INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Angenendt, Arnold, Dr. theol., Münster 210, 466
Bacht, Heinrich SJ, Dr. theol., Prof., Regensburg 42
Bäumer, Remigius, Dr. theol., Prof., Paderborn 30, 33, 298, 387
Barbel, Joseph CSSR, Dr. theol., Prof., Hennef/Sieg 21, 290
Baumeister, Theofried OFM, Dr. theol., Münster 459
Beck, Heinrich, Dr., Prof., Bamberg/Salzburg 70
Beierwaltes, Werner, Dr. phil., Prof., Münster 156
Beinert, Wolfgang, Dr. theol., Priv.-Doz., Regensburg 40, 54, 400, 481, 482
Bernards, Matthäus, Dr. theol., Prof., Köln/Bonn 385
Betz, Otto, Dr. theol., Prof., Ellerbek 417
Borchert, Ernst, Dr., München 1
Brandenburg, Albert, Dr. theol., Prof., Paderborn 391
Braubach, Max, Dr. phil., Prof., Bonn 301
Breuss, Josef, Dr., Fribourg 496
Brox, Norbert, Dr., Prof., München 197
Büchel, Wolfgang SJ, Dr. phil., Prof., Bochum 336
Casper, Bernhard, Dr., Prof., Augsburg 398
Cornelissen, Robert, Dr., Den Haag 222
Cramer, Winfried OSB, Dr. theol., Gerleve 457
Dassmann, Ernst, Dr. theol., Prof., Bonn 380
Dautzenberg, Gerhard OFM, Dr. theol., Würzburg 190, 191
David, Jakob SJ, Dr. theol., Zürich 490
Demmer, Klaus MSC, Dr. theol., Prof., Oeventrop 409
Dohmeier, Hans-Jürgen, Münster 48
Dolch, Heimo, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bad Honnef 133, 135
Doppelfeld, Basilius OSB, Münsterschwarzach 219
Eckert, Willehad Paul OP, Dr. phil., Köln 299
Eising, Hermann, Dr. theol., Prof., Münster 185, 186, 224
Emeis, Dieter, Dr. nat., Dr. theol., Priv.-Doz., Osnabrück 230, 232
Ermecke, Gustav., Dr. theol., Dr. phil., Dr. jur utr., Prof., Bochum 50, 137, 148, 236, 238, 409, 410, 491, 505
Escribano-Alberca, Ignacio, Dr. theol., Prof., Bamberg 160
Exeler, Adolf, Dr. theol., Prof., Münster 353
Fagerberg, Holsten, Dr., Doz., Uppsala/Schweden 34
Feil, Ernst, Dr. theol., Prof., Münster 45
Feneberg, Rupert, Dr. theol., München 16
Fischer, Balthasar, Dr. theol., Prof., Trier 379
Fischer, Eugen Heinrich, Dr., Prof., Augsburg 327
Fischer, Joseph A., Dr. theol., Prof., Augsburg 205
Flatten, Heinrich, Dr. theol., Prof., Bonn 488, 489
Fleckenstein, Heinz, Dr. theol., Prof., Würzburg 332
Fraling, Bernhard, Dr. theol., Prof., Paderborn 230
Frank, Suso OFM, Dr. theol., Prof., Wiesbaden 291
Franke, Peter, Münster 228, 461
Frankemölle, Hubert, Dr. theol., Münster 114, 121, 192, 375, 453
Fries, Heinrich, Dr. theol., Prof., München 122
Gatz, Erwin, Dr. theol., Priv.-Doz., Bonn 299
Gavigan, Johannes OSA, Dr., Wien 297
Gerken, Alexander OFM, Dr., Prof., Münster 27, 46
Glatzel, Norbert, Wiss. Ass., Augsburg 150
Glazik, Josef MSC, Dr. theol., Prof., Münster 153
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Prof., Münster 20, 370, 373
Greshake, Gisbert, Dr. theol., Tübingen 319
Gross, Heinrich, Dr. theol., Prof., Regensburg 13, 99, 281, 282, 367, 452
Guggenberger, Alois CSSR, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Gars am Inn 134, 135
Haag, Ernst, Dr. theol., Prof., Trier 106
Haag, Herbert, Dr. theol., Prof., Tübingen 11
Hagemeyer, Oda OSB, Dr., Herstelle 19, 152, 153, 396, 507, 508
Hanssler, Bernhard, Rom 160
Haubst, Rudolf, Dr. theol., Prof., Mainz 468
Heck, Erich, Dr., Dr. theol., Brühl 158
Heimerl, Hans, Dr., Dr., Prof., Graz 408
Heinen, Wilhelm, Dr. theol., Prof., Münster 144, 145, 147
Henz, Rudolf, Dr., Prof., Wien 71
Herrmann, Horst, Dr. theol., Prof., Münster 55, 56, 57
Herrmann, Siegfried, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bochum 284
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Prof., Bochum 386
Hoeres, Walter, Dr. phil., Prof., Frankfurt/M. 211
Hoffmann, Paul, Dr. theol., Prof., Bamberg 107, 115, 117
Holz, Harald, Dr., Prof., Bochum 499
Horst, Ulrich OP, Dr. theol., Prof., Walberberg 294
Hübner, Reinhard, Dr. theol., Meckenheim-Merl 21
Hünermann, Peter, Dr. theol., Prof., Münster 312
Hulshoff, Jan SM, Dr. theol., Nijmegen 223
Iserloh, Erwin, Dr. theol., Dr. h.c., Prof., Münster 124, 131, 217, 318, 390
Jorissen, Hans, Dr. theol., Prof., Bonn 121, 206
Karrer, Leo, Dr. theol., Münster 303
Keßler, Peter-Josef, Dr. theol., Dr. iur. utr., Dr. phil., Prof., Münster 405
Khoury, Adel-Théodore, Dr., Prof., Münster 72, 154, 155, 247, 335
Klenk, G. Friedrich SJ, Dr., Ohlstadt 65
Knoch, Otto, Dr. theol., Prof., Passau 378, 449
Köhler, Jochen, Dr., Wiss. Ass., Tübingen 130, 216, 397
Kopp, Bernhard, Dr., Bad Nauheim 242, 244
Korff, Wilhelm, Dr., Bonn 492
Kramer, Hans OSC, Dr., Wiss. Ass., Münster 50, 53, 63
Kraus, Annie, Dr., Münster 141
Kremer, Jacob, Dr. theol., Prof., Aachen 289
Krinetzki, Leo OSB, Dr. theol., Univ.-Doz., Regensburg 277
Krüger, Paul, Dr. theol., Dr. phil., Amelsbüren 227
Kürzinger, Josef, Dr. theol., Prof., Eichstätt 13
La Maestre, André Espiau de, Dr., Prof., Wien 421
Lanczkowski, Günter, Dr., Prof., Heidelberg 334
Langkammer, Hugolinus OFM, DDr., Prof., Lublin 101
Leist, Marielene, Dr., München 53
Listl, Joseph SJ, Dr. jur., Bonn 326, 485
Löning, Karl, Dr. theol., Münster 194, 195, 196
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 104
Maas-Ewerd, Theodor, Dr. theol., Bösensell 58
Marcolino, Venicio, Dr., Lissabon 384
Menne, Erwin, Rhynern 323
Mette, Norbert, Münster 418
Morsey, Rudolf, Dr. phil., Prof., Speyer 40
Müller, Paul-Gerhard, Dr., Regensburg 283
Mund, Hans-Joachim, München 265, 486
Mußner, Franz, Dr. theol., Prof., Regensburg 99, 177, 196
Nastainczyk, Wolfgang, Dr. theol., Prof., Regensburg 222
Nellessen, Ernst, Dr., Doz., Bad Honnef 370
Ott, Ludwig, Dr. theol., Prof., Eichstätt 292, 381
Padberg, Rudolf, Dr. theol., Prof., Bochum 296
Pesch, Rudolf, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Frankfurt 287, 288
Pesch, Wilhelm CSSR, Dr. theol., Prof., Mainz 14
Pfnür, Vinzenz, Dr. theol., Amelsbüren 248
Plöchl, Willibald M., Dr., Prof., Wien 58
Pompey, Heinrich, Dr. theol., Dr. med., Würzburg 51
Pottmeyer, Hermann J., Dr. theol., Münster 307
Raas, Bernhard SVD, Münster 62
Rauscher, Anton SJ, Dr. theol., Lic..phil., Prof., Augsburg 412, 494, 495
Rehm, Martin, Dr. theol., Prof., Eichstätt 452
Reifenberg, Hermann, Dr., Prof., Bamberg 60, 418
Reiter, Josef, Dr., Prof., Regensburg 500
Reuss, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Würzburg 376
Richter, Klemens, Dr. theol., Münster 59
Richter, Wolfgang, Dr. theol., Priv.-Doz., Gauting 450
Riedl, Johannes SVD, Dr. theol., Mödling 454
Rief, Josef, Dr. theol., Prof., Tübingen 37
Rock, Martin, Dr. theol., Prof., Mainz 239, 240, 484
Rohner, Erich OMI, Dr., Mainz 416
Rolfes, Helmuth, Dr. phil., Münster 245, 399
Rusche, Helga, Dr., Münster 63
Schäfer, Karl Th., Dr. theol., Prof., Bonn 378
Schalück, Hermann OFM, Dr., Münster 306, 321
Scharbert, Josef, Dr. theol., Prof., München 5, 8, 187
Scheffczyk, Leo, Dr. theol., Prof., München 89
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Prof., Regensburg 503
Schlette, Heinz Robert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bonn 306
Schmid, Josef, Dr. theol., Prof., München 111, 120
Schmitz, Heribert, Dr., Prof., München 404
Schmöle, Klaus, Wiss.Ass., Münster 315
Schneider, Gerhard, Dr. theol., Prof., Bochum 112, 286, 372
Schneider, Heinrich, Dr. theol., Prof., Mainz 9
Schnitzler, Theodor, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Köln 497
Schröer, Alois, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 393, 463
Schüssler, Hermann, Dr., Prof., Hyattsville 474
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, Dr., Prof., South Bend-Indiana 369
Schützeichel, Heribert, Dr. theol., Prof., Trier 391, 480
Schumacher, Josef, Freiburg 310
Schweizer, Eduard, Dr., Prof., Zürich 18
Senger, Basilius OSB, Dr. theol., Gerleve 497
Sieverding, Klemens, Münster 353
Simonis, Walter, Dr. theol., Dr. jur., Prof., Würzburg 29, 225
Skowronek, Alfons, Dr., Priv.-Doz., Warschau 317, 487
Soden, Wolfram von, Dr., Prof., Münster 105
Spital, Hermann Josef, Dr. theol., Münster 151
Stenger, Werner, Wiss. Ass., Regensburg 14
Stuiber, Alfred, Dr. theol., Prof., Bochum 25
Stupperich, Robert, Dr. theol., Dr. phil. habil., Münster 129, 396
Sudbrack, Josef SJ, Dr. theol., München 64
Theurer, Wolfdieter CSSR, Dr. theol., Prof., Rom 441
Thum, Beda, Dr., Prof., Wien 69, 158, 420
Völkl, Richard, Dr., Prof., Freiburg 220
Vries, Wilhelm de SJ, Dr., Prof., Rom 402
Wagner, Georg, Dr. theol., Dr. phil., Paderborn 394
Waldenfels, Hans SJ, Dr., Wittlaer 154
Weber, Hartmut, Dr. rer. pol., Münster 414
Weber, Klaus, Dr. theol., Prof., Bonn 126, 128

Wesemann, Paul, Dr. iur. can., Münster 407
Wiedenmann, Ludwig SJ, Dr., Bonn 333
Wiesner, Werner, Dr., Prof., Mainz 413
Wilden, Matthias, Bad Driburg 476
Wipfler, Heinz SAC, Dr., Garmisch-Partenkirchen 466
Wisplinghoff, Erich, Dr., Düsseldorf 215
Wittstadt, Klaus, Dr. phil., Dr. theol., Wolbeck 232, 233, 234, 236
Zenger, Erich, Dr. theol., Prof., Versbach 12, 368
Zimmermann, Harald, DDr., Prof., Saarbrücken 464

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Borchert, E.: Das Weihesakrament 1–6
Scheffczyk, L.: Zu einer „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert" 89–100
Mußner, F.: Ipsissima facta Jesu? 177–185
Mund, H.-J.: Jesus People, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung? 265–278
Exeler, A. / Sieverding, K.: Religionspädagogik – zwischen Krise und Aufbruch 353–368
Theurer, W.: Theologie und Zukunftsfrage heute 441–448

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Abtreibung – pro und contra, hrsg. von J. Gründel 410
Abtreibung, Reform des § 218, hrsg. von F.-C. Schroeder 409
Adler, G.: Die Jesus Bewegung 267
Adolph, W.: Kardinal Preysing und zwei Diktaturen 40
Aelredi Rivallensis Opera omnia, 1: Opera ascetica 385
Albertus Magnus, Super Dionysium De divinis nominibus, hrsg. von P. Simon 292
Alonso-Schökel, L.: Das alte Testament als literarisches Kunstwerk 450
Angenendt, A.: Monachi Peregrini 464
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 130
Arias Reyero, M.: Thomas von Aquin als Exeget 294
Atualidades Biblicas, hrsg. von J. Salvador 187
Aubert s. Handbuch der Kirchengeschichte
Auer, A.: Autonome Moral und christlicher Glaube 137
Bacht s. Zeiten
Balthasar, H. U. v.: Warum ich noch ein Christ bin 160
Balz, H. R.: Heilsvertrauen und Welterfahrung 448
Bara s. Kolbe
Bargheer, F. W.: Das Interesse der Jugendlichen und der Religionsunterricht 366
Bartelink, G. J. M.: Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ dans la littérature paléo-chrétienne 459
Barth, K. / Bultmann, R.: Briefwechsel 1922–1966 319
Barthes, R. / Beauchamp, P. / Bouillard, H.: Exégèse et Herméneutique 99
Bartsch s. Probleme der Entsakralisierung
Bastiaensen, A. A. R.: L'église à la conquête de sa liberté; recherches philologiques dans le sacramentaire de Vérone 459
Baudler, G.: Der Religionsunterricht an der deutschen Schule 357
Bauer, A. V.: Beide von gestern 443
Bauer, K.-A.: Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes 120
Baumann, R.: Mitte und Norm des Christlichen 196
Baumgartner s. Vermittlung
Baumhauer, O.: Kirche zwischen Auftrag und Vollendung 448
Baumstark, A.: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie 228
Bavaria Sancta, hrsg. von G. Schwaiger 463
Beauchamp s. Barthes
Beck, H.: Machtkampf der Generationen? 244
ders.: Philosophie der Technik 242
Beckmann s. Handbuch der Kirchengeschichte
Benedict, H. J.: Der neue Protestantismus 486
Benz, E.: Die Vision 274
ders.: Wittenberg und Byzanz 129
Berger, K.: Die Amen-Worte Jesu 288
Berichte des SD und der Gestapo über Kirche und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 126
Biéler, A.: Eine Politik der Hoffnung 445
Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. Vorgrimler u. R. Van der Gucht 89
Birke, A. M.: Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus 124
Birrer, E.: Was heißt christlich? 154
Biser s. Glaube als Verpflichtung
Bleistein, R.: Kurzformeln des Glaubens 303
Boberach s. Berichte des SD
Bodem, A.: Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan 391
Böckle, F. / Köhne, J.: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe 144
Boegner, M.: Ein Leben für die Ökumene 48
Boros, L.: Hoffnung für die Menschen 152
ders.: Der nahe Gott 152
Borth, W.: Die Luthersache 217
Botterweck s. Wörterbuch zum Alten Testament
Bouillard s. Barthes
Bours, J.: Zu dir rufe ich 152
Breton s. Dubarle
Brilling, B. / Richtering, H.: Westfalia Judaica 298
Bultmann s. Barth
Burchhard, C.: Der dreizehnte Zeuge 195
Burger, C.: Jesus als Davidssohn 284
Walter Burley's Treatise de formis, hrsg. von F. J. D. Scott 386
Caba, J.: De los Evangelios al Jesús histórico 160
Cabada Castro, M.: Sein und Gott bei Gustav Siewerth 500
Calixt, G.: Werke in Auswahl, Bd 3, hrsg. von I. Mager 474
Champlin, J. M.: Christ Present and Yet to Come 448
Christ, F.: Jesus Sophia 114
Congar, Y.: Situation und Aufgabe der Theologie heute 447
Corbin, H.: En Islam iranien 154
Corish s. Handbuch der Kirchengeschichte
Coste, R.: Quel système économique? 239
ders.: Église et vie économique 240
ders.: Les dimensions politiques de la foi 484
Cren s. Handbuch der Dogmengeschichte
Crouzel, H.: L'église primitive face au divorce 457
Curriculumtheorie und Religionsunterricht, hrsg. von K. Wegenast 365
Cuttat, J. A.: Asiatische Gottheit – Christlicher Gott 335
Damus, R.: Ernst Bloch, Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung 446
Dauer, A.: Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium 376
David s. Ehe
Davids s. Heilige
Deissler, A.: Die Grundbotschaft des Alten Testaments 367
Delahaye, Ph. / Grootaers, J. / Thils, G.: Pour relire Humanae Vitae 490
Delling, G.: Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung 372
ders.: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum 190
Otto Dibelius, sein Denken und Wollen, hrsg. von R. Stupperich 224
De doctrina Concilii Vaticani Primi, hrsg. von der Vatikanischen Bibliothek 307
Dolch, H.: Der Glaube des Teilhard de Chardin 135
Dreher, B.: Glaubensstunden für Erwachsene 232
Dubarle, D. / Widmer, G.-Ph. / Poulain, J. / Kalinowski, G. / Breton, St.: La Recherche en Philosophie et en Théologie 69
Duffrer, G.: Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes 448
Durrwell, F.-X.: Le mystère pascal source de l'apostolat 448
Ecclesia et ius, hrsg. von K. Siepen, J. Weitzel und P. Wirth 405
Wie unauflöslich ist die Ehe?, hrsg. von J. David und F. Schmalz 488
Eheverständnis und Ehescheidung 54
Eichholz, G.: Gleichnisse der Evangelien 14
Eltester s. Gräßer
Engels, L. J.: Fiducia: Influence de L'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien 459
Erlinghagen, K.: Die Säkularisierung der deutschen Schule 355
Ernst, J.: Pleroma und Pleroma Christi 196
Escribano-Alberca, I.: Das vorläufige Heil 312
L'Esprit Saint et l'Église 446
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 5, hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré 236
Esser s. Stachel
ders. s. Zum Religionsunterricht morgen III
Fetscher, I.: Die Demokratie 238
Finsterhölzl s. Wegbereiter
Fischer s. Katechese
Fischer, P. B.: Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller 378
Fleischhack, E.: Fegfeuer 315
Flemming, W.: Die Gestaltung der liturgischen Osterfeier in Deutschland 418
Frank, K. S. / Kilian, R. / Knoch, O. / Lattke, G. / Rahner, K.: Zum Thema Jungfrauengeburt 454
Frielingsdorf, K.: Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis 37
Fries, H.: Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl? 131
Fuchs, A.: Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas 375
Fuhs, H. F.: Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea 105
The Future of our Religious Past, hrsg. von J. M. Robinson 447
Gassmann s. Die Zukunft des Ökumenismus
Gatz, E.: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert 220

Geppert, H. J.: „Wir Gotteskinder" 268
Gerhartz s. Kein Grundgesetz der Kirche
Geschlechtserziehung heute, hrsg. von R. Haun 53
Girardi, G.: Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung 53
Glaube als Verpflichtung, hrsg. von E. Biser und P. G. Wacker 306
Glaube elementar, hrsg. von J. Schulte 481
Gnilka, J.: Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens 191
Göppert s. Sexualität
Görres, A.: An den Grenzen der Psychoanalyse 147
ders. s. Der Kranke
Görres, I. F.: Teilhard de Chardin als Christ und als Mensch 136
dies.: Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin 135
Goldbrunner, J.: Seelsorge – eine vergessene Aufgabe 230
Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart 445
Gräßer, E. / Strobel, A. / Tannehill, R. C. / Eltester, W.: Jesus in Nazareth 286
Graham, B.: Eine Generation entdeckt Jesus 268
Greeley, A.: Eine Zukunft, auf die man hoffen kann 443
Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Barbel 380
Gritschneder, O.: Ehescheidung in der Reform 55
Groff, W. F.: Christ the Hope of the Future 447
Grønbaek, J. H.: Die Geschichte vom Aufstieg Davids 452
Grootaers s. Humanae Vitae
Gründel s. Abtreibung – pro und contra
Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, Beitr. von J. G. Gerhartz, W. Kasper, J. Neumann 407
Gutiérrez, D.: Historia de la orden de San Augustin 297
Haag, H.: Biblisches Wörterbuch 185
Haas, A.: Teilhard de Chardin-Lexikon 134
Härdelin, A.: Liturgie im Widerstreit 58
Häring s. Commentaries on Boethius
Hagemann s. Hemmerle
Hajjar, J.: Zwischen Rom und Byzanz, die unierten Christen des Nahen Ostens 402
Handbuch der Dogmengeschichte, Bd 1, Fasz. 1a, Beitr. von M. Seybold, P.-R. Cren, U. Horst, A. Sand, P. Stockmeier 197
Handbuch der Kirchengeschichte, Bd VI 1, Beitr. von R. Aubert, J. Beckmann, P. J. Corish, R. Lill 299
Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von J. P. Asmussen u. J. Laessøe in Verb. mit C. Colpe 334
Handbuch der Verkündigung, hrsg. von B. Dreher, N. Greinacher, F. Klostermann 416
Harvey, A. E.: Companion to the New Testament 369
Hasenhüttl, G.: Gott ohne Gott 421
Haudegen Gottes, hrsg. von W. Mathäser 219
Haun s. Geschlechtserziehung
Hegel, E.: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, T. II 301
Heilige aus dem alten Rußland, übers. von L. Kobilinski-Ellis, hrsg. von A. Davids 396
Heinrichs s. Sexualerziehung
Heinrichsmeier, C.: Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland 326
Heitmann s. Horizont
Hemmerle, K. / Hagemann, W.: Ein Gott ohne Zukunft? 448
Hengel, M.: Judentum und Hellenismus 107
Herr, Th.: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart 413
Herrmann, H.: Ecclesia supplet 327
ders.: Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis 404
ders.: Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht 408
Hertle s. Normen
Hesse, F.: Abschied von der Heilsgeschichte 99
Hoffmann, M.: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam 296
Im Horizont des Geistes, Antwort auf eine Krise, hrsg. von C. Heitmann u. F. Schmelzer 446
Horst, U.: Gesetz und Evangelium 384
ders. s. Handbuch der Dogmengeschichte
Hubbeling, H. G.: Language, Logic and Criterion 420
Huonder, Qu.: Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie 70
Interkommunion, hrsg. von H. Stirnimann 42
Jerg, E.: Vir venerabilis 25
Jesus-Generation – auch in Europa?, hrsg. von W. Kroll 267
Jesus kommt!, hrsg. von W. Kroll 267
Jesus People Report, hrsg. von R. Kühne 267
Jordan, P.: Vom Innewerden Gottes 153
Kalinowski s. Dubarle
Karrer, L.: Von Beruf Laientheologe? 496
Kasper, W.: Einführung in den Glauben 482
ders. s. Kein Grundgesetz der Kirche
Katechese nach dem Rahmenplan, hrsg. von H. Fischer 232
Kaulbach, F.: Einführung in die Metaphysik 499
Keller s. Wegbereiter
Keller, N. / Wagener, H. J.: Motivmesse für Kinder 497
Kieffer, R.: Essais de méthodologie néo-testamentaire 283
Kilian s. Frank
Kittel, H.: Freiheit zur Sache 360
Klauser, Th.: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike 461
Kleinert s. Strafvollzug
Klempnauer, G.: Christentum ist Brandstiftung 267
Klinger, E.: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte 122
Klüber, F.: Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre 412
Knoch s. Frank
Knörzer, W.: Reich Gottes 446
Knowles, J. W.: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe 63
Knuth, H. C.: Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6 281
Köhne s. Böckle
Kolb, A.: Menschwerdung und Evolution 447
O. Maksymilian Kolbe. Srodowisko życia i działalności, hrsg. von J. R. Bara 397
Kolping, A.: Unfehlbar? 310
Kosmahl, H.-J.: Ethik in Oekumene und Mission 414
Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft, hrsg. von A. Görres 491
Kraus, A.: Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin 158
Kroll s. Jesus Generation
ders. s. Jesus kommt
Kühne s. Jesus People Report
Kühne, W.: Unverlorene Zeit 224
Kümmel, W. G.: Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes 111
Küng, H.: Menschwerdung Gottes 476
Kuhlmann, A.: Das Lebenswerk Benedikt Schmittmanns 495
Kuhn, H. W.: Ältere Sammlungen im Markusevangelium 373
Kurz, P. K.: Über moderne Literatur III 71
Laaf, P.: Die Paschafeier Israels 11
Łach, St.: Leviticus. Numeri. Deuteronomium 101
Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. III: Regierungsbezirk Schwaben 128
Laminski, A.: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen 206
Lammeyer, J.: Die juristischen Personen der katholischen Kirche 57
Lanczkowski, G.: Religionsgeschichte Europas 72
Lattke s. Frank
Lay, R.: Der neue Glaube an die Schöpfung 133
Leeb, H.: Die Psalmodie bei Ambrosius 379
Legler, E.: Elemente für den Gottesdienst 59
Léon-Dufour, X.: Résurrection de Jésus et message pascal 289
Lill s. Handbuch der Kirchengeschichte
Link, Ch.: Theologische Perspektiven nach Marx und Freud 399
Loduchowski, H.: Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher 222
Lohfink, G.: Die Himmelfahrt Jesu 18
Lohse, E.: Umwelt des Neuen Testamentes 13
ders.: Die Entstehung des Neuen Testaments 453
Lojewski, W. von: Jesus People oder die Religion der Kinder 267
Long, B. O.: The Problem of the Etiological Narrative in the Old Testament 185
Louis-David s. Tyrell
1521–1971. Luther in Worms, hrsg. von J. Rogge 33
Maas-Ewerd s. Richter
Machovec, M.: Vom Sinn des menschlichen Lebens 245
Mager, I.: Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen 474
Mahrenholz, E. G.: Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik 236
Maier, H.: Kritik der politischen Theologie 485
Malevez, L.: Histoire du salut et philosophie 46
Marhold, W.: Fragende Kirche 150
Marolleau, J.: Die Zukunftsgesellschaft 444
Mathäser s. Haudegen Gottes
Mathis, B.: Rechtspositivismus und Naturrecht 57
Mauser, U.: Gottesbild und Menschwerdung 282
Mc Evenue, S. E.: The Narrative Style of the Priestly Writer 186
Meisner, J.: Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt 394
Mercker, H.: Schriftauslegung als Weltauslegung 27
Minkowski, E.: Die gelebte Zeit 444
Moltmann, J.: Umkehr zur Zukunft 447
Monden, L.: Wie können Christen noch glauben? 225
Moore, P.: Unser Platz im Weltall 248
Mühlen, H.: Entsakralisierung 321

Mühlenberg, E.: Apollinaris von Laodicea 21
Müller, H.: Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil 57
Müller, H. F.: Kirche und Industrialisierung 494
Murray, J. H.: The Puritan Hope 446
Myśków s. La pensée postconciliaire en Pologne
Nestle, D.: Eleutheria 117
Neumann s. Kein Grundgesetz der Kirche
Nicolai de Cusa Opera omnia 468
Nipkow, K. E.: Schule und Religionsunterricht im Wandel 233
Noce, C.: L'esodo 3,14 nell'interpretazione dei Padri Latini 21
Normen – noch aktuell?, hrsg. von V. Hertle 234
Ökumenische Erneuerung in der Mission, hrsg. von H. Stirnimann 333
Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrsg. von den deutschen Bischöfen 449
Olivier, D.: Der Fall Luther 390
Ott, L.: Das Weihesakrament 1
Patrologia Cursus Completus. Suppl. Vol. IV. hrsg. von J. P. Migne 290
Pesch, R.: Jesu ureigene Taten? 177
La pensée postconciliaire en Pologne, hrsg. von J. Myśków 317
Pfnür, V.: Einig in der Rechtfertigungslehre? 34
Pieper, J.: Über die Liebe 141
Plock, H. / Probst, M. / Richter, K.: Die Feier der Trauung 62
Plock s. Richter
Pöggeler s. Die Zukunft der Glaubensunterweisung
Portillo, A.: Gläubige und Laien in der Kirche 489
Potz, R.: Patriarch und Synode in Konstantinopel 58
Poulain s. Dubarle
Prinz, F.: Klerus und Krieg im frühen Mittelalter 210
Probleme der Entsakralisierung, hrsg. von H. Bartsch 323
Probst s. Plock
ders. s. Richter
Pronzato, A.: Mut zu den Psalmen 13
Quesnell, Qu.: The Mind of Mark 287
Räisänen, H.: Das koranische Jesusbild 155
Rahner s. Frank
Ramsey, A. M. / Suenens, L.-J.: The Future of the Christian Church 448
Ranwez, P.: Religionspädagogik des Kleinkindes 417
Ratzinger, J.: Warum ich noch in der Kirche bin 160
ders.: Glaube und Zukunft 448
Regli, S.: Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart 64
Regul, J.: Die antimarcionitischen Evangelienprologe 20
Der Reichstag zu Worms von 1521, hrsg. von F. Reuter 30
Hat die Religion Zukunft?, hrsg. von O. Schatz 441
Religionsunterricht – Konflikte und Konzepte, hrsg. von N. Schneider 357
Religionsunterricht zwischen gestern und morgen, hrsg. von H. Schilling in Verb. mit F. Kopp 359
Zum Religionsunterricht morgen III, hrsg. von W. Esser 367
Religionsunterricht und Gesellschaft, hrsg. von D. Zilleßen 418
Resch s. Welt
Reuter s. Reichstag
Richter, K. / Maas-Ewerd, Th. / Plock, H. / Probst, M.: Neue Totenliturgie 60
Richter s. Plock
Richter, W.: Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte 368
Richtering s. Brilling
Ridderbos, Nic. H.: Die Psalmen 452
Ringgren s. Wörterbuch zum Alten Testament
Ritter s. Wörterbuch der Philosophie
Robinson s. The Future
Röper, A.: Objektive und subjektive Moral 50
Rogge s. Luther
Rolfes, H.: Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken 505
Rosłon, W. J.: Zbawienie człowieka w Starym Testamencie 8
Rost, L.: Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen 106
Roszak, Th.: Gegenkultur 268
Die Schriften Bernhard Rothmanns, hrsg. von R. Stupperich 393
Rüppel, E.: Unbekanntes Erkennen 158
Ruff, W.: Organverpflanzung 51
Ruini, C.: La Trascendenza Della Grazia, nella Teologia di San Tommaso D'Aquino 29
Rydén, L.: Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis 291
Salaquarda s. Philosophische Theologie
Salvador s. Atualidades
Sand s. Handbuch der Dogmengeschichte
Sanders, J.: The New Testament Christological Hymns 112
Sandvik, B.: Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament 16
Schatz s. Religion
Scheele s. Wegbereiter
Schillebeeckx, E.: Gott – Kirche – Welt 306
Schilling s. Religionsunterricht zwischen gestern und morgen
Schlette, H. R.: Einführung in das Studium der Religionen 247
Schlichting, W.: Biblische Denkform in der Dogmatik 400
Schlier, H.: Nun aber bleiben diese Drei 507
Schmalz s. Ehe
Schmaus s. Sutton
Schmelzer s. Horizont
Schmidt, A. P. H.: Bidden onderweg von 1960 tot 1970 230
Schneider, G.: Die Frage nach Jesus 14
Schneider, H. G.: Die Zukunft wartet nicht 444
Schneider s. Religionsunterricht – Konflikte und Konzepte
Schneider, R.: Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336) 466
Schneyer, J. B.: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 121
Scholl, N.: Katechese vor dem Anspruch der Zukunft 361
Scholz, G.: Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johann Oldecop (1493–1574) 387
Schroeder s. Abtreibung, Reform des § 218
Schueller, Th.: La Femme et le Saint 396
Schüttler, G.: Die letzten tibetischen Orakelpriester 72
Schütz, F.: Der leidende Christus 194
Schulte s. Glaube elementar
Schultz s. Seele
Schulz, J.: Zur Geschichte von Schwetzkau, einer Klosterstadt im Fraustädter Land 216
Schwaiger s. Bavaria Sancta
Schweizer, E.: Gott versöhnt 121
Scott s. Burley
Seckler, M.: Hoffnungsversuche 448
Was weiß man von der Seele?, hrsg. von H. J. Schultz 145
Sexualerziehung und Aufklärung in Elternhaus, Kindergarten und Schule, hrsg. von H. Heinrich 53
Sexualität und Geburtenkontrolle, hrsg. von H. Göppert u. W. Wickler 409
Seybold s. Handbuch der Dogmengeschichte
Siepen s. Ecclesia et ius
Siman, E.-P.: L'expérience de l'esprit par l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche 227
Simon s. Albertus Magnus
Sobański, R.: Chrzest jako podstawa jedności Kościola 487
Stachel, G. / Esser, W.: Was ist Religionspädagogik? 363
Stadter, E.: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit 211
Stadtland, T.: Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin 480
Steitz, E.: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521 32
Stirnimann s. Interkommunion
ders. s. Ökumenische Erneuerung
Stockmeier s. Handbuch der Dogmengeschichte
Strafvollzug. Analysen und Alternativen, hrsg. von U. Kleinert 492
Strobel s. Gräßer
Stüttgen, A.: Kriterien einer Ideologiekritik 398
Stupperich s. Dibelius
ders. s. Rothmann
Sturm, W.: Religionsunterricht – gestern – heute – morgen 356
Sudbrack, J.: Dienst am geistlichen Leben 151
Suenens s. Ramsey
Tannehill s. Gräßer
Tarvainen, O.: Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien 205
Tavard, G.: La Tradition au XVII^e Siècle en France et en Angleterre 298
Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, hrsg. von J. Salaquarda 156
Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, hrsg. von N. M. Häring 381
Thils s. Humanae Vitae
Thomas von Sutton: Quodlibeta, hrsg. von M. Schmaus 121
Thompson, W. G.: Matthew's Advice to a Divided Community 192
Tilmann, K.: Die Führung zur Meditation 508
Lettres de George Tyrell à Henri Bremond, hrsg. von A. Louis-David 223
Van Leeuwen, A.: Christentum in der Weltgeschichte 45
Verdross, A.: Statisches und dynamisches Naturrecht 148
Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, hrsg. von J. Baumgartner 153
Vögtle, A.: Das Evangelium und die Evangelien 370
ders.: Messias und Gottessohn 370
Völkl, R.: Dienende Kirche – Kirche der Liebe 50
Voith, F.: Motivmessen für Jugendliche 497

Wacker s. Glaube als Verpflichtung
Wagener s. Keller
Walkenhorst, K.-H.: Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition 12
Weber, L. M.: Pastorale Impulse 332
Wegbereiter heutiger Theologie: Keller, E.: Johann Baptist Hirscher; Scheele, P.-W.: Johann Adam Möhler; Finsterhölzl, J.: Ignaz von Döllinger 222
Wegenast s. Curriculumtheorie
Wehmeier, G.: Der Segen im Alten Testament 5
Weitzel s. Ecclesia et ius
Weizsäcker, C. F.: Die Einheit der Natur 503
Welt, Mensch und Wissenschaft morgen, hrsg. von A. Resch 444
Wengst, K.: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums 372
ders.: Tradition und Theologie des Barnabasbriefes 378
Werckmeister, O.-K.: Irisch-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität 466
Wertelius, G.: Oratio Continua 391
Wickler s. Sexualität
Widmer s. Dubarle
Wilkerson, D.: Das Kreuz und die Messerhelden 271
Wirth s. Ecclesia et ius
Wissenschaft, Glaube und die Zukunft des Menschen, Bericht von D. M. Gill 445
Witzsche, E.: Kritischer Religionsunterricht in der dialogischen Schule 357
Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter 65
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd 1, Lfg 1–5, hrsg. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren 277
Wrege, H.-Th.: Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt 115
Würthwein, E.: Wort und Existenz 104
Zaddach, B.: Die Folgen des Schwarzen Todes 1347–1351 für den Klerus Mitteleuropas 215
Zapp, H.: Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez' 56
Zeiten des Herrn, hrsg. von H. Bacht 153
Zeller, W.: Theologie und Frömmigkeit 19
Zimmerli, W.: Die Weltlichkeit des Alten Testamentes 9
Zink, J.: Die Wahrheit läßt sich finden 63
Zinniker, F.: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus 454
Die Zukunft der Glaubensunterweisung, hrsg. von H. Pöggeler 362
Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 40, 447
Die biologische Zukunft des Menschen 336
Die Zukunft des Ökumenismus, Beitr. von P. Lønning, G. Casalis, B. Häring; Einleitung von G. Gassmann 318
Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft 443

IV. Personennachrichten (incl. Promotionen)

Achebe, Patrick 514
Altamira, Alfredo 511
Ammering, Josef 514
Amougou-Atangana, Jean 513
Auf der Maur, Hansjörg 509
Aymans, Winfried 160
Bartholomäus, Wolfgang 511
Bartosch, Erwin 514
Beinert, Wolfgang 509
Berdesinski, Dieter 513
Berther, Karl 514
Bischinger, Michael 514
Böckmann, Mechtild 512
Bonivento, Cesare 514
Bracht, Werner 511
Brandt, Jürgen 510
Brudny, Heinrich 512
Cordes, Paul Josef 511
Daigeler, Wolfgang 514
Daly, Robert 513
Deussen, Giselbert 511
Dikany, Josef 514
Doormann, Friedrich 512
Dormeyer, Detlev 512
Emeis, Dieter 72, 509
Evers, Georg 512
Fausti, Silvano 512
Fetz, Basilius 514
Fiorenza, Francis 512
Frank, Albert 511
Frankemölle, Hubert 512
Franzen, August 160
Fröhlich, Roland 514
Gärtner, Robert 514
Gallenbrunner, Ferdinand 514
Galparsoro Zurutuza, José Maria 510
Ganzer, Klaus 160
Geiger, Ruthild 513
Geisbauer, Norbert Josef 511
Gemperli, Otto 514
Göllner, Reinhard 510
Görg, Manfred 509
Gradauer, Peter 510
Greshake, Gisbert 509
Groothuis, Leo 512
Hadwiger, Alois 514
Hammer, Gerhard 513
Harnoncourt, Philipp 510
Hartmann, Willi 511
Hausberger, Karl 511
Hiesel, Bruno 514
Hirmer, Oswald 512
Hoffmann, Johannes 510
Hollerweger, Hans 510
Hulshof, Jan 512
Hungs, Franz-Josef 510
Hunold, Gerfried 510
Huzungu, Bernardius 514
Illig, Alfons 514
Jaschke, Helmut 511
Kamphaus, Franz 509
Kenneth, Hein 513
Kirchschläger, Walter 514
Kist, Johannes 336
Klein, Aloys 511
Knobloch, Stefan 513
Knoch, Wendelin 512
Kracht, Hans Joachim 511
Krämer, Peter 513
Kräuter, Franz 514
Kremer, Jacob 509
Laub, Franz 511
Lautenschlager, Bruno 514
Leibold, Gerhard 513
Leitner, Rupert 513
Lera, José 514
Leroy, Herbert 510
Lobinger, Fritz 512
Lortz, Josef 509
Mähner, Hans Georg 514
Mate, Manuel Reyes 512
Matzner, Alexander 514
Mayer, Bernhard 513
Mayr, Franz 513
Menezes, Ruide 513
Merklein, Helmut 513
Metzinger, Franz-Josef 513
Meyer, Eric 512
Miranda, Juan Peter 513
Modras, Ronald 513
Mosis, Rudolf 509
Müller, Karlheinz 510
Müller, Paul-Gerhard 512
Munoz, Ronaldo 512
Nastainczyk, Wolfgang 424
Neidl, Franz 514
Niggemeyer, Margarethe 510
Nturo, Mathias 514
Nützel, Heinrich 511
O'Donovan, Leo 512
Oepen, Martin 510
Ortiz, Andrés 513
Pancaro, Severino 512
Paus, Erich Franz 509
Peters, Burkhard 514
Prieto, Gil Francisco 511
Rasper, Otto 513
Rauscher, Gerhard 513
Reck, Donald 512
Reinhardt, Heinz 510
Reiss, Werner 514
Rezac, Hans 513
Richter, Klemens 512
Riha, Karel 514
Ring, Thomas 513
Robnik, Alfred 513
Rohner, Erich 512
Roy, David 512
Ryan, John 512
Salesny, Karl 514
Sbandi, Pio 510
Schachten, Winfried 511
Schlosser, Hanspeter 511
Schlüter, Richard 512
Schlüter, Wolfgang 513
Schmahl, Günther 512
Schmidt, Klaus 510
Schmitt, Armin 510
Schmitz, Heribert 160
Schnurr, Viktor 72
Schrettle, Anton 513
Schulte, Gotthard 509
Simon, Robert 511
Steckeler, Herbert 511
Steichele, Hanneliese 511
Steinbruck, Josef 336
Steinkamp, Hermann 513
Steinmetz, Karl 511
Strobl, Josef 513
Tenzler, Johannes 512
Thompson, Dorothy 513
Unterste, Herbert 511
Urquiza, Julian 514
Vorgrimler, Herbert 336
Wachtler, Georg 513
Wagenhammer, Hans 513
Waldmüller, Lothar 511
Waltenberger, Raimund 514
Walter, Christoph 511
Weidmann, Fritz 511
Weimar, Peter 511
Wiater, Werner 510
Wiesnet, Eugen 513
Windbichler, Franz 514
Winkler, Bernhard-Gerhard 509
Wittstadt, Klaus 72, 509
Zeilinger, Franz 510
Zeimentz, Hans 511
Zerfaß, Rolf 72, 336, 509
Zingg, Josef Paul 514
Zitkovic, Mijo 513
Zmijewski, Josef 510
Zottel, Anton 514

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath.-Theol. Fakultät der
Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–526.

4 76 p. 9pa. 20 ℓ 72/2755

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 27,–
Nummer 1 **1972** **68. Jahrgang**

Ernst Borchert, Das Weihesakrament . . . . . Spalte 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 5
Wehmeier: Der Segen im Alten Testament (J. Scharbert)
Rosłon: Zbawinie człowieka w Starym Testamencie [Die Erlösung des Menschen im AT] (J. Scharbert)
Zimmerli: Die Weltlichkeit des Alten Testamentes (H. Schneider)
Laaf: Die Paschafeier Israels (H. Haag)
Walkenhorst: Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition (E. Zenger)
Pronzato: Mut zu den Psalmen (H. Gross)
Lohse: Umwelt des Neuen Testamentes (J. Kürzinger)
Schneider: Die Frage nach Jesus (W. Pesch)
Eichholz: Gleichnisse der Evangelien (W. Stenger)
Sandvik: Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament (R. Feneberg)
Lohfink: Die Himmelfahrt Jesu (E. Schweizer)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 19
Zeller: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze (O. Hagemeyer)
Regul: Die antimarcionitischen Evangelienprologe (J. Gnilka)
Noce: L'esodo 3,14 nell' interpretazione dei Padri Latini (J. Barbel)
Mühlenberg: Apollinaris von Laodicea (R. Hübner)
Jerg: Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung (A. Stuiber)
Mercker: Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras (A. Gerken)
Ruini: La trascendenza della grazia, nella teologia di san Tommaso d'Aquino (W. Simonis)
Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache (R. Bäumer)
1521–1971. Luther in Worms. Ein Quellenbuch, hrsg. von J. Rogge (R. Bäumer)
Steitz: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521 (R. Bäumer)
Pfnür: Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (H. Fagerberg)
Frielingsdorf: Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit (J. Rief)
Adolph: Kardinal Preysing und zwei Diktaturen. Sein Widerstand gegen die totalitäre Macht (R. Morsey)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde . . . . . Sp. 40
Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 (W. Beinert)
Interkommunion. Hrsg. von H. Stirnimann (H. Bacht)
van Leeuwen: Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (E. Feil)
Malevez: Histoire du salut et philosophie (A. Gerken)
Boegner: Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke (H.-J. Dohmeier)

Moraltheologie . . . . . Sp. 50
Röper: Objektive und subjektive Moral (H. Kramer)
Völkl: Dienende Kirche – Kirche der Liebe (G. Ermecke)
Ruff: Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht (H. Pompey)
Girardi: Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung (H. Kramer)
Sexualerziehung und Aufklärung in Elternhaus, Kindergarten und Schule. Anleitung für das Zusammenwirken der Eltern und Erzieher (M. Leist)
Geschlechtserziehung heute. Informationen, Kontroversen, Modelle (M. Leist)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 54
Eheverständnis und Ehescheidung. Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen (W. Beinert)
Gritschneder: Ehescheidung in der Reform. Eine kritische Dokumentation (H. Herrmann)
Zapp: Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez' (H. Herrmann)
Mathis: Rechtspositivismus und Naturrecht. Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre (H. Herrmann)
Lammeyer: Die juristischen Personen der katholischen Kirche (H. Herrmann)
Müller: Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. (H. Herrmann)
Potz: Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates (W. M. Plöchl)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 58
Härdelin: Liturgie im Widerstreit (Th. Maas-Ewerd)
Legler: Elemente für den Gottesdienst (K. Richter)
Richter, Maas-Ewerd, Plock, Probst: Neue Totenliturgie (H. Reifenberg)
Plock, Probst, Richter: Die Feier der Trauung (B. Raas)
Zink: Die Wahrheit läßt sich finden. Dokumente aus der Bibel und Erfahrungen von heute (H. Rusche)
Knowles: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe (H. Kramer)
Regli: Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart. (J. Sudbrack)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 65
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter (G. F. Klenk)
Dubarle, Widmer, Poulain, Kalinowski, Breton: La Recherche en Philosophie et en Théologie (B. Thum)
Huonder: Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie (H. Beck)
Kurz: Über moderne Literatur III. Standorte und Deutungen (R. Henz)
Lanczkowski: Religionsgeschichte Europas (A.-Th. Khoury)
Schüttler: Die letzten tibetischen Orakelpriester (A.-Th. Khoury)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Das Weihesakrament*

Von Dr. Ernst Borchert, München

Mit der dogmengeschichtlichen Darstellung des Weihesakraments hat ihr Verf. dem Handbuch der Dogmengeschichte einen Schwerpunkt eigener Art gegeben. Das Thema hat sich zu einem Zentralpunkt der theologischen Kontroverse nach dem II. Vaticanum entwickelt und in der Form seiner Bearbeitung eine dem adäquat entsprechende Gewichtigkeit unter den bisher veröffentlichten Faszikeln des Gesamtwerkes erreicht.

Schon in dem Nachweis der biblischen Grundlage (I. Kapitel 1–8) besticht die überlegene, bis ins einzelne gehende Exegese der neutestamentlichen Quellen aus der Sicht des Dogmenhistorikers, begleitet von wertender wie kritischer Stellungnahme

* **Ott**, Ludwig: **Das Weihesakrament.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1969. 184 S. (**Handbuch der Dogmengeschichte**, Bd IV, Faszikel V) br. DM 56.–; Subskr. DM 48.–

22. AL. 1972 Gd 128.4°

zur überlegt herangezogenen Fachliteratur, wofür als ein Beispiel nur auf die kontroverse Erklärung zu 1 Tim 4,14 im Vergleich mit 2 Tim 1,6 und 1 Tim 5,22 hingewiesen sei (6f).

Aus dem II. Kapitel (9–18) über die vornizänische Patristik, das ebenso wie das III. Kapitel (19–39) über die nachnizänische Patristik die einzelnen Weihestufen, den Ordinationsakt sowie Spender und Empfänger untersucht, sei auf das Problem der historischen Faktizität der von Hippolyt dargestellten Liturgie in der Auseinandersetzung zwischen Hanssens und Jungmann mit der entscheidenden philologischen Bestimmung des Terminus der Handauflegung für die Priester- und Diakonatsweihe im Gegensatz zur Einsetzungsbenennung des Lektors bzw. Subdiakons hingewiesen (14). Nicht weniger Bedeutsamkeit kommt aus diesem Zeitabschnitt der erst jüngst in einer lehramtlichen Entscheidung geklärten Frage nach der Zahl der die Bischofsweihe erteilenden Konsekratoren zu, für die das Nizänum als Regel die Gesamtheit der Provinzbischöfe, als Notfall die Dreizahl nennt mit der anschließenden, ebenfalls nicht minder aktuellen Feststellung der Unglaubwürdigkeit der angeblichen Bischofskonsekration des Patriarchen von Alexandrien durch bloße Presbyter (16f).

Die den Subdiakonat zu den niederen Weihen zählende nachnizänische Zeit des 4./5. Jahrhunderts kennt in Rom als Anfangsstufe der Hierarchie den schon Kindern erteilten Weihegrad des Lektorates und läßt bleibende Fixpunkte der dann sich noch klärenden Entwicklung der Weiheinterstitien erkennen (19f). Die liturgie- wie rechtsgeschichtlich relevanten Erhebungen von Diakonen auf den päpstlichen Thron mit Erteilung allein der Bischofsweihe (21) können als Ausdruck der u. a. auch von Hieronymus vertretenen „presbyteralen" Richtung dieser Zeit angesehen werden, der zufolge Presbyter und Bischöfe als eine einzige Weihestufe galten (24), was noch im 8. und 9. Jahrh. in Rom und seinem Einflußbereich bei Erteilung der Bischofsweihe an Diakone nachzuweisen ist (41). Erst im 11. Jahrh. wird die formelle Forderung der Priesterweihe vor Empfang der Bischofsweihe erhoben (42). Die in der Hochscholastik und in der ihr folgenden Zeit als Kernstück der Sakramententheologie entfaltete Lehre vom Spender als „instrumentum coniunctum animatum" in der Hand Christi findet sich in ausgeprägter Form schon bei Johannes Chrysostomus (29.) Die von Augustinus geprägte Formel „sacramenta Christi" erfährt in der originären terminologischen Verwendung des Begriffs vom „character indelebilis" die noch vom II. Vaticanum betonte Fundamentalisierung und Objektivierung im Sinn unaufhebbarer Gültigkeit jedes sakramentalen Spendeaktes der drei charakterisierenden Sakramente (30).

In einläßlicher Ausführlichkeit behandelt der Verf. des weiteren die Häretikerordinationen und die schließlich unter dem wesentlichen Einfluß der augustinischen Theologie sich allmählich abzeichnende Klärung der Reordinationsfrage (31ff). Eigenartigerweise blieb die entscheidende Frage der Intention auf seiten des Empfängers der Weihen im Altertum fast völlig unberücksichtigt, so daß Ordinationen auch gegen den Willen des zu Ordinierenden unter moralischem, bisweilen sogar physischem Zwang „nicht selten" zu verzeichnen sind (39).

Im IV. Kapitel (40–74) „Die Vorscholastik und die Frühscholastik" ist besonders die Präzision der Prüfung der Quellen bis auf divergierende hs Lesarten bedeutsamer Texte hervorzuheben. Sie weist den Verf. nicht nur auf Grund seiner eigenen umfangreichen Forschungen unbestritten als Meister der Darstellung dieses Zeitabschnitts aus, sondern bietet mit der Fülle des vorgelegten Materials eine Fundgrube literarhistorisch wie problemgeschichtlich erstmals in ihrer Bedeutung hervorgehobener Autoren, wie z. B. des noch von dem Altmeister der Dogmengeschichte Xiberta (†) als unauffindbar bezeichneten bedeutenden Summisten Gerhard von Novara, dessen Authentizität der Aufmerksamkeit von Th. Kaeppeli zu danken ist (47). Von den Ergebnissen dieses Kapitels sind besonders die Tatsache der Einführung der Salbung bei der Priesterweihe außerhalb Roms im Bereich der gallikanischen Liturgie bereits vom 8. Jahrh. an, in Rom erst vom Anfang des 11. Jahrhunderts an zu nennen (52). Von der Frühscholastik wurde der Salbung die Bedeutung eines wesentlichen, wenn nicht gar des wesentlichsten Ritus der Ordination von Priestern und Bischöfen beigemessen (53). Nach der entscheidenden Ansicht Papst Urbans II. (1088–1099), die auch Gratian zusammen mit einer ansehnlichen Reihe von ihm zustimmenden Autoren vertritt, stellt die Salbung das sakramentale Zeichen der Weihe dar, bei deren Wiederholung der von Exkommunizierten gespendeten Weihen die neuerliche Salbung unterlassen wurde (53). Die sich in diesem Zusammenhang neu stellende Problematik der Gültigkeit der außerkirchlichen Ordinationen erfährt eine ebenso umfangreiche wie übersichtliche Darstellung ihrer verwickelten Entfaltung (53–73).

Der Umfang der erschlossenen hoch- und spätscholastischen Quellen (V. Kapitel, 75–111) gestattet in die bemerkenswerten Entwicklungsphasen dieser Zeit einen Einblick von überzeugender Zuverlässigkeit und Klarheit der Ausführungen. Die bedeutsame Wandlung in der Bestimmung der Substanz des Ordo – statt der Salbung nach frühscholastischer Ansicht nunmehr die Handauflegung im Weiheritus der höheren Weihen – durch die päpstlichen Dekretalen Innozenz' III. (1198–1216) und Gregors IX. (1227–1241) (94), die instruktive Klarlegung der Bedeutung und Wirkung des Charakters in den einzelnen Weihestufen (84ff und 90ff), die der theologischen, insbesondere kanonistischen Auffassung der Zeit entsprechende Hervorhebung der päpstlichen Vollgewalt als Begründung weitgehender Weiheprivilegien wie der Spendung höherer Weihen durch Priester (106f), die quellenmäßig nahezu erschöpfend belegten überzeugenden Begründungen gegen weibliche Ordinierte (108f) wie die Diskussion um die Erlaubtheit und Gültigkeit der im MA häufig erfolgten Kinderordinationen (109ff) basieren durchweg auf edierten und nicht edierten Quellen in kritischer Auswertung von höchster Sorgfalt, wie sich dem Rez. bei Gelegenheit seiner vor dem Abschluß stehenden Studie über den sakramentalen Charakter festzustellen vielfach Gelegenheit bot.

Die Reformation und das Konzil von Trient behandelt das VI. Kapitel (112–127). Die reformatorischen Eigenlehren durch John Wyclif im Grundsätzlichen wie teilweise im einzelnen vorbereitet (112ff), erfahren in Luthers Schriften ihre definitive Festlegung in zeitbedingter Formulierung, vor allem die mit der scharfen Zurückweisung der Lehre vom sakramentalen Charakter als leeres Wahngebilde gegebene Folgerung, daß jeder Priester wieder Laie werden könne, dazu die Leugnung des Opfercharakters der Eucharistie, die Bestellung der „Diener des Wortes" in einer Gemeinde, wie sie Luther selbst als „Ordination" vollzog (115). Auch für die Ansichten Melanchthons (116f) wie Calvins (117ff) werden in klarer und deutlicher Analyse ihrer Aussagen ihre Texte und weiterführende Quellenbelege geboten, wie auch die Sekundärliteratur eine überlegte und ausgewogene Verwendung findet.

In der Darstellung der Beratungen des Konzils von Trient (119–127) findet sich eine besonders die Forschungen Jedins auswertende kritische Beurteilung des Zustandekommens der definitiven Formulierungen nicht ohne den beachtenswerten, durch die vorausgehende Darstellung geschärften Blick des nüchternen Historikers, dem der Richtungsstreit der Konzilsväter Anlaß zu überlegener, stillschweigender Qualifizierung der menschlichen Komponente bei der endgültigen Formulierung der Schemata und ihrer den Ordo betreffenden Canones bietet. Die Zitierung und Verwertung der Konzilsakten, darunter besonders der beiden Voten des Erzbischofs von Granada Petrus Guerrero (122f) und des Erzbischofs von Rossano Giambattista Castagna, des späteren Papstes Urbans VII. (123f), vermitteln in einer von durchsichtiger Sprache und Ausdrucksform ausgezeichneten Darstellungsweise ein ebenso konziliantes Bild der teilweise heftig bewegten Verhandlungen wie ihrer in klarer Synthese erreichten, übersichtlich dargebotenen Ergebnisse.

Dieselben Vorzüge quellenmäßiger Zuverlässigkeit und Genauigkeit zeichnen das abschließende VII. und längste Kapitel (128–184) über die nachtridentinische Theologie aus. Die nunmehr anerkannte definitive Sakramentalität der Priesterweihe (128ff), die besonders unter den Theologen des 18. Jahrhunderts erfolgende Ablehnung der sakramentalen Qualität der niederen Weihen und des Subdiakonats (133), die noch bis zur Gegenwart zur Diskussion stehende Sakramentalität des Episkopats unter besonderer Berücksichtigung der Einprägung eines eigenen Charakters (136ff), die Entwicklung der Bestimmung der Materie der einzelnen Weihestufen von der Übergabe der Instrumente bis zur Handauflegung (139–146), die mehr oder minder glücklichen, bis auf Johannes Duns Scotus zurückreichenden Erklärungsversuche des Verhältnisses der den einzelnen Weihestufen zugehörigen Charaktere im 18. Jahrh. sowohl unter Scotisten wie Thomisten sehr großer Zahl (146f) leiten zur Darstellung der wohl abschließenden Entwicklung der mit dem Weihesakrament verbundenen

Fragen bis zur Gegenwart über unter steter begründeter und berechtigter Verweisung auf die aus der Hochscholastik und noch früher herrührende jeweilige Tendenz der einzelnen Entwicklungsphasen. In dieser naturgemäß in diesem Abschlußkapitel besonders zur Geltung kommenden methodischen Gewandtheit des Verf. wie seiner überaus kenntnisreichen Verarbeitung auch entlegener Einzelheiten darf das entscheidend Bedeutsame dieses Faszikels als beispielhaft für das ganze Handbuch angesehen und uneingeschränkt gerühmt werden. Dafür sei als Beispiel auf die einleuchtende historische Tatsächlichkeit und ihre Begründung für die nachweisbar erfolgte päpstliche Bevollmächtigung außerordentlicher Spender auch der höheren Weihen (157ff), besonders durch das erst seit 1954 endgültig als echt anzusehende Weiheprivileg Innozenz' VIII. vom 9. 4. 1489 hingewiesen wie auf die erst im 20. Jahrh. bekannt gewordenen Ordinationsprivilegien Bonifaz' IX. (1. 2. 1400) und Martins V. (16. 11. 1427) (161), ganz besonders auch auf die von sichtlich aktueller Verantwortung getragene Darbietung der Frage der anglikanischen Weihen (169–178): Verf. hält nach ausführlicher, die Entscheidungen wie die Praxis der römischen Behörden sorgfältig prüfender Untersuchung aller in Frage kommender Gesichtspunkte die in der Bulle Leos XIII. vom 13. 9. 1896 und durch seine briefliche Erklärung (an Kardinal Richard von Paris) vom 5. 11. 1896 ausgesprochene Verwerfung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen möglicherweise für eine unfehlbare Lehrentscheidung (ähnlich wie Pohle-Gummersbach, Dogmatik III, 1960, 551: „Kathedralentscheidung"). (178: „Demnach dürfte ihr der Charakter einer unfehlbaren Lehrentscheidung zukommen.")

In der 1971 unter dem Titel «Le sacrement de l'ordre» (Paris, Éditions du Cerf p. 411) erschienenen französischen Übersetzung ist der S. 178 genannte Satz weggelassen und statt dessen, besonders auf Grund der Studien vom J. J. Hughes[1], der der gegenwärtigen Überprüfung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen entgegenkommende Passus eingefügt: «Au cours de ces dernières années, de nouvelles études ont été entreprises sur la question des ordinations anglicanes (33), surtout de nouvelles relations se sont établies entre le Siège de Cantorbéry et l'Église romaine.» Auch die in Kürze erscheinende spanische Übersetzung wird in gleicher Form diese gegenüber der hier besprochenen deutschen Ausgabe von 1969 geänderte Ansicht des Verf. zu dieser Frage enthalten.

[1] Vgl. John Jay Hughes, The Papal condemnation of Anglican orders: Journal of Ecumenical Studies IV, 1967, 1–26; ders., Études récentes sur la validité des ordinations anglicanes: Concilium (Franz. Ausgabe) Nr. 31, 1968, 113–124; dt. Ausgabe: IV, 1968, 62–67; ders., Absolutely Null and Utterly Void, The Papal condemnation of Anglican orders 1896 (London and Sidney 1968); dt. Übersetzung: Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae" vom 13. September 1896 (Trier 1970) = Studia Anglicana Bd 2.

Die bekannten lehramtlichen Erklärungen Pius' XII. zur Theologie des Weihesakraments vom 30. 11. 1944 (178ff) und 30. 11. 1947 (180ff) werden genau untersucht und exegesiert (die Assistenten der Bischofsweihe spenden beide mit dem Hauptkonsekrator die Bischofsweihe mit und heißen „Mitkonsekratoren". – Alleinige Materie der Priesterweihe ist fortan die Handauflegung beider Hände mit Festsetzung der Form der Weihegebete für Diakonat, Prebyterat und Episkopat). Die einschlußweise, schon in der Apostolischen Konstitution Pius' XII. ausgesprochene Sakramentalität von Diakonat und Episkopat wird vom II. Vaticanum für den Episkopat ausdrücklich und als Folgerung auch für den Diakonat (Const. Dogm. De Ecclesia Art. 21 und 29) erklärt (183f). Neu ist schließlich die nicht als unfehlbar, wohl aber als sichere Lehre zu wertende Erklärung, daß die Bischofsweihe außer der Fülle des Priesteramtes die Ämter des Lehrens und Leitens überträgt, von denen die bisherige Theologie annahm, daß sie ausschließlich durch die Jurisdiktionsverleihung des Papstes übertragen würden. Dogmatische Grundlage dafür ist der sakramentale Charakter als Befähigung zu diesem dreifachen Amt als Aufgabe. Damit stellt sich die jetzt vorgenommene Jurisdiktionsverleihung des Papstes an den Bischof „nur als Zuweisung der ‚Materie' dar, an der der Bischof die in seiner Weihe empfangenen Gewalten betätigen darf." (184)

Durch die unmittelbar die Gegenwart berührende Thematik des Weihesakramentes erfährt die dogmengeschichtliche Darstellung des vorliegenden Werkes von L. Ott nach Methode und Inhalt eine für sich sprechende Rechtfertigung von überzeugender Einzigartigkeit in dem gesamten bedeutenden Unternehmen des Handbuchs der Dogmengeschichte. Otts Buch darf uneingeschränkt als sein Maß und Muster bezeichnet werden.

Wehmeier, Gerhard: **Der Segen im Alten Testament.** Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel *brk* . – Basel: Friedrich Reinhardt 1970. 244 S. (Theologische Dissertationen Bd VI) kart. DM 17.80

Der Verf. dieser Baseler Dissertation fragt „nach dem Bedeutungsgehalt und -umfang sowie nach den Weisen des Gebrauchs der Wurzel *brk* im AT" (5) und will sich laut Einleitung (5–8) auf rein semasiologische Zielsetzung und Methode beschränken.

Im I. Hauptteil „Herkunft der Wortgruppe und ihre Verwendung in den nordwestsemitischen Sprachen" (8–66) streift er zunächst die mögliche Etymologie und die Herkunft der Wurzel aus dem Bereich des dynamistischen Denkens und nimmt als Grundbedeutung „Lebenskraft, Fülle" an. Ob die in den nordwestsemitischen Sprachen und im Arabischen nachzuweisenden Bedeutungen „Segen" und „Knie" zusammenhängen und ob das akkadische *karâbu* als eine Metathesis-Form aus *baraka* zu erklären sei, läßt er offen. Dann untersucht er die verschiedenen Lexeme und Verbalformen der Wurzel *brk* im Ugaritischen, im Phönizischen, im Punischen, in den hebräischen Inschriften und in den aramäischen Dialekten. Dabei wird im wesentlichen die Bedeutung „segnen, Segen" bestätigt, das, weil zumeist Götter Subjekt und Menschen Objekt des Verbs sind, „primär das Mitteilen lebensfördernder Kraft von Seiten der Gottheit" meint (66). Sind gelegentlich Menschen Subjekt des Segnens, dann besteht das Segnen darin, daß man Götter um Segen für andere bittet; das ist vor allem beim Gruß der Fall. So deutet schon der sprachliche Befund den Glauben jener Völker an, „daß der Segen grundsätzlich von Gott kommt" (66). Inhalt des Segens sind vor allem langes Leben, Nachkommenschaft, Kraft, Reichtum.

Im II. Hauptteil, „Die Verwendung der Wurzel *brk* im Alten Testament" (67–188) finden wir zuerst eine schematische Übersicht über das Vorkommen der Wurzel *brk* in den einzelnen Büchern bzw. Büchergruppen des AT, dann getrennte semasiologische Untersuchungen über das Nomen *berakâh* und über die verbalen Stammesmodifikationen Qal, Piel, Pual, Nifal und Hitpael. Dabei wird jeweils auf Satzkonstruktion und Textzusammenhang geachtet. Die Ergebnisse werden nach jeder Einzeluntersuchung der genannten Formen zusammengefaßt.

Beim Nomen, das die Kraft des Wachstums, der Fruchtbarkeit, des Gedeihens, des Erfolgs bezeichnet, wird ein theologischer und ein nichttheologischer Sprachgebrauch unterschieden. Ist Gott als Subjekt des Segens genannt, dann ist der Segen das unmittelbare Geschenk der Gottheit und nicht das Ergebnis seines Wortes. Aber auch wenn Gott nicht ausdrücklich genannt ist, gilt er selbstverständlich als Ursprung des Segens. Der Segen kann durch kultische Handlungen vermittelt werden; in der Regel aber wird er als Lohn für das Halten der göttlichen Gebote und für rechtschaffenes Leben verstanden. Nur gelegentlich ist *berakâh* ein lebenförderndes Handeln am Mitmenschen, eine Segensformel, ein Lobspruch auf Gott oder ein von Gott besonders gesegneter beispielhafter Mensch, auf den man in Segensformeln hinweist. Es ist festzustellen, „daß es das Nomen weitaus stärker mit dem Bereich des Handelns als dem des Redens zu tun hat" (102).

Im Qal kommt fast nur die Form *barûk* vor, die zumeist als Verbaladjektiv und nicht als Ptz.pass. gebraucht wird. Sie bezeichnet den Zustand im Besitz des Segens, nicht aber das Ergebnis einer Segenshandlung oder eines Segenswortes. Darum kann *barûk* in Lobformeln auf Gott als den Inhaber des Segens schlechthin angewandt werden. Bei Menschen entspricht *barûk* annähernd *ʾašrê*, durch das es im Alltagssprachgebrauch später fast ganz verdrängt wurde. Nominalsätze mit dieser Form sind mit wenigen Ausnahmen indikativisch und nicht als Wunsch zu übersetzen. Die Wendungen *berûk jhwh* und *barûk p. lejhwh* bringen die Zugehörigkeit des Segensträgers zu Jahwe, nicht den Empfang des Segens von Jahwe zum Ausdruck.

Das Piel mit Gott als Subjekt hat faktitive Bedeutung: „jemand zu einem *barûk* machen". Mit einem Menschen als Subjekt dagegen hat es den Sinn „eine Segensformel aussprechen". Nur in Gen 1,1–2,4a und in Jes 19,25 bezeichnet das Piel ein segenwirkendes Wort Gottes; sonst meint es immer ein unmittelbares Schenken von Kraft, Fruchtbarkeit, Erfolg u. dgl., wenn Gott Subjekt ist. Mit einem Menschen als Subjekt bedeutet das Piel das Aussprechen von Segensformeln, wobei die Herkunft des Segens von Gott außer Frage steht. Ein solches „Segnen" geschieht im Kult, beim Glückwunsch und beim Gruß. Die Wendung *bārēk bep.* bedeutet „jemandem Gutes wünschen unter Hinweis auf das Glück eines anderen". Wenn aber Gott Objekt des Satzes ist, meint das Piel „die Lobformel *barûk jhwh* aussprechen" oder „ein Lobgebet sprechen" oder einfach „Gott preisen, ihm danken".

Das Pual hat passiven Sinn; auf Menschen bezogen bedeutet es „jemand ist gesegnet worden, hat Segen empfangen", auf Gott bezogen aber „er wird gepriesen". Zwischen Nifal und Hitpael besteht ein Bedeutungsunterschied. Das Nifal ist mit „Segen besitzen", das Hitpael mit „für sich einen Segenswunsch äußern" o. ä. wiederzugeben.

Ein kurzer Abschnitt ist noch der Wurzel *brk* in Personennamen gewidmet. Hier ist Jahwe immer als der gesehen, der Lebenskraft und Fruchtbarkeit spendet.

Der III. Hauptteil geht der „Geschichte des Segens innerhalb des Alten Testamentes" nach (189–227). Dabei werden im einzelnen auf ihre Aussagen über Segen untersucht: die vorjahwistischen Schichten, J, E, Dt und Deuteronomist, P und die kultische Überlieferung, die Weisheitsliteratur. Der Segen wird nur noch in den ältesten Schichten gelegentlich als eine aus sich selbst bzw. aus dem Wort wirkende Kraft verstanden, während er sonst immer als die Folge des göttlichen Handelns gilt. Dabei wird das Segnen deutlich von dem in der Geschichte rettenden Handeln Gottes unterschieden. Der Segen wird in den natürlichen Abläufen des Lebens im Glauben erfahren; er besteht immer in konkreten irdischen Gütern, in Fruchtbarkeit, Erfolg, Kraft, Macht, Besitz. „Geistliche" Güter dagegen werden nie als Segen bezeichnet.

Ein Abschnitt „Ausblicke" (227–231) weist auf die Umbildungen des Segensverständnisses im NT und auf die Grenzen der alttestamentlichen Aussagen über den Segen hin. Ein Literaturverzeichnis (232–239), ein Stellenregister (240–243) und der Lebenslauf des Verf. schließen den Dissertationsdruck ab.

Wenn auch durch die gründliche Untersuchung keine wesentlich neuen Erkenntnisse gewonnen wurden, sind doch einige bisher nur in kürzeren Arbeiten dargelegten Ergebnisse vertieft, modifiziert und, soweit sie noch umstritten waren, geklärt worden. Vor allem ist bedeutsam, daß die mit der Wurzel *brk* gebildeten Verbalformen, wenn sie von Gott ausgesagt werden, nur selten göttliche Segen wirkende Worte, sondern Gottes Handeln am Menschen, wenn sie von Menschen ausgesagt werden, dagegen Segensformeln (für andere Menschen) bzw. Lobformeln und Lobgebete (auf Gott) bezeichnen. An den Zusammenhängen hat der Verf. wohl den entscheidenden Nachweis dafür geführt, daß im AT der Segen bereits der magischen Sphäre entwachsen ist und als Segenswunsch an Gott bzw. als gnädiges Handeln Gottes zugunsten des Menschen verstanden wurde. Wichtig ist die Feststellung, daß der Segen im AT nicht als ein automatischer Tat-Folge-Zusammenhang, sondern als Lohn für ein Leben nach Gottes Gebot oder als freies Gnadengeschenk Gottes gesehen wird.

Nicht überzeugt wurde der Rezensent von den Argumenten für einen Bedeutungsunterschied bei Nif und Hitp. Die beiden Stammesmodifikationen kommen in so zeitlich voneinander verschiedenen Texten, aber mit gleicher Konstruktion vor, daß eher eine Änderung im Sprachgebrauch als eine Änderung in der Bedeutung anzunehmen ist. In Gen 12,3 spricht gerade der Zusammenhang und die syntaktische Konstruktion (*waw cons.*) eher für die Übersetzung „dann werden sich unter Hinweis/Berufung auf dich Segen wünschen alle Clanverbände der Erde". Daß sie Segen empfangen, freilich nur indirekt über Abraham, direkt von Gott, ist schon in 3a gesagt, wo zu übersetzen ist: „Ich segne, die dich als Gesegneten anerkennen" oder „... die dir Segen wünschen", womit eine Solidaritätserklärung verbunden ist. Die Folge davon, so meint J, wird sein, daß die Völker in jedem Fall, auch wenn sie sich untereinander segnen, auf Abraham beziehen werden, um so ihrer Solidarität mit Abraham Ausdruck zu geben und sich damit des Segens Jahwes zu versichern. Natürlich ist auch bei dieser Deutung des Nif an dieser Stelle und an den Parallelstellen ausgesprochen, daß Abraham in irgendeiner Weise der Segensmittler ist und darum die Völker den Segen über Abraham empfangen. Diese Deutung wird freilich den Verf. ebensowenig überzeugen, wie die seine den Rezensenten überzeugt hat. Hier werden also Differenzen bestehen bleiben.

Wahrscheinlich werden sich auch sonst nicht alle Exegeten von den Ausführungen in dieser Dissertation überzeugen lassen. Das mag z. T. daran liegen, daß der Verf. trotz der in der Einleitung eindeutig dargelegten rein semasiologischen Zielsetzung immer sofort sachlich-theologische Gesichtspunkte einträgt und gleich auf die Segensvorstellungen des AT eingeht. Das ist zwar gerade bei einem solchen Thema nur schwer zu vermeiden, weil ja die verschiedenen Lexeme der Wurzel eminent wichtige theologische Sachverhalte zum Ausdruck bringen. Bevor man aber theologische Schlüsse zieht, sollten doch noch gründlicher bestimmte Formalien untersucht sein, wie z. B. die Formel- und Formgeschichte von *barûk N. N., hajâh berakâh, brk be* und dgl. Es fehlt immer noch eine Untersuchung, wie sie jetzt für die *arûr*-Formel bei W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen 1969, vorliegt. Dadurch könnten die Ergebnisse dieser Dissertation noch erheblich modifiziert werden. Dennoch muß man dem Verf. danken für die Mühe, die er auf sein Thema verwandt hat. Er hat das gesamte Material, auch das von den Nachbarvölkern Israels, umfassend und übersichtlich vorgelegt und damit weitere Arbeit am Thema leicht gemacht.

Ein Versehen ist S. 16 Anm. 46 unterlaufen. Der Herausgeber des Indogerman. Wörterbuchs heißt nicht J. Podgorny, sondern J. Pokorny.

München Josef Scharbert

Rosłon, Wiesław Józef: **Zbawienie człowieka w Starym Testamencie** (= Die Erlösung des Menschen im AT). Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1970. 230 S. kart.

Diese Arbeit ist ein Teildruck einer Dissertation. Vollständig im Druck wiedergegeben ist nur das vierte Kapitel des zweiten Hauptteils „Erlösung und jenseitiges Leben" (91–202) und der Schluß (202–209), während die übrigen Teile hier nur in zusammenfassenden Inhaltsangaben vorliegen.

In der Einleitung (8–14) unterrichtet der Verf. kurz über die Problemgeschichte und gibt als sein Forschungsziel an, er wolle die Frage nach Art und Wesen der Erlösung im AT vor allem von einem Gesichtswinkel aus betrachten, von dem sie bisher nicht angegangen wurde, nämlich von der Klärung des atl. Begriffs „Leben" her.

Der erste Hauptteil beschäftigt sich mit den Aussagen des hebräischen und griechischen AT über die Erlösung des Volkes (15–58). Dabei werden in vier Kapiteln 1) die Texte, in denen von der Erlösung Israels die Rede ist, registriert (15–23), 2) das Vokabular (*jšᶜ, mlṭ, nṣl, ḥlṣ, plṭ, pdh, gᶜl* und die entsprechenden griechischen Termini) untersucht (24–36), 3) die Metaphern für „erlösen" und „Heil" geklärt (37–48) und 4) die Beziehungen zwischen Erlösung und Leben aufgezeigt (49–58). Das Ergebnis dieser Untersuchungen faßt der Verf. im deutschen Resümée (211–216) selbst so zusammen: „Das Heil ist die Summe aller Gottestaten und bewußter menschlicher Bemühungen, um innerhalb des erwählten Volkes das menschliche Leben zu retten, verlängern, bereichen (sic!), und damit das Endziel zu erreichen, nämlich die Lebensfülle des Individuums in Vereinigung mit Gott" (211). Dazu ist gleich hier zu bemerken, daß im deutschen Resümée immer „Heil" für das poln. „zbawienie" steht, welches sowohl „Heil" als auch „Erlösung" bedeutet, daß aber der Verf. tatsächlich in seiner Untersuchung, wie die oben verzeichneten Begriffe zeigen, nur die „Erlösung" meint und auch nirgends den hebräischen Terminus *šalôm* näher behandelt.

Im zweiten Hauptteil geht dann der Verf. den atl. Vorstellungen über die Erlösung des einzelnen Israeliten nach. Dabei verzeichnet er in einem ersten Kapitel wieder die Texte, die von der Erlösung des einzelnen handeln und die er in seiner maschinenschriftlichen Dissertation eingehend analysiert hat (59–63). Ein zweites Kapitel analysiert die Wendungen im hebräischen und griechischen AT, die die Vulgata mit „salvare, redimere, salvare animam" o. ä. wiedergibt (64–74). Im dritten Kapitel untersucht der Verf. den Begriff *nefeš* bzw. ψυχή in Bezug zum Leben des Einzelmenschen (75–90). Das vierte und letzte Kapitel schließlich beschäftigt sich ausführlich mit den Aussagen des AT über das jenseitige Leben. Hier lag offenbar schon in der maschinenschriftlichen Dissertation das Schwergewicht, und darauf zielt auch die ganze Untersuchung letztlich ab, den Nachweis zu führen, daß das AT mit seinem Glauben an die Erlösung des Volkes durch Jahwe im Sinn einer Gewährung bzw. einer Sicherung des Lebens in reichster Fülle und in der Gemeinschaft mit Gott in folgerichtiger offenbarungsgeschichtlicher Entwicklung von sich aus zum Glauben an ein jenseitiges Leben, sei es ohne oder mit Auferstehung des Leibes, als das eigentliche Ziel des erlösenden Handelns Gottes kam. Wegen der ganzheitlichen Auffassung sowohl hinsichtlich des Verhältnisses Volk – Einzelglied als auch hinsichtlich des Verhältnisses Leib – „Seele" mußte das AT immer „Leben" als eine Teilhabe des Lebens des einzelnen am vollen Besitz des verheißenen Lebens des Volkes verstehen und auch zum Glauben an die Auferstehung des Leibes kommen.

Erlösung ist die Gewährung des Heils als volles Leben mit Gott sowohl für das Volk als auch für die in der Glaubensgemeinschaft des Volkes stehenden Individuen. Dabei hat sich Israel bis etwa in die Exilszeit mit der Hoffnung auf ein Weiterleben des Individuums im Gedächtnis des Volkes und in den Nachkommen begnügt; nach dem Exil aber wird die Hoffnung auf eine reale Teilnahme an dem dem Volk verheißenen eschatologischen Heil stärker und führt vor allem in der Zeit der makkabäischen Martyrer zum Glauben an die Auferstehung, der an Ez 37 anknüpfen konnte, wo bereits dem Volk die Auferstehung zugesagt war.

Dem Verf. ist es tatsächlich gelungen, neue Gesichtspunkte sowohl für die atl. Erlösungslehre als auch für die atl. Jenseitshoffnung wie auch ganz allgemein für die atl. Anthropologie beizubringen. Besonders lehrreich sind seine Untersuchungen über

das Verhältnis zwischen den Begriffsinhalten beim hebr. *nefeš* und beim griechischen ψυχή sowie über den hebräischen und den griechischen Begriff „Leben". Hier bestehen zwar manche Übereinstimmungen zwischen den Anschauungen des AT und der älteren griechischen Literatur, aber auch große Differenzen zur griechischen Philosophie. Vor allem kennt das AT bis in die Makkabäerbücher hinein keine Abwertung des Leibes gegenüber einem geistigen, dem Tod nicht unterliegenden Wesensbestandteil des Menschen, den die griechischen Philosophen ψυχή nannten. „Leben" ist für das AT immer ein Leben, wie es sich in dieser Welt manifestiert als ein Leben in Glück und Zufriedenheit, das die Gemeinschaft mit Gott bietet, wobei das Wohlbefinden des Leibes als selbstverständlich gilt. Deshalb konnte das AT sogar in seiner griechischen Gestalt auch nicht zur Vorstellung kommen, daß die unsterbliche Seele weiterlebt und im Jenseits Glück erlangt, während der Leib im Grab verwest.

Man mußte dann, wie es die makkabäischen Martyrer tun, auf eine Auferstehung warten, bei der dem Verstorbenen, dessen Zustand in der Unterwelt nicht als Leben gelten konnte, der Leib und die mit dem Tode ebenfalls in einen Zustand des „Nicht-Lebens" übergegangene Seele von Gott zurückgegeben wird. Unklar bleibt nur, wie sich der Autor von Sap das Weiterleben des Frommen nach dem Tod denkt; vielleicht liegt hier der einzige Fall eines Einflusses platonischer Gedanken vor, nach denen die Seele beim Tod aus dem Gefängnis des Leibes befreit wird, aber sicher ist auch das nicht.

So lehrreich das Studium der Seiten 91–202 ist, so enttäuschend sind die nur sehr kurzen Auszüge aus den anderen Kapiteln der offenbar außerordentlich umfangreichen Dissertation. Hier muß man sich mit den zusammenfassenden Ergebnissen begnügen und hat keinerlei Kontrollmöglichkeit, ob die Schlußfolgerungen des Verf. auch zwingend sind. Da fragt man sich, ob eine solche Form von Veröffentlichung einer Dissertation sinnvoll ist. Dann wäre es besser gewesen, als Titel des Buches die Überschrift des vierten Kapitels des zweiten Hauptteils zu wählen und dann in einem einleitenden Abschnitt noch etwas auf Einzelfragen einzugehen, die jetzt auf den Seiten 15–90 in selbständigen, aber viel zu summarischen Kapiteln besprochen sind. Dabei hätte der Verf. bezüglich *nefeš*-ψυχή einfach auf D. Lys und N. P. Bratsiotis, dessen Name im Literaturverzeichnis fehlt, verweisen und ev. deren Ergebnisse kurz ergänzen können. Ferner wäre es, wenn schon Erlösung im Sinn von „Heil" verstanden werden sollte, notwendig gewesen, den Begriff *šalôm* ebenfalls eingehend zu behandeln, was anscheinend nur deshalb nicht geschehen ist, weil dieser Ausdruck in der Vulgata hauptsächlich mit *pax* wiedergegeben wird. Der Verf. benützt nämlich als heuristisches Prinzip zum Auffinden der einschlägigen Stellen im AT die Wortfelder *salvare-salus, redimere-redemptio* u. dgl. in der Vulgatakonkordanz. Das ist wenig sinnvoll. Man müßte von der hebräischen und griechischen Konkordanz des AT ausgehen. Dann wären sicher noch andere Stellen und Termini in die Untersuchung einzubeziehen gewesen.

Leider fehlt auch ein Stellenregister und ein Register der hebräischen und griechischen Wörter. Im Literaturverzeichnis fehlt neben Bratsiotis auch die Untersuchung des Rezensenten „Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch", Stuttgart ²1967, die hinsichtlich *nefeš* öfter von den Auffassungen, die der Verf. vertritt, abweicht. S. 228 ist statt F. Räsche zu lesen F. Rüsche; entsprechend wäre der Name auch alphabetisch einzuordnen.

Wer sich mit dem atl. Jenseitsglauben, mit dem Begriff „Leben" und „Seele" in der Bibel beschäftigt, sollte an dieser Arbeit nicht vorbeigehen. Leider erschließt sie das deutsche Resümée dem des Polnischen nicht mächtigen Leser zu wenig.

München Josef Scharbert

Zimmerli, Walther: **Die Weltlichkeit des Alten Testamentes.** – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971. 162 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 327 S.) engl. br. DM 8.80

Das Buch ist aus Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten erwachsen, wendet sich also an einen weiter gespannten Kreis. Dennoch bietet es – und wie könnte das bei W. Zimmerli anders sein – auch dem alttestamentlichen Fachkollegen willkommene Anregungen. Noch hilfreicher wird es aber für die Theologen der übrigen Disziplinen sein, besonders für die Neutestamentler. Sie lassen sich über „die Weltlichkeit des Alten Testamentes" zunächst besser von einem Alttestamentler, und nicht gleich von dem Neutestamentler R. Bultmann unterrichten, mit dem sich Zi. auseinandersetzt.

Vor allem achtet Zi. auf den theologischen Ansatzpunkt und gibt den eigenen hermeneutischen Standort klar an: Das Alte Testament ist der erste Teil der christlichen Bibel und erhält seine eigentliche hermeneutische Erschließung von Christus her (150). Mit Recht befragt aber Zi. das Alte Testament zunächst gesondert und legt dar, was die israelitischen Autoren selbst über die „Weltlichkeit" sagen wollten. Dabei versteht Zi. unter „Welt" alles, was das Alte Testament als „Himmel und Erde" begreift, und er verfolgt in breiter Fächerung die verschiedenen Perspektiven der Weltlichkeit des Alten Testamentes. Hauptthema ist durchlaufend „das Land", das Jahwe seinem Volk versprochen und geschenkt, und immer wieder neu zugesagt hat. Es ist für das Volk Jahwes die Mitte von Himmel und Erde, ein Stück Welt, aber nur ein Stück. So muß sich Israel über sein Verhältnis zur Umwelt klar werden, in Politik, Kultur und Religion. Israel hat hier vieles mit der übrigen Welt gemeinsam, teils als altes Erbe, teils durch spätere Übernahme. Es gibt aber auch wesentliche Besonderheiten: Höher als die Götter der anderen Völker thront Jahwe über der Welt. Er ist ihr einziger Herr und Gott und hat seine Schöpfung mit all ihren Kräften und Mächten auf den Menschen hingeordnet. Die Religion Jahwes duldet keine Vergöttlichung der Welt, weder des Alls, noch etwa der Geschlechtlichkeit. Vielmehr ist die Sphäre von Ehe und Liebe im Alten Testament ein weltlicher, nicht ein göttlicher Bereich (40).

Obwohl nun Jahwe so hoch über der Welt steht, ist er ihr doch, wenn auch unsichtbar, näher als die Götter der anderen Völker. Er hat Land und Volk Israel zu seinem besonderen Eigentum erwählt. In Jerusalem ist er „seinem" Volk und allen Menschen und Völkern geheimnisvoll nahe. Die Residenz Jahwes wird die Hauptstadt des Reiches, das Jahwe – so hofft Israel – für immer und für alle errichtet. Ausgeschlossen werden freilich die Menschen, die weltlich ohne Gott sein wollen und dazu die Welt in Hybris mißbrauchen.

Nach dem Gericht schafft Jahwe „einen neuen Himmel und eine neue Erde" (Jes 65,17). „Hier ist aber", so betont Zi. (138), „nicht von einem Jenseitshimmel und einem Jenseitsparadies geredet, sondern von dem ganz Neuen, das Jahwe mit seiner Welt, mit Jerusalem und seinem Volke vorhat". Auch sonst betont Zi. (vgl. 44), selbst das Eschaton habe seinen Ort in dieser Welt, und der alttestamentliche Gläubige müsse in der Welt des Diesseits „ohne die billige Möglichkeit eines Ausweichens in eine erträumte jenseitige Welt" auskommen (124).

Hier fragt man sich aber: Hat Zi. so die Weltlichkeit des Alten Testamentes – für den Christen – nicht zu statisch fixiert? Erscheint die Dynamik der Entwicklung besonders in den späten Büchern, einschließlich 2 Makk und Weish, nicht unterbewertet? Das Christentum jedenfalls hat an die spätprophetischen und apokalyptischen Schriften angeknüpft und die Heilserwartungen nicht mehr so konkret an das irdische Jerusalem und die diesseitige Welt gebunden. Zu Recht betont R. Bultmann (Weissagung und Erfüllung) die überweltliche, ja außerweltliche Dimension der neutestamentlichen Heilsbotschaft. Er überspitzt sie aber in einem radikal jenseitig-eschatologischen Sinne und zerschneidet die kontinuierliche Verbindung von Altem und Neuem Testament, indem er die alttestamentliche Weltlichkeit als völlig gescheitert verwirft und die vom Christen geforderte Entweltlichung als Lösung vom Gesetz und den übrigen Sinnfälligkeiten des Alten Testamentes versteht.

Dem hält Zi. die innere Verbindung der beiden Testamente entgegen. Das Kommen Gottes in die Welt ist zu einem Teil schon im Alten Testament verwirklicht, erlangt aber erst durch Christus seine Vollendung. „Im Sohn beginnt vieles von dem voll aufzuleuchten, was am Kommen Gottes in die Weltlichkeit schon im Alten Testament zu erkennen war" (Zi. 149).

Zuletzt geht es um den „neuen Himmel und die neue Erde" (Jes 65,17). Den heutigen Christen interessiert es aber wenig, was das Alte Testament, für sich allein betrachtet, dazu meint. Er will erfahren, was die christliche Bibel als Ganzes darüber aussagt. Wird die neue Welt nur eine restaurierte alte Erde sein, oder eine ganz neue andere Welt? Die Antwort kann nicht einfach aus dem Alten Testament exegetisch erhoben werden. Ob das neue Testament darauf eine eindeutige Antwort gibt, ob die Kirche Christi sich heute eine Entscheidung darüber zutraut, das sind wohl offene Fragen. Aber einig sind wir in der Erwartung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde".

Mainz Heinrich Schneider

Laaf, Peter: **Die Paschafeier Israels.** Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie. – Bonn: Peter Hanstein 1970. XXVI, 187 S. (Bonner Biblische Beiträge Bd 36)

Die in vielen Teilen gut gelungene Bonner kath.-theol. Dissertation geht von der Feststellung aus, daß die meisten Studien über die Entwicklung des Paschafestes in diesem Jahrhundert zwar eine Quellenscheidung akzeptieren, jedoch dabei zu wenig beachten, daß jede der klassischen Quellenschichten eine je eigene Geschichte bis zum Studium ihrer letzten Redaktion durchlaufen hat. Demnach setzt sich die Arbeit zum Ziel, aufgrund einer literarkritischen und formgeschichtlichen Analyse der einzelnen Paschatexte zu ihrer Überlieferungsgeschichte vorzustoßen und zugleich zu einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Paschafestes zu gelangen. Die ausführliche Bibliographie (XII–XXVI) wird für jede weitere Arbeit am Thema hilfreich sein. Die untersuchten Texte sind: Ex 11–13; die Festkalender Ex 23 und 34; Lv 23; Nm 9,1–14; 28/29; Dt 16; Jos 5,10–12; 2 Kg 23,21–23; 2 Chr 30/35,1–19/Esr 6,19–22; Ez 45,21–23.

In keinem Text hat sich so viel Geschichte und Theologie des Paschafestes niedergeschlagen wie in Ex 12,1–14. Was den Werdegang dieser Anweisung angeht, dürfte dem Verf. eine treffende Unterscheidung von drei Phasen gelungen sein: einer Vorlage (3b. 6b–8.11bβ), die zu einer Jahwerede mit Ankündigung der letzten Plage stilisiert und schließlich mit genauen Vorschriften über den Ritus vervollständigt wurde (11–16). Ebenso wird aus der Analyse der jahwistischen Pesachvorschrift Ex 12,21–23 mit Recht der Schluß gezogen, daß der Paschabericht ursprünglich nichts mit der Tötung der Erstgeburt zu tun hatte und der Pascharitus nichts mit Jahwe und dem Auszug, daß dieser sich vielmehr gegen einen Dämon richtete (18–25). Mehr Mühe wird man haben, dem Verf. zu folgen, wenn er den Festkalender von Ex 23 dem jenigen von Ex 34 vorordnet und aus Ex 34 einen ursprünglichen Dekalog herausschälen will (vgl. dazu jetzt F. E. Wilms, Das jahwistische Bundesbuch in Ex 34: BZ NF 16, 1972, 24–53). Dieses schwierige Thema, auf das schon unendlich viel Forschungsarbeit aufgewendet wurde, kann ja auch kaum auf fünf Seiten abgehandelt werden (42–47). Ebenso könnte ich mich dem Vorschlag, in Ex 34,25b statt zebaḥ ḥag happesaḥ in Angleichung an Ex 23,18 zebaḥ ḥaggī zu lesen, nicht anschließen (vgl. SBS 49,29–31). Unter dem Eindruck einer zu großen Eile steht der Leser auch beim Literaturbericht und der Analyse von Lev 23, wo vor allem auf die Pesach-Mazzenbestimmungen der Vss. 5–8 nur wenige Zeilen abfallen (53–64). Wertvolle Einsichten enthält die Analyse des deuteronomischen Pesach-Mazzot Gesetzes Dt 16,1–8 (73–86); allerdings würde ich zu den Ausführungen über sein Verhältnis zu Ex 23,18 und 34,25 (80f) wieder ein großes Fragezeichen machen.

Eine schwer zu knackende Nuß wird immer die Notiz über die Pesachfeier in Gilgal Jos 5,10–12 bleiben. Mit guter Begründung wendet sich der Verf. gegen die Vorstellung, wir hätten es hier mit einer alten Erinnerung an den Brauch des kultischen Mazzenessens am Heiligtum von Gilgal zu tun, und betrachtet den Bezug auf das Mazzenfest als sekundär. Dennoch ist m. E. die Mazzentradition älter als die Pesachtradition, und es dürfte nicht angehen, von einem „alten Fragment" zu sprechen, „das von einem Pascha in den Steppen von Jericho ... zu berichten weiß" (91).

Entschieden zu leicht gemacht hat sich der Verf. den Vergleich zwischen 2 Chr 30 und 35 (94–100). Es geht hier nicht in erster Linie darum, ob die beiden Kapitel vom gleichen Verf. stammen und ob das Schlachten der Paschalämmer das eine Mal in den Händen der Leviten liegt, das andere Mal aber eine Angelegenheit der Laien ist. Wie der Verf. treffend bemerkt, steht in 2 Chr 30 – im Gegensatz zu 35 – der Name Massoth auffällig prononciert, was zu einer sorgfältigeren Analyse des Berichtes einlädt, die zum Ergebnis führt, daß in der Vorlage des Chronisten nicht von einem Pesach, sondern von einem Mazzenfest die Rede war, zu dem Hiskia nach Jerusalem einlud.

Ein prächtiges synthetisches Kapitel widmet der Verf., zum Abschluß seiner Textanalysen, der Geschichte und den Überlieferungen des Pascha (116–164). Mit Recht insistiert er sehr auf dem nomadischen Ursprung des Festes. Allerdings wird man zur Hypothese, es könnte sich anfänglich um einen bloßen apotropäischen Blutritus ohne Opfermahl gehandelt haben (149f), einmal mehr ein Fragezeichen machen. Zumindest nach der Auskunft der uns vorliegenden Texte scheint das Mahl von jeher die Mitte des Ritus gebildet zu haben. Ebenso dürfte im Exkurs über den Namen des Festes (143–147) die Herleitung aus dem Aegyptischen als die „beste" und „brauchbarste" wohl wenige Leser überzeugen. Aber das sind alles Einzelheiten, in denen nie eine letzte Sicherheit zu gewinnen ist, wie überhaupt das Thema, das sich der Doktorand gestellt hat, eines der schwierigsten alttestamentlicher Theologie darstellt. Man kann ihn nur zum Mut beglückwünschen, den er dazu aufgebracht hat, und zur Sicherheit und Gewandtheit, die er im Umgang mit den Texten an den Tag legt. Möge er die alttestamentliche Wissenschaft mit weiteren Arbeiten bereichern.

Tübingen Herbert Haag

Walkenhorst, Karl-Heinz S.J.: **Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition.** – Bonn: Peter Hanstein 1969. XIV, 170 S. (Bonner Biblische Beiträge 33) br. DM 32; Lw. DM 37.80

Die Fragen der alttestamentlichen Kultgeschichte gehören immer noch zu den offenen Fragen der Forschung. Die biblischen Texte selbst, aus denen das Kultverständnis Israels zu erheben ist, sind mit die schwierigsten des AT. Die vielen Kulthypothesen, die allein in diesem Jahrhundert vorgelegt wurden, haben die Probleme eher vermehrt als verringert.

Einen Beitrag zur Klärung des Selbstverständnisses des israelitischen Kultes will die 1965 am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom als biblische Dissertation angenommene Studie von K.-H. Walkenhorst (jetzt Professor in Tokio) leisten. W. geht von der „Grundlehre des Pentateuch" aus, „daß Israel in der Wüste – und dabei spielt ‚Sinai' eine hervorragende Rolle – eine kultische Gemeinde geworden sei und als solche die Landnahme unternommen habe" (1). Entsprechend dieser Voraussetzung (sie scheint für W. historisch sicher zu sein!) will die Arbeit untersuchen, wie diese „Grundlehre" in der deuteronomistischen und priesterlichen Theologie zum Tragen kommt, „und zwar unter der besonderen Rücksicht, welches liturgische Verständnis sich in den beiden Hauptströmen alttestamentlicher Lehrüberlieferung mit dem Sinai verbindet" (1).

Das erste Kapitel „Das liturgische Verständnis des Sinai in der modernen Forschung" (7–32) stellt Positionen von Wellhausen, Mowinckel, von Rad, Noth, Dummermuth, Koch und Kraus zusammen, versucht jeweils eine kurze Kritik und reißt einen weiten Fragehorizont auf, den die Studie selbst dann untersuchen soll. So überrascht nicht wenig, daß das zweite Kapitel „Literarische Analyse der priesterlichen Überlieferung von der Institution des Kultes am Sinai" (33–115) die Fragestellung ohne weitere Begründung auf Ex 29 und Lev 8–9 verengt. Das Ergebnis des „Textvergleichs" (der methodische Ansatz ist hier etwas unklar!) dieser Abschnitte ist: „In Lv 9 überliefern Ritualerzählungen älteste Formen von Riten, die ähnlich sind den in Lv 8 zu Grunde gelegten. Ex 29 ist demgegenüber ein Neuansatz. Ältere Ritualformen werden benutzt, aber in einer neuen Konzeption, die der Opferthora noch vorausliegt. In dieser Ebene liegen die Bestimmungen zum Tamîdopfer; die Verbindung des liturgischen Segens mit dem Erscheinen der Herrlichkeit YHWH's liegt dem voraus. Sie wird in Ex 29 institutioneller umgestaltet auf die Offenbarung an alle Priester. Dies entspricht der neuen Auffassung über die Priesterweihe. Wie in dieser Stufe der Entwicklung das Tamîdopfer genau geregelt ist, so nun auch das Brandopfer. Die Einkleidungsriten verbinden nun die Salbung mit der Verleihung des hohenpriesterlichen Kopfschmuckes. Zu weiteren Systematisierungen und Angleichungen führt die Opferthora. Die Salbung wird nun mit der Salbung des Heiligtums verbunden und auf alle Priester in gleicher Weise ausgedehnt. Neben dem Brandopferaltar erscheint ein eigener Altar im Innern des Zeltes. Das Zelt ist Wohnung und steht nun mehr im Zentrum als der Brandopferaltar" (116).

Das abschließende Kapitel „Das liturgische Verständnis des Sinai in der älteren priesterlichen Überlieferung verglichen mit der deuteronomistischen" (116–170) faßt noch einmal die liturgische Sicht des „Sinai"[1] in der priesterlichen Tradition zusammen, nach deren älterer Ausprägung der Opferaltar als Bundesaltar im Zentrum der Priesterweihe, die Weihe auf den Altar hin ist und zu Segensmittlung befähigt, steht. Ist der „Sinai" als kultischer Ort des Opfers und des Segens damit alte priesterliche Überlieferung, stellt sich das alte Problem noch schärfer, wie sich dazu die deuteronomistische Theologie verhält, in der der Sinai/Horeb kein liturgischer Ort ist und auch sonst von Priesterweihe und priesterlichem Segen nicht die Rede ist. Anhand von Überlegungen zur maqôm-Formel und zu Dtn 26–27 kommt W. zu der Auffassung, daß die dtr Theologie, der die ältere priesterliche „Sinai"-Überlieferung durchaus vorgelegen habe, den „Sinai" bewußt zum Ort des Gesetzes und der Paränese gemacht habe, um so nach-

[1] Vgl. 134: „Man soll nicht sagen, daß der Sinai in all dem nur ein äußerlicher Aufhängehaken sei für die Erzählungen, die an sich auch anders lokalisiert werden könnten . . . Wer aber Sinai zunächst einmal nur als Ereignis versteht, wird entsprechend fragen, was zu diesem Ereignis gehöre."

drücklicher das Gesetz als Ganzes zu fordern (und nicht nur die Erfüllung einzelner kultischer Vorschriften) und den Segen mit allen Heilsgütern ins Zentrum der Predigt zu rücken.

W. hat hier viele neue Fragen gestellt und einige erste Antworten vorgelegt, die bei der Diskussion der Geschichte der priesterlichen Überlieferung unbedingt berücksichtigt werden müssen. Eine einflächige Sicht von Ex 29; Lev 8–9 ist nach dieser Arbeit jedenfalls nicht mehr möglich. Freilich kommen beim Studium dieses für Westeuropäer schwer zu lesenden Buches manche Bedenken, von denen nur zwei angesprochen sein sollen. Ein erstes gilt der hier praktizierten Methode: Kann man Texte miteinander vergleichen, ohne sie vorher unabhängig voneinander analysiert zu haben? M. E. ergäbe die Analyse von Lev 9 einen zwingenden Zusammenhang mit Ex 40; der Vergleich von Lev 9 mit Lev 8 wird dann aber ganz anders ausfallen. Analoges gilt für eine gründliche Analyse von Dtn 26; 27, nach der die Deutung W.s kaum noch möglich wäre. Das andere Bedenken betrifft die Hauptthese der Arbeit, die mit Hilfe von verallgemeinernden Theologumena (vgl. S. 134 das Zitat von K. Barth!) gewonnen wird. Zusammenhänge in der Überlieferung bzw. bewußte Uminterpretationen einer vorliegenden Überlieferung müssen an einem Text sichtbar werden; solange dies nicht gelingt, sollte man sie m. E. besser nebeneinander stehen lassen.

Versbach Erich Zenger

Pronzato, Alessandro: **Mut zu den Psalmen.** (Deutsche Übertragung von H. Wagner). – Frankfurt/Main: Verlag Josef Knecht 1971. 238 S. Linson DM 19.80

Der in Italien sehr geschätzte geistliche Schriftsteller läßt seinem bereits ins Deutsche übersetzten Werk „Unbequeme Evangelien" nunmehr diesen Schlüssel zu einem neuen Psalmenverständnis folgen. Diese Aussage ist gleich zu präzisieren: Es handelt sich nicht um einen Kommentar zu den Psalmen, etwa für ein breites Publikum geschrieben; auch nicht um eine Behandlung aller 150 Lieder des Psalters. Vielmehr bietet der Verf. einen geistlichen Zugang zu den ersten 25 Psalmen in Gestalt von Meditationen. Und das Kennzeichnende an P. Gedanken ist, daß er nicht in alte Klischeevorstellungen verfällt, die er etwas modisch aufpoliert. Sondern P. geht mit einer unerhörten Offenheit auf die Psalmen zu und weiß in ihnen unser heutiges Leben in einer erstaunlichen Weite und Vielfalt unterzubringen. Mit einer originellen, nicht so leicht nachahmbaren Aktualisierung findet P. in den Psalmen den modernen Menschen unausweichlich vor die letzten Fragen gestellt, denen er sich nur schwer entziehen kann, so sehr er es auch möchte. Wenn er aber den „Mut zu den Psalmen" aufbringt, sich ihren seine Situation betreffenden Aussagen stellt, wird er aus den Psalmen Mut zu einem Leben schöpfen, das Freude und Gelassenheit schenkt.

Regensburg Heinrich Gross

Lohse, Eduard: **Umwelt des Neuen Testamentes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 230 S. (Grundrisse zum Neuen Testament, hrsg. von Gerhard Friedrich, Bd 1) engl. br. DM 15.80

Von den „Grundrissen zum NT", als „Ergänzungsreihe zum NTD" gedacht, sind bis jetzt erschienen: Bd 3 (W. G. Kümmel: Die Theologie des NT), Bd 4 (H.-D. Wendland: Ethik des NT), Bd 5 (H. Conzelmann: Geschichte des Urchristentums, 2. Aufl.). Bd 2 (P. Stuhlmacher: Einleitung in das NT) ist in Vorbereitung, und zwei „religionsgeschichtliche Textbände" sind geplant.

Für den ersten Band, der jetzt erschienen ist, war Eduard Lohse, nunmehr Landesbischof von Hannover, der berufene Verf. Seine bisherigen Werke haben ihn als verlässigen Kenner des zeitgeschichtlichen Hintergrundes des NT überzeugend ausgewiesen. So läßt man sich dankbar von den Darlegungen, die in einem ansprechenden Stil in diesem Band niedergelegt sind, führen und vertraut seinen Aussagen, auch wenn man ab und zu eine Anmerkung wünschen würde, die besonders in bibliographischer Hinsicht zu näherer Information dienen könnte. Man sucht nämlich auch in dem reichhaltigen Literaturverzeichnis vergeblich nach genauerer Angabe über die innerhalb des Textes zitierten und äußerst knapp bezeichneten antiken Schriften. Wenn schon dieses Desiderat als Vorbemerkung vermeldet werden darf, so mag auch gesagt werden, daß wohl zu sehr, bei dem besonderen Inhalt des Buches, auf illustrierende Ausstattung verzichtet ist und sich die etwas dürftige Skizze auf S. 110 (Tempel in Jerusalem) als einziger Versuch dieser Art etwas verloren vorkommen muß. Die beiden angefügten Karten und die zwei genealogischen Tafeln zum Haus der Hasmonäer und des Herodes nimmt man dankbar entgegen.

Man verzeihe die Voranstellung dieser äußeren Angelegenheit. Sie will dem reichen Inhalt und dem großen Verdienst des Autors keinen Eintrag tun. Nur in einem Überblick kann dieser Inhalt sichtbar gemacht werden. Er gliedert sich aus naheliegenden Gründen in zwei Teile: I. Das Judentum in der Zeit des NT (7–144); II. Die hellenistisch-römische Umwelt des NT (145–205). Ein Literaturverzeichnis (207–13), eine Zeittafel (214–16), Register (217–24) und die genannten Karten und Tafeln beschließen den Band.

„Die politische Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit" (7–36) berührt die Epoche von der Herrschaft der Perser bis zum jüdischen Krieg und zum Aufstand unter Bar Kochba. Besondere Aufmerksamkeit ist anschließend den „religiösen Bewegungen und geistigen Strömungen im Judentum zur Zeit des NT" (37–105) geschenkt, mit Heraushebung der „Apokalyptik" (37–51), der „Gruppen und Gemeinschaften im palästinischen Judentum" (51–86) und des „Judentums in der Diaspora" (86–105). Dieser Abschnitt gibt dem Verf. Gelegenheit, über die „Gemeinde von Qumran" zu sprechen (63–82), deren Erforschung schon bisher sein besonderes Interesse galt, wie die von ihm hebräisch und deutsch herausgegebenen „Texte aus Qumran" bezeugen. Kapitel 3: „Jüdisches Leben und jüdischer Glaube in der Zeit des NT" (106–44) faßt Verschiedenartiges zusammen und bringt unter diesem Titel Wissenswertes über die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, über den Tempelkult, über Synagoge, Schrift, Gesetz und Tradition, Gott und Mensch, das zukünftige Heil.

Im II. Teil wird zunächst über „Politik und Gesellschaft im Römischen Reich im ersten Jahrhundert n. Chr." (145–63) gesprochen, in lebendiger Zeichnung der römischen Kaisergestalten von Augustus bis Mark Aurel, mit anschaulicher Skizzierung des sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Lebens und einem eigenen Abschnitt über den „Kaiserkult". Im 2. Kapitel (163–86) werden die „religiösen Bewegungen und geistigen Strömungen in der hellenistisch-römischen Welt zur Zeit des NT" sichtbar gemacht. Diese Darlegungen, mit der Schilderung der „Mysterienreligionen", sprechen zusammen mit der in Kapitel 3 (187–205) gezeichneten „Gnosis" in geradezu fesselnder Weise an.

Eichstätt Josef Kürzinger

Schneider, Gerhard: **Die Frage nach Jesus.** Christus-Aussagen des Neuen Testaments. – Essen: Ludgerus Verlag 1971. 165 S. kart. DM 12.80

Das kleine Buch will keine neuen Ergebnisse vorlegen, sondern Einheit und Vielfalt der neutestamentlichen Christologie ins Bewußtsein bringen. Hinweise auf typische Forschungsrichtungen, Betonung der „indirekten Christologie" und Rückführung christologischer Aussagen auf den historischen Jesus sind hier mit zeitgenössischen und aktualisierenden modernen Fragestellungen glücklich vereinigt. Die Einseitigkeit der bloß titularen Christologie und die Verkrampftheit vieler Jesus-Darstellungen werden gleichermaßen vermieden.

Das Buch ist für ein breiteres Publikum geschrieben, es informiert nach Art einer Wörterbuchaufzählung: knapp, mit Zitierung wichtiger Literatur und Angabe der Hauptprobleme. Allerdings wird man fragen, ob nicht vieles zu knapp geworden ist (einige Abschnitte wirken wie rigoros „zusammengestrichen") und ob Autoren wie J. Blinzler, J. R. Geiselmann, G. Delling, W. Grundmann, M. Kähler, A. Schlatter in einer solchen Information fehlen dürfen. Ich bedauere es auch, daß die einschlägige Stuttgarter Bibelstudie SBS 45 (Jesus in den Evangelien) nicht benutzt wurde. Die Arbeit hat ein zu ausführliches Register, in dem z. B. Bibelstellen auch dann aufgenommen wurden, wenn sie in einer zitierten Arbeit zufällig im Titel stehen.

Mainz Wilhelm Pesch

Eichholz, Georg: **Gleichnisse der Evangelien.** Form, Überlieferung, Auslegung. – Neukirchen: Neukirchener Verlag 1971. 239 S. kart. DM 21.–

Das Buch ist die überarbeitete und erweiterte Fassung von E. Eichholz, Einführung in die Gleichnisse, Biblische Studien 37, Neukirchen 1963 und behält dessen Aufbau in einen ersten methodenreflektierenden und einen zweiten Auslegungsteil bei. Besonders letzterer ist stark erweitert worden. So werden jetzt einschließlich einer Predigt über das Gleichnis „vom reichen Mann und armen Lazarus" (Lk 16,19–31) zwölf Gleichnisauslegungen vorgelegt. Methodenteil und Auslegungsteil bleiben weiterhin aufeinander bezogen und zeigen, daß die Auslegungsprinzipien weithin aus dem konkreten, langjährigen Umgang mit den Texten erwachsen sind.

Zu einer Besinnung über „Sprache und Struktur der Gleichnisse" (17–38) greift der Verf. auf Gedanken zurück, die er in der Studie „Das Gleichnis als Spiel", EvTh 1961, 309–326

vorgetragen hatte. Er erkennt als Spezifikum der Sprache der Gleichnisse, daß sie eine Bildersprache sei, die eine Folge von Bildern miteinander zu dem „Ablauf eines Geschehens von geradezu dramatischer Spannung" (19) verknüpfe. So zeige sich in der Geschichte der Bildhälfte, „daß es in der Sachhälfte um ein *Geschehen* geht" (22). Gerade der Geschehnischarakter nähere die Gleichnisse der Form eines dramatischen Spieles (26). Die Gleichnisse seien „um ihrer Aussage willen inszeniert" (27) d. h. aber auch „bewußt geformt" (28). Während einerseits diese bewußte Erzählerabsicht den Stoff der Alltagswirklichkeit aufgreife, lasse sie andererseits die Geschichte häufig so verlaufen, daß „das Gleichnis in der Bildebene *an eine Grenze* gerät und ... sich gerade damit der Vorrang der Sache vor dem Bild, ... die Grenze des Sagbaren verrät" (31). Der erzählerische Griff nach der Alltagswirklichkeit geschieht um des Hörers willen. Das Gleichnis ist Anrede an den Hörer (31). Am deutlichsten zeige sich das in den sogenannten Fragegleichnissen, aber auch sonst sei häufig „eine der Figuren des Gleichnisses ... so auf ihn (den Hörer) zugeschnitten, daß er sich in ihr selbst begegnet" (35). Diese Begegnung habe provozierenden Charakter: „Der Hörer wird aus dem Zuschauer zum höchst Beteiligten. Aller gemessene Abstand vom Geschehen des Spiels wird ihm verwehrt, weil das Geschehen auf ihn zukommt. Das Gleichnis provoziert mich: es greift nach mir, es ruft mich nach vorn. Es zeigt mich mir selbst" (37). „Der Hörer gehört zum Gleichnis so zwingend hinzu, daß man sagen kann: er gehört zur Struktur des Gleichnisses" (38).

Am Beispiel des Adressatenwechsels der Gleichnisse verdeutlicht der Verf. das Problem ihrer Überlieferungsgeschichte (39–52). Gegenüber einer Beschränkung in der Auslegung der Gleichnisse auf die Suche nach ihrer Gestalt und Aussage im Mund Jesu (J. Jeremias) möchte er auch den Vorgang der Überlieferung zu seinem *theologischen* Recht kommen lassen (47). Wenn in einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise auf die Aussage der Gleichnisse innerhalb ihres jetzigen Kontextes geachtet werden soll, so geschieht das demnach nicht nur aus dem Interesse des Exegeten, der wissen möchte, was die Evangelisten mit den Gleichnissen sagen wollen, sondern, weil sich in ihrer Redaktion das Wort neu adressiert, „weil ihm von seinem Sprecher her Gegenwärtigkeit zukommt" (50). „Verbirgt sich doch in solcher Interpretation, daß der *Herr*, der hier bezeugt wird, nicht zu einer Gestalt der Vergangenheit werden kann, sondern der Herr der Gegenwart ist: der Herr, der der Tradition immer schon vorauf ist" (47f). Obwohl also die Gleichnisse am sichersten zum Urgestein jesuanischer Überlieferungen gehören, zeigt sich auch bei ihnen gerade durch ihre Einordnung in den Rahmen der Evangelien das Problem des Verhältnisses von Kerygma und Historie, bzw. Urkirche und Jesus. Der Verf. entscheidet sich in diesem Problem weder für die eine noch die andere Seite. Er rät, die Überlieferungsgeschichte als Auslegungsgeschichte zu verstehen, die „dazu einlädt, uns an Hand von Beispielen des Hörens und Auslegens selbst im Hören und Auslegen einzuüben" (51).

Es folgt eine immer wieder von den Grundgedanken der methodischen Reflexion begleitete Auslegung von zwölf synoptischen Gleichnissen, bei der sowohl nach der „ursprünglichen Pointe" (70) der Gleichnisse wie auch nach ihrer redaktionellen Aussage gefragt wird, aber auch die heutige Adresse nicht aus dem Blick gerät, wofür gerade das „Wagnis" spricht, einer exegetischen Arbeit eine Predigt über ein Gleichnis beizufügen.

Ein glücklicher Gedanke ist es, auf den Spielcharakter der Gleichnisse aufmerksam zu machen. Dadurch wird sichtbar, daß die Gleichnisse literarisch zwischen erzählender und dramatischer Form stehen. Gerade insofern sie sich dem dramatischen nähern, erreichen sie ihr Aussageziel; denn „wo die Welt dramatisch wird ... da löst die Sprache aus, da pro-voziert das Wort etwas, was bisher nicht da war, da empfindet sich das Ich dauernd angesprochen, aufgefordert, angegriffen, da spannt sich alles auf das Kommende" (W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk, Bern ^{3}1954, 367). Dadurch zwingt das Gleichnis zur Entscheidung. „Eine bisherige Annahme erweist sich als falsch, die Sachlage ist anders und zwingt zur Umstellung" (ders., a.a.O. 368). Damit erweisen sich die Gleichnisse weniger als Lehrbeispiele; worauf sie abzielen ist „das Lernen, in das die Bildgeschichte interrogativ einweist" (H. D. Bastian, Das Gleichnis im Religionsunterricht: Linguistica Biblica 2, 1970, 12).

Schon der Titel des Buches – „Gleichnisse der Evangelien" verspricht, daß das Hauptinteresse des Verf. sich nicht auf die Wiedergewinnung der ursprünglichen Gestalt der Gleichnisse im Munde Jesu beschränkt, sondern auch ihre Veränderung durch die evangelische Tradition beachten will. Auf diese Weise wird die Überlieferungsgeschichte als Auslegungsgeschichte gesehen, die geeignet ist, den Leser in die Schule des immer wieder neuen Hörens zu nehmen. Gerade die Tatsache, daß sich der Verf. in der Frage, welche Stufe der Überlieferung die verbindliche sei, die ursprüngliche Gestalt oder die redaktionell gedeutete, nicht entscheidet, bleiben beide Stufen in ihrem Recht. Einerseits kann sich so zeigen, daß das Gleichnis auch seiner Auslegung durch die Evangelisten immer schon voraus ist und diese Auslegung transzendiert, insofern durch die Auslegung das dem Gleichnis eigene offene Ende, das den Leser dazu einlädt seine eigene Anwendung zu machen, verschlossen wird und so hermeneutisches Potential verlorengeht (vgl. R. W. Funk, Language, Hermeneutic, and Word of God, New York 1966, 134f). Andererseits zeigt sich durch die Aufnahme des Gleichnisses in den redaktionellen Zusammenhang als Antwort auf Probleme der Kirche des jeweiligen Evangelisten, die Kraft des Wortes Jesu als Antwort auf geschichtlich sich wandelnde Situationen.

Die Auslegungen verraten Kenntnis und Auseinandersetzung mit der Gleichnisliteratur und erfolgen in einer angenehmen und gut lesbaren Sprache, die das Buch geeignet macht, einen weiten Leserkreis anzusprechen.

Man ist dankbar, daß die besprochenen Texte mitabgedruckt sind (warum aber ohne Kapitel und Versangaben?) und dafür, daß ein Sachregister die Brauchbarkeit des Buches erhöht. Zu fragen ist allerdings, ob statt der im fortlaufenden Text gedruckten Literaturangaben nicht doch Fußnoten dem Lesefluß, zu dem die verständliche Sprache einlädt, dienlicher gewesen wäre.

Man wünscht dem Buch eine über die Fachkreise hinausgehende große Verbreitung, da es sicherlich auch mit Erfolg in der praktischen Bibelarbeit eingesetzt werden kann.

Regensburg Werner Stenger

Sandvik, Bjørn: **Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament.** – Zürich: Zwingli 1970. 170 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 58) kart. DM 19.–

Auf den ersten Blick hat die Fragestellung, die Sandvik an den Anfang stellt, nichts Ungewöhnliches für sich: „welche Bedeutung die Abendmahlsfeier im Glauben und Leben der ersten Christen überhaupt hatte" (9). Auch daß man zur Beantwortung dieser Frage hinter das Neue Testament zurückgehen muß, kann nicht überraschen. Die Begründung dafür ist allerdings neu: Nicht die Verschiedenheit der Abendmahlsberichte im Neuen Testament macht die Rückfrage nach deren Sitz im Leben in der Urgemeinde und damit zusammenhängend nach deren historischem Anfang bei Jesus erforderlich. Bisher glaubte man ausschließlich auf dem Weg der historisch-kritischen Methode von den vielfältigen Abendmahlstheologien im Neuen Testament zu der einen authentischen Interpretation des Abendmahls Jesu und der ersten Christen zurückgelangen zu können. Für Sandvik enthalten die Texte des Neuen Testaments nicht zu viele Theologien vom Abendmahl. Im Gegenteil: Sie sagen ihm zu wenig aus. Er sucht deshalb nach liturgischen Spuren in ihnen, das heißt, nach festgeprägten Elementen, um von da aus „zwischen den Zeilen" des Textes, der ursprünglich für das Vorlesen in der Gottesdienstgemeinde geschrieben wurde, die zentralen theologischen Themenkreise im Abendmahl und damit den theologischen Inhalt der Mahlfeier selbst herauslesen zu können. „Die Abendmahlsliturgie zeigt uns den Weg zur Abendmahlstheologie" (11).

Das erste Kapitel (13–36) zeigt den Zusammenhang der Maranatha-Formel mit der urchristlichen Eucharistiefeier. Gegen F. Hahn, W. Kramer und S. Schulz lehnt Sandvik von der präsentischen konkreten Mahlsituation her ein „rein futurisch-eschatologisches Abendmahl" (16) ab. Zur Absicherung der These wird parallel zu diesem Gedankengang aus dem Gebetscharakter des Mara-Titels gegen dessen ausschließliche futurische Bedeutung geschlossen. Mit dem Hinweis auf die vielen eucharistischen termini technici in den Auferstehungsperikopen und dem Gerichtscharakter des Herrenmahles nach Paulus und den sieben Sendschreiben in der Apokalypse soll die besondere Präsenz des Herren beim Abendmahl herausgestellt werden.

So richtig die These Sandviks ist, sein Beweisgang scheint nicht ganz schlüssig. Er schließt aus dem Gottesdienstbezug des Maranatha auf seinen präsentischen Gehalt, gegen Hahn, obwohl Hahn mit derselben Fragestellung aus einem anderen Verständnis von urchristlichem Gottesdienst gerade auf den eschatologischen Charakter schließt, gegen Kramer und Schulz, obwohl sie den Gottesdienstbezug wenig beachten (15) bzw. ausdrücklich verneinen (16). Die Beweisstütze über die eucharistischen Termini in den Auferstehungsperikopen und den Gerichtscharakter des Herrenmahles ist von außen herangetragen und

bestätigt, daß dem Verf. selbst die These von der Gegenwärtigkeit des Herrn beim Abendmahl aus der Maranatha-Formel nicht ausreichend bewiesen schien.

Im zweiten Kapitel (37–51) setzt Sandvik neu bei einer anderen liturgischen Formel ein, dem Hosanna. Aus Did 9–10 wird der Eucharistiebezug des Hosanna erwiesen und von da aus für den Einzug Jesu in Jerusalem in den 4 Evangelien und für die Apokalypse wahrscheinlich gemacht. Das führt zunächst zum gleichen Schluß wie im 1. Kapitel: „Die Eucharistie ist Vorwegnahme des eschatologischen Kommens des Herrn" (50). Darüberhinaus ist die Formel Wegweiser „in das theologische ‚Hinterland' der Liturgie" (50), weil sie in den Evangelien eindeutig aus den Hallel-Psalmen entnommen ist, die deshalb über das Hosanna hinaus zum Verständnis der urchristlichen Eucharistiefeier heranzuziehen sind, besonders, wenn auch noch andere Hinweise den Eucharistiebezug mindestens des Schlusses von Psalm 118 ausdrücklich nahelegen.

Wieder lehnt Sandvik konsequent die historisch-kritische Fragestellung ab. „Wir sind nur daran interessiert, ob im Bewußtsein der Gemeinde ein Zusammenhang zwischen diesem Psalm und der Eucharistie vorliegt" (48). Natürlich ist es möglich, aus einem solchen Zusammenhang theologische Schlüsse zu ziehen. Der Beweis hätte aber größere Kraft, wenn Sandvik nicht die Historizität des Hosannarufes bei Jesus selbstverständlich voraussetzte (41) und deshalb nur mühsam aus der liturgischen Form allein auf das Eucharistieverständnis schließen könnte. Man hat allerdings auch den Eindruck, daß in diesem 2. Kapitel das Ziel nicht so sehr eine Erweiterung der Basis für die These des 1. Kapitels ist, sondern vielmehr die Einbeziehung des Tempelkomplexes in die Eucharistieüberlegungen und damit die Überleitung zum folgenden Abschnitt.

Das dritte Kapitel (53–126) und das vierte (127–149) machen mehr als zwei Drittel der gesamten Arbeit aus. In ihnen werden „Tempeltexte" im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern untersucht. „Der Gedanke, daß die christliche Gemeinde der neue Tempel Gottes sei" (53), soll ein tieferes Verständnis der Eucharistie ermöglichen. Im einzelnen werden untersucht: Mk 12,1–12; 1 Pt 2,4–7; 3 Stellen aus Paulus und Eph 2,20–22; 3 Stellen aus dem Hebräerbrief, die Apokalypse und andeutungsweise das Johannes-Evangelium; 3 Väterstellen. Ein Ausblick auf Qumran und das jüdische Laubhüttenfest enden mit der Feststellung der Inkommensurabilität der neutestamentlichen Tempelaussagen.

Die Untersuchung der Tempelstellen ergibt für die Abendmahlstheologie einige nähere Ausdeutungen der Realpräsenz: Die Erfahrung des gegenwärtigen Herrn im Gottesdienst wird mit dem historischen Geschehen in Jerusalem durch den Tempel verbunden (65). Die Vorwegnahme der Inthronisation im neuen Tempel klingt als Thema an. Die ekklesiologische Seite der Eucharistiefeier wird betont. Die Bedeutung der Auferstehung für das urchristliche Abendmahl wird unübersehbar.

Dieser Abschnitt stellt eine eigenständige Untersuchung der Tempelstellen auf dem Hintergrund der Frage nach dem Eucharistieverständnis dar. Er enthält sicher viele wertvolle Einzelbeobachtungen. Allerdings scheinen einige, in der Vergangenheit sehr umstrittene Thesen, zu schnell und ohne Diskussion übernommen, z. B. die von Käsemann in einer Analyse der Paulusstelle festgestellte Ungleichheit des Brot- und Weinwortes als Gegenüberstellung der Reihen Leib – Tod Jesu und Tempel – Bund und Auferstehung (92f). Ebenso wird die These Lohmeyers von 1938 über den „Mahlbrauch" Jesu einfach übernommen (67). Schwach ist nach Sandvik selbst die eucharistische Beziehung der Tempelstellen im Hebräerbrief belegt, uneinheitlich die Verwendung der Tempelvorstellung in der Apokalypse (117). Für das Johannesevangelium kommt er nach eigenen Worten kaum über die Feststellung des Zusammenhangs von Tempel und Abendmahlstheologie hinaus.

Die anfangs aufgestellte Frage nach der hinter den neutestamentlichen Texten vorausgesetzten Abendmahlstheologie erweist sich als fast ungangbarer hermeneutischer Ansatz, wenn mehr als die Feststellung des Glaubens der ersten Christen an die Realpräsenz des Herrn beim Abendmahl herauskommen soll. In ihr zeigt sich ein wenig reflektiertes Vorverständnis von Gottesdienst und Theologie. Der Ansatz bei den liturgischen Formeln ist bei Sandvik der Umweg, der nötig ist, um die eigentlichen theologischen Inhalte der Tempelstellen in ihrem Eucharistiebezug zu verstehen. Das Fehlen eines direkten Bezuges wird mit dem paränetischen Charakter der Texte erklärt. Formal zeigt sich diese Schwierigkeit in der Tatsache, daß die einzelnen Kapitel, besonders das erste und das dritte nur sehr äußerlich zusammengebunden sind. Man könnte sie sich sogar durchaus als Einzeluntersuchung getrennt vorstellen. Damit soll der Wert vieler Beobachtungen nicht geschmälert werden. Ihre Zusammenstellung kann aber wegen des nicht oder nicht ausreichend reflektierten methodischen Problems nicht ganz überzeugen.

München Rupert Feneberg

Lohfink, Gerhard: **Die Himmelfahrt Jesu.** – München: Kösel 1971. 315 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament 26) kart. DM 75.–

Die These dieses Buches lautet: die Himmelfahrtsgeschichte ist erst von Lukas geschaffen. Man wird ihr in allem Wesentlichen beistimmen.

Neu und hilfreich ist im 1. Kap. (32–79) die Scheidung zwischen vom Standpunkt des Betroffenen geschilderter Himmelreise und vom Gesichtswinkel der Zeugen erzählter Entrückung, was für den griechischen wie den jüdischen Bereich gilt. Berg, Wolke, Bestätigung durch Zeugen oder durch erfolgloses Suchen des Entrückten, anschließende Verehrung des Entrückten bzw. Gottes sind typisch für diese. Im Judentum werden Zwischenzeit (40 Tage in s.Bar. und 4. Esra) und Abschiedsworte gern erwähnt und Entrückung schließt den Tod aus. Abgesehen vom letzten gehört die Himmelfahrtsgeschichte eindeutig zu diesem Typos, für den auch „aufgenommen werden" terminus technicus ist.

Das 2. Kap. beweist schlüssig (80–146) das Fehlen aller Spuren einer von der Auferstehung verschiedenen Himmelfahrt im übrigen NT und der Patristik, soweit nicht Lukas von Einfluß ist (Justin, Irenaeus). Einzig Barn. 15,9 bleibt unsicher. Kretschmars interessante Rekonstruktion einer Himmelfahrt an Pfingsten läßt sich wahrscheinlich doch nicht halten (137–144).

Die formkritische Untersuchung des 3. Kap. (147–162) zeigt, daß sich alle Züge wie auch die Unterschiede zwischen Lk. 24,50–53 und Apg. 1,1–12 als Redaktion erklären lassen. Die Möglichkeit einer mündlichen Überlieferung hinter Apg. 1,9–12 (neben der rein redaktionellen Zusammenfassung Lk. 24) müßte freilich doch ernsthafter erwogen werden, besonders da Erscheinung auf einem Berg und Anbetung der Jünger auch Mt. 28,16f (173) auftauchen und das Parusieproblem als rein schriftstellerisches Motiv des Lukas (im Unterschied zum Schlußsegen am Ende des Evangeliums) nicht ganz überzeugt.

Die Motivanalysen im 4. Kap. (163–210), besonders der Hinweis auf die parallele Struktur von Lk. 24,4–9 und Apg. 1,10–12 beweisen die Möglichkeit lukanischer Redaktion aller Einzelzüge. Mehr läßt sich freilich nicht sicher feststellen. Ob die 40 Tage, die Lokalisierung auf dem Ölberg, „einen Sabbatweg" von Jerusalem entfernt, und der Hinweis auf die Parusie (der z. B. 1. Thess. 1,10 mit der Auferweckung verknüpft ist, 81f) nicht doch auf mündliche Tradition zurückgehen, bleibt offen. Dasselbe gilt für die ungewöhnliche Verdoppelung der Engel; nur taucht die schon 24,4 (und Joh. 20,12, das schwerlich von Lukas abhängig ist, 198) auf.

Die Behandlung der übrigen lukanischen Stellen im 5. Kap. (211–241) überzeugt. Lukas hat die urchristliche Rede von der (niemandem sichtbaren) Erhöhung in der Auferstehung durch seine Sicht einer Entrückung vor Zeugen objektiviert. Einzig bei Apg. 3,19–21 bleibt mir angesichts der stark apokalyptischen Vorstellungen fraglich, ob das „unbedingt von Lukas stammt" (225).

Das 6. Kap. (242–250) faßt die Traditionsgeschichte zusammen, während das letzte (251–283) die theologischen Anliegen des Lukas formuliert: 1. Abschluß der irdischen Wirksamkeit Jesu, 2. Ausblick auf die Parusie, 3. Kontinuität zwischen Jesus und Kirche, 4. sichtbare Erhöhung. Bei 3. scheint mir das Motiv der Sicherung der Tradition durch die Himmelfahrt, die die Zeit der grundlegenden Erscheinungen von der der nur einzelnen gewährten, aber als Lehrgrundlage nicht zu verwendenden Visionen scheidet, ungebührlich zurückzutreten. Ich habe freilich selbst schon ThW VI 412 gegen Käsemann das Motiv der Kontinuität für wichtiger angesehen als das der Una catholica. Aber daß das Problem der rechten Tradition gegenüber Außenseitern, wie sie z. B. Apg. 18,24–19,20 geschildert sind, wichtig ist, ist nicht zu verkennen, selbst wenn Apg. 20,18–35 nicht direkt antignostische Polemik beweisen kann.

Die systematischen Schlußüberlegungen (276–283) halten, wie ich meine mit Recht, daran fest, daß es neben historisch verifizierbaren Ereignissen auch eine transzendente Wirklichkeit gibt, die so nicht verifiziert, aber in der Form einer Erzählung mit Chiffren (Wolke, Glanz usf.) beschrieben werden kann. Natürlich kann eine lokal verstandene Ortsbewegung (wohin eigentlich?), wie sie Apg. 1,9–11 beschrieben ist, der Erweckung–Erhöhung Jesu nichts zufügen. Ja, so wenig Gott räumlich eingeschlossen werden kann, so wenig durch die Kategorie der Zeit. Man müßte also,

ebenso wie man auf buchstäblich verstandene Ortskategorien verzichtet, auch auf die Parallelisierung jenseitiger Ereignisse mit unserer geschichtlichen Zeit verzichten. So stellt sich die Wahrheitsfrage anders. Daß Lukas, obwohl er noch um das Geheimnis der Ostererscheinungen weiß, an historisches Geschehen dachte, daß wir es nicht mehr so verstehen können, umgekehrt aber die erzählende Darstellung der Bibel von der Schöpfungsgeschichte bis zur Schilderung des neuen Jerusalem nicht gegen einen abstrakten philosophischen oder gar theologischen Traktat eintauschen möchten, ist nicht zu bezweifeln. Auch hier ist, wie zur ganzen Arbeit, in allem Wesentlichen zuzustimmen.

Zürich Eduard Schweizer

Zeller, Winfried: **Theologie und Frömmigkeit.** Gesammelte Aufsätze. Bibliographie Winfried Zeller 1937–1971. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Marburg: N. G. Elwert (1971) XII, 263 S. (Marburger Theologische Studien, hrsg. von Hans Graß und Werner Georg Kümmel, Bd 8) brosch. DM 41.–; Lw. DM 44.–

Die Kirchengeschichte ist Gegenstand energischer Reformversuche. Man wird sich bewußt, daß nur eine grundsätzliche Revision ihrer Methoden die Aufarbeitung jener Probleme ermöglicht, die der Theologie von ihrer Geschichtlichkeit her gestellt werden. Sie darf nicht mehr vorzüglich „konfessionelle Erfolgshistorie" bleiben (nach einem Wort von Victor Conzemius), sondern muß in einem stärkeren Maß ökumenisch werden und von einer partikularistischen Sicht der Dinge übergehen zu einer globalen Geschichtsschau, in der auch die an den Rand gedrängten innerkirchlichen Strömungen und Bewegungen ihren Platz haben; sie muß sich vom bloß antiquarischen Verhalten ab- und einer „problemorientierten Historie" zuwenden (so der englische Historiker M. M. Postan in: Fact and Relevance. Essays on Historical Method. Cambridge University Press, 1971).

Diesem Postulat entsprechen die Arbeiten des Marburger Kirchenhistorikers Winfried Zeller. Sie beschäftigen sich mit scheinbar fernliegenden Gegenständen: mittelalterlicher Mystik, Geschichte des Reformationsjahrhunderts, evangelischer Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und Theologie der Kirchenmusik. Doch bieten hier scheinbare Randbezirke des Frömmigkeitslebens ganz neuartige Aufschlüsse und Orientierungsmöglichkeiten über gewichtige Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten zwischen damaligen und heutigen Problemen. In einem grundlegenden Referat über Kirchengeschichte als theologisches Problem weist Zeller darauf hin, daß die Reformation zwangsläufig ein neues Kirchengeschichtsdenken auslöste, da sie alle Glaubenden mit dem Problem der historischen Kontinuität der Kirche konfrontierte und zu dem Ergebnis kam, daß die statische Einheit der stets mit sich selbst identischen Kirche abgelöst wurde durch eine dynamische Kontinuität all derer, die mit Ernst an das Evangelium glauben. Seither unterlag das evangelische Kirchengeschichtsverständnis manchen zeitbedingten Wandlungen, die Zeller in ihrer historischen Relevanz würdigt, um dann in einzelnen Artikeln den Zusammenhängen näher nachzugehen. Die Frage nach dem Christusverständnis des Mittelalters führt ihn zu wichtigen frömmigkeitsgeschichtlichen Feststellungen. Schon seit Bernhard von Clairvaux bis hin zur Hochscholastik bestand eine keineswegs unfruchtbare Spannung zwischen einer immer komplizierter werdenden christologischen Begrifflichkeit und einer ebenso eigenständigen wie vielfältigen Christusfrömmigkeit. Das heutige Suchen nach neuen Frömmigkeitsformen und nach einer Vertiefung echten Gebetslebens angesichts eines dominierenden Rationalismus findet dort seine Entsprechung. Das wird z. B. demonstriert an Heinrich Seuses „Lern liden cristfoermklich", an Valentin Weigels Bemühungen, Denken und Frömmigkeit wieder „in eins" zu bringen, an der frömmigkeitsgeschichtlichen „Renaissance" des 17. Jahrhunderts und den anschließenden Frömmigkeitsbewegungen bis hin zum Pietismus. Man hatte begriffen, daß nicht nur richtige Lehraussagen, sondern auch der Tiefgang und die Innerlichkeit des Lebens Gradmesser sind für die Echtheit christlicher Existenz. Johann Sebastian Bach bekrönte nach Zeller diese geschichtliche Entwicklung. Sein kirchenmusikalisches Schaffen ist „im Grunde Exegese, Sinndeutung des Bibelwortes und des evangelischen Chorals". Die Tonsprache seiner geistlichen Werke erweist sich in Zellers (durch Beispiele erhärteten) Argumentation als deutende Sprache mit reicher musikalischer Symbolik. Nicht nur Kreuzsymbol und Zahlensymbol sind dort Kompositionselemente, auch der Kanon wird zum Symbol, nämlich zum Symbol der Christusnachfolge; die Umkehrung von Tonfolgen erscheint als Symbol büßender Umkehr usw. Das für uns Bedeutsame an den protestantischen Frömmigkeitsbewegungen durch die Jahrhunderte hindurch bis hin zum Pietismus und zur Aufklärung ist ihre immer wieder aufscheinende ökumenische Komponente. Stets von neuem finden wir bei Männern wie Philipp Nicolai, Johann Arndt, Paul Gerhardt, Johann Georg Ebeling und vielen anderen Gedanken aufleuchten, die auch für das heutige ökumenische Gespräch wichtig sind: die Liebe zur Bibel, die Förderung einer guten Lebenspraxis (Orthopraxis!) und eines echten Frömmigkeitslebens sowie ein weltumfassendes Verständnis von Katholizität, wonach auch den Nichtchristen eine Heilserkenntnis möglich ist durch die Gnade Christi. Zellers Buch bietet hiermit vorzügliche Anstöße zur Förderung des ökumenischen Gesprächs der Gegenwart.

Herstelle Oda Hagemeyer

Regul, Jürgen: **Die antimarcionitischen Evangelienprologe** (Vetus Latina Bd 6). – Freiburg: Herder 1969. 276 S.

Unter den Vorreden der lateinischen Bibel zu neutestamentlichen Schriften nehmen die sog. marcionitischen Paulusprologe und die sog. antimarcionitischen Evangelienprologe einen besonderen Rang ein. D. de Bruyne und A. v. Harnack haben ihnen zu diesem Ansehen verholfen. Sie stellten die These auf, nach der diese Prologe nicht bloß zu den Beinamen „marcionitisch" und „antimarcionitisch" kamen, sondern auch als sehr alte Äußerungen zu den genannten Schriften angesehen wurden (2. Jh.). Ohne Zweifel haben die wegen ihres angenommenen hohen Alters angesehenen Prologe insbesondere mit ihren Vorstellungen vom Zustandekommen der Evangelien die ntl. Einleitungswissenschaft bis in die jüngste Zeit hinein stark beeinflußt. Verf. untersucht die antimarcionitischen Evangelienprologe hinsichtlich der de Bruyne'schen These, kommt aber wegen ihres engen Zusammenhangs auch auf die marcionitischen Paulusprologe und die monarchianischen Evangelienargumente zu sprechen. Die These de Bruyne's besagte, daß die Paulusprologe von Marcion stammen und von der Großkirche in einem als Gegenschlag gegen Marcion herausgegebenen NT übernommen worden seien, und daß die Evangelienprologe antimarcionitischen Charakter trügen und im 2. Jh. in Rom entstanden wären.

In sehr sorgfältig überlegten Schritten prüft Verf. zunächst die textliche Überlieferung der Evangelienprologe und deren Einheit. Bereits die Tatsache, daß nur der Lukasprolog in griechischer Form überliefert wurde, daß es keinen Prolog zu Matthäus gibt, und daß sich die Prologe zu Markus, Lukas und Johannes nur in sechs lateinischen Handschriften vereint finden, gibt zu denken. Bereits damit ist die Auffassung von der einheitlichen Abfassung der Prologe erschüttert. Im einzelnen erweist sich der Markusprolog als völlig unpolemisch und damit auch als gar nicht antimarcionitisch. Seine Herkunft und sein Alter ließen sich nicht näher bestimmen, jedoch führen die handschriftlichen Vorlagen nicht über das 6. Jh. hinaus. „Solange also nicht neue Belege, auch für eine Abkunft aus dem Griechischen, vorhanden sind, muß es als fraglich erscheinen, ob er so alt ist wie die Vulgata oder gar älter" (98). Die Prüfung des Alters des Johannesprologs erfolgt anhand einer gründlichen und kritischen Sichtung der vom Prolog vorgetragenen Behauptungen, daß das vierte Evangelium von Johannes in Asien verfaßt worden sei, daß Papias dabei eine Rolle gespielt habe und daß Johannes den Häretiker Marcion verstoßen habe. Dabei setzt sich R. mit beachtlichen Argumenten für eine Abfassung des vierten Evangeliums im syrischen Raum ein. Die Tradition vom kleinasiatischen Wirken des Apostels Johannes ist literarisch erstmalig bei Irenäus und seinen Zeitgenossen faßbar. Die vom Prolog vertretene Meinung über Papias wird von Irenäus nicht geteilt, wie er auch sonst von jenem nachweislich keinen Gebrauch macht. Mit Recht stellt R. hierzu fest: „Ein solches Verhalten ist aber unwahrscheinlich und unbegreiflich bei einem Stück, das angeblich einer offiziellen antimarcionitischen römischen Bibelausgabe entstammt; dies um so mehr, als es Angaben enthielt, die Irenäus nicht ungelegen sein konnten, und die kaum ein kirchlicher Schriftsteller im 2. und 3. Jahrhundert und noch später hätte übergehen können, hätte er sie vorgefunden" (142). Hinzu kommt, daß von einer positiven Äußerung und Stellung des Papias zum Johannesevangelium oder gar von einer Beteiligung an seiner Abfassung nicht im geringsten die Rede sein könne. Eine Verurteilung Marcions durch Johannes sei nicht einmal mit der altkirchlichen Chronologie zu vereinen und habe als Unding zu gelten. Es erweist sich, daß der Johannesprolog nirgendwo und nirgendwann so unmöglich und schwierig zu erklären ist wie im 2. Jahrhundert. Weil er seine früheste Parallele bei Filastrius besitzt (4. Jh.), kann er kaum früher als dieser angesetzt werden. In Verbindung mit dem Lukas-

prolog werden drei Fragen untersucht: die Nachrichten über den Evangelisten, die Bemerkungen über die angebliche Bestimmung des Evangeliums und die literarische Verwandtschaft mit dem monarchianischen Lukasargument. Auch diese Untersuchung verfolgt das Ziel einer zeitlichen Einordnung des Prologs. Auch hier führt das Ergebnis nicht über das 4. Jahrhundert hinaus.

Das Ergebnis der detaillierten und akribiösen Arbeit lautet: Die „antimarcionitischen" Evangelienprologe kommen weder für die antimarcionitische Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts noch für sonstige kanon-, literatur- oder allgemeine kirchengeschichtliche Fragen des 2. Jahrhunderts in Frage. Damit dürfte ein umstrittenes Kapitel der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft für immer geschlossen sein.

Münster Joachim Gnilka

Noce, Celestino: **L' esodo 3,14 nell' interpretazione dei Padri Latini.** Estratto della tesi di laurea in teologia. – Rom: Pontificia Universitas Lateranensis 1971. 87 S.

Das Heft gibt einen Auszug aus einer Doktordissertation. Es geht um den Sinn der Formel: Ich bin, der ich bin, und zwar bei den lateinischen Vätern. Behandelt werden in dem Auszug der Arianismus, Hilarius, Föbadius, Gregor von Elvira, Ambrosius und Hieronymus. Nach N. haben diese Verf. nicht den Versuch gemacht, aus diesem Text eine Wesensmetaphysik Gottes herauszuholen. Sie betonen, daß Gott immer unsagbar bleibt. Sie schließen auch Erwägungen über das Dasein Gottes an diesen Text an. Sie behaupten aber nicht ausdrücklich, daß das Dasein die metaphysische Wesenheit Gottes darstellt. Sie finden in ihrem Text eine Bestätigung der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Dem Auszug ist die Gesamtbibliographie der These beigegeben.

Hennef (Sieg) Joseph Barbel

Mühlenberg, Ekkehard: **Apollinaris von Laodicea.** – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1969. 257 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 23) kart. DM 29.80

Einen neuen Ansatz zum Verständnis der Christologie des Apollinaris von Laodicea zu suchen, ist kein patrologisches Alltagsgeschäft. In welche Gefahren man sich bei diesem Unternehmen begibt, das gleicherweise handwerkliche Meisterschaft wie theologische Intuition erfordert, hat H. de Riedmatten am Ende seiner Untersuchungen zur Authentizität des Briefwechsels zwischen Basilius von Caesarea und A. erklärt (JThSt 8, 1957, 70). M. hat diese überaus schwierige und sicherlich notwendige Aufgabe in der hier zu besprechenden Arbeit in Angriff genommen und Proben seines Könnens auf beiden Gebieten vorgelegt. Es geht ihm nicht nur um eine neue Interpretation der Christologie des A.; indem er das soteriologische Anliegen des A. aufzudecken sucht, das ihn zur Konsequenz seiner besonderen Christologie führte, verfolgt er das weiter gesteckte, schon in seiner früheren Arbeit („Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik", Göttingen 1966, FKDG 16) sichtbar gewordene Ziel, die Harnacksche Konzeption der Dogmengeschichte zu überwinden und ein bleibendes Ergebnis der Vätertheologie des 4. Jhs. für die gegenwärtige Theologie aufzuweisen (Vorwort; 248). Wenn die übliche Theologiegeschichte, mit Einschluß auch der letzten Arbeiten von H. de Riedmatten, R. A. Norris, A. Grillmeier, in der von der zeitgenössischen Philosophie abhängigen Anthropologie des A. die Voraussetzung dafür sieht, daß er eine menschliche Vernunft Christi leugnet (Krit. Forschungsbericht 18–23, 152–156), bestätigt sie zwangsläufig das Verdikt der Alten Kirche gegen A. und beweist mit diesem Urteil nur, daß sie sich stillschweigend auf den Boden des Chalcedonense gestellt hat: „Dieses Ergebnis ist die logische Folge der Fragestellung, die von Chalcedon her denkend die Geschichte der Christologie verstehen will; denn in ihr wird vorausgesetzt, daß nur das erlöst ist, was Christus angenommen hat, wie es Gregor von Nazianz formuliert hat" (23). Demgegenüber will M. einen neuen Ansatz gewinnen, der diesen Standpunkt grundsätzlich überholt und zu einer (impliziten) Umkehrung der Urteile führt (21.156.213.247–248): Ebenso wie seine Gegner entwirft A. seine Christologie von der Soteriologie her. Er bekämpft nicht ihr soteriologisches Ziel – nach Meinung M.s steht er in der Linie der griechischen Theologen, die im Anschluß an Platon die durch Gotteserkenntnis bewirkte Angleichung an Gott als Ziel des Lebens und ebenso der durch Christus gebrachten Erlösung bestimmen (24) –, sondern die christologischen Folgerungen, die seine Gegner meinen ziehen zu müssen. Er bestreitet gerade die Gültigkeit des „soteriologischen Arguments" des Gregor von Nazianz, auf dem die ganze orthodoxe Christologie ruht (151), die in seinen eigenen Augen Christus lediglich zu einem inspirierten Menschen (*anthropos entheos*) macht. Die Lehre vom Fleisch gewordenen göttlichen Geist (*theos, nous ensarkos*), die er dagegen stellt, ist nicht Konsequenz eines ausgeklügelten anthropologischen Schemas (152–156), sondern – dies ist die Hauptthese M.s – „eine christliche Antwort auf die" (in der plantonisch-aristotelischen Tradition aufgeworfene) „Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis" (24; vgl. 110–111.215.238). Diese Möglichkeit aufzuweisen, bedeutet im Hinblick auf das Ziel der Angleichung an Gott: „das (sokratisch-)platonische Problem von der Lehrbarkeit der Tugend" zu lösen. A. tut es durch seine Christologie (24.247) und ersetzt damit die antike Erkenntnislehre (215). In diesem Ergebnis wäre wohl auch die Basis für eine (von M. nicht ausgesprochene) Antwort auf Harnacks dogmengeschichtlichen Entwurf zu sehen, mit der „der Absolutheitsanspruch der christlichen Botschaft als universale Wahrheit" aufgewiesen ist (Vorwort; 156.213.248).

Den Beweis für diese originelle und eindrucksvolle, oftmals mit bestechend scharfsinniger Argumentation erläuterte These, deren entscheidende Voraussetzung, nämlich „die Behauptung, A. ließe sich in eine Geschichte der Gotteserkenntnis einordnen", in einer späteren Arbeit untermauert werden soll und hier nur als „heuristisches Interpretationsprinzip" zum Verständnis der Theologie des A. „im Rahmen des spätantiken Denkens" dienen kann (24–25; vgl. 110–111.238–239), sucht M. in den drei folgenden Teilen seiner Untersuchung zu liefern.

Im ersten, philologisch-historischen Abschnitt (26–107) geht es um Fragen der Überlieferung der Schriften und Fragmente des A. und um die Klärung seiner kirchenpolitischen Rolle, soweit sie sich aus den Zeugnissen zur „Eustathiusaffäre" (26–45) und Bischofsweihe des Vitalis (45–63), also vor allem den Basilius-Briefen, mit Einschluß der Korrespondenz zwischen Basilius und A., ersehen läßt.

Es ergibt sich, daß man A. neben Basilius als einen seit den fünfziger Jahren des 4. Jhs. eigenständigen Theologen zu betrachten habe, der sich als Verwalter des athanasianischen Erbes verstand und zur Durchsetzung seiner Christologie nach den vergeblichen Verständigungsversuchen mit der „Orthodoxie", energisch und zielstrebig eine eigene kirchliche Organisationsform aufzubauen bemüht war. In dieser Aktivität, und nicht vor allem in seinen Sonderlehren, ist auch der nächste Grund für die Abkehr des Basilius von ihm zu suchen (63).

Gelungen scheint insbesondere der Nachweis M.s (gegen Loofs, Lietzmann und Schwartz und über Prestige und Riedmatten hinaus), daß nicht die Briefe 361 und 362 aus der Korrespondenz zwischen Basilius und A. eine Fälschung sind, die auf der sog. Epistula Sebastiani beruht, in der man jenes von Eustathius zum Zwecke der Bloßstellung des Basilius in Umlauf gebrachte Schriftstück sah, sondern daß das Verhältnis eher umgekehrt ist (40–42). Dagegen ist in der Frage der Chronologie der Basiliusbriefe kein wesentlicher Fortschritt über die genannten Forscher hinaus erzielt worden. So wird z. B. der für die Datierung der Bischofsweihe des Vitalis und des Bruches zwischen Basilius und A. entscheidende Brief 244 an Patrophilus ohne weiteren Nachweis (wohl im Anschluß an Lietzmann) Mitte 376 angesetzt (47.48.50), obwohl die Synode von Cyzicus, an der die Datierung hängt, zeitlich noch nicht sicher eingeordnet ist (F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, 1898, S. 18: 376; S. 78: 375; E. Schwartz, Ges. Schr. IV 37: 376; Ges.Schr. IV 64: 375).

Die Sicherung des Textes und die Rekonstruktion der *‚Apodeixis'* („Wissenschaftliche Darlegung der göttlichen Inkarnation nach dem Gleichbild des Menschen", 109), aufbewahrt in der Gegenschrift des Gregor v. Nyssa, erscheint als die vordringliche, (64–90) in Angriff genommene Aufgabe, wenn man die Christologie des A. sicher erfassen will, da allein diese Schrift den Aufbau seiner Theologie erkennen läßt und unverfälscht auf uns gekommen ist (das übrige sind entweder Gelegenheitsschriften oder ist durch die Redaktion der sich bekämpfenden Schüler gegangen, so z. B. die *‚Kata meros pistis'*, 101–104.108–109).

Aber die an sich notwendige Überprüfung des Versuchs Lietzmanns, wörtliche Fragmente der *‚Apodeixis'* von Zusammenfassungen Gregors zu sondern (64–70), führt nicht überall zu einem überzeugenden Ergebnis. Berechtigt scheinen die Zweifel M.s am wörtlichen Charakter der fr. 79 und 95; zustimmen wird man wohl auch, wenn er mit Müller p. 214,10–13 (III/1 Jaeger) gegen Lietzmann für wörtlich hält; in den meisten anderen Fällen, in denen er Lietzmann kritisiert, sind die vorgetragenen Gründe entweder nicht stichhaltig genug (so für die fr. 14,18,19,22,26,29,45,85,102–104) oder treffen nicht zu (fr. 27 und 51), sodaß man hier Lietzmann den Vorzug geben wird. Trotz der berechtigten Vorbehalte gegenüber Müllers Edition (Gregorii Nyss. op. ed. W. Jaeger, vol. III/I, M. 64–65) hätten seine Vorschläge sorgsamer berücksichtigt werden können (z. B. für fr. 50,54,68). Eine klärende

Diskussion der bei Lietzmann in gesperrtem Kleindruck ausgewiesenen Stücke vermißt man sehr. Hier bleibt noch viel zu tun.

Bedenken erregt auch die Datierung von Gregors *Antirrheticus* gegen A. (90–91). M. hält 386 für das wahrscheinlichste Datum, vor allem weil Gregor in dem nach 385 anzusetzenden, an Theophilus von Alexandrien gerichteten Brief (III/I 119–128 Jaeger) „noch nicht die Lehre des A., daß in Christus die göttliche Vernunft die Stelle der menschlichen Vernunft einnehme", kenne (91) und von Theophilus eine Widerlegung des A. fordere, „weil er selbst sich dazu nicht genügend gerüstet sehe" (90). Aber das zweite hat im Text keinen Anhalt – Gregor schreibt eine „Apologie" (III/I 128,16) und fordert keine geistige Hilfeleistung –, und gegen das erste sprechen die Aussagen in *Adv.Apol.* (z. B. III/I 136,19–20; 157,31 verglichen mit 120,14–16). Obendrein müßte man annehmen, daß Gregor auf dem Konzil des Meletius in Antiochien 379 unterschrieb, was er nicht kannte.

Im zweiten, systematischen Teil seiner Arbeit (108–237) analysiert M. zunächst den christologischen Ansatz der ‚Apodeixis' (108–149), dann die Anthropologie (149–180) und zuletzt die Christologie des A. Als das Anliegen der *‚Apodeixis'* läßt sich die These feststellen, daß „das wesentliche Kennzeichen des Christentums ... der Glaube an die Inkarnation Gottes" ist (115). Wer nicht daran festhalte, daß der aus dem Weibe geborene und dem Leiden unterworfene Christus der offenbare Gott ist, mache ihn zu einem „inspirierten Menschen" (*anthropos entheos*), und sein Glaube verliert seine Heilswirksamkeit (fr. 13.14, M. 111–117). Gegen diesen von M. auf antichristliche philosophische Tradition (Celsus, Porphyrius, Julian, 117–129) zurückgeführten Begriff, mit dem A. die Christologie seiner Gegner (konkret: des Diodor von Tarsus, 215–222) brandmarkt und als häretisch entlarvt, stelle er seine Lehre, daß bei Jesus „die göttliche Weisheit nicht von seiner Natur und seinem Wesen als etwas anderes unterschieden werden" dürfe; vielmehr ist ‚der Herr (= Christus) in der Natur des Gottmenschen der göttliche Geist' (fr. 32, M. 133). Für diese den Menschen Jesus mit Gott identifizierende Lehre (fr. 18.32, M. 136f.145f.) entwickelt A. aus der Schrift (fr 16–18.25, M. 143–146) und Tradition (fr. 24.39, M. 144.146) die Formel vom *theos* = *nous ensarkos*, für die die Identifizierung von Geist, Vernunft und Gott Voraussetzung ist (fr. 48.69–76, M. 147–149.).

„Wie sich A. die Gleichsetzung von Gott und Mensch in Christus denkt, ergibt sich aus seiner Anthropologie" (fr. 19–31, M. 145), deren Analyse sich M. 149–180 zuwendet. Es ist nicht möglich, im einzelnen zu referieren, wie M. seine These beweist, „daß A. seinen christologischen Grundbegriff vom *theos ensarkos* ... nicht auf Grund eines anthropologischen *Schemas* ... entwickelt, sondern vom Wesen des Menschen im Unterschied zu Gottes Wesen, das sich in Jesus zur Erlösung der Menschen offenbart hat, her" (156). Dies ist der Hauptgedankengang: Gottes Wesen ist „unwandelbare Vernunft" (156–159). Im Gegensatz dazu ist die menschliche Vernunft ihrer Natur nach wandelbar und frei, sich nach Gott zu gestalten und die *arete* zu gewinnen oder nach dem Bösen und mit ihm zu vergehen (159–164). Als wandelbare Vernunft, die nach der Ursünde auf Grund der Schwäche ihrer Erkenntnis des wahren Guten unter die Herrschaft der Affekte und so ins Todesverhängnis geraten ist, braucht der Mensch zur Erlangung der *arete* in der Verähnlichung mit Gott, einen unwandelbaren Führer zur Gotteserkenntnis; dieser wird ihm in der fleischgewordenen göttlichen Vernunft zuteil, von der er die wahre Gotteserkenntnis, die sie allein von Natur hat, durch Lernen erwerben muß (171–175).

Die folgenden Überlegungen, mit denen M. in der Absicht, die Frage einer dicho- und trichotomischen Periode bei A. zu überholen, vor allem aus fr. 28,76 und 90 zu beweisen sucht, daß nach A. „der Mensch als beseelter Körper schon vernunftbegabt, jedoch noch nicht vernünftig" (176) und frei (autexousios, fr. 87, M. 179) sei, Vernunft von Natur aus also nur als *Möglichkeit* habe, die auf die Aktuierung des göttlichen Geistes angewiesen sei, um in die *Wirklichkeit* überführt zu werden (169.175–180; vgl. 185.211), wirken konstruiert und vermögen schwerlich zu überzeugen. Abgesehen davon, daß fr. 76 wohl überinterpretiert wird, ist bei fr. 28 und 90 weder die Übersetzung noch die Methode der Auslegung korrekt; wesentliche Behauptungen bleiben ohne Beleg und das Ergebnis widerspricht der Konsequenz des apollinaristischen Systems, denn mit einem Menschen, dessen Vernunft (ohne den Geist) nicht „wirklich", also auch nicht *autexousios* ist, der demnach auch kein Ganzes (*teleion*) darstellt, hätte sich der Logos wohl vereinen können (fr. 81 und 87). Der Mangel an sauberen Begriffsuntersuchungen (Geist, Vernunft, Gottesgeist usw.) macht sich hier empfindlich bemerkbar.

Ähnlichen Vorbehalten sind leider auch auf weiten Strecken die Analysen zur Soteriologie des A. ausgesetzt (180–237). Nach Ausführungen zur Pneumatologie (180–188), in denen das Vorherige ausgezogen wird (Angewiesenheit der wandelbaren menschlichen Vernunft auf die Führung durch den göttlichen Geist), untersucht M. die christologische Voraussetzung der Erlösungslehre des A., der sich hierin als Schüler des Athanasius zeige (–209), legt die Lehre vom *nous ensarkos* als die Antwort auf die Frage nach der erlösenden Erkenntnis dar (–215), versucht in vor allem historischen Überlegungen zum Datum der *‚Apodeixis'* die Lehre vom *nous ensarkos* als frühen Bestandteil der Christologie des A. nachzuweisen (–230) und schließt einige Bemerkungen über den Zusammenhang von Trinitätslehre und Christologie an.

Die Lehre des A., daß der Geist im Gegensatz zum Gesetz zur Erkenntnis von Gut und Bös auch noch die Kraft zur Formung des Menschen mitteilt und so die göttliche Gerechtigkeit offenbart, ist gut paulinisch (–184). Was dann zum Sein des Geistes gesagt wird, kann kaum Zustimmung finden. Joh.-Catene 37 (Reuss) wird durchwegs mißverstanden (185–188). Die herausinterpretierte Unterscheidung eines „Geistes" und eines „heiligen Geistes" stimmt mit der Terminologie schon dieses einen Catenenfragmentes nicht mehr überein. Daß dem Geist von der Erscheinung des Inkarnierten noch die energeia fehle und er noch nicht der heilige Geist sei (187–188; vgl. 209.236), läßt sich nur behaupten, wenn man soteriologische Aussagen des A. mit trinitarischen Argumenten verquickt, und widerspricht z. B. Joh.-Cat. 120 (Reuss).

Zu sehr von der Absicht gelenkt, A. möglichst eng an Athanasius anzuschließen, ist die These, daß bei Athanasius „die Erneuerung der Gotteserkenntnis als das *alleinige* Ziel der Inkarnation des Logos" zu gelten habe (191; vgl. –196). Die Aussagen und der Aufbau von *De incarnatione* lassen diese Verkürzung nicht zu.

Geht man davon aus, daß A. seine Christologie von der Soteriologie aus entwirft, so stellt die Christologie dar, „wie eine Erkenntnis, die den Menschen umgestaltet, begründet wird" (189). Seine Argumentation läßt sich dann in folgenden Stufen entfalten: Die Überwindung von Sünde und Tod geschieht durch die göttliche, den Affekten nicht unterworfene Vernunft Christi in seinem hinzugenommenen Fleisch (fr. 74.76); sie kann auch nur durch eine nicht-menschliche Vernunft geschehen, weil bei einer Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Vernunft die Freiheit der menschlichen Vernunft zur Selbstgestaltung, die dem Menschen wesentlich ist, zerstört würde (fr. 87, M. 202–203). Bleibt die Frage der allgemeinen Vermittlung der Erlösung. Sie geschieht durch die Angleichung der menschlichen Vernunft an Christus (fr. 74, M. 202). Dadurch, daß der Inkarnierte in der Überwindung des Todes „Gottes Wesen zur Erscheinung" bringt, „begründet er eine Erkenntnis, die den Menschen umgestaltet, weil nun Gott als das Gute, das die Verkehrung ins Nicht-Sein aufgehoben hat, sichtbar geworden ist" (208–209). Aber warum kann diese Erkenntnis z. B. nicht auch durch das Gesetz vermittelt werden? Mit der Antwort auf diese letzte Frage ist der Höhepunkt der A.-Interpretation M.s erreicht (209–215). Erkenntnis werde nach A. ebenso wie bei Athanasius (210) nur durch das erlangt, was von Natur und unveränderlich ist. A. behauptet, daß, was Christus der Natur nach ist (*to kata physin*), allein die den Menschen gestaltende Glaubenserkenntnis ermöglicht (Joh.-Cat. 101, Reuss; M. 211). Damit setzt er – wie im letzten Teil (238–248) noch gezeigt werden soll – den *physis*-Begriff und die Erkenntnislehre der parmenideisch-platonischen Tradition voraus, in der nur das unverändert Seiende, nicht aber „das Sich-Wandelnde als solches ... Gegenstand von Erkenntnis ist" (211), entfernt sich aber noch keineswegs von der Orthodoxie, die ja von der gleichen Voraussetzung ausgeht (110f.210. 238ff). Aber nun macht er eine Aussage, mit der er als christlicher Theologe die antike Erkenntnislehre hinter sich läßt (215) und in Gegensatz zur Orthodoxie geraten muß: dieses Seiende, das allein rettende Erkenntnis begründet und in der platonischen Tradition als Idee in der Transzendenz angesiedelt war (213.245), ist in Christi menschlichem Leben und Tod gegenwärtige Immanenz geworden. Denn durch die Annahme des Fleisches durch den Logos wurde Christus als Wesen dieser Welt (und nicht als Transzendenter) *physis* und *ousia*, ist „das Gute, das gleich Gott ist", ist die *arete* somit in dieser Welt zugänglich und ermöglicht die rettende Erkenntnis (212–213; vgl. 245–247). Von diesem soteriologischen Gedanken aus ist die christologische Formel konzipiert: *„nous en sarki* ist das Sein Gottes (*physis* und *ousia*), das die Überwindung des Nicht-Seins erscheinen läßt. ... Durch die Inkarnation, indem Gott *nous ensarkos* wurde, findet der Mensch das Sein in seinem Bereich vor und wird nach der Lehre des A. so von ihm überzeugt, daß er es auch in sich verwirklicht" (214; vgl. 245). Das ist die nach M. in der Theologiegeschichte der Alten Kirche einzig dastehende Aussage des Fragments 100 (Reuss) der Joh.-Catene, in dem A. Joh. 14,5–6 kommentiert (211).

Aber bei der Überprüfung der von M. (211) gebotenen Übersetzung des Fragments, an das er so weitgehende Schlußfolgerungen knüpft, tauchen Bedenken gegen ihre Korrektheit auf. Wenn sich der Rez. nicht täuscht, ist der entscheidende Satz, aus dem M. die Identifizierung der ewigen Tugend mit dem Lebensweg und Handeln des irdischen Christus herausliest, mißverstanden, weil ein Demonstrativpronomen falsch bezogen wurde. Dieses Ergebnis vermehrt die Zweifel an dem in seiner Begründung (238–248) nur skizzierten Versuch M.s., A. in eine Geschichte der antiken Lehre von der Erkenntnis Gottes einzuordnen, und an seiner These, die Christologie des A. ersetze die antike Erkenntnislehre (215; vgl. 245–247) und stelle – im Verhältnis zur Orthodoxie – „eine vorläufig ... endgültige Antwort" auf die Frage nach dem Grund der Menschwerdung dar (213; vgl. 247–248). Die Vermutung, die Hauptthese des Buches sei von diesem Katenen-Fragment aus entworfen,

läßt sich nur schwer abweisen. Diese Basis ist wohl doch zu schwach. Stellt A. überhaupt dieses Problem, für das er nach M. eine so grundsätzliche Lösung bietet? Will er bewußt mit seiner Christologie auf die antike Frage antworten? Findet sich irgendwo eine explizite Formulierung, die beweist, daß er sie erkannte und lösen wollte? Wenn es außer Joh.-Cat. 100 keinen anderen Text gibt, der M.s These stützt, ist sie selbst als Arbeitshypothese (25.238) nicht mehr hinreichend begründet. Denn ein Unterschied zwischen der Funktion des Gesetzes und der des Beispiels des Inkarnierten für den erlösenden Überzeugungsvorgang (245.246–247; vgl. 214) ist nicht mehr festzustellen, sobald die Behauptung, daß alle Handlungen des Inkarnierten *physis* und *ousia* seien, fragwürdig geworden ist. Der soteriologische Ansatz des A., den M. in Analogie zur antiken Fragestellung (238–248) auf das Problem der Begründung der die Affekte überwindenden und *arete* ermöglichenden Erkenntnis reduziert hat, wäre von den von M. (204) angezeigten, aber zur Seite geschobenen Texten des A. zur Heilsbedeutung des Todes Christi aus, die sich z. B. aus der Joh.- und Mt.-Catene um viele andere vermehren ließen, erneut zu überprüfen, selbst wenn man diesen soteriologischen Aussagen nicht das entscheidende Gewicht zuspricht. Aber auch wenn man sich auf den Boden der von M. gemachten Voraussetzung wenigstens für A. stellt, bleibt die Frage nach der in gewissem Sinn endgültigen und wegweisenden Bedeutung der apollinaristischen Theologie (156. 213.247–248). Ihre Verbindlichkeit hängt an ihren Voraussetzungen. Ihre Tragweite könnte nicht größer sein als die der antiken Erkenntnislehre. Selbst wenn man annimmt, A. habe mit seiner Christologie das antike Problem lösen wollen, und wenn man zustimmt, daß dies eine durchaus legitime, weil den damaligen Zeitgenossen verständliche Interpretation des Evangeliums sein konnte, sind seine Voraussetzungen überhaupt, und dann noch heute vollziehbar? Geht er nicht davon aus (s. o. zu 202–203), daß Gott als Gegenstand einer metaphysischen Anthropologie behandelt werden kann, und ist es nicht gerade dies, wogegen sich der Protest der „Orthodoxen" erhob? Wie also könnte Harnacks dogmengeschichtlicher Entwurf mit dieser Interpretation des A. überwunden werden? Müßte man, wenn schon die Orthodoxen sein Urteil traf, aus seiner Sicht nicht sagen, daß hier versucht wurde, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben?

Bei der gebotenen Kürze sind die hier vorgetragenen Bemerkungen kritischer ausgefallen, als der Rezensent es beabsichtigte. Die notwendige Konzentration auf die Hauptthese brachte es mit sich, daß viele der wohlbegründeten und scharfsinnigen Einzelanalysen M.s nicht entsprechend gewürdigt werden konnten. M.s Entwurf ist beeindruckend und zwingt, die verschiedenen Positionen erneut zu durchdenken. Das ist sein wesentliches Verdienst. Er zeigt allerdings auch, wie sehr auch heute noch die patristische Forschung unter dem Eindruck der Fragen steht, die Harnack aufgeworfen hat.

Die vorliegende Rezension ist eine Zusammenfassung einer ausführlicheren, die in der Zeitschrift Kleronomia 4 (Thessaloniki 1972) 1. Heft erschienen ist. Auf sie sei für Einzelbelege und genauere Begründungen verwiesen.

Druckfehler sind selten. Lies S. 23 Riedmatten, S. 29 Aegeae, S. 90 und 97 Dräseke, S. 117 Origenes. Ein Sach- und Autorenregister zusätzlich zum Stellenregister (249–257) hätte gute Dienste geleistet.

Meckenheim-Merl Reinhard Hübner

Jerg, Ernst: **Vir venerabilis.** Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung. – Wien: Herder 1970, 290 S. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd 26) kart. S 198.–, DM 32.–

Bleibendes Verdienst der Bonner Rektoratsrede von Th. Klauser „Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte" (1949; Krefeld ²1953) wird es sein, daß hier äußerst eindringlich und erfolgreich auf ein wichtiges Problem hingewiesen wurde. Dies zeigte sich in weitgehender Übernahme der Thesen, in zustimmenden und ablehnenden Äußerungen und vor allem auch in korrigierenden und differenzierenden Beiträgen. Im Buch von E. Jerg († 27. 1. 1970) wird nun mit aller Gründlichkeit ein Teilproblem untersucht, die Titulaturen und Anredeformen für Bischöfe. Einleitend gibt Jerg eine Skizze der Thesen von Klauser und ihres Echos in der Forschung; als letzte Äußerung ist verzeichnet der Aufsatz von E. Chrysos, Die angebliche „Nobilitierung" des Klerus durch Kaiser Konstantin den Großen: Historia 18, 1969, 118–28, mit dem Jerg weitgehend übereinstimmt (nachträglich genannt S. 72 Anm. 274). Seitdem hat sich dann nur noch H. U. Instinsky mit Klausers Thesen auseinandergesetzt, und zwar mit dem Teilproblem „Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron": Röm. Quartalschr. 66, 1971, 66–77; dabei wurden aber auch wieder die bischöflichen Ehrentitel zur Diskussion gestellt.

Jerg betrachtet zur Gewinnung einer Übersicht zunächst verwandte Themenstellungen: die spätantike Epistolographie, begriffsgeschichtliche Arbeiten, Anredeformen; dann das spätrömische Rangklassensystem, die öffentliche Stellung der Bischöfe im Reich, das staatliche und kirchliche Zeremoniell. Außer Klauser und seinen Diskussionspartnern ist das spezielle Thema der bischöflichen Titulaturen ausführlich nur von B. Stephanides (Θεολογία 23, 1952, 169–190; 342–66) behandelt worden, ferner bezüglich ravennatischer Bischöfe des 6. Jh. von F. W. Deichmann (Studi Romagnoli 3, 1952, 63–67). Nach methodischen Überlegungen über die Abgrenzung der Quellen und über eine brauchbare Terminologie kommt Jerg schließlich zur Definition seines Themas, das etwas vereinfacht im Untertitel seines Buches erscheint.

Der umfangreichste Teil der Arbeit bringt den Befund an Titulaturen, jeweils gesondert für Beamte und Bischöfe. Als methodisch ausgewählte Quellen dienen die Kaisergesetze, die Urkunden und Briefe der Kaiser, die Variae des Cassiodor und die germanischen Königsurkunden. Jerg hat ein ungeheuer umfangreiches Material für seine Zwecke gesichtet und in Tausenden von Einzelangaben vorgelegt. Damit gibt er eine verläßliche Grundlage und sein Buch wird wohl gern als Nachschlagwerk benützt werden. Der tituläre Sprachgebrauch kirchlicher Autoren, besonders in ihren Briefen, ist nur in einer Übersicht geboten, da dafür genügend viele Einzeluntersuchungen vorliegen, die vorgeführt und beurteilt werden. Es ist sicher auch eine wichtige Frage, wie sich Bischöfe untereinander anredeten; Beispiele aus der griechischen und lateinischen Väterliteratur zeigen einen uneinheitlichen Gebrauch, der erwartungsgemäß vorwiegend christlich geprägt ist. Jerg geht dann zwei Spezialfragen nach: Wie lauten die Titulaturen für Bischöfe adliger Herkunft vor und nach ihrer Ordination? Was besagt der Vatertitel für Bischöfe in kaiserlichen Texten?

Als Gesamtergebnis kann Jerg feststellen: Titulaturen und Anredeformen für Bischöfe und Kleriker haben ein anderes Vokabular als staatliche Beamte; vorherrschend sind dabei Ausdrücke für Heiligkeit und Verehrungswürdigkeit, was zur Wahl des Buchtitels „Vir venerabilis" geführt hat. Trotz mancher Gemeinsamkeiten im Formular der Titulatur (z. B. vir venerabilis – vir illustris; Verwendung von Abstracta, z. B. beatitudo – eminentia) läßt die Titulatur von Bischöfen deren Eingliederung in die staatliche Beamtenhierarchie nicht erkennen. Dies, nicht mehr, wollte Jerg prüfen und er konnte es wohl unwiderleglich nachweisen. Von Klausers drei direkten Belegstellen (gloriosissimus-Anrede für Silvester und Athanasius, ferner Cod. Just. 1, 3,21) waren die beiden ersten schon von H. U. Instinski, die dritte von E. Chrysos als nicht beweiskräftig zurückgewiesen worden. Die systematische Auswertung fast aller in Betracht kommenden Zeugnisse durch Jerg hat sozusagen durch Ausprobieren den Beweis erbracht, daß die Stellung der Bischöfe im Staat nicht in ihrer Titulatur zum Vorschein kommt. Unbestritten bleibt dabei, daß die Kirche und ihre Leiter seit Konstantin eine hervorragende öffentliche Stellung mit staatlichen Rechten und Sonderrechten innehatten (Jerg 56–66); auch die Ähnlichkeit staatlichen und kirchlichen Zeremoniells kann nicht übersehen werden (Jerg 67–69). Man wird Instinsky (77) zustimmen müssen, wenn er meint: „Die Annahme einer Rangangleichung der Bischöfe und ihre Einfügung in die staatliche Rangordnung durch kaiserliche Verleihung von Titeln und Ehrenzeichen hat sich als problematisch erwiesen. Noch nicht gelöst ist nur die Frage, unter welchen Kategorien sie (sc. eine Anhebung des gesellschaftlichen Status der Bischöfe) sich historisch begreifen und beschreiben läßt. Dafür gibt es Ansätze, aber noch vieles steht offen." Vielleicht kommt man etwas weiter, wenn man beachtet, daß die Verbindung von Staat und Kirche eigentlich nur im Kaiser als gemeinsamer Spitze hergestellt ist, während auf allen Ebenen unterhalb des Kaisers Staat und Kirche als zwei wohlunterschiedene Größen bestehen; es gibt zwar eine Reichskirche, aber die Bischöfe sind doch keine Reichsbeamten. Durch die Verfügungsgewalt über zwei gesonderte Bereiche besitzt der Kaiser größere Bewegungsfreiheit als wenn beide Bereiche in einer einheitlichen Organisation zusammengefaßt worden wären, ganz abgesehen davon, daß sich dabei die Kirche als ein zu großer Störfaktor bemerkbar gemacht hätte.

Nur auf einen Fehler (es ist kein bloßer Druckfehler) sei aufmerksam gemacht, weil dieser leicht verwirren kann: Im Verzeichnis der benützten Literatur S. 24 muß der Verf. statt Gardement natürlich Gaudemet heißen; richtig steht dies z. B. S. 42 Anm. 64, falsch S. 65 Anm. 219; S. 66 Anm. 221; S. 69 Anm. 245 usw.

Bochum Alfred Stuiber

Mercker, Hans: **Schriftauslegung als Weltauslegung.** Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras. – München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1971. XXII, 225 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 15) kart. DM 28.–

In einer kurzen, aber umsichtigen Einleitung setzt sich der Verf. u. a. mit Methode und Ziel einer dogmen- und theologie-geschichtlichen Untersuchung auseinander. Dabei lehnt er ein historistisches Verständnis ab, d. h. eine Auffassung, die das Ziel einer historischen Arbeit lediglich in dem Feststellen dessen, was war, sieht. „Sinn und Rechtfertigung der Geschichtsforschung muß die Gegenwärtigkeit des sich mit ihr abmühenden Subjektes sein" (4). Seine Untersuchung betrachtet „die Begegnung mit der Tradition ... als einen ebenso hervorragenden wie unerläßlichen Weg der Selbstfindung" (222). Man darf ihm bestätigen, daß er im Gang der Arbeit diesem Prinzip treu geblieben ist, sich dabei auch in kritischer Distanz zu Bonaventuras Theologie zu halten weiß und sich in einen das Anderssein des Traditionszeugen erkennenden echten Dialog mit ihm begibt, der das Vortäuschen einer vordergründigen Gemeinsamkeit und damit die „Dialogismus" genannte Haltung ablehnt (vgl. 4–5; 133–136; 218–221).

Der Hauptgedanke der bonaventuranischen Theologie, der hier erhoben und gleichsam in konzentrischen Kreisen durch alle Kapitel des Buches verfolgt wird, ist folgender: Die Schöpfung hat als Abbild der sie schaffenden Trinität die Funktion, für den sie erkennenden Menschen ein Hinweis auf den Schöpfer zu sein. Welt und Mensch sind also in dem Sinne aufeinander verwiesen, daß der Mensch immer tiefer eindringen soll in das Geheimnis der Welt als Schöpfung und dabei zu Gott findet und daß die Welt im Menschen ihr eigenes Auge und ihren Mund gewinnt, durch die sie sich als Schöpfung erkennen und ihren schöpferischen Ursprung anbeten kann. Die Sünde hat diese Beziehung zwischen Schöpfung und Mensch einseitig – nämlich von seiten des Menschen aus – zerstört, so daß Mensch und Welt ihre Bestimmung nicht mehr finden. Die Welt kann nicht mehr als Schöpfung, auf Gott hin, ausgelegt werden. Gott ist damit für den Menschen unzugänglich geworden. Erlösung durch Gott bedeutet eine überbietende Wiederherstellung der ursprünglichen Beziehung zwischen Welt und Mensch, in dem Sinne, daß Gott wieder zugänglich wird. Diese Erlösung geschieht ontologisch durch Christi Leben, Sterben und Auferstehen, gnoseologisch durch die Christus bezeugende Schrift, in der also auch die Welt wieder dem Menschen für eine Auslegung offen wird, die der ursprünglichen Beziehung Gott – Schöpfung – Mensch gerecht wird und darum heilsvermittelnd ist.

Schriftauslegung ist darum Weltauslegung, und da Welt in der Schrift als Geschichte erscheint, ist Schriftauslegung zugleich Geschichtsauslegung. Mitte dieser Schrift-, Welt- und Geschichtsauslegung ist die Erkenntnis Christi, der die Sinnmitte der wiederhergestellten Schöpfung ist.

Diese hier nur skizzierte Sicht wird vom Verf. mit Präzision in ihrem großen Reichtum und mit ihren Konsequenzen erhoben und z. T. kritisch reflektiert. Es ist uns daher nicht möglich, auf die einzelnen Überlegungen einzugehen. Wir greifen nur eine Linie heraus, die Frage der bonaventuranischen Geschichtsdeutung.

J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München 1959, hatte einen wichtigen Aspekt der Geschichtsdeutung Bonaventuras dargestellt, allerdings nicht deren Gesamtbereich. Mercker stellt daher zu Recht einige wichtige, auch Ratzingers Interpretation streifende und kritisch befragende Analysen an. Dabei scheint er uns allerdings zwei Geschichtsdeutungen zu schroff einander entgegenzusetzen. Dies sind: a) das evolutionäre Geschichtsverständnis, b) das von Bonaventura vertretene. Das evolutionäre Geschichtsverständnis ist nach dem Verf. charakterisiert dadurch, daß jede geschichtliche Epoche nur Durchgangsstadium für die nächstfolgende ist, in ihr aufgehoben wird, und dieser Prozeß geht so lange, bis Omega, das Ziel der Geschichte, erreicht ist. Der Einzelmensch geht in einem so gedachten Weltprozeß unter, nach dem Sinn seines Lebens als solchen darf nicht gefragt werden, da er eben nur darin besteht, Durchgangsmoment im Gesamtprozeß zu sein. Das bonaventuranische Geschichtsverständnis wird demgegenüber und in Gegensatz dazu vom Verf. als statisch bezeichnet. Die Geschichte ist eine Harmonie von zeitlichen Abfolgen, die zusammen ein geordnetes Ganzes darstellen. In jedem Fragment, also auch in jedem Einzelmenschen, wiederholt sich die Harmonie des Ganzen, kann also das Heil erreicht werden. Lediglich die Intensität und Offenheit des Weltsinns ist in den einzelnen Epochen und in den einzelnen Menschen verschieden stark (vgl. vor allem 124–154; aber auch sonst begegnen diese Gedanken öfter im Buch).

Diese scharfe Entgegensetzung des bonaventuranischen Geschichtsverständnis, welches – wie der Verf. zugibt – unter den mittelalterlichen Lehrgebäuden wohl noch das für die Realität des Geschichtlichen offenste ist, scheint uns einige wichtige Aspekte zu übersehen.

Zunächst ist zu bedenken, daß sich auch in der Schrift eine evolutionäre Sicht der Geschichte findet, wenn sie auch nicht die einzige ist. Sie ist aber wahrscheinlich eine der ältesten. Ehe der einzelne Israelit für sich selbst das Heil erwarten konnte, erwartete er es für die Geschichte seines Volkes. Gewiß war hier die „Evolution" nicht eine immanente, sondern eine vom Handeln Gottes bestimmte, aber der Sinn einer früheren Epoche war hier doch so gedacht, daß sie Durchgangsstadium zum Reich Gottes auf dem Weg des Volkes war. Diese Sicht ist auch durch das Hinzuwachsen der individuellen Eschatologie und die Botschaft von der Auferstehung Christi nicht eliminiert. Insofern ist es eine Form der Verengung, jede evolutionäre Sicht auf die Aussage festzulegen, daß die einzelnen Epochen und die einzelnen Menschen in ihr *nur* Durchgangsstadien seien. Die Heilsgeschichte ist komplexerer Natur, als daß sie durch die vom Verf. vorgeschlagenen Schemata dargestellt werden könnte.

Auch Bonaventuras Sicht wird hierbei zu eng dargestellt und auf eines ihrer Momente reduziert. So ist es verfehlt, Bonaventuras Geschichtssicht als statisch zu bezeichnen. Der Gedanke, daß die Menschheit wie der einzelne sich in ihrem Verwiesensein auf die Schöpfung auf einem Weg befindet, mit seinen Gefährdungen und Chancen, ist einer der Grundgedanken Bonaventuras. Dem Verf. ist es u. E. entgangen, welche Dynamik das Ringen um die rechte, erlösende Weltauslegung durch die Erkenntnis der Schrift bei Bonaventura hat, obwohl er in einem Abschnitt „Das Werden des Heils als Deutlichwerden" (146–148) diesen Zug in Bonaventuras Denken wenigstens kurz berührt. Werke wie das „Itinerarium" oder das „Hexaemeron" sind geradezu nach dem – individuellen wie universalen – Wegprinzip aufgebaut. Geschichtlicher, die Existenz des einzelnen wie der Menschheit betreffender Weg in der Form der Auslegung der Welt als Schöpfung Gottes – das ist u. E. der Grundgedanke Bonaventuras in seiner Geschichtsdeutung. Die Dialektik der Schrift – daß sie nämlich wie ein „Wald", ein „Dickicht", ein „Meer", ein „breiter Storm" ihre Dunkelheiten und Gefahren hat und trotzdem Führerin auf dem Weg zum Heil ist – wird vom Verf. nicht genügend in die Betrachtung einbezogen.

Dadurch wird auch das modern anmutende hermeneutische Prinzip Bonaventuras, daß nämlich nur der Heilige Geist dem Glaubenden die Schrift erschließen kann, zwar gesehen, aber in seiner systemtragenden Form doch nicht gewürdigt. Wie nebenbei sagt Mercker: „Nur im Kraftfeld der influentia beatissimae Trinitatis sind (nach Bonaventura) Abfassung und Verstehen der Schrift möglich. Wenn sich der Leser nicht im gleichen Horizont weiß, in dem die Schrift entstanden ist, muß ihm die Schrift ... notwendig unzugänglich werden" (73). Diese hier ausgesprochene Einsicht ist bei vielen Einzelfragen nicht genügend berücksichtigt, da der Verf. Bonaventura meist zu objektivistisch interpretiert und den Erkenntnis- und Auslegungsprozeß, der zwischen Mensch und Schöpfung spielt, in seiner Bedeutung für das Heil nicht im bonaventuranischen Sinn würdigt. Gewiß hält Bonaventura daran fest, daß Gottes Plan mit der Schöpfung durch diese Gefahren und Chancen des Weges nicht mehr umgeworfen werden kann. Aber das kennzeichnet *jede christliche* Geschichtssicht und ist kein Grund, sie allein deshalb als statisch zu bezeichnen. Jede christliche Geschichtssicht steht in der Schwierigkeit, die Souveränität des göttlichen Heilsplans mit Gefahr und Chance der Menschenwege zu vermitteln.

U. E. ist es daher nicht zutreffend, wenn es S. 214 heißt: „Ein solcher, als Plan vorgestellter ... Zeitenkosmos, von Gott lückenlos vorhergedacht, ... weist dem Menschen eher die Aufgabe zu, im Blick auf die Geschichte die höchste weltenlenkende Weisheit Gottes zu bewundern, als daß er sich selber als geschichtemachend erfahren würde." Die Art und Weise, wie Bonaventura das Leben und Werk des hl. Franziskus dargestellt hat und wie er sein Amt als General des Minderbrüderordens auffaßte und in diesem Amt wahrhaftig „geschichtemachend" handelte, zeigt, daß seine Geschichtsauffassung die Geschichtsmacht des Menschen sehr wohl anerkennt, sie aber unter dem Gesichtspunkt der Sendung faßt. Die Wirklichkeit der Sendung vermittelt die Souveränität Gottes mit dem geschichtsmächtigen Handeln des Menschen. Es ist zu bedauern, daß diese vermittelnde Wirklichkeit dem Verf. anscheinend völlig entgangen ist. (Man vergleiche dazu die im Literaturverzeichnis vom Verf. erwähnten, aber nicht entscheidend herangezogenen Arbeiten von S. Clasen.)

Dadurch, daß die Heilsbedeutung des Erkenntnisweges nicht als tragend für die dynamische Geschichtsdeutung Bonaventuras erhoben wird, fällt weitgehend auch die für Bonaventura bezeichnende Dialektik von „verborgen-offenbar" bei Mercker aus (vgl. etwa A. Gerken, Theologie des Wortes, Düsseldorf 1963, 164–192). Im Zusammenhang damit wird die ästhetische Dimension der Weltbetrachtung zu gering veranschlagt (so etwa 152; K. Peter, Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura, Werl 1964, ist dem Verf. anscheinend unbekannt; auch ist ihm die Verwandtschaft der sicher nicht statisch zu nennenden theologischen Ästhetik H. Urs von Balthasars mit der Theologie Bonaventuras entgangen).

Trotz dieser von uns angemeldeten Korrekturen bleibt dem Verf. zuzugeben, daß Bonaventura die Schrift als Erkenntnisquelle

für die Geschichte zweifellos überfordert hat, wenigstens was die von Ratzinger in seinem oben erwähnten Werk dargestellten „theoriae" der Heilsgeschichte angeht. Dies ist wahrscheinlich auf den Christozentrismus Bonaventuras zurückzuführen. Denn wenn Christus die Mitte der Schöpfung ist und die Schrift das suffiziente Christuszeugnis enthält, so entsteht notwendig das *jede* christliche Geschichtsdeutung bedrängende Problem: *Warum* geht die Geschichte nach Christus weiter, und, diese unbestreitbare Tatsache vorausgesetzt, *wie* geht sie weiter? Wenn man die Antwort Moltmanns auf diese Frage geben will, kann man von einer Zukunft Jesu Christi sprechen, die noch aussteht. Eine solche Dynamisierung des Christusereignisses selbst war allerdings Bonaventura trotz seiner Betonung der Heilsgeschichte als einem mittelalterlichen Menschen nun tatsächlich nicht möglich, und so nahm er seine Zuflucht zu den „theoriae", die nach ihm von der Schrift her eine Einteilung der Geschichte der Kirche gestatten. So wäre er, wenn man den Unterschied zwischen prophetischer und apokalyptischer Geschichtsbetrachtung anwendet, ein christlicher Apokalyptiker zu nennen, für den der von Gott her feststehende Heilsplan „offenbart" werden kann. Daß die Apokalyptik von einigen Forschern als Verfall, von anderen als Höhepunkt eines heilsgeschichtlichen Denkens angesehen wird, visiert genau den Streitpunkt auch in der Beurteilung Bonaventuras an. Hier liegt eine gewisse Berechtigung für die Darstellung Merckers, die aber, wie oben gezeigt, einige Zentralaussagen übersieht und daher weit übers Ziel hinausschießt.

Wir bedauern es, nicht in Ausführlichkeit die guten Analysen über das Verhältnis von Schrift und Philosophie (161–204) und über das Begriffspaar „egressus – regressus" (137–160) würdigen zu können. Sie und damit zusammenhängende Einsichten des Verf. – z. B. die über die Einheitlichkeit des bonaventuranischen Weltbildes – lassen uns zu dem abschließenden Urteil kommen, daß diese Arbeit die Bonaventura-Forschung substantiell bereichert.

Münster Alexander Gerken

Ruini, Camillo: **La Trascendenza Della Grazia, nella Teologia di San Tommaso D'Aquino.** – Roma: Università Gregoriana Editrice 1971. XX, 363 S. (Analecta Gregoriana. Ser. Fac. Theol.: sectio B, n. 57) Lit 6000

Vorliegende Arbeit ist eine Dissertation, die an der Pontificia Universitas Gregoriana, Rom, unter der Leitung von J. Alfaro angefertigt wurde. Ziel ist eine Darstellung der oft verhandelten und daher dem Fachmann wohlbekannten Lehre des Aquinaten von der Übernatürlichkeit und daher absoluten Ungeschuldetheit der Bestimmung des Menschen zur „viso beatifica"; also zur „Teilnahme am innergöttlichen Leben", die anfangshaft in der Ausrichtung des Menschen auf dieses Ziel durch die „Eingießung" der göttlichen Tugenden verwirklicht wird, welche der Ungeschuldetheit des Zieles entsprechend ebenfalls ungeschuldet und übernatürlich sind.

Kap. I (11–50) setzt mit der Bestimmung der visio beatifica als schlechthin übernatürlichem Endziel des Menschen ein; von ihr aus können auch die heiligmachende Gnade und die theologischen Tugenden schon als „Vergöttlichung" des Menschen beschrieben werden, da sie auf dieses Ziel hingeordnet sind bzw. hinordnen und so schon eine anfängliche Teilhabe am göttlichen Sein vermitteln. In der visio selber muß das sog. „lumen gloriae" als „ultima dispositio" hinzutreten, damit Gott als „quasi-species intelligibilis" der Seele erkannt werden kann.

Kap. II (51–98) stellt die absolute Übernatürlichkeit von visio und gratia gegenüber jedem kreatürlichen = natürlichen Wesen heraus.

Ausführlich (99–164) werden in Kap. III Begriffe wie „Freiheit des göttlichen Schaffens", „necessitas ex suppositione", „debitum naturae", „potentia absoluta-ordinata" analysiert.

Kap. IV (165–198) behandelt die Gratuität von visio und gratia für jegliches geschaffene, endliche Geistwesen. Die faktische Bestimmung des Menschen zur visio beatifica (die schon irgendwie als grundsätzliche Orientierung auf Gott hin in seiner Geistigkeit vorgezeichnet ist, ohne daß er sie von sich aus verwirklichen könnte) macht diese dennoch nicht zu einer naturnotwendigen und damit geschuldeten (191). Natürlich ist und bleibt dem Menschen vielmehr nur ein Streben nach Gott, das aber von sich aus nie Gott in einer visio immediata erreichen kann. Zur Auswirkung kommt diese Annahme etwa in der Lehre vom natürlichen Endziel („limbus"), das die ungetauft sterbenden Kinder erreichen (274ff). In diesem „finis" kann eine nur mittelbare Erkenntnis Gottes erreicht werden. Ähnliche Hypothesen werden als beiläufig eingestreute Bemerkungen des Aquinaten gewertet, mit denen er die Ungeschuldetheit der Berufung zur visio beatifica illustrieren will (220ff). Denn andererseits steht für ihn fest, daß die Menschen in der Tat mit der Bestimmung zur visio beatifica geschaffen sind (198), die sie aber nur vermittels der heiligmachenden Gnade und der theologischen Tugenden anstreben und erreichen können (192ff).

Von Interesse ist erst Kap. VII (280ff), in dem gezeigt wird, wie Thomas einerseits mit Berufung auf die Schrift die 1241 in Paris verurteilte These, kein geschaffenes Wesen könne je das Wesen Gottes schauen, als häretisch ablehnt und zudem seine Position mit Berufung auf ein „desiderium naturale visionis" [dieses desiderium gilt Thomas nach Aristoteles als ein allgemeines Gesetz, nach dem alles nach seinem Ursprung strebt (284)], zu unterbauen sucht (287), während er doch andererseits immer wieder betont, daß die visio selber nicht natürliches und somit ein zu forderndes Ziel von geschaffenen Wesen sein könne (292ff). Zu verstehen ist nach Ruini diese Betonung des „desiderium naturale visionis" vor allem aus der historischen Gegenstellung des Aquinaten gegenüber den Leugnern der Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesschau (303); trotz aller Rationalität handele es sich also im wesentlichen um ein „theologisches Argument" (305f).

Ruini schließt sich, um keine innere Widersprüchlichkeit in den Texten des Aquinaten hineintragen zu müssen, der bekannten, auch von seinem Lehrer Alfaro vertretenen Interpretation an, nach der es sich bei dem von Thomas behaupteten „desiderium naturale visionis" nicht um ein „orientamento finalistico adequato" handeln kann, sondern nur um eine „finalità incompleta e priva di forze proporzionate" (296.310). Daß Thomas beide Positionen hält, ist für ihn nicht als eine Ungereimtheit anzusehen, sondern ist nur ein Zeichen für die „elasticità del suo vocabulario in questa materia ed il clima libero da contestazioni nel quale egli la affronta", aber auch für die „limiti dell'attenzione che egli presta alla problematica attinente al rapporto fra l'immanenza e la trascendenza del sopranaturale" (298).

Man kann dem Verf. gewiß seinen Fleiß und seine Unvoreingenommenheit in der Darstellung der thomanischen Lehre nicht absprechen. Er hat diese Lehre wohl richtig erfaßt, weigert sich auch nicht, die Offenheit dieser Position und Unabgeschlossenheit zu weiteren Fragestellungen und Präzisierungen zuzugeben (350). Auf die eigentlich spekulativen Sachfragen wird jedoch nicht näher eingegangen, sondern nur die Position Thomas' vorgetragen; lediglich wird in den Anmerkungen auf neuere Diskussionen verwiesen. So findet also kein kritisches, den Sachproblemen verpflichtetes Weiter- und Hinterfragen statt. Doch mag der Verf. der Ansicht sein, daß dies nicht die Aufgabe seiner rein historisch darstellenden Arbeit sei.

Dennoch fragt man sich, wozu es dann notwendig war, das ganze opus nun als Buch von über 350 Seiten zu veröffentlichen. Was ist hier denn eigentlich Neues gesagt worden. Von Interesse ist doch allenfalls das Kap. VII, wo es um das „desiderium naturale visionis" geht, also um ein im übrigen schon oft diskutiertes Problem. Schließlich ist dem Fachtheologen die thomanische Lehre geläufig genug, als daß die vielen Zitate und die wortreichen und immer wieder neu abgewandelten Paraphrasierungen derselben mehr Licht in diese Helligkeit bringen könnten. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Studium der Lehre des hl. Thomas überflüssig und wertlos sei; aber muß man mit solchen Übungen, die großenteils lexikographischer Art sind und dem Leser ein Repetitorium an Thomas-Stellen bieten, den übervollen Büchermarkt noch voller machen?!

Würzburg Walter Simonis

Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache. Im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahr-Gedenken in Verbindung mit Anton Philipp Brück, Ludwig Petry, Heinrich Steitz, hrsg. von Fritz Reuter. – Worms: Stadtverwaltung Worms „Büro 1971" 1971. XV und 532 S. Lw. DM 39.50

Bis in unsere Tage gab es keine befriedigende, modernen Ansprüchen genügende Darstellung des Reichstags zu Worms. Seitdem Johannes Sleidanus bereits im 16. Jahrhundert die Wormser Ereignisse nur noch unter dem Blickwinkel „Luther" sah, traten in der Historiographie die übrigen Wormser Verhandlungen bis in die Neuzeit überraschend zurück. Daran änderte nur wenig die Edition des 2. Bandes der „Deutschen Reichstagsakten", die 1896 in Gotha erschien. Auch neuere Schilderungen sind beherrscht von der Vorstellung, der nationale deutsche Held Luther sei in Worms als Vorkämpfer moderner Geistes- und Gewissensfreiheit aufgetreten. Entsprechende Ausfälle gegen den Katholizismus gehörten zu den Begleiterscheinungen solcher Ausführungen.

Die antikatholische Polemik wurde besonders deutlich bei der Einweihung des Wormser Luthermonuments im Jahre 1868. Diese Angriffe trafen zwar damals nicht nur die Katholiken, sondern auch die bekenntnistreuen Lutheraner. So konnte man am 22. August 1868 in der Evangelischen Kirchenzeitung von Berlin die Klage lesen: „Wie soll man es nennen, wenn man Luther ein Denkmal bauen hilft und sein Bild mit dem Schaumgold der Rhetorik überkleistert und doch gleichzeitig mit allen Waffen des Spottes diejenigen verfolgt, welche treu an Luthers Wort und Lehre festhalten? Heißt es Luther ehren, indem man das Luthertum verhöhnt und ‚lutherisch' zu einem Ekelnamen macht?"
Die Lutherfeier 1921 war belastet durch die französische Rheinlandbesetzung. Die nationalen Töne, verbunden mit antikatholischen Angriffen, die man damals anschlug, provozierten die Reaktion des bekannten katholischen Lutherforschers Hartman Grisar, der die Ansicht vertrat, die Tage von Worms bildeten für Deutschland eine traurige Erinnerung an den Beginn seiner religiösen Spaltung. Sie sind nach Grisar zugleich eine Erinnerung an den langen, politischen und kulturellen Niedergang, der im Geleit der Spaltung folgte.
Das 450-Jahr-Gedenken 1971 fand in einem anderen Klima statt. Man sah stärker die Fragwürdigkeit der bisherigen Beurteilung. Das wird besonders deutlich in der bedeutendsten, wissenschaftlichen Publikation, die aus diesem Anlaß erschien. Es ist die Festschrift der Stadt Worms: Der Reichstag zu Worms 1521. Sie enthält 22 überwiegend wertvolle Beiträge.
F. REUTER bietet eine inhaltsreiche Einführung in die Stadtgeschichte von Worms um 1521. Ludwig PETRY macht die Bedeutung von Worms als Reichstagsstadt deutlich.
Als den wichtigsten und zugleich umfangreichsten Beitrag kann man die Gesamtdarstellung des Wormser Reichstags von Rainer WOHLFEIL bezeichnen. Bei seinem Überblick über die Historiographie des Wormser Reichstags stellt er fest, daß bis zur Gegenwart zahlreiche Autoren bei der Schilderung des Wormser Geschehens nur noch das Auftreten Luthers behandelt haben, während die Verhandlungen in Worms über Reichsregiment und Kammergericht, Landfriede und Reichsmatrikel, Romzug und Probleme der Außenpolitik nicht erörtert wurden. Kritische Worte findet Wohlfeil gegenüber den Darstellungen von Ranke, Theodor Kolde, Theodor Brieger, besonders über Paul Kalkoff und seine „extrem protestantisch-nationale Grundhaltung", der nicht selten gegen die Grundsätze der quellenkritischen Methode verstoßen habe. Er spricht von den verletzenden Ausfällen Kalkoffs gegen den Katholizismus, denen H. Grisar seine oben erwähnten Thesen gegenüberstellte.
Wohlfeil rückt die historischen Verzerrungen der bisherigen Darstellungen zurecht. Er weist u. a. darauf hin, daß im Reichstagsabschied die Luthersache keinen Niederschlag gefunden habe, weil sie kein ordentlicher Beratungsgegenstand des Reichstages war. Der Wormser Reichstag von 1521 sei auch ohne Berücksichtigung von Luthers Auftreten vor Kaiser und Ständen zu den bedeutendsten Ständeversammlungen im 16. Jahrhundert zu zählen. Nach seiner Ansicht sind die Stände aus Worms geschieden, ohne das Bewußtsein gehabt zu haben, daß dieser Reichstag ein weiterer Ansatzpunkt zur Aufspaltung der Christenheit in Konfessionen wurde. Politisch bedeutsam erschien den Ständen zunächst nur der Abschluß des Reichsachtverfahrens mit dem Wormser Edikt.
Luther verliere nicht an persönlicher Größe, wenn festgestellt werden müsse, daß er für Kaiser und Stände wohl einen wichtigen Stein im politischen Spiel, einen Faktor in ihrem Kalkül und ein Mittel bei der Verfolgung ihrer Interessen darstellte, aber auch nicht mehr.
Der Reichstag zu Worms ist nach Wohlfeil ein Beispiel mehr dafür, wie klein der Grad der Erkenntnisfähigkeit für historische Zusammenhänge durch Mitlebende eingeschätzt werden muß und wie stark ihr Gesichtskreis vom Gegenwartsdenken begrenzt wird.
Es ist hier nicht möglich, die vielen neuen Erkenntnisse und die neue Sichtweise, die Wohlfeil bietet, im einzelnen herauszustellen. Aber bereits unsere Andeutungen lassen erkennen, daß hier ein Kenner der Reformationsgeschichte spricht, dem es an vielen Stellen gelingt, mehr als nur neue Akzente zu setzen.

Mit dem Wormser Reichstag steht der anschließende Beitrag von M. SCHMIDT: Luthers charismatischer Reformationsbegriff und der Reichstag zu Worms, nur indirekt im Zusammenhang. Er geht in seinen Ausführungen zurück bis zur Regel Benedikts und der Rolle des Mönchtums in der Kirchengeschichte. Er behandelt Bonifatius, Ludwig den Frommen, Karl den Großen, Benedikt von Aniane, Gregor VII., den Investiturstreit, das Konzil von Vienne, Reformtheologen des 15. Jahrhunderts und ihre Reformbemühungen bis zu Luthers Reformationsbegriff, um in den Schlußsätzen auf den Reichstag zu Worms zu sprechen zu kommen. Bei der Lektüre fällt besonders die geringe Verarbeitung der neueren Literatur auf.

K. V. SELGE erörtert Luthers Widerrufsverweigerung in Worms und die Bemühungen, ihn zu einem Einlenken zu bewegen. Der Trierer Offizial Johann von der Ecken versucht in Worms, Luther deutlich zu machen, daß er sich mit Recht glücklich schätzen könne, vor einem so gnädigen Kaiser zu reden, der ihn mit viel größerer Zurückhaltung angehört habe, als er sie in seinen Worten gezeigt habe. Luther ziehe sich darauf zurück, wohin alle Ketzer ihre Zuflucht genommen hätten, genau wie sie wolle er die Heilige Schrift nach seinem Kopf und Gutdünken verstanden wissen.

Selge wertet Luthers Widerrufsverweigerung als einen Beweis seines Glaubensmutes. Er stellt sich damit in Gegensatz zu der Ansicht von Thomas Müntzer, der die Meinung vertrat: Daß Luther in Worms nicht widerrufen habe, sei auf das Bestreben des deutschen Adels zurückzuführen. Auf diese Zusammenhänge macht R. SCHWARZ in seinem Beitrag: Luthers Erscheinen auf dem Wormser Reichstag in der Sicht Thomas Müntzers, aufmerksam. Luther habe der deutschen Reichsgesellschaft die Erwartung suggeriert, im Zuge einer Reformation durch die Säkularisation von Klöstern und Stiften zu größerem Besitz zu gelangen. Darum habe der Adel ein Interesse an Luthers Auftreten in Worms gehabt und Luther sei zum Instrument dieser von ihm geschürten Standesinteressen geworden. Jedermann wisse, wenn Luther nachgegeben hätte, so wäre er eher vom Adel erstochen als sich selbst überlassen worden.

Aufschlußreich ist auch der Beitrag von Hans WOLTER über das Bekenntnis des Kaisers in Worms. Er greift damit eine Frage auf, die bisher weithin im Hintergrund geblieben war, und bietet Text, Übersetzung und Kommentar des kaiserlichen Bekenntnisses. Über die Verwertung des kaiserlichen Bekenntnisses in der Historiographie bemerkt Wolter: Wir sind dem vollen Wortlaut bis heute nirgendwo begegnet, und wo er ausführlicher zitiert worden ist, wurde er zumeist wenig korrekt übersetzt. Das gilt für Karl Brandi ebenso wie für Joseph Lortz, denen wir die relativ umfangreichste Wiedergabe der kaiserlichen Erklärung verdanken. Interessant ist auch die Feststellung von Wolter, daß der Stellenwert der kaiserlichen Erklärung in den Darstellungen der Reichs- und Reformationsgeschichte sehr unterschiedlich angesetzt und sie selbst in neueren Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte nicht einmal erwähnt werde. Wolter nennt das Bekenntnis Karls mit Recht eine Erklärung von weltgeschichtlichem Rang. Sein Beitrag macht die so oft vergessene Wahrheit deutlich, daß nicht nur Luther ein Gewissen hatte, sondern auch der Kaiser. Luther stellte seine persönliche Autorität an die Stelle der Autorität der Kirche. Aber derselbe Luther, der sich in Worms auf sein Gewissen berief, wandte sich später gegen diejenigen seiner Anhänger, die das Wort Gottes anders verstanden als er. Im Kampf gegen die Schwärmer mußte Luther erfahren, daß sie nicht aus der Schrift widerlegt werden konnten. Luther forderte für sich zwar die Freiheit, die Schrift nach seinem persönlichen Verständnis auszulegen, war aber später nicht bereit, diese Freiheit auch anderen zuzugestehen.

Über „Die römische Kurie und der Reichstag" berichtet Gerhard MÜLLER. In der Umgebung des Papstes aber hatte man den Reichstagsverhandlungen über Luther keine entscheidenden Impulse gegeben. Die Kurie hat das Engagement des Kaisers ausdrücklich anerkannt. Das Lob des Kaisers aus kurialem Munde nach dem Ende des Reichstags war berechtigt.

Über die Haltung der Kurfürsten auf dem Reichstag liegen verschiedene Beiträge vor. A. Ph. BRÜCK schildert das Leben und Wirken von Kardinal Albrecht von Brandenburg. Aleander klagte 1521 über ihn: „Wollte Gott, daß der Kurfürst mit dem Kardinals hut so beherzt wäre [wie der Kurfürst von Trier], so wären wir nicht so tief in diese Verdrießlichkeiten hineingeraten". Nach Brück trat Albrecht seit 1523 immer mehr als eifriger Vertreter der altkirchlichen Richtung hervor. Vgl. dazu jetzt F. Schrader, Kardinal Albrecht von Brandenburg im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche: Von Konstanz nach Trient. Festschrift für August Franzen (Paderborn 1972). Die Angabe von Brück (257), Albrecht habe nicht dem Magdeburger Domkapitel angehört, ist zu korrigieren. Albrecht war bereits seit 1509 Domherr in Magdeburg. Auch die Ausführungen über die Rolle der Mainzer Fakultät beim Vorgehen gegen Luther sind korrekturbedürftig.

Den Trierer Kurfürsten Erzbischof Richard von Greiffenklau und die Auswirkung des Wormser Ediktes in Kurtrier behandelt Alois SCHMIDT. Er stellt fest, daß das Erzstift Trier von der reformatorischen Bewegung kaum wesentlich berührt war, nicht zuletzt weil der Erzbischof selbst den alten Glauben unverfälscht bewahrte, das religiöse Leben im Trierer Volk zu heben suchte und Mißstände, wo sie auftraten, abstellte und für Zucht und Ordnung im Klerus und in den Klöstern sorgte.

A. FRANZEN macht uns mit dem Kurfürsten und Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, bekannt. Er skizziert seine Herkunft und seinen Werdegang. Hermann von Wied, der auf dem Reichstag persönlich kaum hervorgetreten ist, hat sich in der Lutherfrage

nach seinen kurfürstlich-erzbischöflichen Kollegen ausgerichtet, die sich mit dem Kaiser in der Ablehnung Luthers grundsätzlich einig waren, aber aus Furcht vor der Volksstimmung zur Vorsicht rieten. Hermann von Wied führte nach dem Reichstag das Wormser Edikt in seinem Lande mit Eifer durch und rückte erst in den vierziger Jahren ganz von ihm ab.

Über die Rolle der weltlichen Kurfürsten berichten drei Autoren: K. BLASCHKE behandelt „Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen und die Luthersache", G. HEINRICH „Kurfürst Joachim von Hohenzollern", W. EGER „Kurfürst Ludwig V. der Friedfertige", H. SCHEIBLE faßt in seinem Beitrag „Fürsten auf dem Reichstag" diesen Fragenkreis zusammen. E. W. KOHLS erörtert „Die Rolle der Humanisten auf dem Reichstag". Mit den amtlichen Drucken des Reichstages macht J. BENZING in überlegener Kenntnis der Materie bekannt. Über die Nachwirkungen des Wormser Ediktes unterrichten R. STUPPERICH (für den deutschen Nordwesten) und M. BRECHT (für Süddeutschland).

Der abschließende Beitrag über das Luther-Denkmal in Worms von W. WEBER berichtet über die Geschichte der Wormser Denkmalentstehung und ihren Sinngehalt. Er spricht noch „von dem berühmten, jedoch angefochtenen Wort, das sich auf manchen Flugblättern finde, auch auf einem Holzschnitt von 1556 ‚Historien des heiligen, ausgewählten Gotteszeugen' von L. Rabus: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen!" Er meint: Ob gesprochen oder nicht, für diesen Luther gelten die Worte, die jeder lesen muß, der die Treppen zum Denkmal hinaufgeht: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen!" Bei solcher „Wissenschaftlichkeit" überrascht es nicht, daß der Verf. noch an einem Thesenanschlag Luthers festhält.

Aber von solchen Mängeln abgesehen, kann man das Worms-Gedenkbuch als einen ausgezeichneten Beitrag zur Erforschung des Wormser Reichstags bezeichnen, der eine Fülle von neuen Erkenntnissen vermittelt.

Paderborn Remigius Bäumer

1521–1971. Luther in Worms. Ein Quellenbuch, hrsg. von Joachim Rogge. Witten: Luther-Verlag 1971. 160 S. kart. DM 12.80

Es handelt sich um eine Veröffentlichung der Evangelischen Verlagsanstalt in Ostberlin, die vom Luther-Verlag in Witten als Lizenz-Ausgabe übernommen wurde. Nach einer z. T. anfechtbaren Einleitung werden die wichtigsten Texte im Zusammenhang mit dem Reichstag zu Worms vorgelegt. Erfreulicherweise bietet Rogge auch das Bekenntnis des Kaisers in französischer Fassung mit deutscher Übersetzung. Die Rede Luthers vom 18. April schließt er mit den Worten ab: „Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen." In einer Anmerkung weist Rogge zwar darauf hin, daß diese Textfassung angezweifelt wird und es wahrscheinlich sei, daß die Mehrzahl der Zeugnisse mit einer Kurzformel recht hat, obwohl auch diese nicht einheitlich überliefert sei. Hier fragt man sich: Warum bietet er dann im Text die legendäre Fassung, die „vermutlich nicht von einem Augenzeugen" stammt. Angesichts der seit über 60 Jahren feststehenden Erkenntnis der Forscher ist ein solches Verfahren ungewöhnlich. Man kann es auch nicht damit entschuldigen, daß selbst katholische Autoren, wie Hans Küng, Unfehlbar? (1970) 158, und der von G. Stachel herausgegebene Band von Eugen Paul-Franz Peter Sonntag, Kirchengeschichtsunterricht (Einsiedeln 1971) 201, ebenfalls dieser Lutherlegende ihren Tribut zollen und die Stelle aus ökumenischem Engagement oder aus Unkenntnis nach der legendären Fassung der Weimarer Luther-Ausgabe zitieren.

Paderborn Remigius Bäumer

Steitz, Eduard: **Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521.** Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstags 1971. Frankfurt am Main: Verlag Evangelischer Presseverband 1971. 155 S.

Steitz, der auch an der Festschrift „Der Reichstag zu Worms 1521" mitgewirkt hat (Die hessische Vertretung auf dem Reichstag) bietet hier eine Darstellung der Wormser Ereignisse, die für weitere Kreise bestimmt ist. Sie gibt einen Überblick vom „Turmerlebnis", über die Thesenveröffentlichung – von einem Thesenanschlag wird nicht mehr gesprochen – bis zur Entwicklung von 1521. Die Erwägungen des Kaisers, Aleanders Reichstagsrede, Luthers Zitation und Reise nach Worms zum Verhör, die Wormser Verhandlungen über Luther bis zum Wormser Edikt finden eine eingehende Behandlung, wobei auch das Glaubensbekenntnis des Kaisers entsprechend gewürdigt wird. Einen eigenen Abschnitt widmet der Verf. den Schlußworten Luthers in seiner Rede am 18. April, in dem er darauf hinweist, daß historisch belegt nur Luthers Schlußwort „Gott helfe mir, Amen!" sei.

Das „Turmerlebnis" verlegt er in das „Arbeitszimmer" Luthers im Wittenberger Klosterturm. Nicht begründet wird seine Behauptung (107), daß nach dem Glaubensbekenntnis des Kaisers „viele Fürsten erschraken". Auch einige Fehldeutungen katholischer Glaubensüberzeugungen finden sich, aber im ganzen gesehen, ist das Büchlein eine durch umfangreiche Quellenzitate belegte Darstellung der Wormser Ereignisse, die dem Leser ein anschauliches Bild von dem Geschehen in Worms vermittelt.

Paderborn Remigius Bäumer

Pfnür, Vinzenz: **Einig in der Rechtfertigungslehre?** Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. – Wiesbaden: Franz Steiner 1970. XIV, 432 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd 60. Abteilung abendländische Religionsgeschichte. Hrsg. von Joseph Lortz.) Lw. DM 56.–

Zu den verheißungsvollen Zeichen innerhalb der theologischen Forschung gehört der entstandene Dialog zwischen den Konfessionen, der jetzt sowohl in der Tiefe wie auch in der Breite geführt wird. Die Gegensätze zwischen den Kirchen haben ihre Wurzeln weit zurück in der Geschichte. Die Konsequenzen der Gegensätze, die zur Kirchenspaltung im 16. Jh. führten, erstrecken sich bis in unsere Zeit.

Das Buch von Vinzenz Pfnür kann man in die bedeutenden katholischen Arbeiten einreihen, die in Treue gegenüber der geschichtlichen Wahrheit den aktuellen ökumenischen Dialog fördern wollen. Der Verf. ist Schüler von Erwin Iserloh. Joseph Lortz, „der Vater der katholisch-ökumenischen Lutherforschung", hat das Buch in der Reihe seines Instituts veröffentlichen lassen. Mit Erwartungen geht man an das Studium des umfangreichen Buches, und man wird nicht enttäuscht.

Die Absicht des Buches ist eine doppelte, nämlich einerseits den Sinn der Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (CA) und der Apologie (Apol) klarzulegen, andererseits aufzuzeigen, welche Stellung die katholischen Kontroverstheologen in ihren Schriften zwischen 1530 und 1535 dazu bezogen haben. Allein die Aufgabe, die Rechtfertigungslehre der CA zu untersuchen, ist groß genug, weil sie Veranlassung gegeben hat zu verschiedenen Deutungen und zu einer umfassenden Literatur, die der Autor souverän beherrscht und zu der er kritisch Stellung nimmt. Da die Aussagen in CA und Apol teilweise polemisch sind, hat er ihren Hintergrund in der mittelalterlichen Scholastik untersucht. Außerdem hat er ein oft schwer zugängliches, kontroverstheologisches Material gesammelt und geprüft. Mit seiner Methode ist es ihm gelungen, drei Fragen zu beleuchten: 1. Gegen welche Widersacher kämpften die lutherischen Theologen, besonders Melanchthon, der Verfasser von CA und Apol? 2. Welches ist der Sinn der Rechtfertigungslehre der CA? 3. Wie faßten die katholischen Kontroverstheologen den Standpunkt der CA auf?

Die Fragen 1 und 2 beantwortet der Verfasser im ersten Teil der Abhandlung (5–221), die Frage 3 im zweiten Teil des Buches (222–384). Das Buch schließt mit einer Zusammenfassung ab. Ich werde den Inhalt der beiden Hauptteile referieren, einige Reflexionen daran anknüpfen und ein Urteil über das Buch abgeben.

Ehe Pfnür die eigentliche Aufgabe des ersten Teiles, die Darstellung der Rechtfertigungslehre der CA, beginnt, setzt er diese in einen größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Das Bedürfnis nach einer festen Lehre kam innerhalb des evangelischen Lagers immer stärker zum Ausdruck, und zeigte sich schon in den verschiedenen Versuchen von Lehrformulierungen, die der CA und der Apol vorangingen. Luther und Melanchthon waren sich einig über die Wichtigkeit der Lehre: „Nimm die verbindlichen Aussagen weg und du hast das Christentum aufgehoben" (WA 18, 603,28). Der Verf. zeigt, wie die CA in ihrer Komposition als eine Weiterentwicklung des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu verstehen ist (97–109). Melanchthon wünscht in der CA das altkirchliche Glaubensbekenntnis mit der paulinischen Rechtfertigungslehre und einer heilsgeschichtlichen Soteriologie zu vereinen. Seine Gegner sieht er teils in Zwingli und seinen Nachfolgern, teils in den Katholiken.

Die Gegensätze zu Zwingli berührten die Lehren von der Erbsünde, der Christologie und besonders den Sakramenten. Pfnür kann hier nur die bekannten Forschungsresultate bestätigen, daß die CA Luthers und Melanchthons gemeinsame Auffassung bezüglich der Bindung des Glaubens an das Wort und die Sakramente vertritt. Fides ex auditu heißt es im Anschluß an Röm. 10,17 (89–96).

Der Hauptgegner der CA ist jedoch die katholische Theologie. Zusammen mit ihr steht die CA auf gemeinsamem altkirchlichen Grund, unterscheidet sich aber von ihr in bestimmten Punkten. Durch eine sorgfältige Prüfung des Materials ist es Pfnür gelungen zu zeigen,

worin die Gegensätze von Bedeutung für die Rechtfertigungslehre bestanden. Nach der Meinung von CA und Apol lehren die katholischen Gegner eine reine, philosophische, menschliche Gerechtigkeit im Gegensatz zu der biblisch-christlichen Gerechtigkeit. Die Folge davon sind zwei von der CA nicht anerkannte Auffassungen: Der Mensch vermag 1. seine eigene Gerechtigkeit durch äußere Werke zu erlangen – Melanchthon knüpft hier seine Kritik an die Begriffe von satisfactio und opus operatum an, welche durch Pfnür in ein neues klärendes Licht gestellt werden (40–64) – und 2. durch sein Vermögen aus rein natürlichen Kräften vollkommene Gottesliebe zu verwirklichen (64ff). In beiden Fällen handelt es sich um menschliche Leistungen ohne Christus und die Gnade. Als eine Konsequenz hiervon erfaßten die Reformatoren die fides caritate formata als eine natürliche Gottesliebe.

Mit der spätscholastischen Lehre der Gottesliebe aus rein natürlichen Kräften als Hintergrund wird Luthers Kampf gegen den freien Willen verständlich (77). Pfnür widmet einen bedeutenden Abschnitt der Begründung der These vom Zusammenhang der reformatorischen Auffassung des freien Willens mit Biels Lehre von der natürlichen Gottesliebe (110–139). Die Tendenz, Luther und Melanchthon zu harmonisieren ist hier spürbar (134, Fußnote 818), wenngleich sie in dieser Hinsicht verschieden dachten. Im Gegensatz zu Melanchthon hielt Luther bis zu seinem Lebensende an „De servo arbitrio" fest (Enders 11,247). Bedeutungsvoll ist der Hinweis, daß Eck und andere katholische Theologen im Sommer 1530 sich der Darstellung von CA 18 und 19 vom freien Willen anschließen konnten (137f). Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß die beiden Seiten, die evangelische und die katholische, sich einander näherten. Die Katholiken distanzierten sich von Biel, ohne jedoch die Berechtigung in der evangelischen Kritik anzuerkennen. Als die Frage der Willensfreiheit später wieder kontrovers wurde, beruhte das auf erneuten, verhärteten Auffassungen. Die Katholiken wiesen auf Luthers und Melanchthons frühere Aussagen von 1520/21 hin, die Evangelischen auf Biel als Vertreter der katholischen Auffassung.

Der Verf. hat hiermit den Boden für seine Hauptaufgabe im ersten Teil der Abhandlung vorbereitet, nämlich die Analyse der Rechtfertigungslehre in CA und Apol (140–221). Der springende Punkt ist, daß Melanchthon eine einseitig forensische Rechtfertigungslehre vermied. Die Voraussetzung für die forensische Gerechterklärung muß nach CA und Apol eine reale Gerechtigkeit sein, welche der Mensch durch den Glauben im heiligen Geist empfängt. Der Geist führt uns zu Christus und zeigt uns Christus im Herzen. Nur der, der gerecht und unschuldig ist, kann frei erklärt werden, behauptet Melanchthon in Apol 4,305, aber die Gerechtigkeit, die der gläubige Mensch besitzt, ist die ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Teilhaftig wird er ihrer durch die Taufe, das Abendmahl und die Absolution.

Pfnür knüpft an die Diskussion an, die F. Loofs in seinem bekannten Aufsatz über die Rechtfertigungslehre der Apol (in: Theologische Studien und Kritiken 1884) auslöste, und nimmt Stellung für eine einheitliche und zusammenhängende Deutung der umstrittenen Aussagen in CA und Apol. Diese Interpretation scheint mir die einzig vernünftige zu sein, weil sie dem Material gerecht wird und der Ausdruck einer konsequenten Ansicht ist.

Die Voraussetzung für das iustum reputari ist also das iustum effici in dem eben angeführten Sinn. Der Verf. zeigt auch überzeugend, daß Luther sich in derselben Weise bezüglich der Rechtfertigung im Großen Galatarbriefkommentar 1531–1535 ausspricht (WA 40 I, 233, 16–19). Früher hat unter anderem Greschat unterstrichen, daß Luther und Melanchthon sich einander in der Auffassung der Rechtfertigungslehre um 1530 näherten.

Die Darstellung der Rechtfertigungslehre der CA schließt mit einer Analyse der Bedeutung der guten Werke des Gerechtfertigten und des Glaubensbegriffes. Was hier gesagt wird, ist nützlich und aufklärend, aber kaum neu. Ohne selbst die Folgerung zu ziehen, ist die Konsequenz seiner Analyse eine Lehre vom dritten Gebrauch des Gesetzes, und diese liegt unzweifelhaft in der Verlängerung der Gedankengänge in CA und Apol. Die Furcht der Katholiken für das Zurücktreten der guten Werke war unberechtigt. Die Werke haben ihren Platz und ihre Funktion als die Früchte der Rechtfertigung.

Die Katholiken betrachteten die Aktivität der evangelischen Seite nicht passiv, sondern beurteilten die CA kritisch sowohl offiziell als auch privat. Der Verf. schildert im zweiten Teil des Buches die Ansicht der Katholiken und verfolgt die Entwicklung bis zum Jahre 1535. Das Material, das er darstellt, ist umfassend und oft schwer zugänglich. Pfnürs Bestreben ist, relevante Gesichtspunkte herauszustellen und objektiv die kontroversen Punkte zu bestimmen. Die Debatte wurde in einer überheizten Atmosphäre geführt, in Mißtrauen und Unvermögen den Standpunkt des Gegners zu verstehen. Darum passierte es sehr oft, daß Einigkeit in einer Sache vorliegen konnte trotz Uneinigkeit im Wort. Aber das Gegenteil kam auch vor, so daß verschiedene Auslegungen in ein und derselben Formulierung enthalten sein konnten.

Am wichtigsten für die Entwicklung war die offizielle Stellungnahme zur CA in der Schrift, die unrichtig unter dem Namen „Confutatio pontificia" geht. Eine Vorarbeit dazu verfaßten Johannes Cochlaeus und Arnold von Wesel. Cochlaeus war beim Reichstag in Augsburg als theologischer Ratgeber von Herzog Georg von Sachsen zugegen und nahm dort eine hervorragende Stellung unter den katholischen Kontroverstheologen ein. Er schrieb auch „Vier Philippiken", eine Gegenschrift zu Melanchthons Apologie, dessen zweideutiger Titel davon zeugt, daß gerade Philip Melanchthon der Gegenstand für Cochlaeus Aburteilung war. Der Leser kann sich in einem späteren Abschnitt von Pfnürs Buch damit bekannt machen (284–312). Arnold von Wesel war an der Universität Köln tätig. Ein paar andere Schriften, die jedoch der Kaiser „zu gehässig" fand, gingen der Confutatio voraus. Es existierten starke Kräfte beim Reichstag, die eine Einigung erstrebten und die „jenes gehässige Erinnern an all das, was vor zehn Jahren geschrieben wurde oder geschah, nicht förderlich" fanden, um dieses Ziel zu erreichen (228). In der Confutatio selbst sollten alle gehässigen und überflüssigen Worte gestrichen werden. Melanchthon und auch Luther meinten Verständnis für die Hauptpunkte der evangelischen Lehre gefunden zu haben. Auch Eck war der Ansicht, daß eine sachliche, wenn auch nicht verbale Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre im Sommer 1530, vorlag. Ein weiteres Zeichen für den ernsten Willen zur Einheit war das Zustandekommen des Vierzehnerausschusses, der eine letzte Anstrengung machen sollte, die Spaltung zwischen den streitenden Gruppen zu überwinden (251–271). Im August 1530, nach der Übergabe der Confutatio, kam es zu Verhandlungen zwischen sieben Vertretern von der katholischen Seite und gleich vielen von der evangelischen. Die Berichte von diesen Verhandlungen existieren teils in Handschriften, teils im Druck. Der Verf. hat das Material durchgearbeitet und schildert den Gang der Verhandlungen. Es ist spannend zu lesen, weil man die Diskussionen verfolgen kann und auch die Begründungen für die einzelnen Standpunkte findet. In der kontroversen Rechtfertigungslehre kamen die Theologen zu einer gemeinsamen Formulierung. Teilhaftig der Sündenvergebung wird der Mensch durch „die gratia gratum faciens und den Glauben förmlich und eigentlich (formaliter) und durch Wort und Sakramente als durch Instrument und Werkzeug" (262). Pfnür verneint nicht, daß die gemeinsamen Formulierungen unterschiedlich ausgelegt wurden, aber die Einigkeit war größer. Daß die Verhandlungen nichtsdestoweniger scheiterten, beruhte auf sekundären Fragen politischer Natur und solche betreffend der Kirchenordnung.

Die weitgehende Einigkeit konnte zustandekommen aufgrund einiger wichtiger Umstände, die gleichzeitig Hauptthesen des Buches sind. Der eine ist die Entwicklung, die innerhalb des Luthertums vor sich ging. Die Rechtfertigungslehre der CA ist nicht ohne weiteres identisch mit Luthers und Melanchthons Aussagen, die sie zehn Jahre früher machten. Die Katholiken vermochten diesen Unterschied zu erfassen und verzichteten daher auf Polemik gegen die früheren reformatorischen Aussagen. Der andere Umstand ist der Unterschied zwischen Biel und der gleichzeitigen katholischen Kontroverstheologie. Auf der evangelischen Seite vermochte man zwischen der spätscholastischen Theologie, für welche Biel der vornehmste Vertreter war, und dem aktuellen katholischen Standpunkt zu unterscheiden. Nach dem Zusammenbruch der Verhandlungen machte man diese Unterscheidungen nicht mehr, sondern fiel auf eine mehr unnuancierte Polemik zurück. In der Apol betrachtet Melanchthon seine Widersacher als eine Ganzheit, und die katholischen Kontroverstheologen wiederum polemisierten, ohne Rücksicht auf die faktische Entwicklung innerhalb des evangelischen Lagers zu nehmen. Dazu ist zu sagen, daß Melanchthon in der Apol fortwährend – wie in der CA – zwischen älteren und jüngeren Theologen innerhalb der katholischen Kirche differenziert, wenn er seinen eigenen Standpunkt verteidigt, aber nicht wenn er polemische Aussagen macht. Cochlaeus sah mit Mißtrauen auf die CA, er betrachtete sie als „ein Täuschungsmanöver" (287) und Melanchthon als einen „betrügerischen Fuchs" (286). In seiner Auseinandersetzung mit Luther und Melanchthon berief er sich hauptsächlich auf deren frühere Aussagen aus der ersten Hälfte der zwanziger Jahre (303).

Dasselbe gilt für andere Kontroverstheologen wie J. Dietenberger, P. Rauch und J. Mensing, die gleichfalls von Luthers und Melanchthons Entwicklung absahen. Eine Hauptaufgabe in dem ausführlichen Abschnitt über die katholischen Gegenschriften zwischen 1531 und 1535 besteht darin, aufzuzeigen, wie die Kontroverstheologen gegen frühere reformatorische Aussagen polemisierten anstatt sich um die Aussagen der CA zu kümmern. Die polemische Situation rief von neuem die Gegensätze in der Deutung der Sünde, der Rechtfertigung und des sola fide ins Leben. Gegen eindeutige Aussagen in CA und Apol behaupteten die Katholiken, daß das kleine Wort „allein" die Sakramente, die Buße und die guten Werke ausschließe. Was den Sündenbegriff anbetrifft, galt die Kontroverse der nach der Taufe verbleibenden Sünde. Wahrscheinlich haben unklare Formulierungen im Anfang der Reformation zu Gegensätzen beigetragen, die man an sich hätte klarstellen können.

Mit seinen genauen Analysen des überreichen Quellenmaterials hat Pfnür noch klarer als vorhergehende Forscher zu beweisen versucht, daß die Gesprächspartner oft aneinander vorbeigeredet haben. Dies ist sicherlich richtig, wenn man die eingetretene Veränderung innerhalb der beiden Lager akzeptiert. Der katholische Standpunkt um 1530 war nicht mit dem nominalistischen identisch, und innerhalb des Luthertums lag eine Ent-

wicklung vor. Pfnür gehört zu den Forschern, die mit guten Gründen für eine solche Entwicklung argumentieren, und weist auf die Unmöglichkeit hin, den lutherischen Standpunkt von 1530 ohne weiteres mit den Aussagen des jungen Luther und Melanchthon gleichzusetzen. Er hat auch die sachliche Übereinstimmung zwischen Luthers und Melanchthons Rechtfertigungslehre um 1530, das Jahr, in dem die Bekenntnisbildung zustande kam, aufgezeigt. Diese Einheit war eine Voraussetzung für das Zustandekommen der lutherischen Bekenntnisschriften.

Pfnürs Buch ist ein wesentlicher Beitrag zu unserer Kenntnis über die Reformationszeit. Seine Bedeutung ist nach meiner Ansicht vierfach. Mit seiner Methode hilft es uns, Entwicklung und Zusammenhang innerhalb der Reformationstheologie zu entdekken. In seiner Deutung der Rechtfertigung zeigt es den Zusammenhang zwischen der Gerechtmachung und der Gerechterklärung und weist dadurch eine einseitige forensische Deutung ab. Es vertieft unser Verständnis der wirklichen und scheinbaren Gegensätze zwischen Katholiken und Lutheranern um 1530. Es trägt schließlich dazu bei, günstig auf das heutige Gespräch zwischen den Konfessionen und den Bestrebungen nach christlicher Einheit einzuwirken. Das Buch bestätigt, daß der Wille zur Einheit bereits 1530 bestand, daß aber die Voraussetzungen für ihre Verwirklichung damals bedeutend geringer waren als sie heute sind.

Uppsala/Schweden Holsten Fagerberg

Frielingsdorf, Karl: **Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis.** Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. — Frankfurt/Main: Josef Knecht 1970. XII, 199 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 6) Ppb. DM 29.–

Die Erforschung der Theologie, die seit 1817 an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen vertreten wurde, findet zusehends auch außerhalb Tübingens Interesse. Freilich sind die Gesichtspunkte, die an diese Theologie der Selbstdenker herangetragen werden, recht heterogener Natur. Während man in Tübingen, eingedenk der geschichtlichen Ausrichtung des theologischen Denkens, wie sie vor allem bei Johann Sebastian Drey hervortritt, geschichtlichen Untersuchungen den Vorzug gibt, sind die auswärtigen Arbeiten durch ein betont systematisches Interesse charakterisiert. Dabei zeigt sich immer wieder, daß die geschichtlich orientierten Arbeiten über den Systemgedanken in der Theologie der sogenannten Katholischen Tübinger Schule viel mehr und Zuverlässigeres zu Tage fördern als die systematisch angelegten Untersuchungen, die fast zwangsläufig zur Polemik oder Apologetik ihre Zuflucht nehmen müssen. Das ist kein Zufall: Die Männer, die 1817 in Tübingen die Lehrkanzeln der Katholisch-Theologischen Fakultät bestiegen, hatten keine Schultradition hinter sich, von der her sie sich ihren Weg hätten bestimmen und rechtfertigen können. Ihnen blieb nichts übrig, als in steter Auseinandersetzung mit der Welt, die sie umgab, ihren Weg zu gehen. Man kann die Theologie, die daraus erwuchs, nur erfassen, indem man den Weg dieser Theologen Schritt um Schritt nachvollzieht. Man kann die Theologie dieser Theologen darum auch nicht in Form von Lehrsätzen übernehmen. Es gibt nur die Möglichkeit, sich an dieser Theologie zu schulen, indem man ihrer Bedingtheit nach allen Seiten hin Rechnung trägt und ihren Wahrheitsgehalt abschätzt im Blick auf die Adäquatheit der Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen, denen sie sich stellte.

Diese Theologie weist eine in die Augen springende Affinität zur Theologie der Gegenwart auf. „Was liegt da näher", betont Karl Frielingsdorf mit Recht, „als in einer Zeit relativer Glaubensunsicherheit den Blick auf einen Theologen zu richten, der sich als ein ‚Wegbereiter heutiger Theologie' in einer ähnlichen Situation des Umbruchs und der Reformen um eine zeitgemäße und genuin christliche Gottesverkündigung bemüht hat. Bei diesem geschichtlichen Rückblick werden wir sehen, daß vieles in der Gottesfrage, was heute als absolut neu dargestellt wird, geschichtlich vorbereitet und u. a. bereits von Hirscher theologisch reflektiert und formuliert worden ist" (3). F. geht in der hier angezeigten Untersuchung also von dem Gedanken aus, daß das in den Schriften Hirschers niedergelegte, in einer Umbruchssituation ihm zugewachsene Gottesverständnis, für die gegenwärtige Umbruchssituation fruchtbar gemacht werden könne. Er spricht daher von einem theologie-geschichtlichen und einem theologisch-spekulativen Anliegen seiner Arbeit (vgl. 3). Diesem soll Rechnung getragen werden in 4 Teilen. Im 1. Teil werden die Aufklärung, die Romantik und der Idealismus auf ihre Gottesvorstellung befragt, wobei sich das Interesse des Verf. in gleicher Weise auf die Gotteslehre und Trinitätslehre richtet (7–44). Der 2. Teil ist, von einem sehr knapp gehaltenen Vorspann über „die antiaufklärerischen Geistesströmungen" und „die theologische Erneuerungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts" abgesehen, dem „Gottesverständnis in Hirschers theologischen Schriften" gewidmet (45–116). Im 3. Teil erörtert F. die Frage der „theologischen Grundstrukturen des Hirscherschen Gottesverständnisses" (117–170). Der 4. Teil endlich ist überschrieben: „Die Aktualität des Hirscherschen Gottesverständnisses" (171–186). Die restlichen Seiten des Buches werden beansprucht für das Literatur- und Namensverzeichnis.

Ohne jeden Vorbehalt muß festgestellt werden, daß die Frage, die F. an Hirschers Schrifttum herangetragen hat, in diesem selbst und seiner Theologie eine wesentliche Rolle spielt, und zwar in einem ganz spezifischen Sinn: Hirscher lebt und denkt noch ganz von der Überzeugung her, daß menschliches Denken und Handeln nur insoweit wahr und verantwortbar sei, als es die Fortsetzung oder der Mitvollzug oder die Auswicklung des göttlichen Denkens und Handelns im geschöpflichen Raum und mit geschöpflichen Mitteln darstellt (vgl. 120). Das ist die entscheidende Vorstellung, mit deren Hilfe Hirscher Theologie treibt. Die Untersuchung F.s mit ihren beinahe auf jeder Seite zu findenden Hinweisen auf „die anthropologischen Implikationen des Hirscherschen Gottesverständnisses" (vgl. 145ff), die in der Lehre von Gott dem Vater ebenso wie in der Lehre von Jesus Christus und dem Heiligen Geist offen zu Tage liegen (vgl. 65–137), sind eine einzige Bestätigung für diese These. Um dieser anthropologischen Implikationen willen hat sich F. im Grunde mit Hirscher beschäftigt, und im Blick auf sie gab er seiner Arbeit den Titel „Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis". Den Beitrag Hirschers auf diesem Weg umschreibt F. so: „Die größte theologische Leistung Hirschers im Hinblick auf unsere Zeit dürfte in seinem im Ganzen geglückten Versuch liegen, den Dualismus von Gott und Mensch aufzuheben und die sich feindlich gegenüberstehende Anthropozentrik und Theozentrik von der christlichen Offenbarung her zu versöhnen" (175). F. selber sieht die Aufhebung des Dualismus von Gott und Mensch dann gegeben, wenn die Theologie dazu gekommen ist, „die Offenbarung mehr als ‚hermeneutischen Weg' zu begreifen, der jeweils neu den sich ereignenden, gegenwärtigen Gott im Menschen sichtbar macht" (180). Daß Hirscher auf diesem Weg nicht zu letzter Klarheit und Konsequenz gelangt sei, ist der Inhalt der kritischen Vorbehalte, die F. in seiner Untersuchung anmeldet (vgl. 170–173ff).

Es ist das unbestreitbare Verdienst der von F. vorgelegten Untersuchung, daß sie auf die anthropologischen Implikationen des Gottesverständnisses Hirschers hingewiesen hat. Um diese Implikationen hat man allerdings immer schon gewußt. Wollte F. also über den bisherigen Stand der Forschung hinausgehen, dann mußte er der Frage nachgehen, welcher Art und von welcher Stringenz die Kohärenz dieser anthropologischen Implikationen mit dem Gottesverständnis Hirschers ist. F. war dieser Frage auf der Spur. Nur so ist die Bemerkung verständlich, mit der er S. 139 das Kapitel über „die christotrinitarische Struktur des Reiches Gottes und die Frage nach dem Konzentrationsprinzip" einleitet; sie lautet so: „Es ist schlecht möglich, über das Gottesverständnis Hirschers zu sprechen, ohne wenigstens kurz auf seine Reich-Gottes-Konzeption einzugehen". Daß F. die Frage nach dem „Verhältnis des Reich-Gottes-Begriffes zum dreieinigen Gott" erst gegen Ende seiner Arbeit untersucht (139), muß als der erste entscheidende methodische Mangel seines Bemühens um die Erhellung des Hirscherschen Gottesbegriffes angesehen werden. Denn diese Reich-Gottes-Idee wird als Idee im Sinne der idealistischen Philosophie für Hirscher zum glücklichen Rahmen, der ihn zwingt und es ihm ermöglicht, sein Gottesverständnis so zu fassen, daß er schon von vorneherein durch die besagten anthropologischen Implikationen bestimmt wird.

F. aber hat die Funktion der Reich-Gottes-Idee in der Theologie Hirschers so wenig beachtet, daß er, den alten Streit um die Konzentrationsidee in der Katechetik und das theologische Formalprinzip in der Moraltheologie Hirschers wieder aufgreifend, zwischen der Reich-Gottes-Idee einerseits und dem Gedanken vom Mitvollzug der göttlichen Offenbarung anderseits einen Gegensatz konstruiert (vgl. 142f). Nicht weniger verhängnisvoll ist es, daß F. den Satz aus der Katechetik: „Ein solches concentrirtes Offenbarungs-Ganzes ist die Person Christi, auch die Person des Hl. Geistes, vorzüglich die Trinität" (143) dazu verwendet, die Reich-Gottes-Idee in ihrer Bedeutung bei Hirscher herabzumindern. Dieser Versuch wirkt um so unverständlicher, als F. auf nicht weniger als 56 Seiten (59–115) mit aller Betontheit aufzeigt, daß es Hirscher in seiner Gottes- und Trinitätslehre um eine heilsökonomische, d. h. aber um eine von der Reich-Gottes-Idee bestimmte Betrachtungsweise geht. Die Frucht dieser Degradierung der Reich-Gottes-Idee ist die „Systematik", die F. im 3. Teil seiner Untersuchung anbietet. Mit der theologischen Konsequenz, die das Denken und Schaffen Hirschers kennzeichnet, haben die unter der Überschrift „Die theologischen Grundstrukturen des Hirscherschen Gottesverständnisses" aufgereihten Themen („Das theozentrische Denken Hirschers"; „Die offenbarungs-

geschichtliche Struktur des Hirscherschen Gottesverständnisses"; „Das geschichtliche und ganzheitlich-organische Gottesverständnis Hirschers"; „Das personale Gottesverständnis Hirschers"; „Die christo-trinitarische Struktur des Reiches Gottes und die Frage nach dem Konzentrationsprinzip"; „Die anthropologischen Implikationen des Hirscherschen Gottesverständnisses") nichts mehr zu tun. Tatsächlich sind die Dinge in dieser willkürlichen Aneinanderreihung von Themen auf den Kopf gestellt, und es ist kein Grund sichtbar, warum es diese und nicht andere Etiketten sind, die man zur Kennzeichnung der Theologie Hirschers verwendet.

Der zweite methodische Mangel, der der Untersuchung F.s anhaftet, ist die Außerachtlassung der Tatsache, daß Hirscher als Theologe unterwegs war und eine Entwicklung durchgemacht hat.

Wenn es dafür eines Beweises bedarf, dann ist er bereits erbracht mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen der 3. und 4. Auflage der Christlichen Moral. F. hat dieser Entwicklung Hirschers keinerlei Bedeutung beigemessen. Nicht selten eröffnet er seine Argumentation mit einem Zitat aus einer der Spätschriften (z. B. Hauptstücke des christkatholischen Glaubens. Für Schule und Haus. Tübingen 1857) oder aus dem posthum herausgegebenen Büchlein „Nachgelassene kleinere Schriften" (Mit biographischen Notizen und dem Portrait des Verf.s in Photographie. Hrsg. von Dr. Herm. Rolfus. Freiburg 1868), um sich unmittelbar darauf womöglich auf die 1. Auflage der Christlichen Moral zu beziehen (vgl. 55ff). Der umgekehrte Weg in Verbindung mit exakten Textinterpretationen hätte F. bei der Abfassung der Kapitel über das Gottesverständnis vor den dort vorgenommenen Harmonisierungen und Verzeichnungen bewahrt. Verdient es tatsächlich keine Beachtung, daß Hirscher die Idee des Himmelreichs beschreiben kann, ohne daß er in gleichem Maß wie auf den Vater und Sohn auch auf den Hl. Geist Bezug nimmt (vgl. Christliche Moral [4].I 86–109 die Kapitelüberschriften: „1. Hauptstück: Gott, der Schöpfer, Fürst und Vater des himmlischen Reiches . . . 2. Hauptstück: Der Gottmensch . . . 3. Hauptstück: Die himmlischen Geister . . . 4. Hauptstück: Die vollständige Idee des Reiches Gottes . . . 5. Hauptstück: Der Gegensatz des göttlichen Reiches: das Reich Satans")? Und wie sieht die Trinität aus, die dem folgenden Text aus der 1. Auflage der Christlichen Moral S. 82 zugrunde liegt: „Die ur-lebendige Eine absolute Geist-Kraft zeugt von Ewigkeit den Sohn, gleichen Wesens mit Sich. Und von Ewigkeit geht von dem Vater und Sohne der Hl. Geist aus, gleichen Wesens mit Beiden. Dieses volle und ewige Niederlegen aller eigenen Wesenheit und Vollkommenheit in eine zweite Persönlichkeit, ist die Liebe. Im Anfang war die Liebe. I. Joh. IV.8.16." Vergleicht man nämlich damit den entsprechenden Text und die Anmerkung in der 5. Auflage der Christlichen Moral S. 87, dann stellt man fest, daß sich Hirscher mit der überkommenen Trinitätslehre nicht sehr leicht getan hat, jedenfalls was das Verhältnis des Vaters und Sohnes zum Urgeist und heiligen Geist betrifft. Völlig rätselhaft ist es deshalb, wie F. im Blick auf diesen Text und die dazugehörigen Kontexte (Christliche Moral [5].I 87ff und Christliche Moral [1].I 80ff) bestreiten kann, daß sich bei Hirscher 1) der „Unterschied zwischen dem Heiligen Geist als der dritten göttlichen Person und dem Schöpfergeist als dem Weltprinzip gelegentlich verwischt" (99) und daß 2) der Heilige Geist auf den genannten Seiten der Christlichen Moral „ausdrücklich als solcher erwähnt wird" (99), nachdem Hirscher sowohl in der Christlichen Moral [1].I 82 als auch [5].I 87 auf das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn expressis verbis Bezug nimmt, dieses Ausgehen als Niederlegen der eigenen Wesenheit (des Vaters bzw. des Sohnes) in eine zweite Person (des Sohnes bzw. des Vaters) als Liebe deklariert ([1].I 82 und [5].I 87) und diese Liebe mit dem absoluten Selbstgenuß des Urgeistes identifiziert ([1].I 82 und [5].I 88), ohne sie auch als Person zu deklarieren. Solche Tatsachen mißachten heißt jene Positionen Hirschers ignorieren, die über die Lebendigkeit und Originalität seiner Theologie tatsächlich etwas kundmachen.

Die von F. vorgelegte Untersuchung gilt dem Bemühen, moderne theologische Tendenzen mit dem Hinweis auf Hirscher zu legitimieren. Dabei gilt das Augenmerk dezidiert jenen Thesen Hirschers, die moderne Tendenzen zu stützen scheinen. Soweit die Forschung diesem Ziel F.s entgegensteht, wird sie in Frage gestellt. Über Hirschers Theologie, die in der Auseinandersetzung gewachsen ist, erfährt man nichts wesentlich Neues. Mit dem Mittel seiner eigenen Systematik hat F. das vitale Element im System Hirschers und in seinem Gottesverständnis neutralisiert und achtlos beiseite geschoben.

Für methodische Mängel muß ein hoher Preis bezahlt werden. Besonders hoch ist der Preis, wenn an Selbstdenker Fragen gerichtet werden, die nicht die ihren waren. Und Hirscher war ein Selbstdenker unter den Theologen des letzten Jahrhunderts. Noch in der letzten Ansprache an seine Zuhörer hat er seine Eigenständigkeit betont.

Tübingen Josef Rief

Adolph, Walter: **Kardinal Preysing und zwei Diktaturen.** Sein Widerstand gegen die totalitäre Macht. – Berlin: Morus-Verlag 1971. 267 S. kart. DM 35.–

A., ehemaliger Mitarbeiter im kirchenpolitischen Referat unter Bischof Graf v. Preysing (1935–50) in Berlin, möchte diese mit Dokumenten(teilen) durchsetzte Darstellung als „Arbeit eines Zeitgenossen" gewertet wissen (9). Ihre Bedeutung liegt in der Publikation neuen Materials, in erster Linie von zeitgenössischen Aufzeichnungen A.s (Ein Teil davon ist in seiner Darstellung „Hirtenamt und Hitlerdiktatur", Berlin 1965, und in Aufsätzen A.s bereits ausgewertet worden).

Diese Quellen und einige bisher unbekannte Briefe des Bischofs bestätigen, daß Preysing, der nur widerstrebend von Eichstätt nach Berlin gegangen ist („Entsetzen vor Berlin"; S. 23ff) den Charakter Hitlers und des Kirchenkampfs („Vernichtungskampf": so am 18. 10. 1937 an Bertram; S. 118) klar durchschaut hat. Mit seinem Drängen auf einen härteren Kurs gegenüber der Regierung ist er wiederholt mit Kardinal Bertram, dem Exponenten der „Eingabenpolitik", zusammengestoßen. Der Breslauer Oberhirte empfand sogar die Enzyklika „Mit brennender Sorge" als zu scharf formuliert (78), wie er denn überhaupt manche Zusammenhänge nicht mehr überschaute: „Ich koche in so vielen Töpfen . . ." (18. 3. 1937 zu A.; ebd.).

Im Mai 1940 gab Preysing wegen der „tiefgehenden Verschiedenheit" seiner Auffassungen über die kirchenpolitische Lage gegenüber Bertram das Presse-Referat der Fuldaer Bischofskonferenz ab. Sein Angebot (bereits aus der früheren Publikation von A. bekannt), auch auf sein Bistum zu verzichten, wurde von Pius XII. nicht akzeptiert. Entgegen dem Wunsch des Papstes nach einer „freimütigen und abgeklärten Aussprache" (12. 6. 1940 an Preysing; S. 160) bei der nächsten Sitzung der Fuldaer Konferenz kam es nicht zu einer solchen Diskussion, da man befürchtete, daß andernfalls Bertram den Vorsitz der Konferenz niederlegen würde (Aufzeichnung Preysings vom 4. 4. 1944; S. 162). Seit 1940 bewegten sich die Beziehungen zwischen Breslau und Berlin „auf den Nullpunkt" (163). Preysing steuerte – nächst Galen – weiterhin den härtesten Kurs im Kirchenkampf.

Der zweite Teil des Bandes gilt dem Widerstand des Bischofs gegen den totalitären Bolschewismus in den letzten Jahren seines Lebens (1945–1950). Seinem Versuch, der Mission der Kirche „im öffentlichen und ins öffentliche Leben" Wege zu bahnen (201) und die neue Rechtlosigkeit im gleichen Maße wie die vorausgegangene anzuprangern, war nur geringer Erfolg beschieden, auch wenn die SED-Machthaber den Anschein erweckten – wie Preysing am 6. 12. 1949 an den Vatikan schrieb – einem Kulturkampf aus dem Wege zu gehen (228). Genau wie vor 1945 kritisierte der Kardinal in Schreiben an staatliche Stellen, in Runderlassen an seinen Klerus sowie in Hirtenbriefen den neuen Kirchenkampf, ohne das Regime selbst in Frage zu stellen.

Erst wenn A. – wie in diesem Band angekündigt – sein Material der historischen Forschung zur Verfügung gestellt hat, läßt sich sagen, inwieweit seine Dokumentenauswahl exemplarischen Charakter beanspruchen kann. Mit den im letzten Teil veröffentlichten Quellen ist ein wichtiger Schritt für die Erforschung des Kirchenkampfs nach 1945 getan worden.

Speyer Rudolf Morsey

Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. – Zürich–Einsiedeln–Köln/Mainz: Benziger/Matthias Grünewald 1971. 160 S. kart. DM 12.80

Anläßlich ihres fünfjährigen Bestehens veranstaltete die Zeitschrift CONCILIUM vom 12.–17. September 1970 in Brüssel einen Theologenkongreß, der in der internationalen Presse eine starke Beachtung fand. Der anzuzeigende Band enthält neben den Reden der Eröffnungssitzung und den Kongreßresolutionen die zwölf auf der Tagung vorgetragenen Referate, in denen namhafte Mitarbeiter des Periodicums versuchten, die Linien für die Aufgaben der Theologie in der Kirche der Zukunft abzustecken. Zu den vier von der Kongreßleitung vorgeschlagenen Themenkreisen nahmen je drei Redner Stellung.

Der erste beschäftigte sich mit der Funktion der Theologie in der Kirche. – W. KASPER (Die Funktionen der Theologie in der Kirche 45–52) sieht sie in der Humanisierung des Glaubensvollzuges, der Durchsetzung des Wortes Christi in der Kirche und im Dienst der kirchlichen Praxis als deren kritische Theorie. – J.-P. JOSSUA (Von der Theologie zum Theologen 53–59) lehnt das Bild des klassischen Fachtheologen ab, da es keine Spezialisten für Gott geben könne;

Theologe ist nach ihm jeder, der seinen Glauben reflektierend bedenkt, ausgezeichnet durch Charisma und kritische Prophetie. – Mit der Bedeutung der „Kritik in der Theologie" (60–67) setzt sich E. SCHILLEBEECKX auseinander. Theologie ist auf den Dialog mit anderen Wissenschaften angewiesene Teilwissenschaft und darüber als Glaubenswissenschaft kritisch-praktische Theorie der Transzendenz des Glaubens, die „handliche Modelle für das christliche Handeln entwirft" (66).

Der zweite Themenkreis ist durch die Frage gekennzeichnet: „Was ist die christliche Botschaft?" – Die drei Beiträge befassen sich aus der Notwendigkeit, den Glauben in die heutige Situation zu verkünden, mit dem gemäßen, das Zentrale aussagenden Ausdruck. – R. BROWN (Die christliche Botschaft. Biblische Überlegungen 68–73) sieht ihn in der Exegese von Röm. 4,24f. – K. RAHNER (Was ist die christliche Botschaft? (74–77) nennt die Bedingungen für eine Kurzformel des Glaubens, die die Kirche erarbeiten muß. Sie kann nur dann missionarisch wirken, wenn sie sagt, was sie eint und treibt. – H. KÜNG (Was ist die christliche Botschaft? 78–85) legt den Entwurf einer solchen Kurzaussage vor, muß aber zugeben, daß sie nicht in sich verständlich sei und auf die Interpretation angewiesen bleibe.

Dem eigentlichen Tagungsthema wendet sich der dritte Zyklus von Referaten zu unter dem Rahmentitel „Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen". – „Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft" (86–96) steuert der Münsteraner Fundamentaltheologe J. B. METZ einen der bedeutendsten Beiträge des Buches bei. In der Aufgabe, „vom Gott Jesu zu reden, indem sie den Zusammenhang der christlichen Botschaft mit der gegenwärtigen Welt sichtbar zu machen und ihre Überlieferung in dieser Welt als unabgegoltene und gefährliche Erinnerung auszudrücken sucht", sieht er den Auftrag einer heute notwendig „politischen" Theologie (87). Glaube ist die „subversive memoria" der Freiheit in Christus (88), deren in der Tat für das heutige Bewußtsein erschreckende Konsequenzen vor Augen geführt werden. Sie implizieren das Ethos der Kirchenreform, um die Kirche in der Identität mit ihrer geglaubten Sendung zu erhalten. – G. BAUM hebt in seinem Referat (Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen 97–105) den konstitutiven Weltbezug der Kirche ins Licht, der sie als wesentlich offene Gesellschaft charakterisiert. – A. VERGOTE (Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen 106–177) sieht den Grund für die faktische Außenseiterstellung der Kirche in der heutigen Gesellschaft in der Umstellung der Geisteshaltung von der Vergangenheits- zur Zukunftsorientiertheit. Will die Kirche wieder präsent sein, muß sie sich in „soziologischer Armut" als dynamische Institution zeigen, die zur Solidarisierung mit dem Humanismus bereit ist.

Strukturen für die Kirche von morgen suchen die drei letzten Referate zu finden. – Der Neutestamentler B. VAN IERSEL (Strukturen der Kirche von morgen 118–128) charakterisiert die neutestamentlichen Gemeinden als „Gruppe gewordenen Jesus" (121) und fordert von diesem Modell her die Hervorhebung der synodalen vor der hierarchischen Struktur der Kirche. – Unter soziologischem Aspekt untersucht A. GREELEY „die Leitung in der Kirche der Zukunft" (129–138) mit dem Ergebnis, daß sie vom Teamwork geprägt sein müsse. – Höchste Beachtung verdienen die Ausführungen Y. CONGARS (Wesentliche Strukturen der Kirche von morgen 139–149), der die Zukunft der Kirche bedingt sieht von der unaufhebbaren Treue zu ihrem tiefsten Wesen wie von der Verpflichtung zur Wahrnehmung ihrer Sendung in der konkreten geschichtlichen Situation. Beidem kann sie nur gerecht werden durch eine Ekklesiologie der Gemeinschaft und Bruderschaft, der es gelingt, die paternalen und fraternalen Elemente der Kirchenverfassung in Synthese zu bringen.

Durch die Beiträge dieses Bandes zieht sich eine gewisse Enttäuschung über die nachkonziliare Entwicklung, in der sich die Theologie durch die Amtsträger vielfach frustriert sieht. Gegen den Vorwurf, die Krise in der Kirche heraufbeschworen zu haben, wehren sie sich mit dem Hinweis darauf, daß sie sie nur offengelegt haben. Einmütig erklären sich die Concilium-Theologen bereit, an einer Neuorientierung mitzuwirken, die die Kirche aus den bisherigen historischen und soziologischen Engführungen befreien kann. Das Image des Versagens, das ihr anhaftet, ist „das historisch-hermeneutische Problem Nr. 1 der gegenwärtigen Ekklesiologie" (Metz 91). Trotzdem kann man die Grundhaltung der Referate als optimistisch betrachten. Sie sind davon überzeugt, daß der Kirche eine wichtige therapeutische Funktion in der kommenden Gesellschaft aufgegeben ist, die nicht zuletzt darin besteht, das Kreuz Christi als „Urparadigma für die Zukunft des Menschen" zu zeigen (Brown 71). Als wichtige innertheologische Aufgabe der Zukunft erkennen die Autoren darum die Verbindung von Theologie und Spiritualität, auf die Suenens anfangs hinweist (37).

Eine ihrer Katholizität und Gesellschaftsbezogenheit sich erinnernde Theologie muß notwendig anthropozentrisch sein. Doch erhebt sich die Gefahr, darüber den Transzendenzbezug des Menschen wenn nicht zu übersehen, so ihn doch zu kurz kommen zu lassen. Diesen Eindruck kann sicher bei manchen die Exegese der Küng'schen Kurzformel heraufbeschwören, die in ihrer Christologie der chalkedonensischen Definition zu wenig gerecht wird. Auch der Versuch van Iersels, das Richtziel der Kirche in der Fortsetzung der Sache Jesu zu sehen, erscheint trotz aller Absicherungen als zu kurz. Jesus selbst ist Mitte eines trinitarisch geprägten Glaubens.

Von der Thematik der Tagung her ist es gerechtfertigt, daß die Beiträge zukunftsorientiert sind. Es ist jedoch befremdend zu sehen, wie darüber in den meisten von ihnen (eine Ausnahme bilden die Gedanken von Kaspar, Metz, Congar) der Bezug zur Vergangenheit fehlt, bzw. rein negativ betrachtet wird z. B. bei Baum und Vergote). Symptomatisch dafür ist die Absenz jeden Hinweises auf das Alte Testament. Mit Recht bringt dagegen Congar zur Geltung, daß die Zukunft der Kirche auch durch die bleibende Treue Gottes, der ihr Beständigkeit und Unvergänglichkeit garantiert, bedingt ist (139). Das Kommende ist immer auch, wenn auch nicht allein, Austrag der Vergangenheit. Man kann sie nicht a limine von futurologischen Erwägungen ausschließen, obschon man sie natürlich stets kritisch zu befragen hat.

Alles in allem ist das Sammelwerk eine indispensable Lektüre für jeden, der sich über die Strömungen in der gegenwärtigen Theologie unterrichten will und Zukunftsorientierungen im Blick auf die Kirche sucht. Das christliche Engagement der heutigen Theologie und ihrer Vertreter wird auf allen Seiten bezeugt. So ist es ein ermutigendes Buch.

Regensburg Wolgang Beinert

Stirnimann, H. (Hrsg.): **Interkommunion:** Hoffnungen – zu bedenken. Mit Beiträgen von H. Helbling, O. K. Kaufmann, J.-J. Leuba, P. Vogelsanger, H. Vorgrimler, D. Wiederkehr. Darin: Internationale Bibliographie von J. B. Brantschen und P. Selvatico. – Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1971. 150 S. (= Ökumenische Beihefte z. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 5) sfr 16.–

Der vorliegende Band faßt die Referate der 6. Schweizer Ökumenischen Akademikertagung zusammen, die im November 1970 in Zürich stattgefunden hat. Diese Tatsache, daß diese Tagung auf eine Reihe von früheren Veranstaltungen ähnlicher Art zurückschauen konnte, ist wichtig. Denn dadurch war den Referenten die Sicherheit gegeben, zu einem wohl vorbereiteten Auditorium zu sprechen; darum durften sie auch versuchen, nach weiter und vorwärts führenden Wegen zu suchen, die aus der gegenwärtigen Situation der Interkommunion-Problematik herausführen können. Diese Situation selbst wird von dem zwinglianischen Stadtpfarrer von Zürich, P. VOGELSANGER, in der Einführung (7–11) sehr präzis umrissen: „Wir stehen vor zwei Extremen: Einerseits herrscht enthusiastische Ungeduld, die alle . . . Hindernisse wegfegen und die Einheit in der Eucharistie . . . fast erzwingen will. Anderseits herrscht starres Festhalten an der Unmöglichkeit jeglicher Interkommunion, solange nicht vollständige Glaubenseinheit erreicht sei" (10). Vogelsanger bestätigt den Referenten der Tagung, daß sie mit Erfolg bemüht waren, zwischen diesen Extremen „den Weg verantwortlichen Denkens und Handelns" zu gehen, wiewohl es doch so viel leichter gewesen wäre, in radikaler Einseitigkeit zu machen und dadurch den Ruhm sei es der Geisterfülltheit, sei es der grundsatzfesten Glaubenstreue zu gewinnen. „Der dynamisch-dialektische Spannungsbogen von Bewahrung und Fortschritt, von Besonnenheit und Kühnheit ist schwerer auszuhalten" (ebd.). Die heute so oft gehörte Parole: „Wir müssen es ganz einfach machen, die Bischöfe kommen schon nach!" hat sich weder bei den Referenten noch auf der Tagung als ganzer durchgesetzt. Davon zeugt die sehr behutsam abgefaßte Eingabe, die von Prof. Dr. R. Schmid (kath.) und Pfr. Dr. P. Vogelsanger (prot.) im Auftrag der Teilnehmer an die Kirchenleitungen gerichtet wurde (14–16).

Von den fünf Beiträgen des Bandes dürfen die beiden Grundsatzreferate der Theologen H. Vorgrimler (kath.) und J.-L. Leuba (prot.) besondere Beachtung beanspruchen. VORGRIMLER geht aus von der Kritik am „unschönen und mißverständlichen Begriff" Interkommunion. Alle (?) Wortzusammensetzungen mit „inter" bezeichnen nach seiner Meinung „einen Sachverhalt, bei dem Getrenntes in einem vagen Mittleren auf gewisse Zeit oder für bestimmte Aktionen zusammenkommt, um aber prinzipiell für sich und bei sich zu bleiben" (13f). Im Grunde beinhaltet der Begriff sogar einen Widerspruch: Man will zusammenkommen, indem man bei sich beharren will. Worum es in Wirklichkeit gehen muß, ist nicht „Interkommunion", sondern „Kommunion". Unter dieser „Kommunion" versteht man heute die Kirche Jesu Christi als die Gemeinschaft all derer, die an Jesus glauben und auf seinen Namen getauft sind. Die Probleme beginnen freilich dort, wo es gilt, deutlich zu machen, ob und in welchen Gestal-

ten diese Kommusion konkret existiert. Dann stehen wir vor der schmerzlichen Wirklichkeit der bestehenden Spaltungen, die sich heute vor allem in zwei großen Bereichen manifestiert. Einerseits haben wir „keine Einheit in der und durch die Theologie" (15). Der zunehmende Pluralismus der Theologien überschneidet die Grenzen der Konfessionen und geht bis in die Basis des Glaubens. Anderseits haben wir keine Einheit durch das Amt in der Kirche (16). Bei den Amtsträgern finden wir nämlich die „gleiche Pluralität der Positionen und Interpretationen". Vorgrimler hält es für unwahrscheinlich, „daß Theologie oder Amt oder beide zusammen in den christlichen Kirchen zu einer gemeinsamen Bekenntnisformel, zu einem Credo als Artikulation der bestehenden Kommunion kommen werden" (16f). Wenn es darum geht, eine gemeinsame Glaubensformel zu finden, „die die Tradition nicht zerstört, die heutigen Dissense hinnimmt und doch Jesus nicht als bloß menschlich faszinierende Gestalt mißdeutet" (17), dann bietet sich nach Vorgrimler am ehesten die Formel an: In Jesus ist Heil. Diese Formel mag dann von den einzelnen verschieden ausgedeutet werden; aber deshalb braucht man ihr nicht die Möglichkeit abzusprechen, Ausdruck „kirchlich-christlichen Glaubens" zu sein (ebd.). Wo Christen sich in dem so artikulierten Glauben zusammenfinden, stehen sie unter der Verheißung Jesu bei Mt 18,20: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. Diese von Jesus den Glaubenden verheißene Gegenwart darf nicht „zu der dünnen, flüchtigen Gegenwart etwa seiner Gesinnung, seines bloßen Andenkens usw." gemacht werden. Vielmehr ist Jesus „in Realpräsenz" da (19), auch wenn es eine andere Weise der Realpräsenz ist als jene, die durch die Eucharistie vermittelt wird. Mit gutem Recht verweist Vorgrimler hier auf den wichtigen Text im Vaticanum II, Liturgie-Konstitution n. 7, wo von den verschiedenen Formen der Gegenwart Jesu in seiner Kirche die Rede ist. „Einheit von getrennten Christen im Glauben durch die Realpräsenz Christi ist also möglich auch ohne Sakramente, ohne Hierarchie und ohne Kirchenleitungen, desgleichen ohne einen theologischen Konsens in der Ekklesiologie, Sakramentenauffassung oder auch Christologie..." (20). Diese Einheit im Glauben, die durch das Versammeltsein im Blick auf Jesus vermittelt ist, ist „die Basis auch für die Feier des Abendmahls". Sie wird aber abgewertet, wenn Christen beim brüderlichen Zusammensein im Hören des Wortes und im Gebet sich ihrer nicht bewußt werden und nach einer „kompakteren Gegenwärtigkeit Jesu" verlangen. „Auch das Sakrament selber kann nicht eine quantitativ und qualitativ größere Nähe Gottes in Jesus bringen, als sie der Geist ‚nur' gewähren kann" (20); darauf weist die katholische Lehre vom Votum sacramenti hin. Man wird Vorgrimler zustimmen müssen, wenn er sagt, daß die Gemeinden „die christlichen Möglichkeiten, die sich aus der realen Gegenwärtigkeit Jesu in ihren ökumenischen Gottesdiensten ohne Abendmahl ergeben, noch bei weitem nicht ausgebaut haben" (20).

Daß das Sakrament für die Begründung dieser Einheit seine wesentliche Funktion hat, bleibt unbestritten. Aber kontrovers bleibt bislang der Zeitpunkt, wann dieses Zeichen legitimerweise gesetzt werden darf. Die einen können die gemeinsame Eucharistie nur als Krönung erlangter Einheit begreifen; für die anderen ist sie das maßgebliche Instrument oder Medium der Einheit. Dazu stellt Vorgrimler fest, daß sich Künftiges gewiß im Zeichen vorwegnehmen läßt; anderseits sei es absurd, „getrennte Gemeinden könnten ein solches Hoffnungszeichen setzen und sich danach in den alten Trennungszustand zurückbegeben" (22).

Was ergibt sich von hier aus an praktischen Folgerungen, um unter Ernstnehmen der bestehenden Dissense doch näher an die Abendmahlsgemeinschaft heranzukommen? Vorgrimler betont, daß die dahin zielenden Bemühungen „nur von informierter Gruppe zu informierter Gruppe" erfolgen können. Denn es gilt, sich einander „im geistigen Standort" kennen zu lernen. Das heißt konkret: Man muß sich beiderseits klar werden, „ob man das, was die anderen vom Abendmahl halten, als für diese und von diesen her gesehen legitim respektiert" (23). Das bedeutet beispielsweise, daß evangelische Christen die katholische Auffassung von der Eucharistie – auch ohne sich schon den katholischen Standpunkt bezüglich der Bindung der Feier der Eucharistie an den gültig geweihten Priester zueigen zu machen – wenigstens insoweit als christlich legitim anerkennen müssen, daß sie von der Verwerfung der katholischen Messe als „Teufelswerk" (vgl. Heidelberger Katechismus) abrücken. Umgekehrt bedeutet das für die katholischen Partner, daß sie sich (im Licht des Ökumenismusdekrets n. 22) der hohen christlichen Werte der evangelischen Abendmahlsfeier vergewissern. Auch wenn sie in Treue zur katholischen Lehre nicht sagen können, daß in der evangelischen Abendmahlsfeier „die vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums bewahrt ist" (ebd.), so wissen sie doch, daß die getrennten Christen davon überzeugt sind, „den Willen Christi zu erfüllen, und daß sie als Glaubende und Liebende" ihr Abendmahl feiern (24). Damit wäre also ein Weg erschlossen, wonach ein katholischer Christ, ohne sein eigenes Gewissen und seine eigene Überzeugung preiszugeben, unter ganz bestimmten Bedingungen am Abendmahl evangelischer Christen teilnehmen könnte. Er kann „im protestantischen Abendmahl nicht Jesus verehren als unter diesem Brot und Wein sakramental real gegenwärtig; wohl aber kann er Jesus verehren als in dieser gottesdienstlichen Versammlung pneumatisch real gegenwärtig" (24). Vorgrimler fügt hinzu: „Eine solche Praxis, die die eigene Dogmenüberzeugung in keiner Hinsicht preisgibt und dennoch in Liebe den Standpunkt des andern zu teilen vermag und so den Dissens nicht ‚überspringt', sondern in sich als stimulierende Kraft annimmt, setzt zweifellos erwachsene und reflexe Persönlichkeiten voraus, für die Treue zur eigenen Kirche nicht schon Kapitulation vor der Autorität ist" (24).

Man wird Vorgrimler zugestehen müssen, daß er diese für die meisten ganz neue Sicht einer begrenzt möglichen Weise der Altargemeinschaft mit aller Behutsamkeit vorträgt. Es wäre schade, wenn man seinen Vorschlag von vorneherein als utopisch abweisen würde; auf keinen Fall darf man bei einer kritischen Auseinandersetzung all die Absicherungen übersehen, die er selbst beigefügt hat.

Der bekannte Basler Theologe J.-L. LEUBA geht in seinem Beitrag „Aktuelle Aussichten der Interkommunion" von der Feststellung aus: Das Problem der Interkommunion stellt sich nur, weil es in allen Kirchen Kommunion gibt. Im Unterschied zu Vorgrimler versteht er „Kommunion" aber nicht ekklesiologisch, sondern im Sinn von Eucharistie, von der das Ökumenismusdekret sagt, daß durch sie „die Einheit der Kirche *sowohl* bezeichnet *als auch* bewirkt wird". Zwischen diesem „sowohl – als auch" besteht eine dynamische Spannung, die für die Frage nach einer möglichen Interkommunion wesentlich ist. Sie besagt, daß die Eucharistie die Einheit der Kirche nicht *nur* bezeichnet, aber auch nicht *nur* bewirkt. Gäbe es Kommuniongemeinschaft nur dann, wenn völlige Einheit bereits besteht, dann könnte die Eucharistie Einheit nicht mehr bewirken; und gäbe es Abendmahlsgemeinschaft ohne jede Glaubenseinheit, dann könnte die Eucharistie kein Zeichen der Einheit sein. Bestände man auf der Abendmahlsgemeinschaft ohne Rücksicht auf die schon bestehende Glaubenseinheit, könnte die Eucharistie ihre Rolle als Zeichen der Einheit nicht spielen. Von hier aus lehnt Leuba sowohl den Immobilismus wie auch „die ‚wilde' Feier von gemeinsamen Kommunionen" ab. Im letzteren Fall gebe man sich der Illusion hin, „als ob die Feier des Sakraments eine absolute, alle Hindernisse überwindende Macht besäße, (und) als ob die Eucharistie auf eine fast ‚magische' Weise die auf die Lehre vom Amt, auf die Ekklesiologie oder auf die Lehre von der Eucharistie selbst bezüglichen Streitfragen aufhöbe" (30).

Auf dieser Grundlage sucht Leuba konkrete Fälle vorzustellen, in denen es legitimerweise unter Christen, die sich in aller Redlichkeit ihrer Gemeinsamkeit wie ihrer Getrenntheit bewußt sind, zur Altargemeinschaft kommen kann (34ff); dabei nennt er an erster Stelle ökumenische Zusammenkünfte. Die dort zu gemeinsamer Eucharistie Zusammenkommenden müssen sich „der Unterschiede bewußt sein, die noch zwischen ihren Kirchen bestehen" und sich verpflichten, „gemeinsam die dogmatischen Divergenzen ihrer Kirchen neu zu überdenken" (35). Ebenso hält Leuba es für selbstverständlich, daß man sich des Einverständnisses „durch die höchsten Stellen der betreffenden Kirchen" vergewissert (36).

Weder VORGRIMLER noch LEUBA beabsichtigen, mit ihren Überlegungen das endgültig klärende Wort in dieser schwierigen Frage zu erbringen. Aber sie machen Aspekte geltend, die bislang in solcher Weise nicht bedacht wurden und können somit die festgelaufene Diskussion wieder in Gang bringen.

Wir übergehen die drei nachfolgenden Referate, um noch ein Wort zu der dem Band beigegebenen hervorragenden Interkommunion-Bibliographie zu sagen, die von den beiden

Schweizer Jesuiten J. B. BRANTSCHEN und P. SELVATICO angefertigt wurde. Auf 72 Seiten ist hier eine fast vollständige Übersicht über alle einschlägigen Veröffentlichungen seit 1960 geboten. Für alle, die sich wissenschaftlich mit dem Thema befassen wollen, ist damit ein überaus nützliches Hilfsmittel bereit gestellt.

Frankfurt a. M. H. Bacht SJ

Van Leeuwen, Arend: **Christentum in der Weltgeschichte.** Das Heil und die Säkularisation. Stuttgart – Berlin: Kreuz-Verlag (1966). 372 S. Lw. DM 25.–

Das Thema der umfangreichen Studie v. L.s ist der Missionsauftrag der Kirchen in einer Situation, in der tiefgreifende Veränderungen im Westen und Osten und im Verhältnis beider zueinander vor sich gehen. Die Phase westlicher Kolonisation ist unwiderruflich zu Ende, aber noch nicht vergessen; zugleich übernehmen östliche Kulturen westliche Technik und Zivilisation. Zur Klärung der Frage, welche Aufgabe das Christentum in einer planetarischen, durch Revolution und Säkularisation bestimmten Welt wahrzunehmen hat, legt v. L. umfangreiche kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchungen vor.

V. L. beginnt seine Ausführungen mit Überlegungen über „Christentum und Kulturen" (I). Die weltweite Emanzipation ist sowohl Ergebnis wie Widerspruch zur weltweiten Ausbreitung des Westens und mit dieser zugleich der weltweiten Ausbreitung des Christentums. Beides, westliche Zivilisation und Christentum, sind freilich nicht dasselbe, aber sie stehen doch in einem unlösbaren Zusammenhang. Dieser ist für das Christentum zunehmend mehr eine Belastung geworden, verhinderte er doch die Einwurzelung christlichen Glaubens in fremden Kulturen. Die Frage ist, wie die gemeinsame Verantwortung aller Kirchen für die Mission weiterhin wahrgenommen werden kann. Da die Kulturanthropologie den „europa-zentrischen Ausgangspunkt" noch nicht hat überwinden können, da die Versuche, die kulturelle Begegnung zwischen Ost und West zu interpretieren, noch widersprüchliche Ergebnisse haben, ist die gestellte Frage nur schwer zu beantworten. V. L. ist der Überzeugung, zunächst die Wurzeln der westlichen Geschichte klären zu müssen, die in Israel liegen, um einer Antwort näher zu kommen.

Für diese legt v. L. die Bedeutung des A- und NT „in ihrer schöpferischen Bezogenheit auf die Geschichte des Westens" dar (38) (II u. III). Für das AT ergibt sich, daß es nicht von der Anthropologie und Religion her zu verstehen ist, sondern umgekehrt diese von der Geschichte Israels her zu verstehen sind (42). Diese These erläutert v. L. durch vergleichende Betrachtungen über Israel im Rahmen des Orients, besonders über Themen des AT im Vergleich mit orientalischen Mythen sowie zentrale Einrichtungen in Israel (Tempel, Gesetz) mit den orientalischen Entsprechungen. Aus dem Jahweglauben Israels folgt eine „Theologie der Geschichte", derzufolge die ganze Erde unterwegs ist zur von Gott verheißenen Vollendung.

Die eschatologische Orientierung ist auch für das NT konstitutiv, wurde aber schon früh zugunsten der historischen Kategorie verloren (77). In diesem Widerspruch zwischen „Fülle der Zeit" als dem Ende der Zeiten und einer jeweils geschichtlichen Epoche verläuft die weitere Geschichte, da die Fülle der Zeit zugleich Beginn der Geschichte des „Christentums" ist (102); dabei ist der Begriff „Christentum" Anzeichen für den Verlust der eschatologischen Dimension. Die abendländische Geschichte entspricht derjenigen Israels, die Kirche endet im Ghetto der Synagoge. Zur Charakterisierung des Bruchs, den das A- und NT, Israel und die frühe Kirche mit den anderen Kulturen vollziehen mußte, entfaltet v. L. das Modell der nicht-westlichen Zivilisation, insbesondere Indiens und Chinas (IV). Er bezeichnet all diese Kulturen als „ontokratisch", d. h. in ihnen manifestiert sich die „Herrschaft des umfassenden, in sich selbst ruhenden All und Einen", die „Herrschaft des reinen Seins" (119).

Auf der Folie dieses ontokratischen Kulturmodells skizziert v. L. dann die westliche Geschichte (V u. VI). Besonderen Wert legt er dabei auf die Darstellung des Islams als des großen Gegenspielers der christlichen Welt. Während dieser sich im Orient durchsetzte, entstand aus der Emanzipation von der islamischen Bedrohung im Westen das moderne Europa (187). Doch verliefen Expansion Europas nach außen und Revolutionen im Inneren parallel (190). Die westliche Revolutionsgeschichte endet in einer umfassenden Säkularisierung. Das Christentum aber unterliegt dem Kommunismus, den v. L. als „Islam der technokratischen Zeit" bezeichnet (262).

Hiernach richtet v. L. den Blick auf die gegenwärtigen revolutionären Veränderungen in der ganzen Welt, die dem Übergreifen europäischer revolutionärer Bewegungen auf alle Erdteile entspringen, alle Erdteile zur Emanzipation (von Europa und ihrer eigenen Vergangenheit) initiieren und zugleich eine radikale Konfrontation zwischen Ost und West implizieren (VII).

Abschließend erörtert v. L. dann zentrale Fragen für das Christentum in einer planetarischen Welt (VIII). Unsere Welt erfährt den tiefsten Einbruch seit der „neolithischen Revolution", nicht nur aufgrund der technischen Revolution, sondern aufgrund der mit ihr einhergehenden Vernichtung der Religion. In dieser Situation nützt kein Bündnis mit den anderen Religionen (315); denn das Christentum ist weder „religiös" noch „säkular", das Evangelium als Widerspruch zur Religion und damit auch zum corpus christianum darf keine Wiederherstellung der Religion intendieren; vielmehr hat die Kirche „das ganze Evangelium in die ganze Welt zu bringen" (334), und dies durchaus auch im Sinne humanisierender Tätigkeit (comprehensive approach, nach J. M. David).

Eine „Theologie der Wohlfahrt" ist vonnöten (340). V. L. schließt mit einem Hinweis auf das heutige Israel, das zwar nicht das verheißene Zion, wohl aber eine Mahnung zum Glauben an Gott als Herrn der Geschichte ist, ein Glaube, der mit der Geburt Israels in die Welt getreten ist.

Die Arbeit v. L.s löst ein, was der Titel besagt. Der Untertitel der deutschen Ausgabe trifft allerdings nur auf den Schlußabschnitt zu und wird nicht systematisch weitergeführt über bislang ausgearbeitete Positionen hinaus. Das Schwergewicht des Buches liegt überhaupt nicht auf systematischem Gebiet. So sollte es auch nicht von hierher beurteilt werden.

Wenn freilich das dem Christentum kontrapunktisch entgegengesetzte Kulturmodell „ontokratisch" genannt wird, so fragt sich, ob dieser Begriff nicht so sehr westlichen Ursprungs ist, daß er für die Bezeichnung dieses Gegenbildes jüdisch-christlicher Weltansicht unzutreffend ist. Allerdings verbirgt sich hier die prinzipielle Problematik, jeweils nur Begriffe des eigenen Kulturkreises zur Verfügung zu haben, Phänomene anderer Kulturen zum Ausdruck zu bringen. Das gleiche gilt für den Religionsbegriff, den v. L. benutzt, ohne darüber zu reflektieren, ob dieser aus der Tradition bes. des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts stammende Begriff als Oberbegriff für die in diesem Buch dargestellten sog. „Hochreligionen" verwendbar ist. Weder mit dem Begriff „ontokratisch" noch mit dem der „Religion" dürfte die tiefgreifende Fremdheit fernöstlichen Weltverständnisses genügend deutlich zum Ausdruck gebracht werden.

Schließlich sei vermerkt, daß das Schlußkapitel mit der zweifellos richtigen Mahnung zur aktiven Förderung der Humanität und Humanisierung in den unterentwickelten Gebieten dennoch theologisch keine Antwort auf die Frage nach der Funktion des christlichen Glaubens in der säkularisierten Welt gibt.

Doch dürfte diese Antwort nicht eigentlich in der Intention v. L.s gelegen haben. Er wollte wohl eher einen Überblick über die Weltgeschichte im Hinblick auf die Geschichte des jüdisch-christlichen Glaubens und die Gefährdungen dieses Glaubens geben. Der kompendienhafte Überblick über die mannigfaltigen Kulturen, bes. aber auch über den an sich zur Ökumene als der Einheit von Orient und Okzident gehörenden Islam, vermittelt Aspekte, die der zu leicht im abendländischen Kulturkreis befangene Europäer vielfach vergißt. Hierauf hingewiesen zu haben, ist das Verdienst v. L.s.

Münster Ernst Feil

Malevez, L.: **Histoire du salut et philosophie.** – Paris: Les Editions du Cerf 1971. 214 S. kart. F. 23.–

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um schon in Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze des Verf. aus den letzten Jahren, die alle in einer hermeneutischen Reflexion um die Frage kreisen, welcher Ansatz in der Theologie der geschichtlichen Offenbarung Gottes am gemäßesten ist. Da die Beiträge sich sehr gut ergänzen, erhält man durch die Lektüre des ganzen Bandes eine abgerundete Einsicht in die Position des Verf. und ihre Begründung, in einem Maße, als wäre das Buch von vornherein als Einheit konzipiert worden. Die letztlich systematische Absicht wird erreicht in einer Auseinandersetzung mit den theologischen Ansätzen von Barth, Bultmann und Cullmann.

Der Verf. beginnt mit dem Vergleich zwischen Barth und Bultmann. In seinem Sinne kann man den Ansatz Barths als noetischen Christozentrismus kennzeichnen. Bei Barth ist Christus nicht nur alleiniger Seins-, sondern auch alleiniger Erkenntnisgrund der gesamten geschichtlichen Offenbarung Alten und Neuen Bundes. Barth gibt zwar zu, daß die Philosophie bei der theologischen Arbeit eine Rolle spielt, diese Rolle ist aber sekundär. Die Philosophie stellt nur Möglichkeiten der Darstellung zur Verfügung, gibt aber in keiner Weise einen die Offenbarung ergänzenden oder begleitenden Erkenntnisgrund her. Damit sind Philosophie und Theologie als „Mägde der Offenbarung selbst" gekennzeichnet, die sich letztlich selbst klarmacht und auslegt. Auf Grund seiner Position ist für Barth die Funktion der verschiedenen Philosophien in der Theologie auswechselbar. Er kann hier diese und dort jene Philosophie als Darstellungsform eines Offenbarungsthemas

verwenden, je nachdem welche Philosophie ihm im Dienst der Offenbarungserkenntnis selbst zweckmäßiger zu sein scheint. Damit wird das Wahrheitsmoment und die Verantwortung für es ganz auf die Seite der Offenbarung als solcher gestellt; die Philosophie hat nur eine formale Funktion. Man wird dem Verf. zugestehen, daß er diese bekannte Stellung Barths richtig dargestellt hat.

Bultmann sieht demgegenüber die Notwendigkeit menschlichen Vorverständnisses. Die Offenbarung setzt den Menschen in seinem Selbstverständnis voraus, dieses gewinnt also in der Theologie innerhalb des hermeneutischen Zirkels eine entscheidende Funktion. Nach Bultmann kann von Gott niemals die Rede sein, ohne daß zugleich vom Menschen die Rede ist.

In den allgemeinen Grundlinien stimmt der Verf. Bultmann gegen Barth zu. Seine Begründung dafür ist die übergreifende Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung: „Notre intelligence naturelle elle-même fixe en soi un reflet de l'intelligence subsistante; elle n'est pas une lumière autonome, rayonnant à partir d'elle-même; elle n'est posée qu'en participation toujours actuelle à la pensée divine. Il s'en suit que, lorsque nous rapportons la révélation chrétienne à la lumière naturelle de notre esprit, c'est à la vérité absolue elle-même que nous la rapportons; c'est Dieu lui-même qui, en quelque manière, se mesure et se juge en nous" (43).

Dennoch wird Bultmann in seiner speziellen Position scharf kritisiert, und zwar deshalb, weil er zwar die Notwendigkeit des menschlichen Vorverständnisses im allgemeinen gesehen, aber *eine* bestimmte Form des Vorverständnisses und damit eine bestimmte Philosophie als verbindlich behauptet und damit verabsolutiert hat, nämlich diejenige, die das menschliche Dasein rein *existential* interpretiert. Dadurch nimmt er der Theologie und der Offenbarung ihre Inhaltlichkeit und reißt eine Kluft zwischen personaler Geschichtlichkeit und faktischer Historie auf. Das glaubende Subjekt ist – auch wenn es bei Bultmann in interpersonaler Kommunikation gesehen wird – letztlich transzendent zur Historie und damit zur Erfahrungswelt. Das Resultat ist der bei Bultmann oft festgestellte Aktualismus.

In dem Streit Barth–Bultmann sieht der Verf. einen Hinweis darauf, daß eine stärkere Betonung der Heils*geschichte* notwendig ist. Diese Bedingung scheint ihm bei Cullmann weitgehend erfüllt zu sein. Nach Cullmann trägt die tatsächliche, also auch faktenmäßig verlaufende Geschichte das Heil, ist also Heilsgeschichte im wörtlichen Sinne. Gott rettet die Menschen, indem er in ihre Geschichte eintritt, er ruft Ereignisse in ihr hervor und ist sogar selbst deren handelndes Subjekt. Die Vollendung des Heils, vom AT für das Ende der Zeit erwartet, wird von der christlichen Botschaft als in Christus, der Mitte der Zeit, schon geschehen verkündet. Jesus v. Nazareth ist durch seinen Tod und seine Auferstehung unser endgültiges Heil und hat – durch die Sendung des Geistes – das Ende der Zeit in unserer Geschichte schon antizipiert. Die eigenartige Spannung der Zeit der Kirche, das „schon – noch nicht", ist daher eine objektive Bestimmung unserer Geschichte selbst, wobei man in diesem Begriff der Geschichte mitzudenken hat, was Bultmann die Historie nennt (162ff).

Man spürt immer wieder, daß der Verf. unter den drei analysierten Theologien diejenige Cullmanns bevorzugt. Dennoch wird auch sie einer Kritik unterzogen, einer Kritik, die ihrerseits von Bultmann gelernt hat: Cullmanns Begriff der Heilsgeschichte ist objektivistisch. Diese liegt, jedenfalls wenn man die Worte Cullmanns so nimmt, wie sie lauten, ganz im Lauf der Dinge selbst, im Phänomen als solchem.

Damit ist die Funktion des *Glaubens,* der ein zwar nachfolgendes, aber doch konstitutives Moment der Geschichte Gottes mit den Menschen ist, zu wenig berücksichtigt. Zur Erklärung dieses Gedankens weist der Verf. auf die Wirklichkeit der Inkarnation hin: Gott in Jesus ist gewiß nicht eine Wirklichkeit, die von unserem Glauben produziert wird oder von ihm abhängig ist (und insofern hat Cullmann gegen Bultmann recht); dennoch ist sie auf Glauben bezogen und kommt damit erst an ihr Ziel und wird erst sie selbst, wenn sie im Glauben erkannt wird (und darin hat Bultmann gegen Cullmann recht). Jedenfalls ist Gottes Eingehen in die Geschichte in Jesus das Heil des Menschen erst dann, ist also erst dann Geschichte als *Heils*geschichte, wenn der Glaubende dieses Heilsmoment an ihr erkennt und realisiert (164–209).

Natürlich tauchen hier eine Menge Fragen auf, so die nach der Ausdrücklichkeit des Glaubens: Kann die „subjektive" Seite am Heilsgeschehen auch implizit vorhanden sein, und wie ist diese Implikation zu verstehen? Der Verf. berührt diese Fragen, geht ihnen aber nicht weiter nach, da es ihm nur auf die grundsätzliche Aussage ankommt, daß zur Heilsgeschichte *als solcher* der Glaube (wenn auch nicht nur der Glaube) wesentlich hinzugehört.

Damit wird die Position des Verf. klar: gegenüber dem noetischen Christozentrismus Barths vertritt er die Notwendigkeit des menschlichen Vorverständnisses (man kann auch sagen: er vertritt die gestufte Einheit von Natur *und* Gnade oder die analogia entis, natürlich nicht im Sinne zweier übereinanderliegender Stockwerke); gegenüber Bultmann und dessen transzendentalem Existentialismus betont er die Notwendigkeit, dieses menschliche Vorverständnis breiter anzulegen, als Bultmann es tut, es also nicht auf die existentiale Interpretation der Welt und des Seins zu beschränken; gegenüber dem geschichtlichen Objektivismus Cullmanns betont er das Ineinander von Glauben und Geschichte, von Objekt und Subjekt in der Heilsgeschichte. Man könnte die hier vertretene Position eine dialogische, das subjektive (Bultmann) und objektive (Cullmann) Verständnis des Heils übergreifende und vermittelnde Sicht nennen, in der gegenüber Barth die so verstandene menschliche Geschichte als entscheidendes Moment in das Offenbarungsgeschehen selbst eingeht und es mitkonstituiert.

So wird, auf die Wurzel zurückverfolgt, das hermeneutische Prinzip der Ganzheit oder der gestuften Einheit als führend anerkannt. Man kann es auch das Prinzip der Vermittlung und die Position eine mediale nennen. Die Selbstoffenbarung Gottes vermittelt sich durch *Geschichte,* diese selbst vermittelt sich durch Objektivität *und* Subjektivität in die *Dialoghaftigkeit.* Uns scheint diese mediale Position sich für die Auslegung des Offenbarungsereignisses zu empfehlen. Es wäre interessant, von hier aus die theologischen Ansätze der unmittelbaren Gegenwart (Przywara, Rahner, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, Ratzinger, Schillebeeckx u. a.) zu analysieren. U. E. kommen der hier vorgetragenen Position Balthasar, Pannenberg und Ratzinger, wenn auch mit jeweiligem, eigenem Akzent, sehr nahe. Vielleicht ist es aber auch noch zu früh, dieses Urteil zu fällen, da eine gewisse auch historische Distanz zu einem Werk nötig ist, damit man es in großen Umrissen einigermaßen einordnen kann. Jedenfalls ist eines sicher: die Grundlagenproblematik rückt auch in der Theologie immer mehr bedrängend in unser Bewußtsein, so daß Bücher wie das vorliegende uns einen großen Dienst tun.

Münster Alexander Gerken

Boegner, Marc: **Ein Leben für die Ökumene.** Erinnerungen und Ausblicke. Übers. v. H. P. M. Schaad. – Frankfurt a. M./Stuttgart: Knecht/Evang. Verlagswerk (1970). 440 S. Lw. DM 32.–

Am 19. Dezember 1970 starb kurz vor der Vollendung seines 90. Lebensjahres einer der letzten Ökumeniker der ersten Stunde: der frühere französische Kirchenpräsident Marc Boegner. Sein Name ist mit den kirchlichen Einigungsbestrebungen unseres Jahrhunderts unmittelbar verbunden. Vier Daten mögen dies verdeutlichen:

1904: Bekehrung zum „ökumenischen Leben", veranlaßt durch das Studium des Nachlasses seines Onkels, des Pastors Fallot. Diese „Bekehrung", wie B. es selbst nennt, führt ihn zur aktiven Teilnahme an den damaligen ökumenischen Bestrebungen.

1938: Entscheidende Mitwirkung B.s zur Vereinigung der franz. Reformierten. B. wird am 13. Juli 1938 zum Präsidenten des Nationalrates der Reformierten Kirche von Frankreich gewählt.

1948: Auf Drängen B.s wird der vorläufige Ausschuß des Ökumenischen Rates endgültig zum ÖRK erklärt.

1965: B. ist bei dem ersten offiziellen Gespräch zwischen dem ÖRK und der röm.-kath. Kirche Gesprächspartner von Kardinal Bea.

Im Jahre 1968 hat B. unter dem Titel L'Exigence Oecuménique (Ökumenische Herausforderung) seine Lebenserinnerungen veröffentlicht. Unter dem Titel „Ein Leben für die Ökumene" ist das Buch 1970 ins Deutsche übersetzt worden.

B. hat bewußt eine „Ökumenische Biographie" vorgelegt (11). Sein Alterswerk gibt somit Rechenschaft darüber, wieweit die Ökumenische Bewegung sein Leben bestimmt hat. Im Gegensatz zu der ebenfalls 1968 erschienenen Autobiographie von W. Stählin „Via vitae" fehlt bei B. Privates über sich und andere fast völlig.

Übersicht: B. hat sein Buch in drei Hauptteile aufgegliedert: I. Die Jugendzeit der Ökumenischen Bewegung 1905–1939 (15–145), II. Die Reife der Ökumenischen Bewegung 1939–1959 (149–297), III. Die Ausweitung der Ökumenischen Bewegung 1959–1967 (301–441).

Der erste Teil umfaßt neben B.s Bekehrung die wichtigsten ökumenischen und säkularen Ereignisse bis kurz vor dem II. Weltkrieg. Die zentralen Gesichtspunkte dieses Hauptteiles bilden die Entstehung des vorläufigen Ökumenischen Rates, die Vereinigung der reformierten Kirchen Frankreichs und besonders die immer enger werdende Verbindung B.s mit katholischen Theologen wie Laberthonnière und Congar. Für den deutschen Leser dürfte in diesem Teil das 5. Kap. besonders interessant sein, denn es gibt die Konferenz von Fanö wieder, auf der Heckel als Abgesandter des sog. Reichsbischofs Müller das Verhalten der Deutschen Christen und das der Hitler-

Der zweite Teil umfaßt B.s Wirken während des II. Weltkrieges im

Der zweite Teil umfaßt B.s Wirken während des II. Weltkrieges in Vichy-Frankreich, die Konferenzen bis 1959 und besonders auch B.s Verhältnis zu den Initiativen, die von Taizé ausgingen. Dieses evangelische Kloster, das mehr und mehr eine Brücke zum katholischen Christentum darstellte, hat für B. hervorragende ökumenische Bedeutung:

„Der tiefe Sinn von Taizé ist seine Berufung zur Universalität, zur Katholizität, zur Ökumenizität" (283).

Der dritte Teil liefert im Gesamttenor eine Deutung der ökumenischen Ereignisse vom Zweiten Vatikanischen Konzil her. Besondere Beachtung verdienen dabei das 22. Kap.: Krisen im Katholizismus (373–395) und das 23. Kap.: Probleme der Kirchen der Reformation (396–413). B.s Nähe zum Katholizismus wird in diesem Teil – trotz aller Betonung der Lehrunterschiede – besonders deutlich. In der katholischen Kirche sieht B. ein geistliches Potential, das er für die Gesamtkirche zu mobilisieren wünscht. Auch hier figuriert Taizé als Vorbild.

Es kann nicht Sache des Rez. sein, die in diesem Werk behandelten historischen Daten im einzelnen der Öffentlichkeit vorzustellen, denn die Fakten selbst dürften längst bekannt sein (vgl. etwa: Ruth Rouse, Stephen Neill: Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Göttingen, Bd I [1957], Bd 2 [1958]). Was B.s Buch interessant macht ist dies: B. enthüllt hier, welche Gesichtspunkte ihn bei seinem ökumenischen Wirken leiteten. So bekommt der Leser die Möglichkeit zu beurteilen, was B.s Auffassung von Ökumene leistet und was nicht. Daß eine solche literarische Zielsetzung B. selbst nicht fern lag, deutet der Untertitel an: Erinnerungen und Ausblicke.

Die Einteilung dieses Werkes (Jugendzeit, Reife, Ausweitung) zeigt – was die Lektüre der einzelnen Kap. bestätigt –, daß B. die Ökumenische Bewegung in etwa als organischen Prozeß auffaßt, in dessen Entwicklung eine innere Notwendigkeit waltet. Ziel und Methode werden somit weitgehend unabhängig vom Willen derer gesehen, die an diesem Prozeß teilhaben. In dieser Entwicklung geht es B. um die Durchsetzung eines epochalen Kriteriums, das er im Akt seiner schon erwähnten Bekehrung zum ökumenischen Leben im Nachlaß seines Onkels Fallot so aufgezeichnet fand: „1. Die Kirche wird entweder katholisch sein oder gar nicht sein; 2. Der Christ wird entweder protestantisch sein oder gar nicht sein" (27). In der Verwirklichung dieser Dialektik, die auch in der Formel „evangelischer Katholik" (29) zum Ausdruck kommt, wird die einzige Zukunftschance der Kirche und damit des Evangeliums gesehen. Zur Voraussetzung gehört dabei die Einsicht, die John Mott in Edingburgh (1910) so formulierte und die B. zustimmend zitiert: „Die Wirklichkeit Christi bedeutet, daß wir nicht nur unsere Pläne bezüglich Seines Reiches revidieren müssen, sondern daß wir, mit noch größerer Treue, die Pläne revidieren müssen, die unser eigenes Leben betreffen..." (33). Das Ziel B.s – und darin ist er typisch für viele Ökumeniker seiner Generation – ist somit eine geistliche Einheit der Christen der Welt, die unabhängig von den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen das Zeugnis des Evangeliums zum besten der Welt bekunden soll.

Es ist gar keine Frage, daß die beharrliche Verfolgung dieses Zieles uns Heutige ein interkonfessionelles Klima vorfinden läßt, für das wir einem Manne wie B. nur dankbar sein können. Indessen drängt sich bei der Lektüre dieses Buches zunehmend der Verdacht auf, ob hier nicht letztlich in Umkehrung des Wortes „Religion ist Privatsache" nach dem Motto „in kirchlicher Hinsicht ist Politisches und damit gesellschaftliche Gestaltung Privatsache" gedacht und gehandelt wird. Denn es ist schon auffällig, wenn B. den Satz von Otto Dibelius: „Das 20. Jahrhundert wird ein Jahrhundert der Kirche sein" so kommentiert: „Wie oft habe ich dieses Wort dem Ausspruch Péguys gegenübergestellt, der gesagt hatte: ‚Das 20. Jahrhundert wird das Jahrhundert des Krieges sein!' Zwei Blicke in die Zukunft, die von den Ereignissen immer wieder bestätigt werden" (87). Diese Konstatierung mag historisch noch so zutreffend sein. Indessen: Löst die quaestio facti von sich aus die quaestio iuris? Macht nicht das Jahrhundert des Krieges das Jahrhundert der Kirche sinnlos?

Dabei hat B. die äußerst verwickelte Beziehung zwischen „Kirche" und „Welt" selbst intensiv erlebt und durchlitten, wie er in den Kap. 10–13 deutlich macht. Diese Abschnitte geben B.s Wirken im Vichy-Frankreich wieder, sie bezeugen seinen tapferen Einsatz für die vom dortigen Regime und den Deutschen Verfolgten, namentlich für die dorthin geflüchteten Juden. Die von B. mit ins Leben gerufene Hilfsorganisation für Internierte, Flüchtlinge und Verfolgte „Cimade" hat manchem Menschen durch die Eröffnung des Fluchtweges in die Schweiz das Leben gerettet. Auch die von B. wiedergegebenen Gespräche mit Marschall Pétain und dem Ministerpräsidenten Laval zeigen, wie sehr sich B. auf die Seite von Menschlichkeit und Recht stellt. Die Hinrichtung des Naziknechtes Laval inkriminiert er und bescheinigt ihm einen Todesmut, „vor dem sich selbst seine schlimmsten Gegner verneigen neigen mußten" (237). Dabei fragt sich doch, wer: Die Erschossenen? Die Erschlagenen? Die Vergasten?

Dies soll und kann den Wert dieser Lebenserinnerungen nicht mindern. Im Gegenteil: Die Aufrichtigkeit, mit der B. auch diese Seite seines Charakters und seines Wirkens enthüllt, macht einen Teil des Wertes dieses Buches aus. Und B. selbst daraus einen Vorwurf zu machen, wäre insofern sinnlos, als sich B. die Überwindung des Konfessionalismus – zunächst im protestantischen Lager, dann aber auch im besonderen Maße gegenüber der katholischen Kirche – zum Lebensziel gesetzt hat.

Münster Hans-Jürgen Dohmeier

Röper, Anita: **Objektive und subjektive Moral.** Ein Gespräch mit Karl Rahner. – Freiburg: Herder 1971. 90 S. lam. DM 10.–

Man erlebt Philosophen und Theologen heute gern bei der Arbeit. Oft hat es gar den Anschein, als drücke sich im Interesse am Interview eine Haltung aus, die mehr an der Suche nach Wahrheit als an der gefundenen Wahrheit interessiert ist. Indem Interviews neuerdings gedruckt werden, will man experimentelles Denken vorführen und das Werden von Gedanken miterleben lassen. So legt auch A. Röper eine von ihr besorgte schriftliche Fassung eines Gesprächs über moraltheologische Fragen vor, das sie mit dem Dogmatiker K. Rahner geführt hat.

Das Ausgangsproblem für das Gespräch ist die Tatsache, daß ein Unterschied besteht zwischen dem, was die Kirche lehrt und dem was der einzelne und die außerkirchliche Öffentlichkeit als verbindliche Normen des sittlichen Handelns annehmen. Noch schärfer stellt sich das Problem, wenn mitbedacht wird, daß sich die Kirche in vielen Fällen als Verkünderin des sittlichen Naturgesetzes versteht, das allen Menschen auch außerhalb der Kirche einsichtig sein sollte, – dennoch aber eine Kluft besteht zwischen öffentlicher „Moral" und kirchlicher Verkündigung.

Dazu noch wird eingestreut von den Gesprächspartnern bedacht, welche Fragen sich aus der Divergenz zwischen dem objektiv Gesollten und dem, was im sittlichen Verhalten in die Verantwortung des einzelnen fällt, ergeben. Es werden Seitenlinien zu den Fragen verfolgt von der Zulassung Gottes bis zum Aspekt der Erbsünde. Besonders wird abgehoben auf das langsame Wachsen sittlicher Erkenntnis in der Geschichte und die nur im sukzessiven Fortschreiten ermöglichte existenzielle Aneignung dessen, was der einzelne als sittliche Norm intellektuell schon weiß.

Die Gesprächspartner, die nicht Moraltheologen sind, wollten wohl nicht innerhalb der arbeitsintensiven Konzepte der heutigen Moraltheologie bleiben. Ja, sie schaffen sich Raum für weitgreifende Erörterungen mit der Ausgangsthese, die traditionelle Moraltheologie habe ausgedehnt mit der Differenz „objektive Schuld – subjektive Schuld" gearbeitet, und so sei tiefere Problematik nicht ansichtig geworden. Der Beweis für diese generelle These wäre wohl noch erst zu erbringen. Nicht von ungefähr kommt es, daß in diesem Gespräch die von der ersten Seite an genannte „objektive Schuld" schließlich (56!) als Nicht-Schuld definiert wird. D. h., man wird in dieser Veröffentlichung nicht die Hoffnung auf Stringenz und Zielstrebigkeit erfüllt finden, die man aufgrund der „Schriften" K. Rahners hegt.

Die Geschichtlichkeit sittlicher Erkenntnis und das langsame Reifen sittlichen Könnens noch einmal betont zu haben, darin liegt der Wert dieses Buches, das in Form und Inhalt nicht allenthalben unwidersprochen bleiben dürfte.

Münster Hans Kramer

Völkl, Richard: **Dienende Kirche – Kirche der Liebe.** – Freiburg/Br.: Seelsorge Verlag 1969. 360 S. Lw. DM 28.–

Weil die caritas – agape das Herzstück der christlichen Sittlichkeit, weil Herzstück des kirchlichen Seins und Lebens ist, und weil caritas – agape somit auch das Zentrum christlich-sittlichen Seins und Lebens und damit Zentrum der Moraltheologie ist, darf man das Buch von Völkl, des Freiburger Caritaswissenschaftlers, geradezu auch als einen ausgezeichneten Kommentar zu jenem Herzstück und zu diesem Zentrum nennen. In einer heute so selten anzutreffenden klaren Sprache und in bewundernswertem Fleiß, mit dem V. alle Texte des Vat. II und darnach stets im Rückgriff auf die Schrift auch deren Aussagen zusammenstellt, kommentiert und koordiniert, hat der Verf. auch eine für die Moraltheologie wertvolle Leistung vollbracht. Wenn wir das besonders herausstellen, so, weil wir hier nicht bloß eine Bereicherung der Caritaswissenschaft sehen, sondern von dort aus auch eine einzigartige Hilfe für die „Neubesinnung" der katholischen Moraltheologie. Ihr helfen letztlich nicht der Rückgriff auf soziologische oder psychologische oder bloß rational-philosophische Daten, so wichtig und unentbehrlich sie sein möge, sondern einzig und allein die Rückkehr zum neuen Sein und Leben in Christus, wie es sich in der Kirche entfaltet und mitteilt.

V. behandelt sein Thema nach folgendem Aufriß: A) Wesen und Sendung der Kirche (13–26): I. Die „Ecclesia caritatis"; II. „Leib Christi", „Volk Gottes" und „Sakrament"; III. Die „eschatologische" Kirche. B) Leben und Wirken der Kirche (27–338): I. Das Grundgesetz des Gottesvolkes; II. Das Leben in der Kirche: 1. Der Dienst des ganzen Gottesvolkes; 2. Die kirchlichen Dienstämter; 3. Der Dienst der Ordensleute; 4. Der Dienst der Laien; III. Der ökumenische und missionarische Dienst an der Einheit der Kirche: 1. Die Ökumenische Bewegung; 2. Die missionarische Kirche.

Nach diesen grundlegenden mehr innerkirchliches Sein und Leben behandelnden Abschnitten legt V. dann zwei wertvolle Kapital vor, die besondere Beachtung verdienen:

IV. Der Weltauftrag der Kirche (170–259); 1. Kirche und Welt; 2. Der spezifische Auftrag der Laien; 3. Bereiche und Verwirklichung des Dienstes der Kirche in der Welt: a) Ehe und Familie (hier hätten m. E. die Aussagen von „Gaudium et Spes" vollständiger sein können und sollen! b) Der kulturelle Fortschritt, c) Das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben, d) Das Leben der politischen Gemeinschaft, e) Friede und Völkergemeinschaft.

Den Schluß bildet V. Der sozial-caritative Dienst der Kirche (261–338): 1. „Caritatives" und „sozial-caritatives" Handeln; 2. Berechtigung und Verpflichtung der Kirche zu sozial-caritativem Handeln; 3. Verwirklichungen und Bereiche sozial-caritativen Handelns: a) Formen und Maßstäbe caritativer Hilfe, b) Bereiche sozial-caritativen Handelns.

Gerade dieses letzte Kapitel ist beachtlich wegen des darin mit Erfolg gemachten Versuchs einer terminologischen Flurbereinigung und wegen der Abgrenzung kirchlich-sozial-caritativen Handelns von weltlich-humanitären-philanthropologischen Unternehmungen und der Kooperation mit diesen.

Wer heute die irrige Meinung vertritt, die kirchliche Lehre habe nicht auf dem Fundament von Schrift und Tradition aufzubauen, sondern ihre vorzüglichen Quellen in Soziologie und Psychologie zu suchen, und wer wiederum der irrigen Meinung ist, die Schrift und auf ihr aufbauend die kirchliche Lehre enthalte kein materialchristliches Ethos, das über das bloß philosophisch-vernünftig auszumachende hinausgeht, der möge sich von V. eines Besseren belehren lassen. Daß dieser seinem Buch zuverlässige Register beigegeben hat, ist bei der anerkannten Akribie des Verf. selbstverständlich.

Bochum Gustav Ermecke

Ruff, Wilfried: **Organverpflanzung.** Ethische Probleme aus katholischer Sicht. München: Goldmann 1971. 178 S. (Das Wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Medizin. Me 11.) Ppb. DM 22.–

In der vorliegenden wissenschaftlichen Untersuchung zum Thema Organverpflanzung werden die medizinischen und ethischen Fragen, z. T. auch die juristischen Aspekte eingehend dargelegt. Der Verf. beginnt mit einer allgemeinen arztethischen Einschätzung des ärztlichen Eingriffs. Er referiert verschiedene katholische Lehrmeinungen über die „Mutilation", d. h. die freiwillige oder erzwungene Verstümmelung des menschlichen Körpers. Der I. Teil bietet eine außerordentlich umfassende Sammlung neuerer Ansichten über die sittliche Erlaubtheit von Transplantationen (Blut-, Haut-, Augenhornhaut-, Geschlechtsdrüsen-Transplantationen).

Nach diesem arztethischen Befund zur Organverpflanzung wird im II. Teil eine ebenso nüchterne und sachliche Bestandsaufnahme der wichtigsten medizinischen Daten geboten. Dabei geht der Verf. medizinisch sehr ausführlich auf Fragen der Nieren-, Herz- und Lebertransplantationen ein, vor allem auf Fragen, die sich mit der Auswahl des Empfängers stellen, z. B. ob ein Patient ein fremdes Organ medizinisch wie psychisch vertretbar erhalten kann; ebenso werden operativtechnische Probleme, Komplikationen und Erfolgsaussichten bei den drei Transplantationsarten dargelegt (46–70). Weniger werden in der öffentlichen Diskussion die Lungen-, Bauchspeicheldrüsen-, Milz- und Gehirnverpflanzungen diskutiert (70–76). Alle Organimplantationen scheitern jedoch an der bis heute unüberschreitbaren Immunbarriere. Sie ist das entscheidende medizinische Hindernis der Organverpflanzungen. Darüber hinaus steht arztethisch die Explantation und damit die Transplantation in Frage, solange medizinisch-anthropologisch die Definition des Todeszeitpunkts nicht geklärt ist. Zusammenhängend damit werden Thesen zum Gentod, Zelltod, Organtod und Hirntod referiert. Es erweist sich, daß die „meisten Autoren . . . heute darin einig" sind, „daß der Tod des Organismus mit dem endgültigen Funktionsverlust des Gehirns identisch ist" (92). Ruff schließt daraus, daß die Kriterien für den Hirntod als Kriterien für den Todeszeitpunkt des Spenders angesehen werden dürfen. „Entscheidend" kann „nur ihr endgültiger Ausfall sein, der aber in seiner Irreversibilität bisher nicht direkt zu beweisen ist" (93). Kriterien dieses Funktionsverlustes, die sich nur indirekt verifizieren lassen, sind das Erlöschen des Wellenbildes im EEG, die Angiographie, die Blutgasanalyse (94f).

Zusätzlich empfiehlt Ruff, die bekannten Todeskriterien wie „Bewußtlosigkeit, fehlende Spontanatmung und beidseitig weite lichtstarre Pupillen" heranzuziehen (97). Vorsicht ist jedoch geboten, da solche Reaktionen z. B. auch beim „appallischen Syndrom" (93) auftreten. An der praktischen Schwierigkeit, diese Kriterien absolut richtig einzuschätzen, müssen sittlich die meisten Organexplantationen scheitern, wenn man nicht der Meinung folgt – die auch von Ruff vertreten wird –, daß das Faktum der Irreversibilität eines Sterbevorgangs für die Organentnahme bereits ethisch ausreicht, d. h. daß in der Unausweichlichkeit des gleich bevorstehenden Todes ein Sterbender ein Organ hinschenken darf.

Damit wird keinesfalls – wie im III. Teil ausgeführt – ein Arzt entpflichtet, jede entsprechende Maßnahme zu versuchen, „solange das Leben eines möglichen Organspenders noch in sinnvoller Weise verlängert werden kann" (151). „Eine Lebensverlängerung wird jedoch dann im allgemeinen sinnlos, wenn sie den Sterbevorgang nur kurzzeitig aufzuhalten, nicht aber rückgängig zu machen vermag, oder wenn sie mit einer übergroßen Belastung des Kranken und der Gesellschaft verbunden ist." (151) Mit Recht fragt Ruff: „Ist Sterbenlassen aber wesentlich zu unterscheiden von der Verkürzung eines derart ohnehin zu Ende gehenden Lebens, wenn dadurch ein anderes Leben gerettet werden kann?" (151) Zur Feststellung dieser Irreversibilität können die von Ruff angeführten medizinischen Kriterien eine praktische Hilfe sein. Doch sind diese im Falle der Organentnahme immer zusammen mit ethisch-anthropologischen Kriterien zu sehen. So muß jedwede Möglichkeit zur personalen Selbstverwirklichung irreversibel ausgeschlossen und der Krankheitszustand unverbesserlich sein sowie der Hirntod in nächster Zeit bevorstehen. Ferner muß die Organentnahme die einzige Möglichkeit und die „Organimplantation die einzige Überlebenschance für einen Patienten" bilden (124). „Sind alle diese fünf Kriterien gegeben, dann ist eine durch die Organentnahme bedingte Lebensverkürzung sittlich erlaubt." (124) Entscheidet man sich für die Irreversibilität des Sterbevorgangs als Kriterium und setzt man die Diagnostizierbarkeit voraus, dann ist die Festlegung und Definierung „des Hirntodes nicht das absolut entscheidende Kriterium" (124f). Selbstverständlich wollen die genannten Kriterien nicht ein abschließendes Urteil abgeben, sie sind von Ruff als weiterführende Diskussionsbeiträge gedacht (124).

Abgesehen von diesen medizinischen Problemen, die den Organverpflanzungen zur Zeit noch im Wege stehen, versucht Ruff in diesem Teil seines Buches die Transplantation ethisch einzuschätzen. Das erfordert, den Wert und die Rechte des einzelnen wie auch der Gemeinschaft in gleicher Weise zu berücksichtigen. Sittliche Entscheidungen der heutigen und kommenden Medizin können nur unter diesen beiden Gesichtspunkten betrachtet werden. Der einzelne wie die Gemeinschaft definieren ethisch das ärztliche Verhalten und damit den medizinischen Eingriff.

Mit dem Prinzip der Solidarität und Einheit der Menschheit wurde bereits seit einigen Jahrzehnten im arztethischen Bereich die Individualethik überboten (103). So war z. B. die Verstümmelung zugunsten eines anderen individualethisch untersagt, zu der konsequenterweise die Blut- und Hautübertragungen hätten gezählt werden müssen. Sie wurden mit Hilfe sozialethischer Prinzipien gerechtfertigt. Ruff belegt diese Aspekte mit einer eingehenden moralgeschichtlichen Interpretation des Einheitsprinzips (102–113).

In dem Abschnitt „Recht auf Leben" (113–132) wird nicht nur die Frage nach dem Recht der Gesellschaft zu töten aufgeworfen – so wie es die traditionelle Moraltheologie bei schweren Verbrechen der Gesellschaft zugestand (114) –, sondern es wird ebenso das Recht auf eine Verlängerung des Lebens erörtert (114). Das Recht auf Leben erfährt seine praktische Begrenzung in den beschränkten finanziellen Mitteln und den personellen Möglichkeiten einer Klinik (125). Dabei wird „die Übersteigerung des Lebenwollens in einer sinnlosen, bloß quantitativen Lebensverlängerung" (115) anthropologisch und theologisch in Frage gestellt. „Die Entscheidung zur Transplantation kann jedoch nicht nur vom Wollen des Patienten und von seiner Krankheitssituation abhängen, sondern wird auch von der Zumutbarkeit für die Gesellschaft bestimmt" (131). Außerdem fragt der Verf. nach den Grenzen der möglichen Sterbehilfen; damit geht er zwar über die Thematik seines Werkes hinaus, doch machen diese Überlegungen wie ähnliche Exkurse seine Untersuchungen für die allgemeine Arztethik um so wertvoller.

Dem Recht auf Leben entspricht eine Verpflichtung zum Leben. Hier greift Ruff eine sonst wenig beachtete sozialethische Frage auf. Sittlich relevant ist bei medizinisch-therapeutischen Eingriffen neben dem Wert und Recht des Individuums und der Gemeinschaft auch das Wohl der künftigen Mitglieder der menschlichen Gesellschaft (135). Der Anspruch der nachfolgenden Generation kann den einzelnen verpflichten weiterzuleben. Dieser Pflicht zum Leben steht unbestritten das individuelle Recht auf den natürlichen Tod des einzelnen Menschen gegenüber. Keines von beiden Prinzipien gilt ethisch absolut (139); es ist Aufgabe des Ethikers gemeinsam mit dem Arzt und den Betroffenen (oder auch oft des Arztes allein bzw. stellvertretend für den Patienten), die beiden Rechtsgüter gegeneinander abzuwägen. Dabei kann es zwischen Arzt und Patienten „zu verschiedenen Entscheidungen kommen". Sicher ist dann „die Entscheidung des Patienten gegen eine Transplantation zu respektieren, vorausgesetzt daß er zu einem echten Abwägen der unterschiedlichen Güter fähig war. Dagegen kann der Kranke kein Recht auf

eine Organtransplantation geltend machen, wenn der Arzt gegen eine solche deswegen votiert, weil sie der Gemeinschaft nicht zumutbar ist. Denn wie im ersten Fall das Recht der Gemeinschaft auf den einzelnen nicht unbegrenzt ist, so auch nicht im zweiten Fall das Recht des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft." (141f) Ruff kann und will mit seinen Ausführungen keine generelle und für alle Verhaltensfälle verbindliche Beurteilung vornehmen. Er will Hilfe und Informationen für die Gewissensentscheidungen des Arztes anbieten; diese werden immer dringender, da durch die Möglichkeiten der neuen Medizin „die Verantwortung des Arztes ständig weiter" wächst (152). Es ist zu begrüßen, daß der Verf. mit seinen Überlegungen die ethische Frage nach der Transplantation über den individualethischen Gesichtspunkt hinausführt.

Zum Schluß geht der Verf. noch auf die Frage nach dem experimentellen Charakter ärztlicher Eingriffe ein, vor allem im Blick auf die Organverpflanzungen (143). Dem individuellen Recht des Patienten steht auch hier das der Gemeinschaft gegenüber: „Jede neue, als möglich erkannte Behandlungsmethode kann . . . nur dann anderen zugute kommen, wenn sie irgendwann einmal am Menschen versucht" wurde (144). Es liegt ein echter „Interessenkonflikt zwischen dem Patienten der Gegenwart und dem Kranken der Zukunft" (144) vor. Ruff läßt medizinisches Experimentieren am Menschen zu, „sofern sie (die Eingriffe) nicht um ihrer selbst willen oder aus Forscher-Ehrgeiz unternommen werden." (145)

Die von Ruff vorgelegte medizinisch-ethische Einschätzung der Organverpflanzung und der damit zusammenhängenden arztethischen Probleme ist bisher so detailliert noch nicht geschehen, sei es medizinhistorisch wie moralgeschichtlich wie aber auch aus der Sicht des heutigen medizinisch-theologischen Diskussionsstandes. Die Untersuchung ist für den medizinischen wie für den theologischen Nichtfachmann verständlich geschrieben.

Um die medizinischen wie theologischen Fragen zur Organverpflanzung noch umfassender einschätzen zu können bzw. über Medizin und Theologie hinaus zu beurteilen, wäre zu empfehlen, die manchmal angedeuteten (z. B. 142) psychologischen und soziologischen Fakten und Folgen solcher Eingriffe noch ausführlicher zu referieren (z. B. durch einen Bericht über die Erfahrungen der psychiatrischen Mitarbeiter des Operations-Teams an der Stanford-Universitätsklinik Kalifornien über psychopathische und veränderte psychologische Reaktionen bei Patienten mit implantiertem Herz). Daß in dieser Arbeit die Darstellung solcher Daten zu kurz kam, liegt vermutlich an den kaum vorhandenen wissenschaftlich bedeutsamen Ergebnissen zu diesem sozialpsychologischen Fragenkomplex.

Würzburg Heinrich Pompey

Girardi, Giulio: **Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung.** – Mainz: Grünewald 1971. 76 S. Sn. DM 6.80

Was hier vorgelegt wird, nennt der Klappentext „einen Essay ..., der die wissenschaftliche ‚politische Theologie' in eine ‚politische Spiritualität' umsetzt". Sollte das geschehen, dann müßte mehr an abwägendem, redlichen Denken eingebracht werden als hier. Pauschale Urteile über die Geschichte der Kirche, simplifizierende Exegese und Abstinenz in der Darstellung sozialethischen Ringens in Vergangenheit und Gegenwart: sind sie dadurch legitimiert, daß dieser Aufsatz populärethisch und didaktisch sein will? Gezielt zu vereinfachen ohne zu verfälschen, ist eine hohe Kunst. Niemand wird dem Verf. die Redlichkeit absprechen wollen; aber weder originäre noch gezielt erwählte Naivität, gepaart mit Emphase, können eine Basis abgeben für die Behandlung des so gewichtigen Themas. Traktatistische Behandlung kann Schatten auch auf das ernste theologische Ringen werden. Das wäre schade.

Münster Hans Kramer

Sexualerziehung und Aufklärung in Elternhaus, Kindergarten und Schule. Anleitung für das Zusammenwirken der Eltern und Erzieher. Hrsg. von Heribert Heinrichs. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1971. 200 S. kart. DM 12.80

Geschlechtserziehung heute. Informationen, Kontroversen, Modelle. Hrsg. von Rainer Haun. – München: Kösel 1971. 102 S. Ppb. DM 10.–

Dem Buch von Heinrichs liegt ein niederländisches Werk von Dr. H. M. Dresen-Coenders zugrunde. Es macht den Versuch, geschlechtliche Erziehung organpädagogisch zu fundieren. Es ist ausführlich und eingehend und gewiß gut gemeint. Es setzt jedoch derartige primitive und unerfahrene Eltern und Lehrer voraus und derartig hilflose Pädagogen, daß ich mir nach der großen Aufklärungskampagne in Deutschland nicht vorstellen kann, daß das Buch irgendwo noch hilfreich sein könnte, es sei denn, im letzten vergessenen Winkel irgend eines Bundeslandes. Das Buch enthält zwar nicht viel Falsches, ist aber in jeder Beziehung derart unzulänglich, daß es für die meisten Situationen keinen Rat vorgesehen hat. Auch die Literaturhinweise sind längst überholt.

Im Gegensatz dazu steht das Buch, das Rainer Haun herausgegeben hat. Es beruht auf der Fortbildungsarbeit der Münchner Volkshochschule auf dem Gebiet der Geschlechtserziehung. Vor 2 Jahren versuchten mehrere Fachleute einen Teil der Bayerischen Lehrerschaft für ihre neue Aufgabe der Sexualerziehung zu schulen. Als Mitarbeiter an diesem Buch fungieren Günter Bittner, Horst Scarbath, Gunter Schmidt, Peter Fürstenau und Hans Kilian. Einen beträchtlichen Anteil an der Dokumentation hat der Dipl.-Psychologe Helmut Kentler.

Das Buch bringt eine Auseinandersetzung mit den im Augenblick brennendsten Problemen der Lehrerbildung und der Erziehung zur Liebe. Das Buch ist überaus modern entworfen, neben den zum Teil glänzenden Beiträgen wurden ausführliche Zitate und Dokumentationen eingesprengt von Freud bis Amendt. Der Artikel von BITTNER ist psychoanalytisch orientiert und faßt all die wichtigen Gesichtspunkte zusammen, die die Psychoanalyse bisher zu diesem Thema herausgearbeitet hat. Er zitiert ausführlich den Londoner Analytiker Balint, der über die „unio mystica" der Liebe eine besonders schöne Deutung findet. Er sagt: „Man darf nicht außer acht lassen, daß dieses höchste Glück weitgehend eine Illusion ist und auf der Regression auf eine infantile Stufe der Realistätsprüfung beruht." Es mag für viele Leser interessant sein, daß die viel verleumdete Psychoanalyse derartige Worte über die Liebe finden kann.

Einen ganz anderen Ansatz findet Horst SCARBATH. Auch er macht die geforderte Freizügigkeit der Jugend in keiner Weise mit. Er stellt dagegen die Anforderungen des Amerikaners S. M. COREY, der unter anderem als Entwicklungsaufgabe beschreibt: 1. Die Jugendlichen müßten lernen, ihren eigenen Körper zu akzeptieren, 2. Eine angemessene Geschlechtsrolle anzunehmen, 3. Sich von der Beherrschung durch Erwachsene unabhängig zu machen, 4. Den wirtschaftlichen Status Erwachsener zu erreichen und 5. Ein Wertsystem zu entwickeln, d. h., eine begründete autonome sittliche Haltung.

Der Giese-Schüler SCHMIDT bringt einige für jeden Fachmann unentbehrliche Tabellen über die geschlechtliche Betätigung der Jugendlichen. Vom tiefenpsychologischen Standpunkt her muß man die Bedeutung dieser Feststellungen jedoch anzweifeln. Die wissenschaftliche Fragestellung von Gunter Schmidt hat keinen Zugang zu der unbewußten Einstellung der Jugendlichen zu ihrer eigenen Geschlechtlichkeit. Er muß das für bare Münze nehmen, was sie ihm erzählen. Er weiß nicht, daß die freizügig lebenden Jugendlichen zu einem großen Teil in ihrem Unbewußten mit schweren Schuld- und Abwehrgefühlen zu kämpfen haben.

Einen blendend formulierten Beitrag hat Hans KILIAN verfaßt. Auch hier wird aufgewiesen, daß die übergroße Freizügigkeit der Jugendlichen genau die gleiche repressive Haltung darstellt wie sie der überholten Sexualerziehung zugrunde liegt. Er formuliert: Die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung der Liebessitten könnte eher „als eine sexuelle Inflation, denn als eine sexuelle Revolution bezeichnen".

Im ganzen bringt dieses Buch nichts Neues, aber es ist eine ausgezeichnete Zusammenstellung der im Augenblick diskutierten Problematik vor allem mit Hinsicht auf den Sexualkundeunterricht und auf die neue Aufgabe, die den Lehrern und Erziehern zuwächst. Das Buch ist nicht nur für alle fachlich Interessierten, sondern auch für Eltern und Jugendliche sehr zu empfehlen.

München Marielene Leist

Eheverständnis und Ehescheidung. Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen. – Mainz-München: Matthias-Grünewald und Chr. Kaiser 1971. 74 S. kart. DM 6.80

Der „Interkonfessionelle Arbeitskreis für Ehe- und Familienfragen", der aus Mitgliedern des Berliner evangelischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienberatung und des katholischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen in Köln besteht, wendet sich nach einer 1969 erfolgten Stellungnahme zum Thema Mischehe mit dieser kleinen, aber inhaltsreichen Schrift zum zweitenmal an die Öffentlichkeit. Als praktische Hilfe für alle gedacht, die in Pastoral und Eheberatung mit dem aktuellen Problem der Ehescheidung konfrontiert werden, stellt der Arbeitskreis nach einer knappen Situationsanalyse die exegetischen und historischen Perspektiven der Frage vor, die in einem dritten Teil auf die gegenwärtige Situation des Verständnisses der Ehe als Institution und personales Liebesverhältnis projiziert werden. Den Abschluß bilden einige Vorschläge für die Praxis der Seelsorge und Beratung an gefährdeten Ehen, Geschiedenen und nach der Scheidung Wie-

derverheirateten. Die besondere Hilfe besteht demnach in der Bewußtmachung des je vorliegenden Konflikts und der Entscheidungsunterstützung eines eventuellen Neubeginns, auch in einer neuen Ehe. Bezüglich der die katholische Seelsorge tangierenden Frage nach der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten wird eine Lösungsmöglichkeit aus dem Prinzip der Vergebung für die bekannte und bereute Schuld vorgeschlagen.

Sachlich und Quantitativ nimmt der zweite Teil den größten Raum ein. Die Hl. Schrift, die abendländische Tradition und das moderne evangelische und (nachtridentinische) römisch-katholische Eheverständnis werden daraufhin befragt, ob die jesuanische Norm der Unauflöslichkeit der Ehe auch die absolute Unscheidbarkeit einschließt. Gestützt auf die heutige exegetische Interpretation sieht die Schrift das jesuanische Unauflöslichkeitslogion als kritische Norm der Verwirklichung der Basileia für den Christen an, die aber gerade deswegen weder legalistisch noch naturrechtlich-ethisch verkürzt werden dürfte. Die Gemeindepraxis habe jedoch schon von Anfang an einer festen Disziplin bedurft, die zu dem bleibenden Dilemma geführt habe, Jesu Botschaft unverkürzt zu wahren und zugleich die geschichtliche Situation mit ihren gescheiterten Ehen mit ihr zu harmonisieren. Es wird gezeigt, daß im evangelischen wie im katholischen Bereich Toleranzmöglichkeiten eröffnet worden sind, wobei im ersteren die konkrete Entscheidung über die betreffende Ehe vornehmlich dem Gemeindepfarrer aufgebürdet wird, im letzteren objektiv-rechtliche Nichtigkeitsgründe zum Entscheidungskriterium gemacht werden. In beiden Fällen sind die Prämissen die nämlichen – prinzipielle Unauflöslichkeit und faktische Scheidbarkeit –, weshalb auch das pastorale Ergebnis das gleiche ist: die Kirche setzt sich dem Verdacht der Doppelzüngigkeit und Inkonsequenz bei den eigenen Normen aus.

Die Stellungnahme zeichnet sich durch die sachliche und abgewogene Darstellung des Problemstandes aus, in den auch die Wandlungen im staatlichen Scheidungsrecht einbezogen werden. Mit Recht sieht sie heute die eigentliche Schwierigkeit in der Erweiterung des traditionellen mehr objektivistisch bestimmten Eheverständnisses (Ehe als Vertrag) um die personalistische Komponente (Ehe als Liebesbund), der die bisherigen kirchlichen wie staatlichen Regelungen nicht mehr gerecht werden. Es erscheint jedoch fraglich, ob man einen Ausweg durch die Verlagerung auf die theologische Ethik finden kann, dergestalt, daß man auf die Durchsetzung absoluter Forderungen verzichtet und die Fehlbarkeit des menschlichen Handels zu ihrem Hauptprinzip erhebt (65, vgl. auch 26f). Die Radikalforderung Jesu wird dann nur zu leicht abgeschrieben werden. Möglicherweise besteht vom Dogmatischen her ein praktikabler Ansatz in der Unterscheidung zwischen der objektiven Gestalt und der personalen Verwirklichung von Ehe. Die „Sache" der Ehe selbst fordert die Unauflöslichkeit wenigstens vom Evangelium her; an ihr ist also festzuhalten. Auf der personalen Ebene freilich sind hier wie in allen ihren Realisationen Irrtum, Schuld, Versagen, Scheitern möglich. Weil die Basileia-Botschaft Jesu konstitutiv auch die Verheißung der Vergebung enthält, kann die Kirche als Ursakrament der göttlichen Barmherzigkeit unter gegebenen Voraussetzungen jene Verzeihung gewähren, die das Geschehene nicht für nichtig und ungeschehen erklärt, aber die Chance eines Neuanfangs einschließt. Warum sollte einzig die Unauflöslichkeitsforderung Jesu eine absolute kirchliche Rechtsnorm sein, bei der es keinen Pardon gibt?

Die vorliegende Broschüre ist in ihrer Knappheit und Klarheit bestechend. Auf wenigen Seiten wird eine ausgezeichnete Übersicht über ein äußerst kompliziertes Thema geboten. Vor allem aber regt sie zum Nachdenken an und zum Weiterdenken, das sich mit den bisherigen kirchlichen Positionen nicht mehr fraglos begnügen können wird. Sie ist ein echter, hilfreicher, aus verantwortlicher Sorge entstandener Diskussionsbeitrag zu einem immer noch ungelösten, nach Lösung schreienden Problem.

Regensburg Wolfgang Beinert

Gritschneder, Otto: **Ehescheidung in der Reform.** Eine kritische Dokumentation. – Osnabrück: Fromm 1971. 64 S. (Texte und Thesen Bd 10) DM 4.–

Der bekannte streitbare Münchener Rechtsanwalt legt mit seinem schmalen Bändchen eine kritische Dokumentation zur aktuellen Frage der Eherechtsreform in der Bundesrepublik vor. Der erste Teil bringt repräsentative oberstrichterliche Grundsatzurteile: eines vom Reichsgericht (5. 11. 1941; Amtliche Sammlung der RG-Entscheidungen in Zivilsachen 165, 38 = IV 148/41), das auf dem nationalsozialistischen Ehegesetz vom 6. 7. 1938 (RGBl I, 1938, 807) basiert, und verschiedene Urteile des Bundesgerichtshofes (10. 5. 1951; 9. 2. 1962; 3. 11. 1965; 12. 6. 1968; 5. 7. 1968; vgl. IV ZR 34/50; 73/50; 90/61; 206/64; 590/68; 659/68) sowie eines (vom BGH am 22. 2. 1954 allerdings aufgehoben) vom Oberlandesgericht Karlsruhe (16. 9. 1953; 1 U 188/52). Gerade diese Urteile stellen nach der Meinung des Verf. Meilensteine auf dem Weg zur zunehmenden Aushöhlung der Unauflöslichkeit der Ehe sowie zur ständigen Verschlechterung der Situation der schuldlos geschiedenen Ehefrau dar. Die Vorschläge zur Scheidungsreform seitens der gegenwärtigen Bundesregierung, die in Teil II dargelegt werden, führen diese Entwicklung folgerichtig weiter: das sogenannte Zerrüttungsprinzip, welches die wirtschaftliche Sicherung der geschiedenen Ehefrau mehr oder weniger außer acht zu lassen scheint, würde eine solche Konsequenz bedeuten. Die christlichen Kirchen sehen dem fast untätig zu, statt sich auf die Verteidigung des traditionellen „Wesens der Ehe" zu besinnen.

Man kann diese Ansicht des Verf. mit guten Gründen teilen, doch sollte man es sich – und das scheint der Verf. nicht zu bemerken – bei der Frage nach eben dem angesprochenen „Wesen der Ehe" nicht so leicht machen, lediglich alte (und bereits auch innerkirchlich überholte) Begründungen für die Unauflöslichkeit im Sinne einer „metaphysischen Wirklichkeit" zu wiederholen. Besser wäre es gewesen, sich daraufhin die von ernstzunehmenden theologischen Autoren der Gegenwart vorgelegten Überlegungen zur Unauflöslichkeit (vgl. etwa Theol. Revue 1971, S. 214) anzusehen, wenn man sich schon bei der Theologie Schützenhilfe holen möchte.

Münster Horst Herrmann

Zapp, Hartmut: **Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez'.** – Köln–Wien: Böhlau 1971. XII, 157 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Bd 11) br. DM 32.–

Die Arbeit lag unter Betreuung von U. Mosiek 1967 in Freiburg/B. als theologische Dissertation vor. Sie beschäftigt sich mit einem Spezialgebiet aus der Ehelehre des teils bis heute als gewichtigste kirchenrechtliche Autorität geschätzten Th. Sanchez. Da das allgemeine kirchliche Gesetzbuch von 1917 keine eigene Regelung der Materie (amentia als Konsensmangel) vorgenommen hat, ist es um so wichtiger, die Auffassung eines von der Rota ständig als „probatus auctor" herangezogenen Wissenschaftlers näher kennenzulernen. Der Verf. bemüht sich um den Nachweis, daß die gesamte Kontroverse um die sogenannte „Todsündennorm" (d. h. der bloße, das Begehen einer schweren Sünde ermöglichende Vernunftgebrauch etwa eines Siebenjährigen würde als hinreichende geistige Voraussetzung für den Eheschluß gelten können) auf einer Fehlinterpretation der betreffenden Ausführungen bei Sanchez durch die Kanonistik beruhe.

In Teil I der Untersuchung werden Leben und Werk des Th. Sanchez behandelt; an manchen Stellen allerdings (5f) so, daß man nicht glaubt, ein nüchternes kanonistisches Werk vorliegen zu haben. Der zweite Teil der Arbeit befaßt sich mit dem sogenannten Vertragscharakter der Ehe und gibt die gängige Lehre wieder (Eheband-theorie, Konsenstheorie, Josefsehe). Alles in allem ein Beweis für den unbestreitbaren Einfluß des Th. Sanchez auf die kirchliche Ehelehre bis auf den heutigen Tag. Teil III beschäftigt sich mit der Frage nach der „amentia" beim Eheabschluß und behandelt entsprechende Einzelfragen: die noch heute bedeutsame nach der juristisch faßbaren Kategorie der Geisteskrankheit (Ehehindernis oder Konsensmangel); diejenige nach einer Abgrenzung von amentia und dementia; das Problem der sogenannten „lucida intervalla" (Präsumtion geistiger Gesundheit, Rechtsvermutung der Perpetuität einer amentia); die Frage nach der Möglichkeit eines virtuellen Konsenses von Geisteskranken; das Alter als Rechtsvermutung für geistige Fähigkeiten und die Todsündennorm als (von der Rota aufgrund eines Mißverständnisses verworfenes) Kriterium der geistigen Konsensfähigkeit. Gerade die letzte Frage dürfte für die heutige Wissenschaft und Rechtsprechung von einiger Bedeutung sein: die erstrebte Kontinuität der Lehre scheint nach Auffassung des Verf. auch in diesem Punkte gesichert. Ob sich diese Meinung halten läßt, müßte die künftige Diskussion zeigen.

Jedenfalls ist ein interessanter Diskussionsbeitrag vorgelegt. Manche sprachlichen Unebenheiten (wie etwa S. 44, wo von der „Josefsehe Marias" die Rede ist) hätten vor der Drucklegung auffallen sollen.

Münster Horst Herrmann

Mathis, Burkhard: **Rechtspositivismus und Naturrecht.** Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1933) – Paderborn: Schöningh 1971. 128 S. kart. DM 14.–

Lammeyer, Joseph: **Die juristischen Personen der katholischen Kirche.** Historisch und dogmatisch gewürdigt aufgrund des neuesten kirchlichen und staatlichen Rechts. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1929) – Paderborn: Schöningh 1971. 240 S. kart. DM 24.–

Der gerade auch auf dem Gebiet der Kanonistik renommierte Verlag F. Schöningh (Paderborn) legt 1971 zwei unveränderte Nachdrucke von rechtswissenschaftlichen Büchern aus den Jahren 1929 und 1933 vor, ein verdienstvolles Unternehmen, wenn man berücksichtigt, daß viele Werke aus dieser Zeit trotz ihrer wissenschaftlichen Bedeutsamkeit in manchen Bibliotheken fehlen (müssen). Andere Verlage (so etwa B. R. Grüner / Amsterdam mit der Reihe „Kanonistische Studien und Texte") haben bereits seit längerer Zeit die Mühe auf sich genommen, derartige Untersuchungen wegen ihres Wertes auch für die heutige Diskussion nachzudrucken.

Die hier angezeigten beiden Werke, von denen dasjenige von J. Lammeyer in unserer Zeitschrift (1930, S. 509 von M. Bierbaum) bereits rezensiert ist, gehören trotz einer inzwischen angewachsenen Literatur zum Thema und auch – im Falle der Naturrechtsproblematik (vgl. etwa F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966) – einer gewandelten Sicht immer noch zur Standardausstattung einer juristischen Bibliothek, so daß sich eine Anschaffung durchaus lohnen wird. Anzumerken wäre allenfalls, ob sich die Verlage bei Nachdrucken – etwa in Zusammenarbeit mit den Autoren, soweit noch möglich – nicht dazu entschließen könnten, zumindest die Vorworte dem heutigen Informationsstand anzupassen und die mehr und mehr dringlich erscheinenden Register nachzutragen, ohne damit verbundene Satzänderungen zu scheuen.

Münster Horst Herrmann

Müller, Hubert: **Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil.** Eine rechtstheologische Untersuchung. – Wien: Herder 1971. 456 S. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd 35) kart. DM 42.–

Die sorgfältig gearbeitete Untersuchung lag unter der Betreuung von J. Beyer SJ im Studienjahr 1969/70 der Kanonistischen Fakultät der Gregoriana in Rom vor. Die Dissertation stellte sich die Aufgabe, mit Hilfe teils unzugänglicher Quellen das Material des Vaticanum II auf das auch für das kirchliche Recht wichtige Thema des Verhältnisses von bischöflichem und priesterlichem Amt hin zu durchleuchten. Da dieser Fragenkomplex von besonderer praktischer Bedeutung für das tägliche Miteinander von Bischof und Priester ist, haben sich theologische Doktrin wie kirchliche Disziplin seit langem um eine Klärung bemüht. Auch das Vaticanum konnte sich nicht ausschließen: die Phasen der Vorbereitung und Durchführung des Konzils geben davon beredten Ausdruck.

Der Verf. geht nach einem historischen Überblick über die bisherige wissenschaftliche Durchdringung mit großer Akribie auf die Vorbereitung des Themas in den Vorlagen des Vaticanum II ein. Gerade dieser Teil der Arbeit ergibt eine fast unerschöpfliche Quelleninformation zur Nacharbeit bis in die einzelnen Schemata hinein, die ihresgleichen in der nachkonziliaren Literatur suchen wird. Dasselbe gilt für den Teil II, der sich minutiös mit dem Werdegang der Konzilsdokumente bis hin zu den Beschlüssen selbst befaßt. Auch für diese mühsame Arbeit, die eine besondere Befähigung zu quellenkritischem Studium erkennen läßt, sei dem Verf. gedankt. Inhaltlich sind fast alle Einzelthemen erfaßt, die sich aus dem Verhältnis von Episkopat und Presbyterat für Lehre wie Disziplin ergeben können: Gesamtsendung der Kirche und ihres Amtes. Sakramentalität der Bischofsweihe, Mitteilung episkopaler Vollmachten, Unterscheidung der kultischen Funktionen von Bischof und Presbyter (Frage nach dem Spender von Firmung und Weihe), Natur des Presbyterates, hierarchische Gemeinschaft zwischen Bischof und Priester (Kollegialität, „Brüderlichkeit"), Verteilung von Priestern in der Gesamtkirche (Personalprälaturen) wie in den Teilkirchen („Presbyterium"), Priesterräte, Ordensklerus, Spiritualität (vita communis, Säkularinstitute, profane Berufstätigkeit der Priester). Auch in diesen Fragen werden dem Dogmatiker wie dem Kanonisten und Pastoraltheologen die verschiedensten Anregungen zum Weiterdenken im Geiste des Konzils geboten.

Die geringfügigen Ausstellungen, die wir anzubringen haben, schmälern den positiven Gesamteindruck des gewichtigen Bandes kaum: für eine wirkliche Arbeitshilfe ist das beigegebene Sachverzeichnis zu knapp und nicht vollständig genug. Ein Register der zitierten Kanones des CIC fehlt völlig.

Münster Horst Herrmann

Potz, Richard: **Patriarch und Synode in Konstantinopel.** Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates. – Wien: Herder 1971. 161 S. (Kirche und Recht 10) Ppb. DM 18.50

Das vorliegende Buch: „Patriarch und Synode in Konstantinopel – Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates" stellt eine äußerst interessante und wertvolle Untersuchung dar, in der vor dem Hintergrund der Quellen das einschlägige Verfassungsrecht behandelt wird. Es ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich nicht um eine reine Quellenforschung handelt, sondern es werden einerseits die bekannten Quellen und andererseits für die neueste Zeit die Archivalien des Patriarchates herangezogen, um in einer streng wissenschaftlichen Analyse das Problem der Entwicklung und nicht zuletzt auch die Theorie der Verfassung des ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel darzustellen. Das allein ergibt schon eine sehr glückliche Verbindung von rechtsgeschichtlicher und dogmatischer Untersuchung. Der Verf. ist dazu in besonderer Weise prädestiniert, da er an der Universität Thessaloniki gearbeitet hat, griechische Originalquellen sprachlich voll beherrscht, genauso wie er in der Lage ist, die neugriechische Literatur frei heranzuziehen. Dazu kommt auch, daß er sich auch mit dem, dem Patriarchat gegenüberstehenden oder es umgebenden, staatlichen Recht auseinanderzusetzen vermag. Das bedeutet bis 1453, also bis zur Einnahme durch die Osmanen, die Auseinandersetzung mit dem byzantinischen Recht; in der Folgezeit muß er das einschlägige türkische Verfassungsrecht heranziehen und schließlich auch das Völkerrecht in Gestalt vor allem des Vertrages von Lausanne.

Was die Verfassung anlangt, muß ich insbesondere auf seine eingehenden Untersuchungen über die Synodos Endemousa hinweisen. Nach der bisherigen Auffassung handelt es sich bei dieser Synodalart im Grunde um eine ständige Patriarchalsynode, bei der die Synodalmitglieder sich aus den jeweils in Konstantinopel anwesenden und daher ständig in ihrer Zahl wechselnden Bischöfen des Patriarchates zusammensetzen. Potz weist mit bemerkenswerten Argumenten nach, daß es sich hier ja eigentlich um eine Art Reichssynode handelt, um eine Synode, die also auch im staatlichen Bereich ihre Wirksamkeit hatte. Ich gestehe offen, daß er damit eine völlig neue These aufstellt, die auch von meinem bisherigen Standpunkt abweicht, wobei ich gerne bereit bin, zuzugeben, daß seine mit großer Sorgfalt dargelegten Argumente im großen und ganzen einleuchtend sind. Ich bin jetzt schon gespannt auf die Reaktion, wobei ich beifüge, daß bei dem jüngst in Wien abgehaltenen ersten Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, auf dem das Buch als Festgabe schon vorlag, sich sehr viele Teilnehmer positiv äußerten oder zumindest die Notwendigkeit darlegten, von diesem Gesichtspunkt her die Quellen neu zu untersuchen. Hier kommt klar und eindeutig die Selbständigkeit der Arbeit zum Audruck und wie es scheint liegt hier auch ein wesentlicher Beitrag, um ein neues Licht auf die Synode Endemousa zu werfen.

In der weiteren Untersuchung und Darstellung erweist sich Potz als ein durchaus aufmerksamer und wissenschaftlich geschulter Bearbeiter, dem keine wichtige Quelle entgeht und dessen Thesen und Ergebnisse immer klar und verständlich bleiben. Ich schätze an dieser Arbeit auch die Konzentration. Sie entbehrt jeder Weitschweifigkeit und macht es daher leicht, in der an sich großen und komplexen Materie die Linienführung immer wieder zu erkennen.

Wien Willibald M. Plöchl

Härdelin, Alf: **Liturgie im Widerstreit.** – Einsiedeln: Johannes Verlag 1970. 88 S. (Kriterien 21). brosch. DM 8.–

Der schwedische Autor dient mit diesem Buch einer ruhigen und sachlichen Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Krisenerscheinungen im Bereich des gottesdienstlichen Lebens. Nur durch die gemeinsame Problematik bilden die vier Kapitel eine Einheit.

Genau genommen sind hier vier Einzelstücke zusammengefügt, darunter drei Vorträge, die Härdelin in Deutschland gehalten hat (I, III und IV); das Kapitel II ist für diese Publikation neu geschrieben worden. Die vier Kapitel behandeln „Die neue römische Meßordnung – Möglichkeiten und Schwierigkeiten" (I), „Wege zur Eucharistie" (II), „Die Zeichenwelt der Liturgie" (III) und das Thema „Liturgie und Kultur" (IV).

Besonders zu begrüßen ist das redliche Ringen um die „Sache", die Bemühung um den Kern oder das Eigentliche des liturgischen Geschehens, um seinen inneren Gehalt. Das gilt um so mehr in einer Phase, in der man die Liturgie vorwiegend als „Gestaltungsproblem" betrachtet und sie nicht selten unter Beschwörung sachfremder Kategorien in Ad-hoc-Aktionen auflöst, weil man Erwartungen an sie stellt, die sie von sich aus nicht erfüllen kann; denn nach wie vor bleibt es die wesentliche Aufgabe der Liturgie, das „Geheimnis des Glaubens" zu feiern, was – daran besteht kein Zweifel – nur im Glauben möglich ist.

Freilich geht es in der Liturgiereform darum, „die Riten selbst im Lichte neuer Erkenntnisse und im Hinblick auf neue pastorale Auswirkungen umzugestalten" (11); doch die Liturgie bleibt „in einer nicht aufzuhebenden Spannung gegensätzlicher Ansprüche" (ebd). Das „Ärgernis" tritt nach der erfüllten Hoffnung auf Reform um so deutlicher hervor: Die Liturgie muß den Ansprüchen der göttlichen Offenbarung entsprechen, und zugleich die Erwartungen der heutigen Seelsorge erfüllen; sie muß von Gott her an die Menschen herankommen und sie zu Gott zurückführen; sie muß lebendig vom Glauben der Kirche Zeugnis geben, im Leben der einzelnen Christen sowie der Gemeinden so Gestalt und Form annehmen, daß sie neuen Glauben erzeugt, der durch die glaubenden, Liturgie feiernden Menschen zum Zeugnis in der Welt wird. „Die Liturgie, wie die Kirche überhaupt, ist Spiegel, Prisma, Ausstrahlung. Ihre Kraft liegt nicht in ihr selbst, sondern stammt vom Geist, dessen Instrument sie ist" (23).

Behutsam sucht der Verf. der neuen Meßordnung auf den Grund zu kommen und ihre Verankerung in der Tradition darzustellen. Er geht der Zeichensprache der Liturgie nach und zeigt die menschliche Angemessenheit der gegenwärtig in ihrer Bedeutung unterschätzten visuellen oder optischen Elemente der Liturgie. Dabei bleibt Härdelin in seinen Darlegungen sehr kritisch und nüchtern.

Wenn die Grundlagen liturgischen Lebens in Frage gestellt werden, Unsicherheit im geistlichen Umgang mit der Liturgie sich zeigt, infolgedessen Schwierigkeiten in der Motivierung, in Verständnis und Durchführung der liturgischen Handlungen auftauchen, wäre es töricht, zu glauben, die Krise sei durch „Rückkehr zur Ordnung" zu überwinden. Welche liturgische Ordnung kann schon beanspruchen, die beste aller denkbaren Ordnung zu sein? Man mag in bestimmten Kreisen den Verlust des Vergangenen beklagen, realistisch ist das nicht. Nicht neue liturgische Ordnungen sind Ursache der Krise, die „Schwierigkeiten" sind anderer Art: Sie haben ihre Wurzeln im Glaubensvollzug, im mangelnden „Gespür" für die sakramentale Grundlegung christlicher Existenz, im geistlichen Umgang mit der Liturgie.

Indes braucht eine Krise nicht destruktiv zu sein. Sie kann zu erneuter Besinnung und vertiefter Einsicht führen. Dazu regt Härdelin an. Gerade darin ist sein Buch wertvoll: Er fragt, auf welchen Wegen – bei allem „Widerstreit" – ein positives und aufbauendes Verständnis erreicht werden kann.

Bösensell Theodor Maas-Ewerd

Legler, Erich: **Elemente für den Gottesdienst.** Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1971. 375 S. DM 17.70; als Ringbuch DM 18.90

Dem Titel entsprechend und der vorgelegten Form nach (Ringbuch) will der Verf. für die konkrete Gottesdienstgestaltung Hilfen geben, die in einer Gemeinde und für deren Gottesdienste (Wortgottesdienste, Meditationen, Eucharistiefeiern) gesammelt worden sind. Anders als sonstige Sammlungen dieses Genres, die zumeist auf ein bestimmtes Element der Liturgie bezogen sind (Einleitungen, Fürbitten, Kanongebete etc.), werden hier in übersichtlicher und die Benutzung erleichternder Form (jede Seite hat einen die Art der Texte kennzeichnenden Großbuchstaben) Auswahlmöglichkeiten für Begrüßung, Schuldbekenntnis, Vergebungsgebet, Kyrie, Lobpreis, Verkündigungsgebet, Leitvers, Psalmen, Schuldbekenntnis, Fürbitten, Präfation, Doxologie, Vater unser, Mahlgebet, Segensgebet und Entlassung geboten.

Schon diese Aufzählung zeigt, daß der Verf. zu vereinfacht mit der Bezeichnung und Einteilung der Elemente umgeht. Für eine Veröffentlichung aus dem Jahr 1971 möchte man doch die liturgiewissenschaftlich abgesicherten und allgemein üblichen Termini gebraucht wissen, wie sie von der Institutio generalis Missalis Romani (6. 4. 1969) benutzt werden. Zu den Elementen gehören danach (I. G. Art. 9–23) die Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes, die dem Vorsteher der gottesdienstlichen Versammlung zukommenden Präsidialgebete, die fakultativ möglichen – und in der Praxis (wenn überhaupt) viel zu wenig genutzten – Hinweise an die Gemeinde zu Beginn und am Schluß der Messe sowie vor den Lesungen und vor dem Eucharistiegebet, die sogenannten stillen Gebete, die Wechselrufe und Akklamationen, das Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte, das Allgemeine Gebet, das Gebet des Herrn, aber auch die selbständigen (Gloria, Antwortpsalm, Sanctus, Gesang nach der Kommunion) und handlungsbegleitenden Gesänge (Eröffnung, Gabenbereitung, Brotbrechen, Gesang zur Kommunion) und letztlich auch Gesten und Körperhaltungen oder das Schweigen.

Zu beanstanden ist (was redaktionell vielleicht noch nicht möglich war, für eine Neuauflage aber berücksichtigt werden müßte), daß die neuen ökumenischen Texte noch nicht aufgenommen sind. Der Benutzer vermißt vor allem ein ausführliches Quellenverzeichnis, das einen Gebrauch über den Gottesdienst hinaus erleichtert hätte. Zwar sind bei den einzelnen Texten Kurzhinweise auf die Quelle zu finden, doch ist die Art ihrer Ausführung (z. B. S. 72: urkirchliche Liturgie; 117: orthodoxe Liturgie) gänzlich unzureichend.

In einer Zeit, da Spontanität und Kreativität zunehmend als Forderung an eine moderne Gottesdienstgestaltung gestellt werden, werden Handreichungen wie die hier vorgelegte „gut gehen". Ob diese hier und da erhobene Zielvorstellung durch den Vortrag solcher Vorlagen erreicht werden kann, darf füglich bezweifelt werden. Dankenswerterweise weist der Verf. schon in der Einleitung (6) darauf hin, daß „die Entwürfe im Gottesdienst Ihrer Gemeinde nicht deplaciert eingesetzt werden" dürfen. Es soll also nur als Anregung dienen. Wenn das Buch so verstanden benutzt wird, stellt es sicher einen Gewinn dar. Die bisherige Erfahrung mit ähnlichen Textsammlungen läßt an dieser Art sinnvoller Verwendung allerdings Zweifel aufkommen. Und ob beispielsweise die Aufnahme von 27 Präfationen zu verschiedenen Anlässen nur als Anregung verstanden werden kann, scheint fraglich. (Vermerkt sei, daß sich der Verf. von der problematischen Verfassung neuer Hochgebete ferngehalten hat!) Hingegen hätte sich der Rezensent mehr Anregungen für die frei zu gestaltenden Hinweise gewünscht. Hier wie anderswo findet sich beispielsweise nichts an Hilfen für die Einleitungen vor Eucharistiegebet und am Schluß der Messe, wenn auch die Vielzahl der Segensgebete (43 Stück) einen Gewinn darstellt.

Alles in allem hebt sich die Sammlung positiv von manchen anderen Anregungen ab, denn sie redet „einer radikalen Liturgie-Stürmerei" (6) nicht das Wort. Manche der Texte wären es wert, von den Fachleuten der deutschsprachigen Liturgischen Institute für die Endredaktion des deutschen Meßbuches bedacht zu werden.

Münster Klemens Richter

Richter, Klemens / **Maas-Ewerd,** Theodor / **Plock,** Heinrich / **Probst,** Manfred: **Neue Totenliturgie.** Eucharistiefeiern – Wortgottesdienste – Begräbnisriten. Übertragungen und Vorschläge. – Essen: Hans Driewer 1971. 248 S. Plastik DM 18.50

Die verkaufte Stückzahl eines Buches kann nicht als Hauptmaßstab für die Beurteilung gelten (da mancherlei Umstände, oft sogar „Glücksfälle" eine Rolle spielen), doch bildet sie immerhin ein beachtenswertes Signal. Wenn nun die „Neue Totenliturgie" schon nach kurzer Zeit mehrere Auflagen erlebte, ist das eine Reaktion auf ein wichtiges Phänomen: Bei den für den Gottesdienst Verantwortlichen gewahren wir nämlich seit längerer Zeit großes Unbehagen hinsichtlich der offiziellen Vorlagen für die Totenfeier, anderseits können und wollen viele nicht länger bei diesem Stand verbleiben.

Die Situation ist sehr verwickelt. Nachdem die Beerdigungsliturgie des gesamtdeutschen Rituale von 1950 (RGerm) einem wirklichen Bedürfnis Rechnung getragen hat und mutige Wege einschlug, zeigte sich schon bald, daß auch nunmehr die Entwicklung nicht stehen blieb. Wenn man zwar die Hauptstruktur der Ordnungen des RGerm grundsätzlich bejahen kann, muß man doch sagen, daß viele Details heute nicht mehr das leisten, was Bestattung „verkünden" soll. Das haben auch die konziliaren und nachkonziliaren Beratungen bestätigt. Mit dem Angebot einiger neuer Ordines (etwa Feier mit nur einer Station oder Rücksichtnahme auf die Feuerbestattung) ist es nicht getan. Auch die Totenliturgie muß nämlich mit der wiedergewonnenen Sicht, speziell vom Paschamysterium, korrespondieren. Sie hat ferner manche im Laufe der Entwicklung einseitig ausgewachsenen Momente (Beeinflussung des Schicksals der Verstorbenen; massive Auffassung von Reinigung; „Bemessung" der Fürbitte; mißverständliche Ausdrucksweise) abzutragen.

Einiges davon ist im römischen Modellritus von 1969 berücksichtigt. Kritische Sichtung wird aber zum Schluß gelangen, daß derselbe an vielen Stellen nicht über seinen Schatten springen konnte und man an Neuschöpfungen keineswegs vorbeikommt, um der Liturgiekonstitution, heutiger (nicht modischer!) Theologie, den verschiedenen Situationen des Begräbnisses und den unterschiedlichen Beerdigungsgemeinden (kleiner Kreis; Randchristen; Nichtchristen) gerecht zu werden. Das geschilderte Dilemma hat zu mancherlei „Eigenbau", d. h. (privaten) „Spezialritualien" geführt.

Wenn man nun auch jeweils gespannt auf die entsprechenden „offiziellen Ergebnisse" wartet, machen diese die ständige Suche anderer Art um zeitgemäße Liturgie doch nicht überflüssig. Dazu kommt, daß die Feier der „Totenmesse(n)", das „Gebet in der Gemeinde" (Totengedächtnis) und sonstige Fragen – d. h. nicht nur der Beerdigungsordo – ebenfalls stetiger Reflexionen bedürfen. Von daher ist jede positive Bemühung in dieser Richtung zu begrüßen. Besonders wichtig erscheint es, daß ein möglichst breiter Kreis seine Erfahrung zu diesen Problemen einbringt; das wünscht das Bearbeiterteam der vorliegenden „Neuen Totenliturgie" zudem ausdrücklich.

Das Buch enthält nach einigen Bemerkungen zum Grundanliegen zunächst eine Einführung, welche verschiedene rubrikale Positionen der erneuerten Liturgie aufzeigt. Dies ist insofern dankenswert, als die vielen Änderungen im Laufe der letzten Zeit nur noch von Spezialisten zu übersehen sind, bzw. eine praktische Zusammenstellung entsprechender Bestimmungen sehr zustatten kommt. Die Erläuterungen konnten sich dabei auf Vorarbeiten, z. B. von E. J. Lengeling, stützen. Da es sich beim in Frage stehenden Werk des genannten Autors um einen Sammelkommentar handelt und außerdem in manchem eine mittlere Linie einzuhalten war, hätte man sich bei der Einführung zu der „Neuen Totenliturgie" manchmal etwas deutlichere Akzentuierungen gewünscht. Beispielsweise in dem Sinne: Man „darf" zwar das oder jenes tun – sinnvoll aber wäre es... Dies erscheint besonders deshalb wichtig, weil die neuen Ordnungen erfreuliche Wahlmöglichkeiten lassen, diese aber gerade für manche Liturgen „Qual der Wahl" sind. Hier sollten Sachargumente (nicht Geschmacksrichtungen!) überzeugen bzw. das Urteil bilden helfen.

Die eigentliche Materialsammlung bietet „Meßfeiern für Verstorbene" (mit wertvoller Diskussion über Hochgebet nebst Fürbitte), die „Begräbnisliturgie" und das „Gebet in der Gemeinde". Dabei hält man sich an das römische Original, stellt aber auch darüber hinausgehende Stücke zur Verfügung. Letztere stammen zum Teil aus bereits bekannten Publikationen, andere sind neu. Bei einer Sichtung der einzelnen Formulare spürt man das ernsthafte Bemühen, den oben angedeuteten Positionen Rechnung zu tragen. Freilich zeigt sich auch, daß zahlreiche offizielle lateinische Vorlagen nur schwer sinnvoll einzudeutschen sind, weil sie an einer „vergangenen" Theologie hängen (Vorstellungen über Reinigungsort und Hölle; Fragen der „Fürbitte"; Anschauungen des alten Weltbildes; mißverständliche Bildaussagen). Ferner kommt die personale Gemeinschaft mit Gott sowie die der Vollendeten untereinander (vgl. „Allerheiligen"; antikes Totenmahl) manchmal gegenüber sonstigen Gesichtspunkten etwas zu kurz.

Der Redlichkeit halber muß natürlich auch gesagt werden, daß neue Wege kein Kinderspiel sind. Diese Erfahrung macht jeder, der um verbesserte Formen ringt. Aufs vorliegende Werk bezogen dünkt Rez. beispielsweise das Deutewort zum Weihrauch (156 u. a.) etwas zu negativ. Erwägt man den vollen Hintergrund: Wohlduft als Ausdruck des Neuen, erscheint der Akzent „Reinigung" sehr knapp. – Der Komplex des „Lobspruchs über das Grab" (Segen; vgl. 160) ist ein eigenes Problem und vom speziellen Verständnis des Phänomens „Segnung" überhaupt bedingt; das bedeutet nicht, eine solche sei antiquiert (siehe jüdische Segenssprüche). Gerade deshalb ist aber besondere Sorgfalt am Platze. Diese Frage betrifft auch die Gräbersegnung an Allerseelen (223ff). Ob das Feuer (Zerfall des Leibes) der Krematoriumsbestattung (191) in der vorgeschlagenen Weise als Zeichen der Reinigung gedeutet werden sollte? Speziell wenn man an Konsequenzen (etwa für den Leib bei der Erdbestattung) denkt!

Anhangsweise sei bemerkt, daß der Paramentenwechsel (141; Zug zur Sakristei) wohl nicht allgemein Anklang findet. Falls im Anschluß an die Messe eine Prozession von der Kirche zum Friedhof überhaupt (d. h. von äußeren Umständen her) möglich ist, dürfte sich das Begräbnis „mit Kasel" (d. h. statt Gewänderwechsel bzw. Chormantel) als sinnvoller empfehlen; zumindest erscheint das „Meßgewand" für die „Verabschiedung" im Bereich der Kirche angebracht.

Sehr zu begrüßen sind die handlichen Angebote für das Gebet in der Gemeinde (wozu nicht nur Wortgottesdienste, sondern ebenfalls Stücke für Allerseelen zählen) sowie die Materialien für das Totengedenken in Wohnviertel und Familie. – Überblicken wir die Daten im Zusammenhang, darf man sagen, daß das Bearbeiterteam einerseits viele erwägenswerte Anregungen, anderseits wirkliche Hilfen vermittelt. Als Wunsch sei ausgesprochen, daß die neuen Modelle nicht nur im praktischen Gebrauch kritisch auf Herz und Nieren geprüft würden, sondern alle darauf bedacht wären, aus ihnen eine echte christliche Sicht von Tod und Auferstehung zu gewinnen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Plock, Heinrich / **Probst,** Manfred / **Richter,** Klemens: **Die Feier der Trauung.** Texte für Trauungsmessen und Eheschließung. Essen: Hans Driewer 1971. 155 S. Linson DM 13.50

Schon kurze Zeit nach dem Erscheinen ihres Buches „Neue Totenliturgie" legen die Schüler von Prof. Lengeling ihr zweites Werk vor: über die Trauung. Wie die erste, will auch diese Veröffentlichung nicht ein Ersatz sein für das kommende Missale und den – leider noch immer nicht übersetzten – Trauritus; sie will lediglich eine Anregung zur Diskussion und eine pastorale Hilfe in der gegenwärtigen liturgischen Notsituation sein.

Das Buch enthält Formulare für die verschiedensten Formen der kirchlichen Trauung: angefangen von der Verlobung bis zur goldenen Hochzeit, von der „normalen" Trauung bis zur ökumenischen Feier und der Trauung eines Katholiken mit einem Nichtgetauften. Die Texte stammen teils aus dem Missale Romanum und dem erneuerten Trauritus von 1969, teils sind es auch Entlehnungen aus andern Büchern, Neuübersetzungen oder Neuschöpfungen der Autoren.

Daß das Buch eine große Lücke füllt und deshalb hochwillkommen ist, weiß jeder, der in der Seelsorgearbeit drin steht. Die zweite Auflage ist bereits vergriffen; das spricht für sich.

Die Gliederung ist sehr übersichtlich und einfach, so daß die gewünschten Texte leicht zu finden sind.

Als besonders positiv ist zu bewerten, daß durchweg in allen Formularen der theologische Sinn der Ehe als Abbild der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche deutlich hervorgehoben wird. Das war auch der Grundsatz, den das Konzil der Überarbeitung des Trauritus voranstellte (cf. Liturgiekonstitution 77). In den hier vorgelegten Gebetstexten kommt diese Forderung des Konzils voll zur Geltung.

Sprachlich gesehen kann man über einige Formulierungen geteilter Meinung sein; vor allem die Anrede Gottes in den Orationen scheint mir nicht immer geglückt und hie und da zusammenhanglos mit dem eigentlichen Gebetsanliegen.

Auch vom inhaltlichen Standpunkt her muß man bei wenigen Orationen ein Fragezeichen anbringen. Wenn zum Beispiel gebetet wird, daß die Brautleute vor Enttäuschungen und Gefahren bewahrt bleiben mögen (cf. S. 21; 68; 69), so ist eine solche Bitte reichlich illusorisch, ja sogar ungesund.

Ein schwaches Kapitel sind die Fürbitten. Die Universalität ist eine Wesenseigenschaft dieser Gebetsform. Aber beinahe die Hälfte der vorgeschlagenen Formulare kreisen ausschließlich – oder fast ausschließlich – um das Brautpaar (cf. S. 69; 70; 72; 77). Selbstverständlich soll der Rahmen einer Trauung oder Verlobung nicht gesprengt werden durch Bitten, die in keinem Zusammenhang zum Sinn des Festes stehen. Es wäre jedoch ein leichtes gewesen sinnfüllende Bitten zu finden, ohne das Brautpaar aus der Mitte zu rücken (z. B. für die gefährdeten Ehen, für die gescheiterten Ehen mit all den Betroffenen, für die Kirche in ihrem Verhältnis zu Christus).

Die aufgeführten Mängel sind jedoch klein im Vergleich zu den positiven Seiten. Sie lassen sich auch leicht beheben, denn das vorliegende Buch ist nicht als Lesebuch gedacht, sondern es will „Hilfe und Anregung" sein, d. h. die Benützer dieses Buches sollen nicht von der Pflicht einer situationsgerechten Vorbereitung entbunden, sondern dazu angeleitet werden. Ob der allgemeine Trend dahinzielt in einer priesterarmen Zeit die Verlobung als kirchliche Feier zu gestalten, sei dahingestellt. Wenn auch nicht zum Gebrauch, so können die vorgeschlagenen Verlobungsmessen mindestens als wertvolle Anregung dienen.

Man kann den Autoren für ihre nicht leichte Arbeit nur danken und dem Buch vollen Erfolg wünschen. Für den Seelsorger ist es eine gute Handreichung, „daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden", sondern daß die Gläubigen bewußt und tätig an der liturgischen Feier teilnehmen (Liturgiekonstitution 11).

Münster Bernhard Raas

Zink, Jörg: **Die Wahrheit läßt sich finden.** Dokumente aus der Bibel und Erfahrungen von heute. – Berlin-Stuttgart: Kreuz 1971. 240 S., mit Fotos, Zeichnungen, Karten. Lw. 24.–

Zinks Bücher zeichnen sich durch Bibelnähe aus. Da sie den Leser zur Meditation führen möchten, leisten sie heute einen besonderen Dienst.

So nimmt auch dieses Werk, das nur auf den ersten Blick hin den vielen großformatigen Dokumentationen zur biblischen Landschaft und Geschichte gleicht, den Betrachter bei der Hand, um ihn mit d e r e i n e n Wahrheit, der Männer wie Abraham, die Propheten und Paulus in ihrer Zeit begegneten, h e u t e zu konfrontieren. Nicht nur die ausgewählten Fotos (verschiedener Herkunft), auch die einprägsamen Merkworte, mit denen Zink allerdings bewußt sparsam umgeht, wollen „betrachtet" werden. Etwa: „In den Kindern sieht Jesus sozusagen den unbewaffneten Menschen, der Gott und den Menschen gegenüber nicht um sein Recht kämpft" (143). Den Vorrang aber hat der biblische Text selber, dem nur die nötigsten Erklärungen in Kleindruck beigegeben sind. Zweifellos gibt es Bildbände mit kunstvolleren Aufnahmen und auch besseren Reproduktionen. Dennoch sind die hier gebotenen Fotos – auch das moderne Israel mit seinen Problemen einbeziehend – eindrücklich, weil sie dem Text dienstbar gemacht und den eben genannten Zielgedanken des Buches untergeordnet wurden. Heilsame Stille und heilsame Unruhe geht von Zinks neuem Werk aus.

Ich würde das Buch zur Lektüre vor einer Pilgerfahrt ins Heilige Land empfehlen, es aber auch als Geschenkgabe an Kranke (Krankenhäuser) und Alte (Altersheime) vorschlagen. Was nicht ausschließen soll, daß es jedem Freude bereiten kann, der sich auf eine solche Reise zur Wahrheitsfindung mitnehmen lassen will.

Münster Helga Rusche

Knowles, Joseph W.: **Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe.** Deutsche Ausgabe herausgegeben von Günter H i l l m a n n. Mit Kommentaren von Günter H i l l m a n n und Dietrich S t o l l b e r g. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1971. 202 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Praxis der Kirche Nr. 9) Snolin DM 19.50

Der Autor, Joseph W. Knowles, stellt werbend-engagiert und sachlich seine Arbeit in der psychologischen Gruppenberatung vor, welche er als Pastor in einer Baptistengemeinde in den Kontext der Gemeinde hineinstellt. Das 1964 in Amerika unter dem Titel „Group Counseling" erschienene Buch ist der Versuch des Autors, seine Arbeit selbst kritisch zu überprüfen, und ist darüber hinaus inspiriert von dem Bemühen, seine Vorstellung von der Integration der Gemeindeseelsorge mit der Gruppenpsychotherapie darzulegen. Der Autor ist der Ansicht, „daß die Gruppenberatung ein integrierender Bestandteil des kirchlichen Dienstes ist" (9). Fünf Jahre war Knowles leitender Geistlicher in einer psychiatrischen Klinik, vier Jahre leitete er eine kirchliche Dienststelle für Familienberatung und erhielt dann einen Lehrauftrag für klinische seelsorgliche Erziehung in Texas. Seine Bekenntniszugehörigkeit und dieser Werdegang lassen ihn zu der Überzeugung gelangen: „Die Gruppenberatung kann zu einem Medium werden, durch das der Pfarrer seine Hauptaufgabe erfüllt, das Volk Gottes ‚zuzurichten zum Werk des Dienstes' (Eph. 4,11–12)" (10). Es werden eingehend und mit Beispielen belegt besprochen: das Wesen der Gruppenberatung, der Kontext der Gruppenberatung, der Pfarrer als Gruppenberater, die Vorbereitung der Gemeinde auf die Einrichtung von Beratungsgruppen, Auswahl und Vorbereitung der Gruppenteilnehmer, die erste Sitzung, Prozeß und Dynamik der Beratungsgruppe, Techniken der Gruppenberatung und schließlich Gruppenkrisen. Von Seite 153–187 fügt dann der deutsche Herausgeber G. Hillmann einen kritischen Kommentar aus psychoanalytischer Sicht an und S. 188–196 spricht der (ev.) Theologe D. Stollberg ebenso kritisch über die Seelsorgegruppe als Medium der Rechtfertigungsbotschaft. Eingehende Verzeichnisse amerikanischer und deutscher Literatur zum Thema ergänzen das Buch, das vornehmlich durch die Kommentare zu einer anregenden Diskussionsgrundlage wird.

Dieses anschaulich geschriebene Buch, das auf der einen Seite eine Art der Gruppenpsychotherapie gut faßlich bekanntmacht, fordert auf der anderen Seite zur Diskussion von psychotherapeutischer Sicht und zum Widerspruch vornehmlich von katholisch-theologischen Kriterien heraus. Das ist ebenso wünschenswert wie gelungen. Der evangelische Theologe bemängelt schon in seinem beigefügten Kommentar, daß die Stellen, an denen sich der Autor theologisch äußert „außerordentlich klischeehaft wirken" (189). Es wirkt eher naiv, wie Knowles den Hl. Geist in der Beratungsgruppe wirken sieht (110, 121). Seine Vorstellung, wie die Gemeinde und vor allem der „Pastor" zur Psychotherapie und vorbeugenden Psychohygiene theologisch beauftragt sind, erscheinen aus verschiedenen, oft unkritisch ausgeschöpften Quellen kompiliert. Dennoch wirken gerade diese Darlegungen bei der gegenwärtigen Diskussion im katholischen Raum um Gemeinde- und priesterliches Amtsverständnis provokativ – zumal eine befriedigende Antwort auf die mit dem Buch aufgeworfenen Fragen nach Meinung des Rezensenten derzeit noch nicht gegeben werden kann. Dogmatik und Pastoraltheologie sind damit zur Stellungnahme aufgerufen. Es ist unbezweifelbar, wenn auch wohl einer neueren Begründung wert, daß die Heilssorge der Kirche auch den psychischen Bereich voll einschließen muß. Daß Gemeinden und Diözesen immer noch erst zögernd nach den angebotenen psychotherapeutischen Hilfen greifen, ist eine Tatsache. Daß dem katholischen Priester aus theologischen und tiefenpsychologischen Gründen nicht die Stellung eines Leiters in psychotherapeutischen Gruppen zukommen kann, ist die andere. Vor allem die archetypische Bedeutung des „Priesters" und was sich in Gruppenprozessen daraus ergibt, hat Knowles gänzlich übersehen. Die Integration psychagogischer Hilfen in den Kirchlichen Dienst ist ein Gebot der Stunde. Man muß J. Knowles, den Herausgebern und dem Verlag dankbar sein für den kräftigen Diskussionsanstoß, der hoffentlich aufgenommen wird und in Rede und Gegenrede zu Klärung und praktischen Ergebnissen führen kann.

Münster Hans Kramer

Regli, Sigisbert OFMCap: **Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart.** Eine pastoraltheologische Untersuchung. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1970. IX 326 S. (Criteria. Arbeiten zur praktischen Theologie, hrsg. vom Pastoralinstitut der Universität Freiburg, Bd 1) br. sfr 35.–

Erstes Ziel der Arbeit ist die Orientierung über die durch das Zweite Vatikanum bestätigte Deutung des Ordenslebens als „Zeichen". Die drei Kapitel des ersten Teils stellen das Material zusammen: Päpstliche Lehräußerungen (3–16; ab Pius XII), Aussagen der theologischen Literatur (17–96; zur Hauptsache deutsch und französisch), Lehre des Konzils (97–127). Mit Recht wird die Diskussion um Rahners bekannte These in den Mittelpunkt gestellt, wobei die negative Sinnspitze in dessen Ansatz (Entsagung und Verzicht als Zeichen der Transzendenz des Christentums) korrigiert wird. Die breite Darstellung der Beiträge, die von etwa 1961–1968 zur Ordenstheologie geliefert wurden (weiter zurückliegende Publikationen, besonders von J. Leclercq und Zürcher werden nur am Rande berührt) ermüdet allerdings. Ähnliches ist von der Analyse der Konzilstexte zu sagen: Vieles klingt zu selbstverständlich, als daß es sich in dieser Art und Weise zu sagen lohnt.

Der zweite Teil der Arbeit bringt „Synthese und Folgerung". Das Ordensleben in seiner Zeichenfunktion wird „dogmatisch-ekklesiologisch" situiert (131–162); es wird der Gegenwartssituation konfrontiert (163–214); im letzten Kapitel werden Konsequenzen für die moderne Verwirklichung gezogen (215–311; Gemeinschaft, Institution, Gehorsam, Armut, auch Ordenskleid, usw.). Auch hier gibt es eine Fülle von Information (z. B. über französische Experimente); doch gerade hier stellt sich die Frage, ob der vom Verf. gewählte Ansatzpunkt einen Weg in die Zukunft öffnet.

Dies letzte nämlich ist das zweite und wohl auch eigentliche Ziel der Arbeit. Es geht dabei nicht um die abstrakte Frage: Wahr oder Falsch; in der heutigen Theologie ist das Gefühl dafür wach geworden, daß die *christliche Wahrheit* einen nicht isolierbaren Bezug zur Gegenwart und zur Umwelt hat und haben muß, wenn sie *christ*liche Wahrheit, Wahrheit für die Menschen sein will. In seinem Kommentar zu den Konzilstexten konnte Fr. Wulf noch schreiben, daß das Kapitel „vom Zeichencharakter des Rätestandes" zu Recht „zur Mitte (der) ganzen Ordenstheologie" erhoben wurde. Das ist der Ansatzpunkt von Regli. Heute hingegen schreibt Fr. Wulf über dessen Konzeption (GuL 43, 1970, 479): „Die Diskussion über das Ordensleben ist . . . erheblich über das hinausgegangen, was dem Verf. an Material vorgelegen hat . . . Die Räte (werden) von der Nachfolge her interpretiert . . ." Man wird die entsprechende Besinnung gegenüber der in ihrem Blickwinkel informationsreichen Arbeit Reglis zweifach ansetzen müssen.

Eine Ordenstheologie muß nicht selbständiges historisches und exegetisches Wissen ausweisen. Aber sie muß die entsprechenden Arbeiten verwerten. Die exegetischen Erkenntnisse, die M. Hengel

(Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge, 1968) am besten darstellt, müssen Prüfstein für jede theologische Besinnung sein. (H. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, 1962, ist an entscheidenden Stellen überholt; H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung im NT, 1967, wird in wesentlichen Aussagen korrigiert; immer noch wertvoll, trotz seiner erbaulichen Sprache, ist H. Schürmanns Aufsatz über den Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel . . . von 1963.) Auch eine geschichtliche Besinnung hätte dazu verholfen, die vatikanischen Texte distanzierter und deshalb auch gegenwartsbezogener zu lesen. 1966 erschien J. G. Gerhartz's wichtige Arbeit über „Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden" („Insuper promitto . . ."); sie zeigt, daß nicht die Gelübde-Trias (mit ihrem verzichtenden, zeichenhaften Unterton), sondern eine konkrete Aufgabe in einer bestimmten kirchlichen Situation am Ursprung vieler Orden stand. Man hätte auch die moderne Geschichte des „Zeichens" über Rahner und Pius XII zurückverfolgen können, um den Stellenwert und die Bedingtheit der Zeichentheologie zu erkennen. (Zu vergleichen wäre z. B. St. Wisse OFMCap, Das religiöse Symbol, Versuch einer Wesensdeutung, 1963).

All das aber führt zu der zweiten und wichtigeren Frage, ob nämlich mit der theologisch durchaus richtigen Aussage vom Ordensleben als Zeichen in der Kirche auch der archimedische Punkt zum Verständnis der Orden und zur Überwindung der Krise gefunden ist. P. Lippert hat in der Ordenskorrespondenz (12, 1971, 367ff) dazu einen Katalog von Fragen aufgestellt. Müßte eine konsequente „Zeichentheologie" nicht bei der negativen Bestimmung des Ordensleben enden, die K. Rahner entwarf und nach der dessen Wesen also auf „Entsagung" festgelegt ist? Dienst am Menschen, Einsatz für die Kirche wären demgegenüber nur zweitrangig! Ist aber die Zeichentheologie nicht doch nur ein dogmatischer Überbau über eine grundlegendere und auch selbstverständlichere Lebensweise: nämlich Stehen in einer historisch gewordenen Lebensform des radikalen Einsatzes für die Sache Jesu? Biblisch gesprochen: Konkrete Nachfolge für die Reich-Gottes-Predigt? Das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet für die Ordenstheologie eine Wende von dem individualistischen Heilsstreben (Stand der Vollkommenheit; Rettung der Seele) zur „dynamisch-apostolischen" Sicht (Regli, XI). Muß diese Wende zur Welt aber nicht darin gipfeln, daß einfachhin die vom Konzil beschworene Sorge für den Auftrag Christi, und nicht eine, letztlich doch auf theoretischer Ebene angesiedelte Sichtbarmachung bestimmter Aspekte (Zeichen) als Grundauftrag der Orden erkannt wird? An anderer Stelle („Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi", GuL 42, 1969, 431–448) habe ich zu zeigen versucht, daß das Wesen und der Auftrag der Orden damit nicht verkürzt, sondern recht verstanden wird.

Die Arbeit Reglis aber behält ihren Wert darin, daß sie die eben beschriebene, „erste" Wende der Ordenstheologie zuverlässig dokumentiert.

München Josef Sudbrack SJ

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter (u. a.). Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler. Bd I: A–C. – Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.-Verlag 1971. XI, 1036 Sp. (und ein Anhang von 4 S. Artikelverz., 2 S. Verz. der Sig. und Abkürzungen und 2 Seiten weitere Hinweise) Lw. DM 77.–

I. Strukturen des Gesamtwerkes

Der Hinweis auf Eislers Lexikon darf nicht so verstanden werden, daß es sich hier um eine, wenn auch noch so stark überarbeitete Neuausgabe des bekannten Nachschlagewerkes handle. Es ist vielmehr ein völlig neues, dem alten Eisler völlig überlegenes Werk entstanden. Ausstattung und Druck durch den Verlag sind vorzüglich. Der Quartband ist stattlich, bleibt aber doch durchaus handlich.

Im Vorwort erläutert Ritter Absichten und Methode des lexikographischen Unternehmens und besonders das, was es gegenüber Eisler Neues bietet. Dessen Zeit- und Standortgebundenheit machte eine Neubearbeitung nötig. Das Selbstverständnis der Philosophie und ihre heutige Stellung haben sich geändert. Andere Begriffe sind in den Vordergrund getreten. Die Philosophie erkennt wieder die ihr artgemäße Aufgabe und die ihr gemäße Sichtweise des Gegenstandes. Dazu gehört auch die Einsicht, daß die Weltweisheit sich in ihrer Geschichte nicht selbst überholen kann und daher Geschichte der Philosophie keine antiquarische Rückschau in die Vergangenheit, sondern erstlinig „erinnernde Vergegenwärtigung" letzter Menschheitsfragen und -Antworten ist. Dazu kommt, daß Philosophie über Erkenntnistheorie hinaus eine Bedeutung als analytische Wissenschaftstheorie gewonnen hat. Umgekehrt sind auch die Wissenschaften für die Philosophie auf deren eigenem Boden bedeutsamer geworden, bedeutsamer auch für jede Art von Allgemeinwissen.

Mit diesen verschiedenen Hinweisen rechtfertigt der Herausgeber die Eigenart des Wörterbuches: seine enge Bindung an die Philosophische Begriffsgeschichte und die Geschichte der Philosophie überhaupt und die ungewöhnlich hohe Zahl der philosophischen Rand- und Grenzbegriffe oder auch scheinbar philosophisch kaum bedeutungsvoller Begriffe aus allen Wissens- und Kulturgebieten. Nach allen Seiten sind Fenster geöffnet: zu den Natur-, Staats-, Rechts- und Religionswissenschaften, zu Theologie und Kunst, Dichtung und Literatur. Und da die Kulturen der Erde in ein immer lebendigeres Gespräch zueinander kommen, muß auch die nichtwestliche Geisteswelt berücksichtigt werden.

Die Nomenklatur ist bei diesem Unternehmen natürlich ungemein gewachsen, und da der geschichtliche Rückblick dem Werke wesentlich ist, so hat die Spannweite des Ganzen sich nach zwei Richtungen so erweitert, daß kein einzelner Verfasser sie hätte allein bewältigen können. Die Vielzahl der Mitarbeiter – es sind über 700 vorgesehen – war damit einfach gefordert. Der Herausgeber hält es dieser Vielzahl gegenüber nicht für die Aufgabe eines philosophischen Wörterbuches, „einen Standpunkt normativ geltend zu machen" (VI). Vielleicht müßte er richtiger sagen: „die Aufgabe m e i n e s Wörterbuches". Denn mir scheint auch heute noch ein andersartiges Wörterbuch ebenfalls berechtigt, nämlich ein solches, das zugleich selber Philosophie ist, d. h. die gesamte Stoffmasse unter dem Leitgedanken einer bestimmten philosophischen Grundauffassung ordnet und beurteilt – etwa der des klassischen-abendländischen Denkens.

Das Wörterbuch will weder eine bloße Begriffsgeschichte bieten noch sich auf sauber geschliffene Definitionen zum philosophischen Gebrauch beschränken. Tatsächlich hat die historische Seite durchaus die Vorhand, was ja auch im Buchtitel angezeigt wird. Und der Grundsatz, keinen Standpunkt normativ geltend zu machen, bedeutet natürlich nicht, daß die Autoren sich damit begnügen, die Ansichten anderer darzulegen. Es wird durchaus auch kritisch gesichtet und gewertet. Die Regel: kein normativer Standpunkt, bezieht sich nur auf das Werk im ganzen, nicht auf die einzelnen Beiträge, die durch die verschiedenen Standorte ihrer Autoren einen inhaltlichen Pluralismus begründen.

II. Zum 1. Band

1. Allgemeines

Bei der Durchsicht des 1. Bandes drängen sich folgende Beobachtungen auf:

a) Der Band zeigt mit aller Deutlichkeit, daß fast alle wichtigen Begriffe der Philosophie eine Geschichte haben, und zwar so, daß die philosophischen Grundbegriffe durchwegs auf die Griechen zurückgehen, wenigstens soweit es sich um systematische Philosophie handelt. Weniger gilt das für die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte, die jüngeren Datums sind. Weiter wird deutlich, daß sich in der Geschichte der einzelnen Grundbegriffe die Geschichte der ganzen Philosophie spiegelt. Beispiele dafür aus dem 1. Band sind die Artikel Absolut, das Absolute, Abstraktion, Abstrakt-konkret, Akt-Potenz, Allgemeines-Besonderes, Analogia (entis). A priori – a posteriori (hier nicht dem Namen, wohl aber der Sache nach), Ästhetik, Atheismus, Bestimmung (Determination), Bewegung, Bewußtsein, Bild (Idee).

Sodann wird klar, daß dieser Sachverhalt insofern einen Ansatz für eine Philosophie der Geschichte der Philosophie bietet, als eine gewisse Gesetzmäßigkeit zu erkennen ist, mit der bestimmte Fragestellungen in den Vordergrund treten, z. B. das Problem Einzelnes-Allgemeines, Denken und Sein, Sein und Werden.

b) Über die Bedeutsamkeit der Themen, die durch die einzelnen Stichworte bezeichnet werden, kann man gewiß verschiedener Meinung sein, aber in einzelnen Fällen scheint mir das Mißverhältnis zwischen der Bedeutung des Themas und dem ihm zugemessenen Raum doch kaum zu leugnen zu sein. So scheint mir z. B. das Begriffswort „Abbildtheorie" (J. Nierad) zu kurz abgetan zu werden. Die Knappheit der Darstellung – nur gut zwei Spalten – schadet hier der historischen Genauigkeit. Auch ein fachlich vorgebildeter Leser wird Mühe haben, sich aus dem Gebotenen

einen klaren Begriff von dem zu machen, was aristotelische und thomistische Abbildtheorie genannt wird. – Nur knapp eine halbe Spalte widmet W. Lohft dem Begriff „Achsenzeit", der durch Jaspers' Geschichtsphilosophie bekannt geworden ist. – Akt-Potenz erhalten zwar von D. Schlüter fast neun Spalten, aber bei der zentralen Bedeutung dieses Begriffspaares für die klassische und neuere Philosophie, vor allem die Metaphysik, und bei dem Umfang, den das Lexikon anderen Stichwörtern einräumt, erscheint das zuwenig. Eine eingehendere Darlegung der verschiedenen Schulmeinungen wäre wünschenswert gewesen. – Die „Apprehension" (Lötzsch), die in der Erkenntnis- und Urteilsanalyse der Schulphilosophie eine Rolle spielt (simplex apprehensio), muß sich damit begnügen, in gut zwei Spalten vorgestellt zu werden. – Die „Axiologie" (Wertlehre) ist nur mit einer halben Spalte vertreten, wird aber wohl unter dem Stichwort „Wert" oder „Werttheorie" noch einmal zu Wort kommen. – „Begehren" (Appetitus naturalis) ist für die philosophische Anthropologie und die Ethik wichtig, wird jedoch von H. Friedrich in nur einer Spalte behandelt.

Dagegen sind andere Begriffwörter, die m. E. viel weniger wichtig sind, breit ausgeführt. Z. B. wird „Anarchie", Anarchismus von U. Dierse in mehr als 25 Spalten ausgebreitet mit einem großen Apparat von Anmerkungen (Quellen, Literatur). Der Beitrag ist in sich von hoher Qualität, aber philosophisch weit weniger grundlegend als etwa Akt-Potenz. Ähnliches gilt für das Stichwort „Chaos", das in fast vier Spalten von drei Autoren (Kurdzialek, Dierse, Kuhlen) sehr sorgfältig bearbeitet wird.

Dem Berichterstatter ist es nicht möglich, zu entscheiden, wieweit solche Unebenheiten der Schriftleitung und wieweit sie den Mitarbeitern zur Last zu legen sind; ganz vermeiden lassen sie sich schwerlich. Jedenfalls hätte man einige Begriffe, die für ein philosophisches Wörterbuch doch eher am Rande liegen (wie etwa Antichrist, Appetenz, Ärgernis), nicht vermißt, wenn durch ihr Fehlen für Wesentlicheres Raum gewonnen worden wäre.

Zu bedauern ist auch, daß keine Artikel zu einzelnen Philosophen und ihrer Lehre eingeplant wurden. Begriffe wie Angst, Furcht (bei Heidegger) oder ‚anonym' (bei Husserl) sind wohl nur aus dem Zusammenhang des ganzen Systems recht verständlich zu machen.

c) Was die Anmerkungen (die Quellenhinweise enthalten) und die Literaturangaben angeht, empfindet man es als vorteilhaft, daß bei Beiträgen mit mehreren Kapiteln die einschlägigen Hinweise sofort den einzelnen Kapiteln beigefügt werden. Da diese Einzelteile oft verschiedene Verfasser haben, sind auch Anmerkungen und Literaturverzeichnis oft verschieden bemessen und daher in einem Fall mehr, im anderen weniger repräsentativ.

2. Zu einzelnen Beiträgen

Um der Eigenart des Bandes gerecht zu werden, sollen einige der bedeutenderen Sachwörter im einzelnen besprochen werden.

Anthropologie (O. Marquard), 362–374: Der Überblick unterrichtet gründlich über die Anfänge und die Entwicklung dessen, was unter A, zumal philosophischer A verstanden worden ist und verstanden wird. Immer wieder kehrt in der Darstellung ein Widerstreit zwischen A und Metaphysik und A und Geschichtsphilosophie, ein Widerstreit, der trotz vieler Versuche, ihn zu überwinden, sich stets wieder durchsetzt. Meiner Meinung nach liegt jedoch diesem Gegensatz ein Mißverständnis zugrunde. Wer nach dem Menschen fragt, muß nach seiner Natur fragen. Dabei wird eine empirische, naturwissenschaftliche A zwar gute Dienste tun; aber letztlich stößt das Fragen immer wieder auf den Geist, und dessen Eigenart kann mit keiner empirischen Wissenschaft erschöpft werden. Sie zwingt vielmehr zur metaphysischen A. Geist ist auch Geschichte in der ganzen Stufenleiter der Kulturerscheinungen, vor allem jedoch Geschichte des Denkens. Und diese Geschichte wird wiederum zu einem Leitfaden für eine vertiefte Wesenserforschung, die in eine fundamental-ontologische Wesens- und Ortsbestimmung des Menschen ausmündet. A und Metaphysik, bzw. Geschichtsphilosophie schließen einander also nicht aus, sondern ergänzen einander.

Ästhetik (J. Ritter), 555–580, einer der ertragsreichsten und besten Artikel. Zunächst ist man über den Umfang der Darstellung, der sich dem einer Abhandlung nähert, überrascht. Aber beim Studium erkennt man, daß die Verzweigung des Themas all das fordert. Nichts ist überflüssig, vielmehr zwingt jeder Absatz in der Gedrängtheit seines Stoffes zum gesammelten Nachdenken. – Der Verf. beginnt die geschichtliche Rückschau nicht einfach mit Baumgarten, der das Begriffswort zum ersten Male geprägt hat, sondern verweist auch auf die sachlichen Ursprünge, die früher liegen. Freilich erst von Baumgarten an wird Ä ein eigenständiger Wissenszweig. Kant, Schiller, Schelling und Hegel haben zum Ausbau dieser neuen Disziplin am nachhaltigsten beigetragen. – Was die verschiedenen Denker unter Ä verstehen, kann zu einem guten Stück auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden: Ä als Wissenschaft von der Sinneswahrnehmung. Als solche bildet sie einen Teil der Erkenntnislehre und ist der Sache nach schon in der klassischen Philosophie enthalten. In abgewandelter Form erscheint sie bei Kant als 1. Teil der Kritik der reinen Vernunft. – Wo die Sinneserkenntnis ihre Vollkommenheit erreicht, hat sie das Schöne zum Gegenstand und Ä wird so Wissenschaft des Schönen, sowohl nach der erkenntnistheoretischen als auch nach der ontologisch-metaphysischen Seite hin. In dieser Bedeutung hat sie Baumgarten grundgelegt. – Für den Kant der Kritik der Urteilskraft übernimmt nach dem Ende der Metaphysik die ästhetische Urteilskraft im Begreifen des Schönen die Vermittlung des Übersinnlichen. Für Schelling ist Kunst Urbild der Schönheit, eröffnet den Zugang zum Allerheiligsten und ist somit für die Philosophie das Höchste. Hegel schränkt ein: unsere Kulturepoche sei über die Stufe hinaus, auf welcher die Kunst die höchste Weise ausmacht, das Absolute zu vergegenwärtigen. – Was heute unter dem Namen Ä läuft, sind meist Theorien, die nicht auf Philosophie zurückgreifen. Doch wäre hier zu ergänzen, daß auch in unserer Zeit die Versuche nicht abreißen, in der Weiterführung philosophischer Gedanken Ä als Lehre vom Schönen von der Philosophie her zu begründen, indem man das Wesen des Schönen vom Sein her ontologisch zu klären und sein Erlebnis in einer anthropologischen Existentialanalyse einsichtig zu machen sucht (z. B. Maritain, E. Gilson). – Anmerkungen und Literaturhinweise sind dem Umfange des Artikels entsprechend zahlreich.

Atheismus (H. W. Schütte), 595–599. Dieser Beitrag macht die wechselnde Bedeutung des Begriffswortes A von der Zeit der Griechen bis zum dialektischen Materialismus und zum französischen Existentialismus in dem ganzen ihm eigenen Farbenspiel sichtbar. Doch fehlt der erwartete Hinweis auf die heutige Theologie. Auch heute noch sind Theologie und Philosophie „wirkungsgeschichtlich eng miteinander verflochten". Wie ehemals die pietistische Gefühlstheologie, die der Verf. erwähnt, so zeigen auch die dialektische und die Existentialtheologie und ihre Nachfolgerinnen, zumal die Sozio-theologie Aspekte, die in den Bereich des philosophischen A-Problems gehören.

Autonomie (701–719). Der Artikel gehört zu den längsten Stichwortartikeln. A im politischen und rechtlichen Sinne (1) erhält sieben Spalten. Der gleiche Verf., R. Pohlmann, bearbeitet auch (2) A als Begriff in der Philosophie (707–714), in der (3) Theologie (714–715), in (4) Psychologie und Pädagogik (716–717) und (5) in der Soziologie (717–719). Quellen und Literaturhinweise sind in den Abschnitten 1 und 2 verhältnismäßig reich. – Im Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung, also des Kernstücks, stehen Kants Auffassung und die von ihr abgeleiteten Bestimmungen der A: A als Selbstgesetzgebung der Vernunft. In dem Streit über die autonome oder heteronome Sittlichkeit müßte m. E. betont werden, daß auch für Kant der einzelne die Normen seines Verhaltens letztlich nicht aus sich selber schöpft, sondern aus der ihn als empirisches Subjekt transzendierenden Praktischen Vernunft als solcher, und daß – unter diesem Gesichtspunkt gesehen – der Gegensatz etwa zwischen der Schelerschen Wertphilosophie oder der thomistischen Ethik einerseits und der Lehre Kants anderseits nicht so groß ist, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte.

Begriffsgeschichte (H. G. Meier), 787–808. Wenn das Historische Wörterbuch auch keineswegs mit Begriffsgeschichte der Philosophie gleichgesetzt werden kann, so ist es ihr doch vorzugsweise verpflichtet. Daher ist die Analyse der B zugleich eine Untersuchung über die wesentlichste Grundlage des uns hier vorliegenden Werkes selber. Eigentlich müßte es wohl besser heißen „Begriffswörtergeschichte". Denn zumal dem Historiker ist der Begriff nur durch das Wort zugänglich. Davon abgesehen, gehört dieser Beitrag zu den Spitzenleistungen dieses 1. Bandes. Das ist um so bemerkenswerter, als der Stoff sehr ausgedehnt ist und über die Forschungsmethoden sehr verschiedene Meinungen bestehen. Die B ist ein noch junger Fachbereich und muß sich mühen, ihre Stellung und ihre Beziehung zur Geschichte der Philosophie, zur Geistesgeschichte und zur Ideen- und Problemgeschichte abzugrenzen. Deutlich zeigt sich die Neigung, zu einer Art Philosophie der Geschichte, zumal der Philosophiegeschichte zu werden.

Bestimmung, bestimmen, Determination (V. Warnach), 850–856. Die B wird hier vorwiegend in ihrer metaphysischen Bedeutung untersucht, als Frage der Wesens- und Seinsbestimmung oder -begrenzung, wie sie von den Vorsokratikern an bis auf N. Hartmann gestellt worden ist. – Wenn gesagt wird, für Thomas von Aquin sei „B im Grunde ... doch etwas Negatives" (852), so gilt das vielleicht in linea essendi (Begrenzung des Seinsaktes durch die essentia, die Wesensform), nicht aber in linea essentiae, auf der die begrenzende Form zugleich die höhere Vollkommenheit beiträgt.

Im ganzen ist der vorliegende 1. Band des H. W. d. Ph. ein Werk, das sich unter ähnlichen Unternehmungen der westlichen Literatur sehen lassen kann: Gründliches Wissen, scharfsinnige Denkarbeit, klare Linienführung und eine im allgemeinen doch zugängliche und verständliche Sprache werden ihm sicher nicht nur unter Fachleuten, sondern in breiten Kreisen der Gebildeten Freunde gewinnen.

Ohlstadt G. Friedrich Klenk

Dubarle, Dominique / **Widmer,** Gabriel-Ph. / **Poulain,** Jacques / **Kalinowski,** Georges / **Breton,** Stanislas: **La Recherche en Philosophie et en Théologie** (Recherches de Philosophie Band VIII). – Paris: Les Editions du Cerf 1970. 207 S. (Cogitatio Fidei, 49) br. FF 35.–

Die Studien des vorliegenden Bandes der Recherches de Philosophie verbindet die gemeinsame Überzeugung von der angesichts des modernen Verständnisses von kritischer Philosophie, der modernen Sprachanalyse und Wissenschaftslogik bestehenden Notwendigkeit einer neuen, kritisch und analytisch niveaugleichen Selbstprüfung und Rechenschaftgebung der Theologie. Der Beitrag von G.-Ph. WIDMER nimmt die Forderung auf im Hinblick auf die Konzeption einer radikalen, auf die Praxis gerichteten und das gelingende Entwerfen einer den schöpferischen Kräften freien Raum gebenden Zukunft zum Maßstab nehmenden philosophischen Kritik. J. POULAIN erörtert die Möglichkeit theologischer Aussagen in Auseinandersetzung mit der Sprachauffassung Wittgensteins in seinem Traktatus. G. KALINOWSKI und St. BRETON prüfen die Konsequenzen der von der modernen Logik und Wissenschaftstheorie aufgestellten Normen exakter Rede und Argumentation für die Theologie.

WIDMER geht in seinem Beitrag ‚Critique et Praxis en Philosophie et en Théologie' aus von der Bestimmung der Theologie als Theorie der Heilsverwirklichung und ihrer Voraussetzungen und Ermöglichungsgründe in Gott und im Menschen. Als solcher obliegt ihr zunächst die kritische Kontrolle der kirchlichen kerygmatischen und pastoralen Praxis. Außerdem aber ist sie als ‚konstituierte Theologie' sich selbst Gegenstand der Kritik. Es ist ihre nie zu Ende zu bringende Aufgabe sich die in ihre Schriftauslegung, spekulativen Weiterführungen und Systematisierungen aus dem Seins- und Menschenverständnis einer Zeit oder einer Kultur unreflektiert übernommenen Auffassungen zu Bewußtsein zu bringen und die durch sie bedingten Inadäquatheiten gegenüber einer im ursprünglichen Vernehmen des Gottesworts auf sich als ‚konstituierende' verwiesenen Theologie aufzudecken. Den Sinn der Philosophie auf der anderen Seite sieht der Verf. in einer radikalen Selbstkritik der Vernunft, sowohl in ihrem theoretischen wie praktischen Gebrauch, die ihre Direktive in der Idee einer durch die Aufhebung jedweder Form heteronomer Bestimmtheit zu erringenden vollen Autonomie der Vernunft besitzt. Weder der Marxismus noch der Existentialismus genügen der geforderten Radikalität der Kritik: der erste bleibt hinter ihr zurück, sofern er sich die gesellschaftliche Entwicklung und ihre Grundfaktoren in dogmatisch bedingter Interpretation empirischer Fakten vorgibt, der letztere, weil eine Existenz in Welt und Geschichte sich noch als außenbestimmt versteht. Für die theologische und philosophische Kritik sind demnach so verschiedene Leitgesichtspunkte der Infragestellung maßgebend, daß die geistesgeschichtlich aufweisbaren Berührungen als bloße historische Zufälligkeiten zu beurteilen sind. Auch auf dem Feld der Praxis, auf dem sich dauerhaftere Annäherungen ergeben können, besteht die grundsätzliche Verschiedenheit der ‚Zeitmodalitäten' des Vorblicks auf eine eschatologische Vollendung und auf die volle Verwirklichung autonomer Freiheit.

Problematisch bleibt an diesem Versuch einer Verhältnisbestimmung im Blick auf das Wesen von Theologie und Philosophie wohl in erster Linie der Gedanke einer jede Weise von Gegebensein in ein Sich-Gegebensein-Lassen aus autonomer Freiheit verwandelnden Kritik, mit dem sich der Verf. zu einer dem deutschen Neukantianismus nahestehenden Form des Idealismus bekennt, der man schwerlich zugestehen wird, den Wesenssinn philosophischer Reflexion und Kritik zu repräsentieren. Die radikale Kritik des Autors dürfte in der mit den Begriffen von Synthese, Einheit und Autonomie formalistisch beschriebenen Dynamik der Vernunft kein hinreichendes Kriterium dafür besitzen, tatsächlich vernünftige, d. h. konkret relevante und zukunftseröffnende Kritik zu sein.

Die Untersuchung von J. POULAIN befaßt sich eingehend mit der ‚paradoxen Situation' der religiösen Aussagen in Anbetracht der Grenzziehung zwischen dem logisch Denk- und Sagbaren und dem Mystischen in Wittgensteins Traktat. Ihr entscheidendes interpretativ-analytisches Ergebnis liegt im Aufweis der nicht überbrückbaren Diskontinuität zwischen der logisch-formalen und materialen Analyse der Sätze, die Wittgensteins Absicht scheitern läßt, die ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundfragen, ausgehend von den Bedingungen der Sinnhaftigkeit und Verstehbarkeit von Sätzen überhaupt, zu beantworten. Die materiale Analyse ist auf die Empire verwiesen, ohne in der apriori erarbeiteten logischen Form alles Denkbaren Anhaltspunkte für die Entscheidung zwischen Vorläufigkeit oder Abschluß der Analyse zu finden, in dem allein die vorausgesetzte Denkbarkeit der wissenschaftlichen Aufstellungen ihre Bestätigung finden könnte. Der Ausschluß des Religiösen aus dem Bereich des Sagbaren leitet sich demnach von einer unbegründeten und unbegründbaren Auszeichnung der wissenschaftlichen Aussagen her, für die die Analysierbarkeit im Sinne der logischen Abbildtheorie der Sätze postuliert wird.

Die Studie von G. KALINOWSKI prüft die Möglichkeiten, philosophische und theologische Systeme in logischer Hinsicht nach dem Vorbild der modernen formalisierten axiomatischen Systeme zu vervollkommnen. Die Entwicklung einer Metaphilosophie und -theologie in Entsprechung mit den Metatheorien der modernen Epistemologie sei bei aller Berücksichtigung der Andersartigkeit der Erkenntnisweisen eine nicht zu umgehende Aufgabe, für deren Durchführung der Verf. in der Scholastik bedeutsame Ansätze aufweisen zu können glaubt.

Die ausführliche, mit einem wertvollen Beitrag in eine schwebende Diskussion eingreifende Untersuchung St. BRETON's über ‚Logique et argument de convenance en Théologie' verfolgt die aus dem weithin eingestandenen Zusammenbruch der neuzeitlichen Entwürfe einer methodisch streng begründeten Philosophie und dem daraus erwachsenen neuen Interesse an der Rhetorik für die Theologie sich ergebenden Fragen. Da er den Ursprung des Problems in der aristotelischen Gegenüberstellung von apodiktischer Deduktion und dialektischen Plausibilitäts- und Angemessenheitsargumenten ansetzt, wird es ihm möglich, die Theologie des Hl. Thomas, die trotz ihrer Ausrichtung auf das aristotelische Wissenschaftsideal dem Konvenienzargument Raum gibt, als Paradigma in die heutige Diskussion einzubeziehen. Die gegenwärtig anstehenden epistemologischen Probleme stehen dementsprechend für den Verf. unter der Alternative von axiomatisch-deduktivem System und ‚hermeneutischer' Theologie, unter welchem Titel er eine wenig einheitliche Gruppe theologischer Stilformen, mit Einschluß der Protreptik und Paränetik zusammennimmt. Sein Versuch die Entgegensetzung in ein gegenseitiges Ergänzungsverhältnis aufzuheben, stützt sich einerseits auf die Semiotik von Ch. Morris, die der Logik (Syntax und Semantik) eine Pragmatik an die Seite stellt und auf neuere Ansätze für eine Logik der ‚epistemischen' Modalitäten, d. h. der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit, im Sinne der verisimilitudo, nicht der in der Sache selbst liegenden Probabilität.

Obwohl der Autor einen guten Überblick über die heutige Problemlage besitzt, zeigt er sich vom aristotelischen Wissenschaftsgedanken so sehr beeindruckt, daß es zweifelhaft bleibt, ob die Folgerungen, die er an seine trefflichen Einzelanalysen knüpft, ihr tatsächlich entsprechen. Das neue, einer Methodenfrage der Wahrheitsfindung entspringende Interesse an der Rhetorik ist zum erstenmal in G. B. Vico's ‚De nostri temporis studiorum ratione' hervorgetreten und zwar als Hinweis auf die Wichtigkeit der Einsichten des gemeinen Menschenverstandes gegenüber den nach kartesianischer Methode gewonnenen und sichergestellten Erkenntnissen. Auch in der gegenwärtigen Diskussion stellen sich die Vorschläge für eine ‚Neue Rhetorik' und hermeneutische Philosophie in Gegensatz zu den Exklusivansprüchen ‚kritischer' Methoden, nicht aber zum aristotelischen Wissenschaftsgedanken, der noch keine ausreichende Gewähr für ein methodisch strenges Wissen bietet. Die die Überlegungen des Autors beherrschende Dichotomie von streng logischer Deduktion und nicht-strengen Argumentationsformen scheint darum für eine Problemlage nicht zutreffend, in der die Axiomatisierung nicht als Garantie für ein echtes Wissen betrachtet wird, es sei denn in der Form der Metatheorie eines Systems und der in ihm deduzierbaren Sätze. Wenn schon in bezug auf die Logik selbst die Frage zu stellen ist, ob sie anders als aus dem Verstehen des Wesenssinnes von Akten des Prädizierens, Verneinens, Universalisierens usw. und also hermeneutisch als eigentliches Wissen vermittelnde Wissenschaft begründet werden kann, wird man in Hinsicht auf die Theologie behaupten dürfen, daß die vom Verf. aufgestellte Alternative im Prinzip schon zugunsten einer ‚hermeneutischen' Theologie entschieden ist und die weiteren Aufgaben der wissenschaftslogischen Selbstkontrolle nur mehr darin liegen können, die in der Theologie geübten und erstrebten Weisen des Verstehens, ihre Ausgangsgegebenheiten und Horizonte der Sinnhaftigkeit zu explizieren. Es ist zu bedauern, daß der Verf. infolge der Orientierung seines Hermeneutik-Begriffs an der verstehenden Psychologie seine oft ausgezeichneten Analysen nicht im Sinne dieser Aufgabenstellung, sondern im Blick auf das Ziel einer formallogisch durchsichtig aufgebauten Theologie ausgewertet hat.

Wien Beda Thum

Huonder, Quirin: **Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1970. 155 S. (Urban-Taschenbücher Bd 127) kart. DM 4.80

Es bedeutet ein notwendiges Wagnis, ein philosophisches Buch über Unsterblichkeit zu schreiben, das wie das vorliegende nicht nur einem historischen Interesse, sondern dem Menschen in einer aktuellen Not dienen will, in die er durch eine zwar revolutionär-wohlmeinende, aber in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen zu wenig bedachte Theologie geraten ist. Das Buch mündet aus einer philosophischen Perspektive in einen Angriff auf die Theologie vom „absoluten Tode", nach der mit dem körperlichen Tode des Menschen auch seine geistige Seele ausgelöscht wird, weil sonst die „Realität des Todes abgeschwächt und ausgehöhlt" (145) sei, die Lebensenergie sich entsprechend weniger auf die verantwortliche Gestaltung des Diesseits konzentriere und in ein nachfolgendes Jenseits entfliehe und dann die christliche Botschaft einer Auferstehung von den Toten gegenstandslos werde. H. argumentiert, daß das berechtigte Anliegen, das Diesseits ernst zu nehmen – bis zur höchsten Weltbejahung in der Auferstehung – ohne die Annahme eines seelisch-geistigen Fortlebens der individuellen Person nach ihrem körperlichen Tode undurchführbar ist: Denn ein völlig erloschenes Ich wäre durch eine Auferstehung ja gar nicht mehr betroffen; Identität des

auferstehenden mit dem gestorbenen Ich setzte eine (partielle) Kontinuität voraus; und es wäre auch gar nicht einzusehen, warum ein durch und durch sterbliches Wesen gegen seine Natur zu neuem Leben erweckt werden sollte (147). Und wie könnte der Mensch einer Welt noch verantwortlich gegenübertreten, in der er völlig sich erschöpft und in der er abstandslos versinkt, indem er sie nicht persönlich überdauert? Welchen Wert hätte für ihn dann überhaupt noch Weltgestaltung?

Der Verf. zeigt in einem Durchblick durch die Geschichte des philosophischen Unsterblichkeitsproblems, aus welchem philosophischen Kontext heraus der Unsterblichkeitsgedanke jeweils zu einem Pathos der Weltflucht oder einem Ethos der Weltbegegnung führte, und vor allem mit welchen philosophischen Argumenten er begründet und welcher Begrifflichkeit und Sprache er formuliert wurde. Dabei tritt z. B. hervor, daß nach Platon sich der Mensch zur Schau der Idee der Gerechtigkeit und Vermählung mit der Gottheit nach dem Tode nur disponiert, insoweit er sich in der Welt im Sinne der Gerechtigkeit engagiert und so durch die Aneignung von Gerechtigkeit die Idee und die Gottheit transparent macht (22–30). Mit einer zünftigen „dualistischen" Verteufelung der griechischen und späteren Philosphie erweist die Theologie nicht nur sich selbst einen recht zweifelhaften Dienst, sie geht auch an den sehr differenzierten philosophiegeschichtlichen Tatsachen vorbei.

Die Darstellung ist kanpp und übersichtlich und daher besonders auch zur historischen Einführung in das systematische Problem didaktisch geeignet. Diese propädeutische Absicht rechtfertigt es z. T., daß neueste Ausgaben und Literatur zu den Alten kaum herangezogen wurden; bei einer evtl. Neuauflage wäre es jedoch unumgänglich, dies nachzuholen. Auch kann man darüber im Zweifel sein, ob die nach ihrem sachlichen Beitrag zum Problem gedachte Auswahl der behandelten Philosophen immer in der angemessenen Proportion erfolgte. So könnte man wahrscheinlich manche Positionen (z. B. Volkelt, Heidingsfelder, Groos) kürzer fassen oder ganz weglassen, andere aber (wie Aloys Wenzl, der in seinem Buch „Unsterblichkeit" einen Einstieg von der modernen Naturwissenschaft her versucht) in die Erörterung miteinbeziehen. Dies mindert jedoch nicht das grundsätzliche Verdienst des Buches, mit einer guten philosophiehistorischen Skizze ein Problem zur Diskussion gestellt zu haben, das für die Sinnbestimmung menschlicher Existenz und ihres Verhaltens zur Welt und zu sich selbst von höchster Bedeutung ist.

Bamberg/Salzburg Heinrich Beck

Kurz, Paul Konrad: **Über moderne Literatur III.** Standorte und Deutungen. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1971). 280 S. Lw. DM 23.–

Der dritte Band der ebenso klaren wie mutigen und der Wirklichkeit verpflichteten Schau über die heutige Literatur der Bundesrepublik beschließt mit den Essays über Heinrich Böll, Freidrich Dürrenmatt, Günter Grass und Uwe Johnson die Galerie der das bundesdeutsche Schrifttum bestimmenden Figuren, bringt dann die für die Gesamtdarstellung für den Standort des Autors notwendige Untersuchung über „Christliche Literatur" und führt schließlich bis in den literarischen Beat, Pop und Underground.

In den beiden letzten Teilen des Bandes bezieht Kurz entschiedener Stellung als in den Porträts. Sie ergänzen auch nicht bloß diese, sondern geben jedem aufgeschlossenen Katholiken, den Theologen nicht weniger als den Laien, einen verläßlichen Leitfaden durch den Dschungel von Fragwürdigkeiten, Hochmut und Narrheit und die oft so grandiose Bewältigung neuer Erkenntnisse und menschlicher Perspektiven. Heute wie zu allen Zeiten, ja noch sehr viel mehr, wird die Literatur für jeden wichtig, der sich um den Menschen bemüht, ob sie uns verwirrt, schockiert, begeistert; auf jeden Fall orientiert sie uns wie kaum ein anderes Medium.

Neben dieser entscheidenden, ja singulären Funktion des Buches muß in diesem Rahmen eine Besprechung wissenschaftlicher aber auch grundsätzlicher Einzelheiten zurückstehn. Allein mit der Frage „Warum ist die Christliche Literatur zu Ende?" müßte man sich ja in einem eigenen Essay auseinandersetzen. Die vier Druckseiten umfassende Gegenüberstellung von „Christlicher Literatur (1900–1950)" und „weltlicher Literatur (1950–1970)" ist ja das Bemerkenswerteste, das zu dieser Frage je gesagt wurde. Ob die christliche Literatur wirklich zu Ende ist (Kurz selbst steht mit seiner Lyrik sicher nicht an einem Ende) und ob nicht nur eine bestimmte Art oder gängige Arten christlicher Dichtung heute ausklingen? Die Darstellung des Buches bestätigt die Ansicht des Rezensenten, daß heute, vor allem seit dem Konzil, seit dem Ausbruch der Kirche aus der Erstarrung, für den christlichen Dichter die Probleme auf der Straße liegen, wer aber hebt sie auf? Für die Ausklammerer der christlichen Botschaft ist der katholische Dichter verfemt. Er wird totgeschwiegen oder höchstens zur Kenntnis genommen, wenn er sich dem Gängigen verschreibt; für die Masse der konservativen Katholiken ist er höchst suspekt. Ein Ende des Barock, der bedingungslosen Sicherheit, einer katholischen Gettoliteratur ist es auf jeden Fall, ein Ende braver romantischer Spielereien und jeder noch so „poetischen" Unberührtheit.

Wien Rudolf Henz

Lanczkowski, Günter: **Religionsgeschichte Europas.** Freiburg i. B.: Herder 1971. 140 S. (Herder Bücherei 406) kart. DM 3.90

Die „Religionsgeschichte Europas" in 140 kleinen Seiten ausreichend darzustellen, ist ein kaum zu bewältigendes Unterfangen. In der Tat sind auch die Abschnitte, die sich mit der jeweiligen Religion der verschiedenen Völker im transalpinen Europa befassen, sehr knapp gehalten; auch der dem Mittelmeerraum (Griechenland, Etrurien, Rom, Hellenismus) gewidmete Teil ist zwar ausführlicher, aber immer noch sehr zusammengefaßt.

Das eigentliche Anliegen des Buches besteht darin, eine zuverlässige Erstinformation über die europäischen Religionen vor der Ausbreitung des Christentums und vor allem eine klare Übersicht über ihre Entwicklung und damit über die Grundzüge der Religionsgeschichte Europas zu geben. In diesem Sinne bietet der erste Teil eine sehr interessante und aufschlußreiche Einleitung. Auch die anderen Kapitel erscheinen in dieser Perspektive als gut gelungene Zusammenfassungen, die das Wesentliche enthalten und die dynamischen Entwicklungslinien der jeweils dargestellten Religion herausarbeiten.

Als gute Einführung in die Religionsgeschichte Europas empfiehlt sich dieses Buch ohne Vorbehalt.

Münster Adel-Théodore Khoury

Schüttler, Günter: **Die letzten tibetischen Orakelpriester.** Psychiatrisch-neurologische Aspekte. – Wiesbaden: Franz Steiner 1971. XII, 163 S. 22 Tafeln. Lw. DM 26.–

Es war zweifellos eine sinnvolle und ertragsreiche Forschungsreise, die den Verf. und seine Mitarbeiter nach Indien zu den tibetischen Flüchtlingen führte, um dort die wenigen, noch tätigen tibetischen Orakelpriester, unter anderen den höchsten Orakelpriester Tibets, das Staatsorakel von Netschung, zu besuchen und reiches Forschungsmaterial auf Tonbändern und Filmen zu sammeln.

Das vorliegende Buch schildert die verschiedenen Etappen der Reise, gibt die Aufzeichnungen wieder und unterwirft das ganze Material einer scharfsinnigen Analyse. Der Verf. zeigt sich darin als ein vielseitig interessierter Forscher. Sein Hauptinteresse gilt aber verständlicherweise den ärztlich-psychologischen bzw. psychopathologischen Aspekten der untersuchten Phänomene, und seine Berichte sind auch entsprechend sehr detailliert. Wir empfehlen diesbezüglich eine aufmerksame Lektüre der eindrucksvollen Beschreibung einer Orakelzeremonie in Kalimpong (92–98) und der darauffolgenden musterhaften Analyse des dargelegten Materials (102–112).

Religionswissenschaftlich sind die der tibetischen buddhistischen Meditation gewidmeten Seiten (141–146) besonders interessant. Die darin wiedergegebenen Aussagen des Meditationslehrers befassen sich in betonter Weise lieber mit den religiösen Momenten der tantrischen Meditation als mit ihren psychopathologischen Auswirkungen.

Ärzte, Psychiater, Ethnologen und Religionswissenschaftler werden die Veröffentlichung dieser Forschungsergebnisse sehr begrüßen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Personennachrichten

Am 26. 12. 1971 verstarb im Kloster Gars im Alter von 73 Jahren P. Viktor Schnurr, Dr. et Mag. Theologiae, Professor an der Lateran-Universität in Rom und an der Phil.-theol. Hochschule Gars, Erzbischöflicher Geistlicher Rat.

Im Fachbereich Kath. Theologie der Westf. Wilhelms-Universität Münster habilitierten sich:

am 28. 1. 1972 für das Fach Pastoraltheologie Dr. theol., Dr. rer. nat. Dieter Emeis mit der Arbeit: „Über die Aufgaben der Katechese angesichts einer von Science und Technik beeinflußten Mentalität" (Ref. Exeler, Metz);

am 29. 1. 1972 für das Fach Pastoraltheologie Dr. theol. Rolf Zerfaß mit der Arbeit: „Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert" (Ref. Exeler, Iserloh);

am 29. 1. 1972 für Kirchliche Landesgeschichte und Didaktik der Kirchengeschichte Dr. phil., Dr. theol. Klaus Wittstadt mit der Arbeit: „Studien und Quellen der kirchlichen Landesgeschichte von der Reformation zur Säkularisation" (Ref. Iserloh, Kötting).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare (Abschnitte III-V, IX, XIV) der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. IX-XXII)

I. Allgemeines

Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe... Joseph Kardinal **Höffner**... zur Vollendung des 65. Lebensjahres am 24. Dezember 1971 dargeboten von den Professoren (Ludwig) Berg [u. a.] Hrsg. von Franz Groner. – Köln: Bachem 1971. 692 S.; Lw. DM 70,–; S. 15–20: Schriftenverzeichnis Kardinal Joseph Höffner.

Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles **Journet**. – R'Thom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, p. 197–608; p. 600–608: Bibliographie résumée.

Foundations of theology. Papers from the International **Lonergan** Congress 1970. Ed. by Philip McShane S. J. – (Dublin, Lo:) Gill and Macmillan (1971). XIX, 257 p.; £ 3,50.

Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques. Publiées par Joseph Coppens. Avec la collaboration de A. M. Charue [e. a.] – Gembloux: Duculot; Lv: Éd. Peeters 1971. VIII, 752 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXVIII; FB 760,–.

Erbacher, Hermann: Bibliographie der Fest- und Gedenkschriften für Persönlichkeiten aus evangelischer Theologie und Kirche. **1881–1969**. – Neustadt a. d. Aich: Degener 1971. 336 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evangelischen Kirche VIII; DM 42,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Probleme biblischer Theologie. Gerhard von **Rad** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans Walter Wolff. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 689 S.; Lw. DM 54; S. 665–681: Rabenau, Konrad von: Bibliographie Gerhard von Rad.

Cazelles, Henri, PSS: Écriture, parole et esprit ou trois aspects de l'**herméneutique** biblique. – Tourn: Desclée (1971). 176 p.; FB 180.

Grelot, P[ierre]: De la mort à la vie éternelle. Études de **théologie** biblique. – P: Éd. du Cerf 1971. 276 p. = Lectio divina LXVII; F 33.

Wiseman, N. J.: **Archaeology** and Scripture. – The Westminster Theological Journal XXXIII, 1971, 133–152.

2. Altes Testament

Noth, Martin: Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde. Hrsg. von Hans Walter Wolff. Bd I: Archäologische, exegetische und topographische Untersuchungen zur Geschichte Israels. Bd II: Beiträge altorientalischer Texte zur Geschichte Israels. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). XII, 543 S.; VII, 373 S., 1 Taf.; Lw. DM 160.

Isenberg, Sheldon R.: On the Jewish-Palestinian origins of the **Peshitta** to the **Pentateuch**. – JBL XC, 1971, 69–81.

Ruppert, Lothar: Die Sündenfallerzählung ‹**Gn 3**› in vorjahwistischer Tradition und Interpretation. – BZ, N. F. XV, 1971, 185–202.

Vesco, Jean-Luc: **Abraham**: actualisation et relectures. Les traditions vétéro-testamentaires. – RSPhTh LV, 1971, 33–80.

Mann, Thomas W.: The pillar of cloud in the **Red Sea narrative**. – JBL XC, 1971, 15–30

Horn, Hieronymus, OSB: Traditionsschichten in **Ex 23, 10–33** und **Ex 34, 10–26**. – BZ, N. F. XV, 1971, 203–222.

Rietzschel, Claus: Zu **Jdc 5, 14b–15a**. – ZAW LXXXIII, 1971, 211–224.

Langlamet, F.: **Josué, II**, et les traditions de l'Hexateuque. – RB LXXVIII, 1971, 5–17. 161–183. 321–354.

Ibañez Araña, Andrés: El pacto con las Gabaonitas (Jos 9) como narración etiológica. – EstB XXX, 1971, 161–176.

Mauchline, J.: **Samuel 1 and 2**. – Lo: Oliphants 1971. 336 p. = New century Bible series; £ 4,50.

Schüpphaus, Joachim: Stellung und Funktion der sogenannten Heilsankündigung bei **Deuterojesaja**. – ThZ XXVII, 1971, 161–181.

Baltzer, Klaus: Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deuterojesaja-Buch. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 27–43; S. 57–63: Crüsemann, Frank: Kritik an Amos im deuteronomistischen Geschichtswerk. Erwägungen zu **2. Könige 14, 27**; S. 108–115: Haller, Eduard: Märchen und Zeugnis. Auslegung der Erzählung 2. Könige 4, 1–7; S. 171–182: Jepsen, Alfred: Gottesmann u. Prophet. Anmerkungen zum Kapitel **1. Könige 13**; S. 462–478: Schult, Hermann: **Amos 7, 15a** und die Legitimation des Außenseiters; S. 525–554: Steck, Odil Hannes: **Genesis 12, 1–3** und die Urgeschichte des Jahwisten.

Fishbane, Michael: **Jeremiah IV 23–26** and **Job III 3–13**. A recovered use of the creation pattern. – VT XXI, 1971, 151–167.

Houk, Cornelius B.: The final redaction of **Ez. 10**. – JBL XC, 1971, 42–54.

Willi-Plein, Ina: Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf **Amos, Hosea** und **Micha** zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch. – B: de Gruyter 1971. X, 286 S. = ZAW, Beih. CXXIII; Lw. DM 88,– [Diss., Tübingen]

Tournay, Robert: Le **psaume VIII** et la doctrine biblique du nom. – RB LXXVIII, 1971, 18–30.

Hugger, Pirmin, OSB: Jahwe, meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des **91.** Psalms. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. XXXVI, 360 S. = Münsterschwarzacher Studien XIII; kart. DM 26,80. – [Diss., Würzburg]

Holman, Jan: The structure of Psalm **CXXXIX**. – VT XXI, 1971, 298–310.

Ruprecht, Eberhard: Das Nilpferd im **Hiob**buch. Beobachtungen zu der sogen. zweiten Gottesrede. – VT XXI, 1971, 209–231.

Williams, James G.: "You have not spoken truth of me." Mystery and irony in Job. – ZAW LXXXIII, 1971, 231–254.

Barth, Hermann – Steck, Odil Hannes: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der **Methodik**. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen. – (Neuk:) Neukirchener Verlag (1971). XII, 90 S.; kart. DM 8,–.

Zimmerli, Walther: Die **Weltlichkeit** des Alten Testamentes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 162 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCCXXVII S; kart. DM 8,80.

Oosterhoff, B. J.: De afwezigheid Gods in het Oude Testament. – Kampen: Kok 1971. 46 blz. = Apeldoornse studies I; hfl 4,25.

Eybers, I. H.: **Profetisme** in die Ou Testament. – Nederduitse geref. teologiese tydskrift [Kapstad] XII, 1971, 11–28.

Fletcher, V. H.: The shape of Old Testament **ethics**. – SJTh XXIV, 1971, 47–73.

George, A.: La pauvreté dans l'Ancien Testament. – La pauvreté évangélique, P 1971, 13–36.

Gibson, John C. L.: Textbook of Syrian semitic **inscriptions**. Vol. I: Hebrew and Moabite inscriptions. – Oxf: Clarendon Pr. 1971. XI, 116 p., 2 tables, 1 map; cloth £ 3,–.

Hanson, P. D.: Jewish **apocalyptic** against its Near Eastern environment. – RB LXXVIII, 1971, 31–58.

Mann, J. – Litt, D.: The Bible as read and preached in the old synagogue. Vol. I: The Palestinian triennial cycle: Genesis and Exodus. With a Hebrew section containing manuscript material of Midrashim to these books. – NY: Ktav Publ. House 1971. XCI, 574 p. = The library of biblical studies; cloth $ 29,50.

Albeck, Chanoch: Einführung in die **Mischna** (Māḇō la-mišnāh, dt.) – B, NY: de Gruyter 1971. VII, 493 S. = Studia Judaica VI.

Murphy-O'Connor, J.: A literary analysis of **Damascus doc. VI, 2-VIII, 3**. – RB LXXVIII, 1971, 210–232.

3. Neues Testament

Vögtle, Anton: Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 360 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 48,–.

Albright, W. F. and C. S. Mann: **Matthew**. Introduction, translation, and notes. – Garden City, N. Y.: Doubleday 1971. CXCVIII, 366 p. = The Anchor Bible XXVI; $ 8,–.

Davis, Charles Thomas: Tradition and redaction in Matthew: **1:18 – 2:23**. – JBL XC, 1971, 404–421.

Fischer, Karl Martin: Redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte des Matthäus. – Theologische Versuche. II, B (1970), 109–128.

Butterworth, Robert, SJ: The composition of **Mark 1–12**. – HeythrJ XIII, 1972, 5–26.

Neirynck, Frans: Duality in Mark. – EThL XLVII, 1971, 394–463.

Muñoz Iglesias, Salvador: **Lucas 1, 35b**. – La idea de Dios en la Biblia. XXVIII Semana bíblica española ‹Madrid 23–27 sept. 1968›, Madr 1971, 303–324.

Giblin, Charles H.: "The things of God" in the question concerning tribute to Caesar ‹Lk 20:25, Mk 12:17, Mt 22:21›. – CBQ XXXIII, 1971, 510–527.

Lamar Cribbs, F.: St. Luke and the Johannine tradition. – JBL XC, 1971, 422–450.

Schnackenburg, Rudolf: Das **Johannes**evangelium. Teil II: Kommentar zu Kap. **5–12**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. XVI, 544 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV, 2.

Irigoin, Jean: La composition rythmique du Prologue de Jean ‹I, 1–18›. – RB LXXVIII, 1971, 501–514.

Suhl, Alfred: Der konkrete Anlaß des **Römerbrief**es. – Kairos, N. F. XIII, 1971, 119–130.

Gnilka, Joachim: Der **Epheserbrief**. Ausgelegt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. XVIII, 328 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 2; Lw. DM 53,–.

Carmignac, Jean: L'importance de la place d'une négation: Οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο ‹**Philippiens II,6**›. – NTS XVIII, 2, 1972, 131–166.

Bruce, F. F.: New Testament history. – Garden City, N. Y.: Doubleday 1971. XIV, 462 p.; $ 8,95.

Bornkamm, Günther: Bibel. Das Neue Testament. Eine Einführung in seine Schriften im Rahmen der Geschichte des Urchristentums. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1971). 175 S. = Themen der Theologie IX.

Luz, Ulrich: Die **Jünger** im Matthäusevangelium. – ZNW LXII, 1971, 141–171.

Schnackenburg, Rudolf: **Lukas** als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen. – BL XII, 1971, 232–247.

Brox, Norbert: Lukas als Verfasser der Pastoralbriefe? – JAC XIII, 1970, Mstr (1971), 62–77.

Jesus Anfrage an uns. [Von] Rudolf Schnackenburg, Joachim Lange, Gerhard Lohfink, Erich Zenger. – (Wü:) Echter-Verl.; (Innsbr, Wien, Mchn:) Tyrolia (1971). 104 S.; kart. DM 7,80.

Grässer, Erich: »Der politisch gekreuzigte Christus«. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums. – ZNW LXII, 1971, 266–294.

Hengel, Martin: Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit. – Stu: Calwer Verl. (1971). 68 S. = Calwer Hefte CVIII; geh. DM 4,50.

Schrage, Wolfgang: Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 82 S.

Steinseifer, Bernd: Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur Frage alter galiläischer Ostertraditionen. – ZNW LXII, 1971, 232–265.

Feneberg, Rupert: Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen **Einsetzungsberichte**. – Mchn: Kösel-Verl. 1971. 150 S. = StANT XXVII; kart. DM 42,– [Diss., Innsbruck]

Klinzing, Georg: Die Umdeutung des **Kultes** in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 248 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments VII; kart. DM 40,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Güemes Villanueva, Agapito, SM: La **libertad** en San **Pablo**. Un estudio sobre la ἐλευθερία paulina. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1971. 268 p. = Universidad de Navarra. Colección teológica.

Bammel, Ernst: The **Baptist** in early christian tradition. – NTS XVIII, 1, 1971, 95–128.

Vögtle, Anton: Kirche und Schriftprinzip nach dem Neuen Testament. – Bibel und Leben XII, 1971, 153–162. 260–281.

Espinel, José Luis, OP: Aspecto profético de la vida cristiana según el Nuevo Testamento. – CTom XCVIII, 1971, 9–54.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. **Biedermann** OSA. Hrsg. von Ernst Chr. Suttner und Coelestin Patock OSA. – Wü: Augustinus Verlag 1971. XXIX, 479 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXV; S. XVII–XXI: Tretter, Hannelore: Verzeichnis der Werke.

Miscellanea Gilles Gerard **Meersseman**. I–II. – Padova: Ed. Antenore 1970. XXIX, 906 p. = Italia sacra XV/XVI; Lire 15 000; p. XVII–XXIX: Adda, Edvige: Bibliografia di G. G. Meersseman.

Sánchez-Albornoz, Claudio: Miscelánea de estudios históricos. – León: Centro de Estudios e Invest. "San Isidoro" 1970. 546 p. = Colección "Fuentes y estudios de historia Leonesa" III; pes 700,–.

Redekop, Calvin: Church history and the contrasystem: A case study. – ChH XL, 1971, 57–68.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Klarstellungen zum Begriff der Geschichtlichkeit. – ErbAuftr XLVII, 1971, 361–374.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Brox, Norbert: Profile des Christentums in seiner frühesten Epoche. – Concilium VII, 1971, 471–479; S. 479–486: Marrou, Henri Irénée: Die Kirche innerhalb der hellenistischen und römischen Kultur; S. 486–491: Denzler, Georg: Grundlinien der Ekklesiologie im byzantinischen Reich; S. 491–496: Nitzschke, August: Gottes Kirche als führende Macht in Europa; S. 496–504: Plongeron, Bernard: Archetypus und Repristination einer Christenheit: ‹1770› und ‹1830›; S. 504–509: Martina, Giacomo: Der Beitrag des Liberalismus und des Sozialismus zu einem besseren Selbstverständnis der Kirche; S. 509–514: Schumacher, John: Die «Dritte Welt» und das Selbstverständnis der Kirche des 20. Jahrhunderts; S. 514–519: Delooz, Pierre: Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche.

Capps, Walter H.: Motif research in **Irenaeus, Thomas Aquinas**, and **Luther**. – StTh XXV, 1971, 133–159.

Toumanoff, Cyril: Caucasia and Byzantium. – Tr XXVII, 1971, 111–158.

Brandmüller, Walter: Hans **Küng** und die Kirchengeschichte. – Hochland LXIII, 1971, 276–286.

3. Alte Kirchengeschichte

Andresen, Carl: Einführung in die christliche Archäologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 175 S. und 1 Faltkarte = Die Kirche in ihrer Geschichte I, B ‹1›; kart. DM 32,50.

Dörrie, Heinrich: Was ist „spätantiker **Platonismus**"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum. – ThR, N. F. XXXVI, 1971, 285–302; S. 303–320: Meijering, Eginhard Peter: Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter.

Fourlas, Athanasios A.: Der **Ring** in der Antike und im Christentum. Der Ring als Herrschaftssymbol und Würdezeichen. – Mstr: Regensberg (1971). 148 S., 38 Abb. = Forschungen zur Volkskunde XLV; kart. DM 15,80 [Diss., Münster]

Ratzinger, Joseph: Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter. – Sa, Mchn: Pustet (1971). 115 S. = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen; kart. DM 9,80.

Hamman, A(dalbert:) La vie quotidienne des premiers chrétiens ‹**95–197**›. – (P:) Hachette (1971). 303 p.; F 22,–.

Fischer, Joseph A.: ΜΕΛΕΤΗ ΘΑΝΑΤΟΥ. Eine Skizze zur frühen griechischen Patristik. – Wegzeichen. Festgabe ... Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü 1971, 43–54.

Gryson, Roger: Le ministère des **femmes** dans l'Église ancienne. – Gembloux: Duculot (1972). 203 p. = Recherches et synthèses. Section d'histoire IV; FB 370,–.

Orbe, Antonio, SJ: La racionalidad de los irracionales. [Prolegómenos a la antropología de los ss. Padres.] – Man, culture and religion. Studies in religious anthropology = Studia missionalia XIX, R 1970, 335–357.

Woltmann, Jörg: Der geschichtliche Hintergrund der Lehre **Markions** vom „Fremden Gott". – Wegzeichen. Festgabe ... Hermenegild M. Biedermann, Wü 1971, 15–42.

Perler, Othmar: Die Briefe des **Ignatius** von **Antiochien**. Frage der Echtheit – neue, arabische Übersetzung. – FZPhTh XVIII, 1971, 381–396; p. 397–418: Berthouzoz, Roger: Le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'après les Lettres d'Ignace d'Antioche.

Meinhold, Peter: Die Anschauung des Ignatius von Antiochien von der Kirche. – Wegzeichen. Festgabe ... Hermenegild M. Biedermann, Wü 1971, 1–13.

Padberg, Rudolf: Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe ‹ca 110 n. Chr.›. – ThGl LXII, 1972, 47–54.

Vermander, Jean-Marie: **Théophile** d'**Antioche** contre Celse: *A autolycos III*. – RevÉtAug XVII, 1971, 203–225.

Allenbach, Jean: La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie. – La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er–30 octobre 1969›, P (1971), 97–112; p. 113–134: Leloir, Louis: La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtegmes; p. 135–160: Kannengiesser, Charles: Les citations bibliques du traité athanasien «Sur l'Incarnation du Verbe» et les «Testimonia»; p. 161–186: La Bonnardière, Anne-Marie: Le «Juste» défié par les impies ‹Sap. 2, 12–21› dans la tradition patristique africaine.

Lilla, Salvatore R. C.: **Clement** of **Alexandria**. A study in christian platonism and gnosticism. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XIV, 266 p. = Oxford theological monographs; £ 3,50.

Marschall, Werner: **Karthago** und **Rom**. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom. – Stu: Hiersemann 1971. IX, 240 S. = Päpste und Papsttum I; Lw. DM 57,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Walter, Christopher: L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine. Préface par André Grabar. – P: Institut Français d'Études Byzantines 1970. 299 p., 122 fig. = Archives de l'Orient chrétien XIII.

Sider, Robert Dick: Ancient rhetoric and the art of **Tertullian**. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XI, 142 p. = Oxford theological monographs.

Barnes, Timothy David: Tertullian: a historical and literary study. – Oxf: Clarendon Pr. 1971. XII, 320 p.; £ 6,–.

Duval, Yves-Marie: Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le *Contra Johannem Hierosolymitanum*, 23–36 de saint Jérôme. – RevÉtAug XVII, 1971, 227–278.

Benito y Durán, Angel: El humanismo cristiano de **Orígenes**. – Augustinus XVI, 1971, 123–148.

Azkoul, Michael: Sacerdotium et Imperium: The Constantine renovatio according to the Greek Fathers. – ThSt XXXII, 1971, 431–464.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit. – Wegzeichen. Festgabe Hermenegild M. Biedermann, Wü 1971, 55–81.

Barba Brusin, Dina Dalla: Proposta per un'iconografia nell'ipogeo di **Via Latina**. – RivAC XLVII, 1971, 91–98, 4 fig.; p. 99–117: Carletti, Carlo: L'ipogeo anonimo della via Paisiello sulla Salaria vetus (13 fig.); p. 119–129: Dagens, Claude: A propos du cubiculum de la «Velatio» (1 fig.); p. 131–147: Fallico, Anna Maria: Lucerne in bronzo del Museo di Palermo (11 fig.).

Gutiérrez, Lucio, OP: El monaquismo romano y San **Jerónimo**. – Communio IV, 1971, 49–78.

Bertagna, Martinus, OFM: Elementa cultus mariani apud s. **Ambrosium** Mediolanensem. – De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati. Vol. III, R 1970, 1–15; p. 17–35: Lamirande, Emilien, OFM: En quel sens peut-on parler de dévotion mariale chez saint **Augustin**?; p. 37–47: Morán, José, OFM: Puede hablarse de culto a María en san Agustín?; p. 49–61: Alcorta: Joseph Ignatius: Munus ministeriale Mariae eiusque cultualis significatio apud s. Augustinum; p. 63–98: García Garcés, Narciso, CMF: Fundamentos de la devoción a la Virgen en san Agustín; p. 99–117: Bertetto, Dominicus, SDB: De cultu imitationis B. M. Virginis apud Patres latinos; p. 119–133: Ortíz de Urbina, Ignatius, SJ: Primi sermones panegyrici in honorem Mariae a medio saec. IV ad medium saec. V; p. 135–162: Manoir, Hubert du, SJ: La scène de Cana commentée par saint **Cyrille** d'**Alexandrie**; p. 163–204: Vassalli, Giuseppe, SSS: Accenni e motivi per il culto mariano in san Cirillo d'Alessandria; p. 213–228: Guindon, Henri-Marie, SMM: Une dimension objective du culte marial chez saint **Ephrem** de **Syrie**: l'admiration; p. 229–242: Gila, Angelo, OSM: Il culto alla madre di Dio in **Severiano** de **Gabala**; p. 243–262: Masson, Réginald, OP: L'interprétation mariale des Psaumes chez les Pères grecs; p. 263–290: Calabuig, Ignazio M., OSM: Repertorio di interpretazioni mariologiche del salterio presso i Padri latini; p. 291–301: Galot, Jean, SJ: Déviation du culte marial et saine tradition: saint Epiphane et les Collyridiens: p. 303–332: Olive, Marie-Martin, OP: Un petit traité de mariologie selon les Pères des premiers siècles: La "Lettre à Pusey" de **Newman** ‹1865›.

Argal, Miguel Angel: Las bendiciones del Patriarca Jacob en el comentario de San Ambrosio. – ScriptVict XVIII, 1971, 295–325.

Steidle, W.: Die dichterische Konzeption des **Prudentius** und das Gedicht *Contra Symmachum*. – VigChr XXV, 1971, 241–281.

Oberleitner, Manfred: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen **Augustinus**. Bd I: Italien. 2: Verzeichnis nach Bibliotheken. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1970. 384 S. = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Latein. Kirchenväter II = Österr. Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philos.-histor. Klasse CCLXVII; kart. ÖSch 372,–.

Kevane, Eugene: Paideia and anti-paideia: The prooemium of St. Augustine's *De doctrina christiana*. – Augustinian studies I, 1970,

153–180; p. 181–195: Kondoleon, Theodore: Divine exemplarism in Augustine.

Piccolomini, R.: Platone nel libro VIII del «De civitate Dei». – Aug XI, 1971, 233–261; p. 263–280: Mondin, Battista: Il problema del linguaggio teologico in sant' Agostino.

4. Mittelalter und Neuzeit

Le diocèse de **Tarbes** et **Lourdes.** Sous la direction de Jean-Baptiste Laffon. – P: Letouzey & Ané (1971). 279 p., 6 cartes = Histoire des diocèses de France; F 25,–.

Burns, Charles: Sources of **British** and **Irish history** in the Instrumenta Miscellanea of the **Vatican** Archives. – AHP IX, 1971, 7–141.

Kirche und Kultur im deutschen Osten. (Mitarb.: Herbert von Einem [u. a.]) – Köln, Wien: Böhlau 1970. 125 S. = Studien zum Deutschtum im Osten VII; kart. DM 22,–.

Kaspar, Adelhard: Chronik der Abtei **Ebrach.** – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. XII, 230 S., 6 Bl. Abb. = Münsterschwarzacher Studien XVIII; kart. DM 28,–.

Demel, Bernhard: Die Sachsenhäuser Deutschordenskommende von den Anfängen bis zum Verkauf an die katholische Gemeinde Frankfurt am Main im Jahre 1881. Versuch einer Gesamtübersicht. – AMrhKG XXIII, 1971, 37–72.

5. Mittelalter

The Study of mediaeval records. Essays in honour of Kathleen **Major.** Ed. by D. A. Bullough and R. L. Storey. – Oxf: Clarendon Pr. 1971. XX, 328 p.; £ 4,50

Mayr, Gottfried: Zur Todeszeit des Hl. **Emmeram** und zur frühen Geschichte des Klosters Herrenchiemsee. Bemerkungen zur Schenkung des Ortlaip in Helfendorf. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 358–373.

Lacroix, Benoît, OP: L'historien au moyen âge. – Montr: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1971. 300 p. = Conférence Albert-le-Grand 1966; F 58,–.

Blair, Peter Hunter: The historical writings of **Bede.** – La storiografia altomedievale. 10–16 aprile 1969, Spoleto 1970, 197–221; p. 223–247: Brooke, Christopher N. L.: Historical writing in **England** between **850** and **1150**; p. 261–311: Hillgarth, J. N.: Historiography in visigothic **Spain**; p. 313–343: Díaz y Díaz, Manuel C.: La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000; p. 357–386: Sestan, Ernesto: La storiografia dell'Italia langobarda: **Paolo Diacono**; p. 387–455: Bertolini, Ottorino: Il «Liber pontificalis»; p. 457–495: Fasolini, Gina: Rileggendo il «Liber pontificalis» di Agnello Ravennate; p. 497–519: Arnaldi, Girolamo: **Liutprando** e la storiografia contemporanea nell'Italia centro-settentrionale; p. 521–556: Cilento, Nicola: La storiografia nell'Italia meridionale; p. 557–629: Capitani, Ovidio: Storiografia e riforma della Chiesa in Italia ‹Arnolfo e Landolfo seniore di Milano›; p. 631–685: Ganshof, F. L.: L'historiographie de la **monarchie franque** sous les Mérovingiens et les Carolingiens. Monarchie franque unitaire et Francie Occidentale; p. 751–791: Labande, Edmond-Renée: L'historiographie de la France de l'Ouest aux Xe et XIe siècles; p. 793–850: Bautier, Robert-Henri: L'historiographie en France aux Xe et XIe siècles ‹France du Nord et de l'Est›; p. 857–894: Beumann, Helmut: Historiographische Konzeption und politische Ziele **Widukinds** von **Corvey**; p. 895–945: Buchner, Rudolf: Die **frühsalische** Geschichtsschreibung in Deutschland.

Cohausz, Alfred: Die Aufnahme des Bischofs von Hildesheim in den amtlichen Heiligenkalender des Bistums Essen ‹Confirmatio cultus›. – Westf XLVIII, 1970, 56–78; 9 Abb.

Schmidt, Günther: Religion, Mythos, Liturgie und Herrschaft im frühen Mittelalter. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 15–84.

Prinz, Friedrich: Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft. – Stu: Hiersemann 1971. XXIV, 216 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters II; Lw. DM 72,–.

Zagiba, Franz: Das Geistesleben der **Slaven** im frühen Mittelalter. Die Anfänge des slavischen Schrifttums auf dem Gebiete des östlichen Mitteleuropa vom **8.** bis **10.** Jahrhundert. – Wien, Köln, Graz: Böhlaus Nachf. 1971. 228 S., 20 Abb. = Annales Instituti Slavici VII.

Krüger, Karl Heinrich: **Königsgrabkirchen** der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des **8.** Jahrhunderts. Ein histor. Katalog. – Mchn: Fink 1971. 536 S. 4° = Münstersche Mittelalterschriften IV; Lw. DM 140,– [Diss., Münster]

Davis, Leo D.: **Hincmar** of **Rheims** as a theologian of the Trinity. – Tr XXVII, 1971, 455–468.

Schmidt, Margot: Einflüsse der 'Regio dissimilitudinis' auf die deutsche Literatur des Mittelalters. – RevÉtAug XVII, 1971, 299–313.

Gugumus, Johannes Emil: Der hl. Abt **Guido** von **Pomposa** ‹970–1046›. – AMrhKG XXIII, 1971, 9–17.

Ludat, Herbert: An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slawischen Mächte in Mitteleuropa. – Köln, Wien: Böhlau 1971. X, 210 S., 1 Karte und 4 Stammtafeln in Rückentasche; Lw. DM 52,–.

Thomas, Heinz: Erzbischof Siegfried I von Mainz und die Tradition seiner Kirche. Ein Beitrag zur Wahl Rudolfs von Rheinfelden. – DA XXVI, 1970, 368–399.

Montclos, Jean de: **Lanfranc** et **Bérenger.** La controverse eucharistique du XIe siècle. – Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1971. XLIV, 610 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense XXXVII; FB 1100.

Schmale-Ott, Irene: Untersuchungen zu **Ekkehard** von **Aura** und zur Kaiserchronik. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 403–461.

Chauvin, Benoît: Une nouvelle liste des abbés de **Balerne** au **XII**e siècle. – Cît XXII, 1971, 105–125.

Myers, Henry A.: The concept of kingship in the 'Book of Emperors' ‹Kaiserchronik'›. – Tr XXVII, 1971, 205–230.

Dilcher, Hermann: Die Bedeutung der **Laterankonzilien** für das Recht im normannisch-staufischen Sizilien. – ZSavRGkan LVI, 1970, 243–274.

Kennan, Elizabeth, **Innocent III** and the First political crusade. – Tr XXVII, 1971, 231–249.

Linehan, Peter: The Spanish Church and the papacy in the thirteenth century. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1971. XVIII, 390 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 4; £ 6,20.

Wéber, Édouard-Henri, OP: La controverse de **1270** à l'Université de **Paris** et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin. – P: Vrin 1970. 327 p. = Bibliothèque thomiste XL; F 69,–.

Thiel, Matthias: Das St. **Emmeramer** Register von **1275** in Clm 14 992. Seine Vorstufen und Nachläufer. Ein Beitrag zum klösterlichen Registerwesen und dessen Anfängen. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIII, 1970, 85–134. 542–635.

Watt, John A.: The constitutional law of the College of Cardinals: Hostiensis to Joannes Andreae. – MS XXXIII, 1971, 127–157.

Schalück, Hermann: Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes **Duns Scotus.** – WiWei XXXIV, 1971, 141–153.

Pépin, Jean: **Dante** et la tradition de l'allégorie. – Montréal: Inst. d'Études médiévales; P: Vrin 1970. 163 p. = Conférence Albert-le-Grand 1969; F 32,–.

Brown, Elizabeth A. R.: Subsidy and reform in 1321: The accounts of Najac and the policies of **Philip V.** – Tr XXVII, 1971, 399–431.

Schimmelpfennig, Bernhard: Die Organisation der päpstlichen Kapelle in **Avignon.** – QFIAB L, 1971, 80–111.

Maier, Anneliese: Schriften, Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter **Johann XXII.** – AHP IX, 1971, 143–186.

Dykmans, Marc, SJ: Fragments du traité de Jean XXII sur la vision béatifique. – RThAM XXXVII, 1970, 232–253.

Dykmans, Marc, SJ: Nouveaux textes de Jean XXII sur la vision béatifique. – RHE LXVI, 1971, 401–417.

Becker, Hans-Jürgen: Das Mandat "Fidem catholicam" **Ludwigs** des **Bayern** von **1338.** – DA XXVI, 1970, 454–512; S. 549–556: Lückerath, Carl August: Zu den Rekonziliationsverhandlungen Ludwigs des Bayern.

Schneyer, J. B.: Eine Sermonessammlung der 1. Hälfte des **14.** Jahrh. aus dem Dominikanerkonvent von **Avignon.** – Scriptor XXV, 1971, 52–62.

Debus, Karl Heinz - Ansgar Stöcklein: Die französischen Benediktinerpropsteien am Rande der heutigen Pfalz zur Zeit des großen Schismas: Offenbach am Glan, Georgenberg bei Pfeddersheim, Remigiusberg, Grunstadt. – AMrhKG XXIII, 1971, 235–363.

Sheehan, Michael: The formation and stability of marriage in fourteenth-century England: Evidence of an Ely register. – MS XXXIII, 1971, 228–263.

Mc Ginn, Bernard: The abbot and the doctors. Scholastic reactions to the radical eschatology of **Joachim** of **Fiore.** – ChH XL, 1971, 30–47.

Kirchhoff, Karl-Heinz: Die Anfänge des **Fraterhause**s zu **Münster 1400–1409.** Analyse und Korrektur der Gründungslegende. – WZ CXXI, 1971, 9–36.

Zumkeller, Adolar: Drei Augustinertheologen des beginnenden 15. Jahrhunderts im Dienste der Union. – Wegzeichen. Festgabe... Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü 1971, 133–148.

Casella, Maria Teresa: Una nuova predica del Dominici. – Miscellanea Gilles Gerard Meersseman, Padova 1970, 369–396; p. 397–481: Gualdo, Germano: Frammenti di storia veneta nei sommari di registri perduti di Alessandro V ‹1409–1410›; p. 483–545: Sambin, Paolo: L'abate Giovanni Michiel ‹† 1430› e la riforma di s. Giorgio Maggiore di Venezia; p. 547–576: Prandi, Adriano: Cultura e gusto nell'arte del beato Angelico (4 tav.); p. 547–611: Dupré Theseider, Eugenio: Sul »Dialogo contra i fraticelli« di s. Giacomo della Marca; p. 619–658: Sartore, Terenzio: Pessimismo cristiano nei versi di una miscellanea umanistica ‹Padova, Biblioteca Universitaria, cod. 2012›; p. 659–686: Marchi, Gian Paolo: Lettere pisane del nunzio pontificio Giacomo Gherardi (1 tav.); p. 695–714: Mantese, Giovanni: «Fratres et sorores de poenitentia» di s. Francesco in Vicenza dal XIII al XV secolo; p. 715–763: Sbriziolo, Lia: Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste ‹1310–1476› del consiglio dei Dicci. Le scuole dei battuti; p. 765–815: Sandre Gasparini, Giuseppina de: La confraternita di s. Giovanni Evangelista della Morte in Padova e una «riforma» ispirata dal vescovo Pietro Barozzi ‹1502›.

Saffrey, H.-D.: «Cy n'entrez pas, hypocrites ...» Thélème, une nouvelle Académie? [Rabelais, Gargantua, chap. LII ‹LIV›]. – RSPhTh LV, 1971, 593–614.

6. Gesamte Neuzeit

Wijmen, L. van, OCarm: La congrégation d'**Albi ‹1499–1602›**. – R: Ed. Instituti Carmelitani 1971. XX, 262 p. = Textus et studia historica carmelitana XI; Lire 4200.

Guida delle fonti per la storia dell'**America Latina** negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastiche d'Italia. A cura di Lajos Pásztor. – CdV: Archivio Vaticano 1970. VI, 665 p. = Collectanea Archivi Vaticani II; Lire 15 000.

Dupront, A.: De l'Eglise aux temps modernes. – RHE LXVI, 1971, 418–448.

Decreta viginti synodorum eparchialium orientalium catholicorum linguis occidentalibus edita cum introductionibus et indicibus cura et studio Caroli de Clercq. – R: Officium Libri catholici 1970. VIII, 273 p. = Ecclesiae particulares aevo moderno. Studia et documenta I.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Willibald **Pirkheimer 1470/1970**. Dokumente, Studien, Perspektiven. Anläßlich des 500. Geburtsjahres hrsg. v. Willibald-Pirkheimer-Kuratorium. – Nü: Glock u. Lutz 1970. 293 S.; Lw. DM 45,–.

Nugent, Donald: The Renaissance and/of witchcraft. – ChH XL, 1971, 69–78.

Midelfort, H. C.: Witchcraft and religion in sixteenth-century Germany: The formation and consequences of an Orthodoxy. – ARG LXII, 1971, 266–278.

Coppens, J.: **Érasme** et le célibat. – Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques, Gembloux – Louvain 1971, 443–458; p. 459–506: Massaut, Jean-Pierre: Vers la réforme catholique. Le célibat dans l'idéal sacerdotal de Josse **Clichtove**.

Chaintraine, G., SJ: Josse **Clichtove**: témoin théologien de l'humanisme parisien. Scolastique et célibat au XVIe s. – RHE LXVI, 1971, 507–528.

Hempsall, David S.: The **Languedoc 1520–1540**: A study of the precalvinist heresy in France. – ARG LXII, 1971, 225–244.

Plath, Uwe: Ein unbekannter Brief **Calvins** vom Vorabend der Religionskriege in Frankreich. – ARG LXII, 1971, 244–266; S. 279–282: Willis, David E.: Calvin and the Italian anti-Trinitarians.

Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd XIV: Beschreibendes Handschriftenverzeichnis, Geschichte der Lutherbriefeditionen ‹nebst Bibliographie›, Nachträge u. Berichtigungen. – Weimar: Böhlau 1970. LV, 640 S.; brosch. DM-Ost 84,–.

Korn, Ernst-R.: Aux origines de la pensée moderne: Le drame luthérien. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 329–348.

Delumeau, Jean: Le catholicisme entre Luther et Voltaire. – P: Pr. Univ. de France 1971. 358 p. = Nouvelle Clio XXXbis; F 30,–.

Tonkin, John: The church and the secular order in Reformation thought. – NY, Lo: Columbia Univ. Pr. 1971. XIV, 219 p.; £ 3,80.

Geldbach, Erich: Die Lehre des hessischen Täuferführers Melchior **Rinck**. – JHessKG XXI, 1970, 119–135.

Steglich, Walter: Die Stellung der evangelischen Reichsstände und Reichsstädte zu Karl V. zwischen Protestation und Konfession **1529/30**. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. – ARG LXII, 1971, 161–192.

Bosinski, Gerhard: Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim **Slüter**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 270 S.; kart. DM 42,–; S. 9–11: Bibliographie J. Slüter. [Diss., Rostock]

Franzen, August: Das **Kölner Provinzialkonzil** von **1536** im Spiegel der Reformationsgeschichte. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 95–110.

Arce, Rafael: San **Juan** de **Avila** y la reforma de la Iglesia en España. – Madr: Ed. Rialp (1970). 184 p. = Naturaleza e historia XXI.

Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformationsverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd IV: **1538** bis **1548**. Teil 2. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. – Rgb: Pustet 1971. XXVIII, 638 S.; Lw. DM 130,–.

Beumer, Johannes, SJ: Die Geschäftsordnung des **Trient**er Konzils. – FStudien LIII, 1971, 289–306.

Bäumer, Remigius: Das Trienter Konzil und die Reformatoren. – Cath XXV, 1971, 325–338.

Lang, Justin, OFM: Die tridentinische Lehre vom Bußsakrament angesichts der heutigen Diskussion um eine Neugestaltung dieses Sakramentes. – WiWei XXXIV, 1971, 113–130.

Fransen, P(iet): Wording en strekking van de canon over het merkteken te Trente. – Bijdr XXXII, 1971, 2–33; p. 33: Summary: The sacramental character at the Council of Trent.

Freudenberger, Theobald: Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche. – Wegzeichen. Festgabe . . . Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü 1971, 149–187.

Dülmen, Richard van: Orthodoxie und Kirchenreform. Der Nürnberger Prediger Johannes **Saubert** ‹1592–1646›. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIII, 1970, 636–786.

8. Neuere Zeit

Monter, William E.: Witchcraft in **Geneva, 1537–1662**. – JMH XLIII, 1971, 179–204.

Porter, H. C.: **Puritanism** in **Tudor** England. – (Lo:) Macmillan (1970). XV, 311 p.; £ 3,75.

Documenta Unionis **Berestensis** eiusque auctorum ‹**1590–1600**›. Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit Athanasius G. Welykyj. – R: PP. Basiliani 1970. XVI, 540 p. = Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, 3; Lire 6820.

Brück, Anton Ph.: Johann Adam von **Bicken**. Erzbischof und Kurfürst von Mainz **1601–1604**. – AMrhKG XXIII, 1971, 147–187.

Egler, Anna: Die **Spanier** in der linksrheinischen **Pfalz**. **1620–1632**. Invasion, Verwaltung, Rekatholisierung. – Mz: Ges. f. Mittelrhein. Kirchengeschichte 1971. XXVIII, 219 S. mit Abb. u. Ktn. = Quellen u. Arbeiten zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XIII; kart. DM 30,– [Diss., Mainz]

O'Higgins, J.: **Hume** and the deists. – JThSt XXII, 1971, 479–501.

Kröll, Helmut: Die Auswirkungen der Aufhebung des Jesuitenordens in Wien und Niederösterreich. Ein Beitrag zur Geschichte des **Josephinismus** in Österreich. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 547–617.

Marti Gilabert, Francisco: La Iglesia en España durante la Revolución Francesa. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1971. 523 p. = Instituto de historia de la Iglesia – Universidad de Navarra.

Weiss, Otto: Klemens Maria **Hofbauer**. Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 211–237.

Lavagne d'Ortigue, Xavier: Quelques vues sur l'ordre de **Prémontré** en **France** et dans le Saint-Empire à la fin du XVIIIe siècle. – APraem XLVII, 1971, 33–41; p. 42–53: Backmund, Norbert, OPraem: Les Prémontrés français émigrés en Bavarière 1793–1802.

Constant, Benjamin: Deux chapîtres inédits de l'"Esprit des religions" ‹**1803–1804**›. "Des rapports de la morale avec les croyances religieuses" et "De l'intervention de l'autorité dans ce qui à rapport à la religion". Publiés avec une introduction et des notes par Patrice Thompson. – Neuchâtel: Faculté des Lettres; Genève: Droz 1970. 250 p. = Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres XXIII; sfr 22,–.

Lill, Rudolf: Neue Forschungen zur italienischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. – QFIAB L, 1971, 500–512.

Hohmann, Friedrich Gerhard: Domkapitel und Bischofswahlen in **Paderborn** von 1821 bis 1856. – WZ CXXI, 1971, 365–450.

Frederix, P., CDS: De premonstratenzers en visitator **Corselis**. – APraem XLVI, 1970, 61–73. 264–298; XLVII, 1971, 67–108. 244–261.

Traniello, Francesco: Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosmaniana lombardo-piemontese ‹1825–1870›. – Mil: Marzorati (1970). 338 p. = Istituto di filosofia. Facoltà di magistero. Università di Genova. Studi sul pensiero filosofico e religioso dei secoli XIX e XX XVI; Lire 4000.

Thomas, Alois: Die kirchlichen Reformbestimmungen im Bistum **Trier** unter Bischof Josef von **Hommer**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 111–127.

Huter, A. K.: Johann Nep. **Neumanns** Prager Studienzeit ‹1833–1835›. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien II, 1971, 36–61.

Wiedmann, Franz: Martin **Deutinger**. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 315 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 30,–.

Briefe Georg **Anton Stahls**, Bischofs von Würzburg von **1840** bis **1870**, an Franz Georg Benkert. Hrsg. von Ernst Rösser. – WDGB XXXIII, 1971, 139–261.

Lohrum, Meinolf: Die Wiederanfänge des **Dominikanerordens** in **Deutschland** nach der Säkularisation **1856–1875**. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). XVI, 248 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe VIII; Lw. DM 29,– [Diss., Rom. St. Thomas v. Aquin]

Martina, Giacomo, SJ: La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca, in **Italia**. – AHP IX, 1971, 309–376.

Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Rgb: Pustet (1971). 180 S.; kart. DM 14,50; [enth. u. a.:] S. 11–30: Schwaiger, Georg: Der Hintergrund des Konzils: Papsttum und Kirche in der Welt des 19. Jahrhunderts; S. 31–49: Tüchle, Hermann: In beiden Lagern. Deutsche Bischöfe auf dem Konzil; S. 69–86: Fries, Heinrich: Offenbarung und Glaube in der Sicht des Ersten und Zweiten Vatikanums; S. 87–107: Scheffczyk, Leo: Primat und Episkopat in den Verhandlungen und Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils; S. 109–130: Stockmeier, Peter: Der Fall des Papstes Honorius und das Erste Vatikanische Konzil; S. 131–150: Speigl, Jakob: Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum: id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ‹Common. 2›. Ein unglückliches Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes; S. 151–180: Finkenzeller, Josef: Das Verständnis von Dogma und Dogmenentwicklung in der Theologie nach dem I. Vatikanischen Konzil.

Ganzer, Klaus: Reaktionen gegen das 1. Vatikanische Konzil im Bistum Trier. – AMrhKG XXII, 1971, 209–231.

9. Neueste Zeit

Jockwig, Franz: Kirche und Staatsduma. Zur politischen Aktivität der Russisch-Orthodoxen Kirche am Vorabend der Revolution. – Wegzeichen. Festgabe . . . Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü 1971, 437–450.

Hüttl, Ludwig: Die Stellungnahme der katholischen Kirche und Publizistik zur Revolution in **Bayern 1918/1919**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 652–695.

Hennesey, James: Papal diplomacy and the contemporary church. – Thought XLVI, 1971, 55–71.

Stasiewski, Bernhard: Zur Geschichte der Katholisch-**Theol. Fakultäten** und der Philosophisch-Theologischen **Hochschulen** in **Deutschland 1933–1945**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 169–185.

Vondung, Klaus: Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 256 S.; kart. DM 26,– [Diss., München. Überarb.]

Bara, Joachima Romana: O. Maksymilian **Kolbe**. Środowisko zycia i działalności. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1971. 271 p.

Godsey, John D.: The promise of H. Richard **Niebuhr**. – Phil & NY: Lippincott 1970. 122 p.; $ 3,95.

Parker, T[homas] H[enry] L.: Karl **Barth**. – GrR/Mich.: Eerdmans (1970). 125 p.; $ 4,50.

Tracy, David: The achievement of Bernard **Lonergan**. – NY: Herder and Herder 1970. XV, 302 p.; $ 9,50.

Buchheim, Karl: Die Katholiken und die deutschen Widersprüche. – Hochland LXIII, 1971, 429–450.

Paul – Papst im Widerstreit. Dokumentation und Analyse von David A. Seeber. Einleitung von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 256 S.; kart. DM 14,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Abad Pérez, Antolín, OFM: Misioneros Franciscanos en **China** ‹siglo XVIII›. – MissHisp XXVIII, 1971, 139–213.

Achútegui, P. S. de, SJ – M. A. Bernad, SJ: Religious revolution in the **Philippines.** III: The religious coup d'Etat **1898–1901.** A documentary history. – Manila: The Card. Bea Institute 1971. XXXII, 384 p.

Arcilla, José S.: The exile of a Liberal in 1870, or Father **Arnedo**'s case. – Philippine Studies XIX, 1971, 373–419.

Drummond, Richard Henry: A history of christianity in **Japan.** – GrR: Eerdmans 1971. 397 p. = Christian world mission books; $ 4,95.

Ekechi, F. K.: Colonialism and christianity in West Africa. The **Ibo case, 1900–1915.** – Journal of African History XII, 1971, 103–116.

McIntosh, Brian G.: **Kenya 1923.** The political crisis and the missionary dilemma. – Transafrican Journal of History I, Nairobi 1971, 103–129.

Muggeridge, Malcolm: Something beautiful for God. Mother **Teresa** of **Calcutta.** – Lo: Collins 1971. 156 p.; £ 1,25.

Mundadan, A. M.: Traditions of the **St. Thomas Christians.** – Bangalore: Dharmaram College 1971. 190 p.; Rs 10.

Renault, François: Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe ‹1868–1892›. I: Afrique Centrale. II: Campagne antiesclavagiste. – P: Boccard 1971. 433 p.; 506 p.; F 90,–.

Sales, Jane M.: The planting of the Churches in South Africa. – GrR: Eerdmans 1971. 170 p.; $ 3,45.

St. John, Patricia: Breath of life. The story of the **Ruanda** mission. – Lo: Norfolk Pr. 1971. 238 p.; £ 1,70.

Swanson, Allen J.: **Taiwan.** Mainline versus Independent Church growth. A study in contrasts. – South Pasadena, Calif.: William Carey Library 1971. 300 p.

Wright, Marcia: German missions in **Tanganykia, 1891–1941.** Lutherans and Moravians in the Southern. – Oxf: Clarendon 1971. 284 p. = Oxford studies in African affairs; £ 3,25.

Bakker, J.: Oecumene, praktijk en probleem. Een vergelijkende sociologische beschouwing van hervormd-gereformeerde verhoudingen in **Nieuw-Guinea** en Nederland. – Meppel: Boom 1970. 303 blz.; hfl 19,50.

Colonnese, Louis M. [Ed.]: Conscientization for liberation. – Wash: U. S. Cath. Conference. Division for Latin America 1971. 305 p.

Eastman, A. Theodore: Chosen and sent. Calling the Church to mission. – GrR: Eerdmans 1971. 144 p.; $ 2,45.

Faramelli, Norman J.: Technethics. Christian mission in an age of technology. – NY: Friendship Pr. 1971. 160 p.; $ 1,75.

Gresholt, T. – E. Nielsen: Mission er Mennesker. – Strandagervej: Det Danske Missionsselskab 1971. 153 p.; dcr 63,25.

Randall, Max Ward: Profile for victory. New proposals for missions in **Zambia.** – South Pasadena, Calif.: William Carey Library 1971. 204 p.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: De iuridico mandati systemate in missionibus. – ComRel LII, 1971, 43–59. 167–187.

Braun, Neil: Laity mobilized. Reflections on Church growth in **Japan** and other lands. – GrR: Eerdmans 1971. 224 p.; $ 3,95.

Gaquère, François: L'épopée missionnaire du diocèse d'**Arras.** I: Les problèmes missionnaires aujourd'hui. II: Le tour du monde avec nos missionnaires. III: Les œuvres auxiliaires des missions. – Arras: Editions des œuvres missionnaires 1971. 350 p., 250 phot.; F 30,–.

Mbiti, John S.: The crisis of mission in Africa. – Mukono: Uganda Church Pr. 1971. 10 p.; sh 2,–.

Thomas, M. M.: Salvation and humanisation. Some crucial issues of the theology of mission in contemporary India. – Madras: Christian Literary Society 1971. 64 p.; Rs 2,75.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Vetö, Lajos: Bedeutung und Grenzen der experimentellen Methode in der **Religionspsychologie.** – Archiv für Religionspsychologie X, 1971, 275–285; S. 285–288: Wehner, Ernst G.: Geschichtliche Skizze der empirischen religionspsychologischen Methodik; S. 288–294: Seitz, Willi: Über den Einsatz von Fragebogen-Techniken bei religionspsychologischen Untersuchungen; S. 294–297: Pfau, Dieter: Projektive Verfahren als Forschungsinstrument in der Religionspsychologie; S. 297–303: Jankowski, Peter: Zur Methodik moderner empirischer Religionspsychologie.

Benz, Ernst: Neue Religionen. – Stu: Klett (1971). 179 S.; kart. DM 16,80.

Otto, Eberhard: Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in **Ägypten.** – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 335–348.

Rosenthal, Erwin I. J.: Studia semitica. Vol. II: **Islamic** studies. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1971. XIV, 222 p. = University of Cambridge Oriental publications XVII; £ 2,80.

Islam and its cultural divergence. Studies in honor of Gustave E. von **Grunebaum.** Ed. by Girdhari L. Tikku. – Urbana, Chic, Lo: Univ. of Illinois Pr. (1971). 256 p.; $ 8,50.

Theology and law in Islam. (2nd Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, may 9–10, 1969, Near Eastern Center, Univ. of California, Los Angeles.) Ed. by G[ustave] E[dmund] von Grunebaum. – Wiesb: Harrassowitz 1971. 105 S. = Giorgio Levi Della Vida Conferences.

Koran und Koranexegese. (Auswahl von Texten zur Koranauslegung. [Hrsg. übers. u. mit Einl. versehen von]) Helmut Gätje. – Zü, Stu: Artemis-Verl. (1971). 400 S. = Die Bibliothek des Morgenlandes.

O'Flaherty, Wendy Doniger: The origin of heresy in **Hindu** mythology. – HRel X, 4, 1971, 271–333.

Behm, Allan J.: The eschatology of the **Jātakas.** – Numen XVIII, 1971, 30–44.

Rzepkowski, Horst: Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro **Suzuki.** Gedanken zur Anthropologie des Zen-Buddhismus. – St. Augustin (Siegburg): Steyler Verl. 1971. XIII, 66 S. = Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini XII; kart. DM 9,80.

Gombrich, Richard F.: Precept and practice. Traditional Buddhism in the rural highlands of **Ceylon.** – Oxf: Clarendon Pr. 1971. XIV, 366 p.; £ 3,50.

Lane, E.: Corpus monumentorum religionis dei Menis ‹CMRDM›. I: The monuments and inscriptions. – Leid: Brill 1971. XII, 173 p., 36 fig., 105 pl., 2 maps = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XIX; hfl 142,–.

Tröger, Karl-Wolfgang: Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII. – B: Akademie-Verl. 1971. XVIII, 186 S. = TU CX; brosch. DM-Ost 34,– [Diss., Berlin Humboldt-Univ. Überarb.]

Prümm, Karl, SJ: **Hellenistic** religion(s). – ScE XXIII, 1971, 327–342.

Shih, Joseph, SJ: Revelation in **Chinese** religion. – Revelation in Christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 237–266.

Spae, Joseph J.: **Japanese** religiosity. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1971. 313 p.; $ 7,50.

Eliade, Mircea: **South American** High Gods. – HRel VIII, 1968/69, 338–354; X, 3, 1971, 234–266.

VI. Religionsphilosophie

Parma, Christian: Pronoia und providentia. Der Vorsehungsbegriff **Plotins** und **Augustins.** – Leid: Brill 1971. VIII, 165 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VI; Lw. hfl 32,–.

König, Eckard: Augustinus philosophus. Christl. Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins. – Mchn: Fink (1970). 168 S. = Studia et testimonia antiqua XI; Lw. DM 32,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Mourant, John A.: The emergence of a christian philosophy in the dialogues of Augustine. – Augustinian studies I, 1970, 70–88; p. 89–132: Buckenmeyer, Robert E.: The meaning of iudicium and its relation to illumination in the dialogues of Augustine.

Vuillemin, Jules: Le dieu d'**Anselme** et les apparences de la raison. – P: Aubier-Montaigne (1971). 189 p. = Analyse et raisons XIV; F 36,–.

Carignan, Maurice: L'argument idéologique chez s. **Thomas** d'**Aquin.** – EglTh II, 1971, 321–358.

Contri, Siro: Parallelo fra **Hegel** e **Rosmini.** – Palermo, R: Ed. Mori (1970). LIII, 396 p.; Lire 2500.

Tuyên, J. Nguyên van: Foi et existence selon S. **Kierkegaard.** – (P:) Aubier – Montaigne (1971). 247 p. = Présence et pensée XXIII; F 24,–.

Theys, G.: Foi philosophique et existence de Dieu selon J. E. **Kuhn ‹1806 – 1887›.** – EThL XLVII, 1971, 359–393.

Walgrave, J.-H., OP: Conscience de soi et conscience de Dieu. Notes sur le «Cahier philosophique» de **Newman.** – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXXIX = T. LXXI, 1971, 367–380.

Breuvart, J.-M.: A. N. **Whitehead** et G. W. **Leibniz** ou une certaine «Mort de Dieu». – MSR XXVIII, 1971, 89–111.

Rollet, J.: Abnégation et vie chrétienne selon M. **Blondel.** – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 513–543.

Sens humain et sens divin. Inédits, études, conférences. – P: Ed. du Seuil (1971). 207 p. = Fondations et association Teilhard de Chardin VII; F 18,–.

Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science. Aix-en-Provence, 21–26 juillet 1969. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1970. 224 p. = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche scientifique. Sciences humaines; F 33,–.

Cabada Castro, Manuel: Sein und Gott bei Gustav **Siewerth.** – Düs: Patmos-Verl. (1971). 342 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 48,– [Diss., München]

Van Riet, Georges: Philosophie et religion. – Louv: Publ. Univ. de Louvain; P: Ed. Béatrice-Nauwelaerts 1970. VI, 297 p. = Bibliothèque philosophique de Louvain XXIII; FB 300,–.

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. – Darmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1971. XXII, 516 S.; Lw. DM 59,–.

Splett, Jörg: Die Rede vom **Heiligen.** Über ein religionsphilosophisches Grundwort. – Frb/B, Mchn: Alber (1971). 369 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, München]

Keil, Günther: Gott als absolute Grenzüberschreitung. – Meisenheim a. Glan: Hain 1971. 93 S.; kart. DM 17,50. [Diss., Marburg]

Keilbach, Wilhelm: Formen der Gottesleugnung. Marginalien zum Dialog zwischen Christen und Atheisten. – MThZ XXII, 1971, 49–75.

Miceli, Vincent P., SJ: The Gods of atheism. – New Rochelle/N. Y.: Arlington House 1971. XVII, 490 p.; $ 12,50.

VII. Fundamentaltheologie

Barth, Hans-Martin: Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christl. Apologetik im **17.** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 356 S. mit 8 Abb. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXVI; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Kwiatkowski, Wincenty: Das Verhältnis der Apologie zur Apologetik in der gegenwärtigen Religionswissenschaft. – Gr LIII, 1972, 153–164.

Horvath, Tibor, SJ: Object and method in apologetics. – ScE XXIV, 1972, 47–73; p. 73–76: Appendix: The process of the critical recognition of the miracles.

Ebeling, Gerhard: Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie. – ZThK LXVIII, 1971, 478–488.

Marlé, René: Was bleibt noch? (La singularité chrétienne, dt.) Kritische Überlegungen zur Theologie heute. – Pad: Bonifacius-Dr. (1971). 216 S.; kart. 15,80.

Cardona, Carlos: Il passaggio alla teologia. – Div XV, 1971, 454–479.

Hoffmann, Fritz: Was sind **theologische Kategorien**? – MThZ XXII, 1971, 191–233.

Cottier, Georges M.-M., OP: La pluralité des philosophies et la théologie. – Un théologien de l'Église. Le Cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 300–326.

Rosenthal, Klaus: Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens als philosophisches und theologisches Problem. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 170 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXIV; kart. DM 24,–.

Pannnenberg, Wolfhart: Späthorizonte des **Mythos** in biblischer und christlicher Überlieferung. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption . . ., Mchn 1971, 473–525.

Miano, Vincenzo: Rivelazione, tradizione, magistero. – Corso introduttivo al mistero della salvezza, Zü (1971), 69–82; p. 83–92: Miano, Vincenzo: Fede soprannaturale e ragione naturale; p. 93–114: Triacca, Achille M.: Il mistero della chiesa comunità di salvezza; p. 115–131: Miano, Vincenzo: Fede cristiana e filosofia; p. 133–151: Groppo, Giuseppe: La teologia come riflessione scientificamente condotta sul contenuto della fede a servizio della comunità ecclesiale.

Beinert, Wolfgang: Bedeutung und Begründung des **Glaubens**sinnes. ‹Sensus fidei› als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums. – Cath XXV, 1971, 271–303.

Biser, Eugen: Glauben unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt. – Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Wü (1971), 267–283.

Hödl, Ludwig: Das kirchliche Christusbekenntnis in der Krise und Selbstkritik der Theologie. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 171–197.

VIII. Dogmatik

Schell, Hermann: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. Hrsg., eingeleitet u. kommentiert von Josef Hasenfuss und Paul-Werner Scheele. Bd II: Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. XXII, 391 S.

Margerie, Bertrand de, SJ: L'analogie familiale de la **Trinité**. – ScE XXIV, 1972, 79–92.

Mayr, Franz K.: Trinitätstheologie und theologische Anthropologie. – ZThK LXVIII, 1971, 427–477.

Alszeghy, Zoltán, SJ – Maurizio Flick, SJ: Il decreto Tridentino sul **peccato originale**. – Gr LII, 1971, 595–635; p. 636–637: Summary: The Tridentine decree on original sin.

Breuning, Wilhelm: Gleichzeitig mit Christus. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe . . . Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 203–216.

Lubac, Henri de, SJ: Les églises particulières dans l'**Église** universelle. Suivi de La maternité de l'église et d'une interview recueillie par G. Jarczyk. – P: Aubier Montaigne (1971). 254 p. = Collection Intelligence de la foi; F 27,–.

Fernández, Aurelio: Naturaleza del **ministerio** eclesiástico. El ministerio en el marco de las diversas eclesiologías. – RET XXXI, 1971, 261–282.

Congar, Yves: Quelques problèmes touchant les ministères. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 785–800.

Harkianakis, Stylianos: Die ekklesiologische Bedeutung von **Taufe** und **Firmung**. – Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion . . ., Rgb (1971), 73–89.

Nicolas, Jean Hervé, OP: Présence réelle eucharistique et transsignification. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 439–448.

Reinhardt, Klaus: Sakramentalität und Unauflöslichkeit der **Ehe** in dogmatischer Sicht. – Reinhardt, Klaus – Hubert Jedin: Ehe, Sakrament der Kirche des Herrn, B (1971), 7–59. 111–123.

Jüngel, Eberhard: **Tod**. – Stu u. B: Kreuz-Verl. (1971). 175 S. = Themen der Theologie VIII; Pp. DM 14,80.

Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Reich Gottes. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1971). 90 S.; kart. DM 12,80.

Theurer, Wolfdieter: Der neue Himmel und die neue Erde. Die Zukunft in der Sicht christlicher Theologie. – Welt, Mensch und Wissenschaft morgen = Imago mundi III, Mchn/Pad/Wien 1972, 267–325.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Esteban Verastegui, Raphael: Christianisme et religions non-chrétiennes: analyse de la «Tendence Daniélou». – Euntes docete XXIII, 1970, 227–279.

Birkner, Hans-Joachim: **Protestantismus** im Wandel. Aspekte, Deutungen, Aussichten. – Mchn: Claudius-Verl. 1971. 117 S.; kart. DM 9,–.

Scharffenorth, Gerta: Konflikte in der Evangelischen Kirche in Deutschland **1859 – 1969** im Rahmen der historischen und ökumenischen Friedensdiskussion. – Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten = Studien zur Friedensforschung Bd III, Stu/Mchn (1970), 17–115.

Heyer, Friedrich: Die Kirche **Äthiopien**s. Eine Bestandsaufnahme. – B, NY: de Gruyter 1971. XVIII, 360 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXII; Lw. DM 58,–.

Fiolet, Herman A.: Ecumenical break-through: An integration of the catholic and the reformational faith. – Pittsburgh: Duquesne Univ. Pr. 1970. 475 p.; $ 9,95.

Swidler, Leonard: The ecumenical problem today: Papal **infallibility**. – JESt VIII, 1971, 751–767; p. 768–791: Ford, John T.: Infallibility – from Vatican I to the present; p. 792–814: Kéramé, Oreste: The basis for reunion of christians: The papacy reconsidered.

Pinnington, John: The historical necessity of the **Lambeth** Quadrilateral. – HeythrJ XI, 1970, 127–147.

Nairobi. Vereinigende Generalversammlung des Reformierten Weltbundes u. d. Internat. Kongregationalist. Rats. Autoris. Bericht. Bearb. von Karl Halaski u. Walter Müller-Römheld. Mit e. Einf. von Edmond Perret. – Witten, Ffm, B: Eckart-Verl. (1971). 118 S. = epd-dokumentation IV; kart. DM 9,80.

Javierre, Antonio M.: **Louvain 1971**. El movimiento de Fe y Constitución en una hora crucial de su trayectoria. – Sales XXXIII, 1971, 499–520.

Dupuy, B.-D., OP: La conférence de Louvain ‹2–12 août 1971›. – Istina XVII, 1971, 261–284; p. 285–296: Rapport du Secrétariat à la Commission de Foi et Constitution; p. 297–311: Meyendorff, Jean: Unité de l'Église – Unité de l'humanité; p. 312–325: L'autorité de la Bible; p. 326–336: Le Concile de Chalcédoine et sa signification pour le mouvement œcuménique; p. 337–351: Baptême, confirmation et eucharistie; p. 352–375: Au-delà de l'intercommunion. Vers une communion eucharistique; p. 376–400: Le ministère ordonné; p. 401–425: Rapports de Comités.

Stalder, Kurt – Gerhard Traxel – Günter Wagner: „Einheit der Kirchen – Einheit der Menschheit". Bericht über die Ergebnisse der Konferenz der Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen/Belgien, 2.–12. August 1971. – OekRu XXI, 1972, 4–22.

Esterka, Peter: Toward union: The congresses at **Velehrad**. – JESt VIII, 1971, 10–51.

Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft. Hrsg. von Reinhard Groscurth. Mit Beitr. von Gerald F. Moede [u. a.] – Ffm: Lembeck 1971. 153 S.; kart. DM 15,–.

Zum Thema Eine Kirche – eine Menschheit. Redigiert von Josef Scharbert. Eine ökumenische Arbeitsgruppe unter Leitung von Peter Bläser u. Hans Heinrich Wolf. – Stu: KBW (1971). 191 S.; DM 15,–.

Oekumenisches Pfingsttreffen. **Augsburg 1971**. Dokumente. – Stu, B: Kreuz Verl.; Pad: Verl. Bonifacius Dr. (1971). 511 S.; DM 25,–.

X. Moraltheologie

Bourke, Vernon J.: Voluntarism in **Augustine**'s ethico-legal thought. – Augustinian studies I, 1970, 3–17; p. 133–152: Fortin, Ernest L.: The political implications of St. Augustine's theory of conscience.

Coscienza, legge, autorità. Atti del XXIV convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari – Gallarate 1969. – Brescia: Morcelliana 1970. 280 p.; Lire 4800.

Tettamanzi, Dionigi: Esiste un'etica cristiana? – SC XCIX, 1971, 163–193.

Kehrer, Günter: Wie christlich ist die Ethik? Oder: Auf der Suche nach dem Proprium. – ZEvE XVI, 1972, 1–14.

Mehl, Roger: Universalité ou particularité du discours de la théologie morale. – RSR LIX, 1971, 365–384.

Sanchis, Antonio, OP: Crítica de la existencia humana desde la Palabra de Dios. Función y método de la teología moral. – Angelicum XLVIII, 1971, 273–301.

Merendino, Pius, OSB: Die Frage nach dem ethischen Verhalten. – Lebendiges Zeugnis H. 4, 1971, 5–20; S. 21–30: Lück, Ulrich: Gesellschaftliche Bedingtheit sittlicher Normen.

Revers, Wilhelm-J.: Manipulierbarkeit und Freiheit. Zur Kulturgeschichte der Persönlichkeit. – Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Wü (1971), 231–242; S. 243–266: Pfürtner, Stephanus: Natürliche Menschlichkeit und christliches Ethos; S. 287–318: Rief, Josef: Mitmenschlichkeit; S. 319–345: Teichtweier, Georg: Die menschliche Geschlechtlichkeit als Weg zum Mitmenschen; S. 346–364: Dreier, Wilhelm: Der Wohlstand hochentwickelter Industriegesellschaften als moraltheologisches Problem; S. 365–384: Hauser, Richard: Ethik und Politik; S. 385–400: Hörmann, Karl: Frieden ist möglich. Utopie und Realismus im Bemühen um den Frieden.

Bökmann, Johannes: Kirche zwischen „Leibfeindlichkeit" und „Neuem Leibethos". Christliche Unterscheidung im Wandel der **Liebe**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 285–301.

Kippley, John F.: Covenant, Christ and contraception. – Staten Island: Alba 1970. XXVIII, 160 p.; $ 4,95.

Demmer, Klaus: Recht auf Leben. Moraltheologische Erwägungen zur Diskussion um § 218 StGB. – ThGl LXII, 1972, 1–23; S. 23–34: Ermecke, Gustav: **Abtreibung** – moraltheologisch gesehen.

Auer, Alfons: Zur Diskussion über Schwangerschaftsabbruch. Versuch einer ethischen Orientierung. – ThQ CLI, 1971, 193–213; S. 214–221: Mende, Werner: Der medizinische Umgang mit dem praenatalen Leben; S. 222–227: Vodopivec, Miran: Eine pastoralmedizinische Anmerkung zum Problem der Humanontogenese; S. 228–237: Melsen, Andreas van: Individuation und Personalisation. Die anthropologische Relevanz embryonalbiologischer Entwicklungsphasen; S. 238–253: Eser, Albin: Schwangerschaftsabbruch in der strafrechtlichen Diskussion; S. 254–263: Bour, Hubert: Schwangerschaftsabbruch-Bibliographie.

Wrage, Karl Horst: Abtreibung – Ja oder nein? Ein synoptischer Beitrag zur Diskussion der Reformvorschläge im Strafrecht. – ZEvE XV, 1971, 239–251.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

A new charter of **monasticism**. Proceedings of the Meeting of monastic superiors in the Far East, Bangkok, December 9–15, 1968. Ed. by John Moffitt. – Lo and Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1970. XV, 335 p.; £ 5,75.

Vogüé, Adalbert de: La règle de **Césaire d'Arles** pour les moines: un résumé de sa règle pour les moniales. – RAM XLVII, 1971, 369–406.

Jaspert, Bernd: Regula magistri. Regula Benedicti. Bibliographie ihrer Erforschung. – Studia monastica XIII, 1971, 129–171.

Halkin, François: Sainte **Tatiana**. Légende grecque d'une «martyre romaine». – AnBoll LXXXIX, 1971, 265–309.

Orlandis, José: Estudios sobre instituciones monásticas medievales. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1971. 383 p. = Instituto de historia de la Iglesia – Universidad de Navarra; pes 460,–.

Baudot, Marcel: Diffusion et évolution du culte de saint **Michel** en **France**. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome III, P 1971, 99–112; p. 113–126: Lamy-Lassalle, Colette: Sanctuaires consacrés à saint Michel en France des origines à la fin du IXe siècle; p. 127–234: Morel, Pierre: Saint Michel dans la titulature et le patronage des lieux de culte et dans la toponymie française.

Torsy, Jakob: **Eucharistische Frömmigkeit** im späten Mittelalter. – AMrhKG XXIII, 1971, 89–102; S. 103–119: Jürgensmeier, Friedhelm: Die Eucharistie in der Barockfrömmigkeit am Mittelrhein; S. 121–139: Michel, Walter: **Herz**bestattungen und der Herzkult des **17.** Jahrhunderts (8 Abb.).

Giovanni della Croce, OCD: Le caratteristiche del dottorato di santa **Teresa** d'**Avila**. – Carmelus XVIII, 1971, 5–20; p. 21–41: Gatto, Stanislao, OCD: Santa Teresa maestra di orazione.

Günther, Bonifatius, OCD: Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila. – Aschaffenburg: Pattloch-Verl. (1971). 206 S.; kart. DM 12,80.

Dévost, Godefroy, OFMCap: L'obligation actuelle de la Règle des Frères Mineurs. – Laurentianum XII, 1971, 387–411.

Cuttat, Jaques Albert: Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären. (Überarb. dt. Ausg. von: Expérience chrétienne et spiritualité orientale. In: La Mystique et les mystiques.) Mit e. Vorw. von Olivier Lacombe. – Eins: Johannes Verl. (1971). 264 S. = Sammlung Horizonte. N. F. IV; sfr 30,–.

Sudbrack, Josef: Realität, Phantasterei, Skepsis. Zur vita communis des Priesters. – ThpQu CXX, 1972, 3–22.

Tilmann, Klemens: Die Führung zur **Meditation**. Ein Werkbuch. I. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 352 S.; kart. DM 19,80.

Bisignano, Sante, OMI: La formazione del religioso come stimolo ad un orientamento personale verso gli impegni della professione dei consigli evangelici. – Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo, To-Leumann (1970), 771–816; p. 817–842: Dho, Giovanale, SDB: La formazione del religioso realizzata attraverso la convivenza fraterna e la maturazione della comunità; p. 843–871: Dezza, Paolo, SJ: La formazione del religioso integrata dallo studio, e dal contatto con la comunità ecclesiale e con l'ambiente sociale; p. 933–975: Calabuig, Ignazio, OSM: Note sulla teologia e spiritualità della vita religiosa alla luce dell «Ordo professionis».

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Hauschild, Wolf-Dieter: Christentum und Eigentum. Zum Problem eines **altkirchlichen „Sozialismus"**. – ZEvE XVI, 1972, 34–49.

Thomas, Keith: Religion and the decline of magic. Studies in **popular beliefs** in **sixteenth** and **seventeenth** century England. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1971). XVIII, 716 p.; £ 8,–.

Gatz, Erwin: **Kirche** und **Krankenpflege** im **19.** Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preussischen Provinzen **Rheinland** und **Westfalen**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XVIII, 612 S.; Lw. DM 42,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Herr, Theodor: Zur Frage nach dem **Naturrecht** im deutschen **Protestantismus** der Gegenwart. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 240 S. = Abhandlungen zur Sozialethik IV; kart. DM 20,–. [Diss., Münster]

Grosse, Heinrich: Die Macht der Armen. Martin Luther **King** und der Kampf für soziale Gerechtigkeit. – Hbg: Furche-Verl. (1971). 240 S. = Konkretionen X; kart. DM 16,80.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Ideologien, Utopien, christlicher Glaube. Zum Apostolischen Schreiben Papst **Pauls VI.** an Kardinal M. Roy anläßlich des 80. Jahrestages von „Rerum Novarum". – ThPh XLVI, 1971, 481–495.

Projections. Shaping an American theology for the future. Ed. by Thomas F. O'Meara and Donald M. Weisser. – Garden City, N. Y.: Doubleday 1970. VI, 233 p.; $ 5,95.

Nell-Breuning, Oswald von: Wandlungen der katholischen Soziallehre. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 367–382; S. 383–392: Messner, Johannes: Christliche Sozialethik in der Zwischenkriegszeit; S. 393–405: Giers, Joachim: Aspekte des Kirchenverständnisses in der Sozialverkündigung der Kirche; S. 407–417: Weber, Wilhelm: Dialog. Zu einer zeitgemäßen Stilfigur kirchlicher Kommunikation.

Lefebvre, Marcel: Sociologie et ecclésiologie existentielle. – Gr LII, 1971, 689–726; p. 727–728: Summary: Sociology and ecclesiology.

Verdross, Alfred: Statisches und dynamisches **Naturrecht**. – Frb/B: Rombach (1971). 128 S. = Rombach Hochschul Paperback XX.

Westerbarkey, Joachim: Zur Kommunikationssoziologie des Katholizismus. – CS IV, 1971, 209–225.

Tödt, Heinz Eduard: Theologie und Völkerrecht. Plädoyer für einen in der Krise des **Weltfriedens** fälligen Dialog. – IDZ IV, 1971, 325–333; S. 341–352: Bahr, Hans-Eckehard: Wunsch und Wirklichkeit. Gesucht: Eine spezifisch theologische Friedensforschung ‹sowie eine friedenspolitische Praxeologie kirchlichen Handelns›.

Siebel, Wigand: Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche. Eine soziologische Studie. – B: Morus-Verl. (1971). 115 S. = Religionssoziologische Schriften I; kart. DM 8,80.

Technology and social justice. An international symposium on the social and economic teaching of the World Council of Churches from Geneva 1966 to Uppsala 1968. (Symposium sponsored by the International Humanum Foundation.) Ed. by Ronald H. Preston. – (Lo:) SCMPr. (1971). 472 p.; £ 4,–.

XIII. Kirchenrecht

Landau, Peter: Ursprünge und Entwicklung des Verbotes doppelter Strafverfolgung wegen desselben Verbrechens in der Geschichte des kanonischen Rechts. – ZSavRGkan LVI, 1970, 124–156.

Stickler, A(lphons) M.: L'évolution de la discipline du **célibat** dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente. – Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques, Gembloux-Louvain 1971, 373–442.

Rincón, Tomás: El **matrimonio** misterio y signo. Siglos **IX–XIII**. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1971. XVI, 444 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 460,–.

Piergiovanni, Vito: La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell' età classica. I: La discussione del problema in **Graziano** e nella decretistica. – Mil: Giuffrè 1971. 237 p. = Collana degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova XXIX; Lire 2800.

Michaud-Quantin, Pierre: **Universitas**. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin. – P: Vrin 1970. 360 p. = L'Église et l'État au moyen âge XIII; F 60,–.

Corecco, Eugenio: La formazione della chiesa cattolica negli Stati Uniti d'**America** attraverso l'attività sinodale con particolare reguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici. – (Brescia:) Morcelliana (1970). 245 p., 1 tav. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche VII.

Listl, Joseph: Das Grundrecht der **Religionsfreiheit** in der Rechtsprechung der Gerichte der **Bundesrepublik Deutschland**. – B: Duncker u. Humblot 1971. XXV, 522 S. = Staatskirchliche Abhandlungen I; kart. DM 88,– [Diss., Bonn]

Wehdeking, Thomas Pieter: Die Kirchenrechtsgutgarantien und die Bestimmungen über Leistungen der öffentlichen Hand an die Religionsgesellschaften im Verfassungsrecht des Bundes und der Länder. – Mchn: Claudius Verl. 1971. XIV, 258 S. = Ius ecclesiasticum XII; kart. DM 28,– [Diss., Saarbrücken]

Bertrams, Wilhelm, SJ: De praemissis et principiis Legis fundamentalis Ecclesiae. – PerRMCL LX, 1971, 511–547.

Kaiser, Matthäus: Grundgesetz der Kirche? Zum Problem der Lex ecclesiae fundamentalis. – StdZ, Bd CLXXXIX = Jg XCVII, 1972, 99–111.

Maunz, Theodor: Die religiöse Neutralität des Staates. – AkathKR CXXXIX, 1970, 427–442.

Lombardia, Pedro: Die Rechte der **Laien** in der Kirche. – Concilium VII, 1971, 588–592; S. 593–597: Huizing, Peter: Revision des kirchlichen Gesetzbuches.

Lesage, Germain, OMI: Questions actuelles de jurisprudence **matrimoniale**. – StCan V, 1971, 5–27.

Cereti, Giovanni: Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive. – Bologna: Ed. Dehoniane (1971). 447 p. = Collana Studi e ricerche VIII.

Flatten, Heinrich: Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses. Das Motu proprio Papst Pauls VI. „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 609–630; S. 631–636: Overbeck, Joachim: Arglistige Täuschung bei der Eheschließung.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz **Fleckenstein** zum 65. Geburtstag.) Hrsg. von Heinrich Pompey, Josef Hepp, Egon Mielenbrink. – Wü: Echter-Verl. (1971). 311 S.; Lw. DM 29,–; S. 301–311: Schrifttum von Heinz Fleckenstein.

Bohren, Rudolf: **Predigtlehre**. – Mchn: Kaiser Verl. 1971. 576 S. = Einführung in die evangelische Theologie IV; Lw. DM 39,–.

Josuttis, Manfred: Verkündigung als kommunikatives und kreatorisches Geschehen. – EvTh XXXII, 1972, 3–19; S. 19–38: Barié, Helmut: Kann der Zeuge hinter das Zeugnis zurücktreten? Ein erster Schritt zu einer experimentellen Homiletik; S. 38–61: Wiedemann, Heinz-Georg: Zur rhetorischen Gestaltung der Predigt; S. 61–69: Kaufmann, Hans-Bernhard: Didaktik und Homiletik. Gesichtspunkte für ein notwendiges Gespräch.

Deresch, Wolfgang: Predigt und Agitation der religiösen Sozialisten. – Hbg: Furche-Verl. (1971). 157 S. = Konkretionen XII; kart. DM 13,80.

Dreher, Bruno: Die politische Rede – Mitte der Verkündigung. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 65–89; S. 115–134: Hofmeier, Johannes: Bereitung des heutigen Menschen für die Verkündigung. ‹Die Funktion der Gemeindepredigt.›

Einig, Maternus: Liturgische und mystagogische Predigt. – FZPhTh XVIII, 1971, 322–333.

Clinebell, Howard J.: Modelle beratender Seelsorge (Basic types of pastoral counseling, dt.) Mit einem Nachwort von Helmut Harsch. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 287 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche VIII; kart. DM 20,–.

Wetzel, Norbert: Das **Gespräch** als Lebenshilfe. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1971). 175 S.; kart. DM 10,80.

Horn, Hermann: Konfessionalität und Pädagogik. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 274 S. = Grenzgespräche II; kart. DM 16,–.

Religionsunterricht – Konflikte und Konzepte. Beiträge zu einer neuen Praxis. Hrsg. von Norbert Schneider. – Hbg: Furche-Verl.; Mchn: Kösel-Verl. (1971). 145 S.; kart. DM 12,80.

Duckworth, Ruth: La formation des catéchistes dans le monde pluraliste d'aujourd'hui. – Lumen Vitae XXVI, 1971, 381–388; p. 389–402: Dufaux, Louis: Pistes de recherche dans la formation actuelle des catéchistes.

Sauer, Ralph: Der Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik, Verkündigung und Erwachsenenbildung. – Diakonia III, 1972, 6–19.

Feifel, Erich: Veränderte Ansatzpunkte für die Glaubensverkündigung bei jungen Erwachsenen. – KatBl XCVI, 1971, 65–91.

Lombaerts, Herman, FSC: La coopération des sous-groupes. Son importance pour la catéchèse des adolescents. – Lumen Vitae XXVI, 1971, 33–52.

Paul, Eugen – Franz Peter Sonntag: **Kirchengeschichtsunterricht.** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 290 S. = Unterweisen und Verkünden XIV; kart. DM 14,80.

Vierzig, Siegfried: **Passionsgeschichten.** – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 96 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht X; kart. DM 9,80.

Schilling, Klaus: Geschichtliche Texte im Bibelunterricht. Zur Frage nach der Wahrheit der Bibel. – KatBl XCVI, 1971, 513–527.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Mayer, Anton L.: Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. u. eingeleitet von Emmanuel von Severus, OSB. – Darmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1971. X, 453 S.

Pereira, Theodore, OFMCap: A short study of a sunday evening prayer according to the English interim version of the new Roman breviary ‹The prayer of the church›. – Laurentianum XII, 1971, 325–349.

Saxer, Victor: Figura corporis et sanguinis Domini. Une formule eucharistique des premiers siècles chez **Tertullien, Hippolyte** et **Ambroise.** – RivAC XLVII, 1971, 65–89.

Walter, Christopher: Liturgy and the illustration of **Gregory** of **Nazianzen**'s homilies. An essay in iconographic methodology. – REB XXIX, 1971, 183–212.

Brakmann, Heinzgerd: Zur Geschichte der eucharistischen **Nüchternheit in Ägypten.** – Muséon LXXXIX, 1971, 197–211.

Triacca, Achille M.: Per una migliore ambientazione delle fonti liturgiche ambrosiane sinassico-eucaristiche. ‹Note metodologiche.› – Sales XXXIII, 1971, 71–125.

Reifenberg, Hermann: Die Eucharistie in der **Mainz**er Liturgiegeschichte. – AMrhKG XXIII, 1971, 73–87.

Baumgartner, Jakob: Kinderdarbringung – Kindertaufe. Zur Diskussion um die Riten der Präsentation und Benediktion im protestantischen Raum. – FZPhTh XVIII, 1971, 419–474.

Kilmartin, Edward J., SJ: Sacramental theology: The Eucharist in recent literature. – ThSt XXXII, 1971, 233–277.

Lengeling, Emil Joseph: Liturgie in der Krise? – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 319–340.

Wainwright, Geoffrey: The risks and possibilities of liturgical reform. – StLit VIII, 1971/72, 65–80.

Guillermou, Alain: Du sacré au profane. Variations sémantiques sur quatre thèmes: célébration, cérémonie, rite, culte. – MD CVI, 1971, 79–100.

Brakmann, Heinzgerd: Der **Laie** als Liturge. Möglichkeiten und Probleme der erneuerten Römischen Messe. – LJ XXI, 1971, 214–231.

Manzanares, Julio: De oboedientia et charismate in re liturgica. – PerRMCL LX, 1971, 549–572.

Moser, Lawrence E., SJ: Home celebrations: studies in American pastoral liturgy. – NY: Newman Pr. 1970. VI, 166 p.; $ 4,95.

Fernández, Pedro, OP: Las comunidades de base y su cultu litúrgico. – CTom XCVIII, 1971, 157–195.

Menne, Reinhold: Das **Fürbittgebet.** – HlD XXV, 1971, 112–145.

Dumas, Antoine, OSB: Les préfaces du nouveau Missel. – ELit LXXXV, 1971, 16–28.

Taft, Robert, SJ: Towards the origins of the offertory procession in the Syro-Byzantine East. – OChP XXXVI, 1970, 73–107.

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u. a.] Bd III: Allgemeine Ikonographie. Laban – Ruth. Mit 270 Abb. – Rom, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 576 Sp. 4°; Lw. DM 138,–.

Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd III: Die Auferstehung und Erhöhung Christi. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 604 S. mit 721 Abb. 4°; Lw. DM 180,–.

Jaspert, Bernd: Die Kirche der **Tholey**er Benediktinerabtei im Wandel der Jahrhunderte. Forschungsbericht und Beschreibung des heutigen Baues. – ErbAuftr XLVI, 1970, 276–296. 359–380.

Triviale Zonen in der religiösen Kunst des **19.** Jahrhunderts. Mit e. Vorw. von Walter Wiora. – Ffm: Klostermann (1971). XI, 198 S. mit Noten, LXXIV S. Abb. = Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts XV; Lw. DM 58,60.

Werner, Christof Martin: Das Ende des Kirchen-Baus. Rückblick auf moderne Kirchenbaudiskussion. – Zü: Theol. Verl. (1971). XV, 307 S.; sfr 24,80 [Diss., Zürich]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, 6 Frankfurt/Main, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, 5202 Hennef/Sieg 1, Waldstr. 9; Prof. Dr. Heinrich Beck, 8602 Memmelsdorf b. Bamberg, Griesäckerstr. 15; Dr. Wolfgang Beinert, 8401 Großberg, Heinrichstr. 54; DDr. Ernst Borchert, 8032 Lochham b. München, Am Vogelherd 21; Hans-Jürgen Dohmeier, 44 Münster, Am Stadtgraben 13/15; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Dr. Holsten Fagerberg, S-752 25 Uppsala/Schweden, Luthagsesplanaden 14; Prof. Dr. Ernst Feil, 44 Münster, Pötterhoek 29; Dr. Rupert Feneberg, 8 München 33, Maxburgstr. 2; Dr. Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstraße 13/V; Prof. Dr. Herbert Haag, 74 Tübingen, Denzenberghalde 16; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen/Weser, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle; Prof. Dr. Rudolf Henz, A-1190 Wien XIX, Zehenthofgasse 30; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh/Westf., Postf. 2; Dr. Reinhard Hübner, 5309 Merl, Lindenweg 6; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 44 Münster, Königsberger Str. 139; Dr. G. Friedrich Klenk SJ, 8115 Ohlstadt/Obb., Haus Maria Heimgarten; Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle b. Münster, Kamillusweg 43; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Dr. Marielene Leist, 8 München 82, Dualastr. 2; Dr. Theodor Maas-Ewerd, 4401 Bösensell b. Münster, Kirchplatz 5; Prof. Dr. Rudolf Morsey, 673 Neustadt-Geinsheim, Gartenstr. 5; Prof. Dr. Wilhelm Pesch CSSR, 65 Mainz, Drosselweg 3; Prof. Dr. Willibald Plöchl, A-1010 Wien, Dr.-Karl-Lueger-Ring 1; Dr. Heinrich Pompey, 87 Würzburg, Walther-v.-d.-Vogelweide-Str. 30; Bernhard Raas SVD, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Dr. Klemens Richter, 44 Münster, Marienthalstr. 28; Prof. Dr. Josef Rief, 74 Tübingen, Albrechtstr. 27; Dr. Helga Rusche, 44 Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Heinrich Schneider, 65 Mainz, Kaiserstr. 66; Prof. Dr. Eduard Schweizer, Ch 8044 Zürich/Schweiz, Pilgerweg 8; Prof. Dr. Walter Simonis, 87 Würzburg, Domerschulstr. 18; Dr. Werner Stenger Wiss. Ass., 84 Regensburg, Univ.; Prof. Dr. Alfred Stuiber, 463 Bochum-Querenburg, Platanenweg 31; Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16; Prof. Dr. Beda Thum, A-1010 Wien I, Freyung 6; Dr. Erich Zenger, 8702 Versbach b. Würzburg, Würzburger Str. 76/77.

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:
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Verlag Aschendorff Münster)
Augustinus (Verlag Schöningh Paderborn)
Von Konstanz nach Trient (Verlag Schöningh Paderborn)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

476

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 27,–**

Nummer 2 **1972** **68. Jahrgang**

Leo Scheffczyk, Zu einer „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“ . . . . . Spalte 89

Exegese der AT und NT . . . . . Sp. 99
Barthes/Beauchamp/Bouillard u. a.: Exégèse et Herméneutique (F. Mußner)
Hesse: Abschied von der Heilsgeschichte (H. Gross)
Lach: Leviticus. Numeri. Deuteronomium (H. Langkammer)
Würthwein: Wort und Existenz (O. Loretz)
Fuhs: Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea (W. von Soden)
Rost: Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen (E. Haag)
Hengel: Judentum und Hellenismus (P. Hoffmann)
Kümmel: Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes (J. Schmid)
Sanders: The New Testament Christological Hymns (G. Schneider)
Christ: Jesus Sophia (H. Frankemölle)
Wrege: Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (P. Hoffmann)
Nestle: Eleutheria (P. Hoffmann)
Bauer: Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes (J. Schmid)
Schweizer: Gott versöhnt (H. Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 121
Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters (H. Jorissen)
Thomas von Sutton: Quodlibeta/Schmaus – González-Haba (H. Jorissen)
Klinger: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte (H. Fries)
Birke: Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus (E. Iserloh)
Berichte des SD und der Gestapo über Kirche und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 / Boberach (K. Weber)
Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. III. Regierungsbezirk Schwaben/Witetschek (K. Weber)
Benz: Wittenberg und Byzanz (R. Stupperich)
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien/Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer (J. Köhler)

Fundamentaltheologie, Oekumenische Theologie . . . . . Sp. 131
Fries: Ein Glaube Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl? (E. Iserloh)
Lay: Der neue Glaube an die Schöpfung (H. Dolch)
Haas: Teilhard de Chardin – Lexikon (A. Guggenberger)
Dolch: Der Glaube des Teilhard de Chardin (A. Guggenberger)
Görres: Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin (H. Dolch)
Görres: Teilhard de Chardin als Christ und Mensch (H. Dolch)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 137
Auer: Autonome Moral und christlicher Glaube (G. Ermecke)
Pieper: Über die Liebe (A. Kraus)
Böckle-Köhne: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (W. Heinen)
Schultz: Was weiß man von der Seele? (W. Heinen)
Görres: An den Grenzen der Psychoanalyse (W. Heinen)
Verdross: Statisches und dynamisches Naturrecht (G. Ermecke)
Marhold: Fragende Kirche (N. Glatzel)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 151
Sudbrack: Dienst am geistlichen Leben (H. J. Spital)
Bours: Zu dir rufe ich (O. Hagemeyer)
Boros: Der nahe Gott (O. Hagemeyer)
Boros: Hoffnung für die Menschen (O. Hagemeyer)
Bacht (Hrsg.): Zeiten des Herrn (O. Hagemeyer)
Jordan: Vom Innewerden Gottes (O. Hagemeyer)

Missions- und Religionswissenschaft Sp. 153
Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft/Baumgartner (J. Glazik)
Birrer: Was heißt christlich (H. Waldenfels)
Corbin: En Islam iranien (A. Th. Khoury)
Räisänen: Das koranische Jesusbild (A. Th. Khoury)

Philosophie . . . . . Sp. 156
Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus / Salaquarda (W. Beierwaltes)
Rüppel: Unbekanntes Erkennen. Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem Hl. Thomas von Aquin (B. Thum)
Kraus: Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur (E. Heck)

Hinweise . . . . . Sp. 160
Balthasar: Warum ich noch ein Christ bin (B. Hanssler)
Ratzinger: Warum ich noch in der Kirche bin (B. Hanssler)
Caba: De los Evangelios al Jesús histórico (I. Escribano-Alberca)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zu einer „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“*

Von Professor Dr. Leo Scheffczyk, München

Eine kurz nach dem Beginn des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts erscheinende Bilanz der Theologie in diesem Säkulum wirft einige Fragen auf. Man könnte meinen, daß es verwegen sei, die Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts zu schreiben, bevor es wirklich in die Distanz des Historischen gerückt sei und aus dieser Distanz erst einigermaßen gültig beurteilt werden könne. Das erscheint um so anspruchsvoller, als heute deutscherseits noch nicht einmal die Geschichte der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts geschrieben ist. (Die entsprechenden französischen Unternehmungen von E. Hocedez und J. Bellamy erfüllen noch nicht die an eine pragmatische und genetische Geschichtsdarstellung zu stellenden Forderungen).

Andrerseits erscheint das Unternehmen auch wieder nicht so einzigartig und analogielos, wenn man, etwa – im Blick auf das 19. Jahrhundert – bedenkt, daß es A. von Schmid, seit 1866 Dogmatik-Professor in München, bereits 1862 unternahm, in seinem Werk über die „Wissenschaftliche[n] Richtung[en] auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit“ die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts einer Analyse zu unterziehen, die, trotz des Fehlens der historischen Distanz, begründete Einsichten in die Theologie der Zeit vermittelte und der Nachwelt wertvolle Orientierung bot. Auch innerhalb der heutigen theologischen Landschaft steht der vorliegende Versuch nicht so vereinzelt da, wie man meinen möchte, wenn man etwa an den informativen Grundriß von A. Kolping „Katholische Theologie gestern und

* **Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.** Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. 4 Bde, hrsg. von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1969 – 1970. Lw. je Bd DM 64.–. Ergänzungsband „Bahnbrechende Theologen“ 240 S. Lw. Separatpreis DM 32.–

U.-B. TÜB.
- 5. JUNI 1972

heute", Bremen 1954 oder an die (allerdings weniger anspruchsvollen) Sammelwerke „Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert" Stuttgart 1966 (hrsg. von H. J. Schultz), „Theologie heute" München 1959 und „Theologen unserer Zeit" München 1960 (das in etwa einen verkleinerten Vorentwurf des vierten abschließenden Bandes des vorliegenden Werkes darstellt) denkt. In all diesen Fällen handelt es sich wie auch bei dieser „Bilanz" nicht um eine ausgeführte geschichtliche Darstellung der Theologieentwicklung, auch nicht in dem Sinne einer „Zeitgeschichte", sondern um eine kritische Information über die Bewegungen und den Stand der Theologie auf dem Felde des 20. Jahrhunderts.

Der unternommene Vergleich mit Arbeiten eines ähnlichen Genres sollte jedoch nicht dazu verleiten, die Eigenart und den besonderen Rang dieses Werkes zu übersehen. Dieser Rang bemißt sich nicht nur nach dem außergewöhnlichen Umfang, der weiträumigen Anlage und der Reichhaltigkeit dieser vier Bände. Er ergibt sich auch schon aus der Intention und der Struktur dieses von etwa 60 Bearbeitern erstellten Gemeinschaftswerkes. Wenn für die Bestimmung der Grundintention weder das Genus der Geschichte noch das der Zeitgeschichte noch das des Nachschlagewerkes ausreicht, so sind doch in dem Ganzen Ingredienzien aller genannten Gattungen enthalten. Mit den Enzyklopädien alten Stils hat diese „Bilanz" auch dies gemein, daß sie nicht nur über die Theologie informieren will (obgleich auf Information großer Wert gelegt wird), sondern daß sie aus dem gegenwärtigen Bewußtseinsstand theologischen Denkens kritisch urteilen und durch dieses Urteil ein neues Verständnis von Theologie vermitteln und ihren weiteren Weg bestimmen will. Letztere Intention tritt besonders deutlich zutage in dem abschließenden Aufsatz K. Rahners „Über die künftigen Wege der Theologie" (III, 530–551). Von dieser normativen Intention sind vor allem die Beiträge des ersten Bandes, der eine Diagnose der „Welt des 20. Jahrhunderts" zum Vorwurf hat, bestimmt. Von der Theologie ist hier *ex professo* nur am Rande die Rede; dennoch ist das Ganze Ausdruck einer hermeneutischen Vorentscheidung über das Wesensverständnis der Theologie. Nach diesem Ansatz ist die Theologie in dem sozio-kulturellen Raum der Gegenwart verwurzelt und muß zu ihm in Korrelation stehen. Deshalb die ausführlichen Analysen dieses Bandes über „Die Welt von heute", über „Kunst und Literatur im 20. Jahrhundert", über „Die Wissenschaften im 20. Jahrhundert", über die Psychologie und Philosophie dieser Epoche wie über die nichtchristlichen Religionen. Alle diese Analysen sind mit theologischen Folgerungen und Forderungen verbunden, die den oben erwähnten normativen Charakter unterstreichen. Besonders deutlich tritt das in dem Beitrag von François Houtart über „Die Religionen als soziale Realitäten in der Welt von heute" hervor und in seiner Forderung, „die Theologie müßte als empirische Wissenschaft betrachtet werden" (86) und im sozio-kulturellen Zusammenhang verstanden werden. Dem wird gewiß heute kein Theologe widersprechen. Die Frage ist nur, welche Bedeutung diesem sozio-kulturellen Zusammenhang für die Religion, zumal für die biblische Offenbarungsreligion, zukommt, ob sie näherhin auch aus diesem Zusammenhang erklärt werden soll. Dieser Auffassung kommt etwa die Aussage nahe, daß die dogmatischen Spaltungen und Trennungen viel häufiger sozialen und kulturellen als spezifisch religiösen Ursprungs sind. Hier wird das Sozial-Kulturelle geradezu zur Norm und zum Konstitutivum des Religiösen erhoben, was wohl kaum eine treffende Angabe seines Stellenwertes sein kann. Es scheint aber, daß diese Auffassung indirekt von dem ersten, außerordentlich detailliert gearbeiteten Beitrag des Werkes über „Die Welt von heute" korrigiert wird (wie die Beiträge überhaupt nicht eine monotone Einheitsauffassung zur Schau stellen). Hier zeigt Jean-Marie Domenach in einer subtilen Diagnose des geistigen Erscheinungsbildes der Moderne, die sich zu einer "tragischen Sicht" des gegenwärtigen Weltzustandes bekennt (11), auch die negativen Implikationen des durch planetarische Emanzipation, Fortschritt und Konsumzwang gekennzeichneten Weltzustandes auf. Die daraus für die Theologie abgeleitete Folgerung weist auf die Möglichkeit hin, die Welt vor die Entscheidung zu stellen: „Entweder versinkt sie in der Phrenesie der Begehrlichkeit, der Anhäufung der Dinge und der Gleichgültigkeit gegenüber dem Sinn und der Bedeutung, oder aber sie stößt mit ihren Schöpfungen bis zu dem Punkt vor, wo man den wesentlichen Bedürfnissen, dem Verlangen nach einem Sinn, nach Kommunion, nach dem Wort – nicht mehr ausweichen kann" (70). Hier ist erkennbar, daß das entscheidende Wort gerade nicht aus der ambivalenten Situation kommen kann, sondern aus Bereichen, die dem Wandel der Situation überhoben sind.

Das Mißverhältnis der Kirche zu dieser Situation wird auch in dem Beitrag über „Kunst und Literatur im 20. Jahrhundert" betont herausgestellt. Es geht dem Verf. (Urban Rapp) darum, „die Welt der Kunst als Angebot und Aussage zu erkennen, Wege für eine Begegnung mit der Theologie zu finden und zu ebnen" (101). Diese Forderung findet einen starken Ausdruck in dem folgenschweren Satz, „daß jede gute Kunst sakral" sei (106). Deshalb gibt es auch kein „Gegenüber" von Kirche und Kunst. Das Wesensmerkmal allen künstlerischen Schaffens ist eine anonyme Christlichkeit (107), die Kirche und Theologie als Potenz der Gottbegegnung entdecken sollten. Freilich wird die im Hintergrund stehende These von der Preisgabe einer eigenen sakralen Kunst und die Forderung nach der Bildlosigkeit des christlichen Kultes (103) aufgrund der Menschwerdung Gottes nicht eigentlich einsichtig gemacht. So stellt sich die Frage, ob die behauptete legitime Säkularität der Kunst (103) den Gedanken von der Eigenständigkeit, die doch nur eine relative sein kann, nicht ins Extrem führt. Die theologische Vertiefung müßte aus der differenzierten Einheit von Schöpfung und Erlösung, von Natur und Gnade erfolgen, in der auch die eigentlich sakrale Kunst ihren Platz erhalten könnte.

Wie sich die Grundgegebenheiten der zeitgenössischen Welterfahrung in der Literatur niederschlagen, bringt Charles Moeller in einem reich belegten Beitrag zur Darstellung (129). Schriftsteller und Theologen sind gleicherweise um das Auffinden der „Ankündigungen des göttlichen Absoluten" bemüht (131). Das erlaubt dem Theologen nicht mehr wie früher, die Literatur „als eine Art von mehr oder weniger verdächtigem Zeitvertreib" anzusehen (132). Es kommt hier vielmehr etwas vom Heil zur Sprache, auf das die Theologie als Sprechen des endgültigen „Wortes" eingehen muß (145).

Die Problematik und der Schwierigkeitsgrad der Einstellung der Theologie zur Welt wird in dem Kapitel über die moderne Naturwissenschaft noch gesteigert. Die „Fragen der modernen Wissenschaften von der Materie an die Theologie" (Dominique Dubarle) zielen auf die Anerkennung der von der Naturwissenschaft entbundenen „Fähigkeit zu rationaler Erfassung der Wirklichkeit" (156) durch die Theologie, die hier auch vor vorschnellen, „verfremdenden Synthesen" gewarnt wird. Hier werden an einer einzigen Stelle in dem Bande auch einmal Fragen an die Naturwissenschaft gerichtet, was heute selten ist, aber eigentlich erst einen wirklichen Dialog erbringt. In diesen Fragen tritt das Ungenügen des heutigen Materialismus vor allem in der Erklärung des Lebens als bloßen „Epiphänomens" der Materie offen zutage (160).

Etwas von diesem Ungenügen wird der Betrachter auch bei der umfassenden Darstellung des heutigen biologischen Weltbildes spüren (Joachim Illies), in dem der Schlüsselprozeß der Urzeugung als, „sich steigernde und gleichsam aufschaukelnde Bildung von sich vervielfältigenden Nukleinsäuren" (172) erklärt wird. Wenn dann aber als die letzte treibende Kraft der „Zufall" (175) benannt wird, so erscheint die nachfolgende Aufgabe der Theologie eigentlich unlösbar; denn die Einführung eines Sinnelementes in das, was die Naturwissenschaft „Zufall" nennt, muß die Theologie in den Verdacht bringen, auf einen *deus ex machina* zu rekurrieren und einen „Lückenbüßer" heranzuholen. Damit will gesagt sein, daß die Naturwissenschaft in ihrer Betrachtungsweise eine abschließende Antwort nach den Gründen vermeiden sollte, weil sie sonst den Ansatz der theologischen Aufgabe verunmöglicht. Etwas, was in der Naturwissenschaft als „Zufall" ausgegeben wird, kann dem von dieser Auskunft beeindruckten Menschen schwerlich noch als göttlicher Sinn erklärt werden. Von der neodarwinistischen Zufallshypothese gibt es kaum einen Weg zum offenbarungsgemäßen Glauben an die Schöpfung. Daß hier die naturwissenschaftlichen Fakten ein ihnen nicht gebührendes Eigengewicht entfalten, das die später ansetzende theologische Fragestellung nahezu erdrückt, zeigt auch die Behauptung, daß durch den Massengebrauch von Kontrazeptiva „das Recht auf die medikamentöse Planung der Familie zu einem Grundrecht (der Menschen) geworden ist" (190). Offensichtlich ist mit diesem Urteil des Naturwissenschaftlers über die theologische Frage nach der Sittlichkeit des Gebrauches solcher Mittel schon entschieden. Solche Entscheidungen lassen die besorgte Frage aufstehen, ob heute der

Naturwissenschaftler (der die theologische Problematik kennt), nicht denselben Fehler wiederholt, den er der Theologie seit dem Fall Galilei vorwirft: daß nämlich eine Wissenschaft die andere bevormundet.

Da zu den Ausdrucksformen unserer wissenschaftlichen Zivilisation auch die Psychologie gehört (Vladimir Satura, 197), unterzieht André Godin die christlichen Grunderfahrungen (Vorsehung, Bittgebet, Hoffnung auf den Erlöser) einer psychologischen Analyse, die zu dem Ergebnis gelangt, daß die Psychologen es keineswegs darauf abgesehen hätten, „die Wahrheit des Atheismus zu fundieren, eher die des Christentums" (229). Dennoch scheint der Vorschlag, in der Botschaft Christi nur das „Angebot eines Mehr an Sinngehalt für die menschliche Existenz zu sehen" (228), das die Ebene der Tatsachen nicht modifiziert, den schöpfungsgemäßen Realismus der christlichen Botschaft zu unterschätzen. So wird eine Scheidung zwischen Wirklichkeit und Glaube geschaffen, die zwar die wissenschaftlichen Phänomene unberührt läßt, aber dem Glauben auch den Realitätsgehalt nimmt. Es würde so ein gewisser Dualismus zwischen Schöpfungs- und Heilswirklichkeit etabliert, der den Wissenschaftler beruhigt, aber den Glauben spiritualisiert und irgendwie unwelthaft erscheinen läßt.

Die Fragen, die die Erziehungswissenschaft (Hans Bokelmann) und die Soziologie (Fr. Xaver Kaufmann) an die Theologie zu stellen haben und die jeweils eine Überprüfung der theologischen Aussagen an erziehungswissenschaftlichen (242) bzw. soziologischen Erkenntnissen fordern (ohne doch die von einem Dialog verlangte umgekehrte Fragerichtung als Möglichkeit recht zu bedenken), bilden die Überleitung zu einem weiteren Themenkreis, der kraft Geschichte und Inhaltlichkeit die größte Beziehungsnähe zur Theologie besitzt: zum philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts. An dem Überblick über die philosophischen Strömungen dieses Säkulums, beginnend beim neueren Idealismus (Helmut Kuhn, Christoph Wild), über die Lebensphilosophie (Hans Michael Baumgartner), die Phänomenologie (Helmut Kuhn), den Existentialismus (Albert Dondeyne), den Personalismus (Jean Lacroix), den Marxismus (Robert Vander Gucht), die analytische Philosophie (Yves Nolet), den Strukturalismus (Pierre Watté) bis hin zur Neuscholastik reichend (Ferdinand van Steenberghen), wird etwas von der Diskontinuität des Denkens des 20. Jahrhunderts offenbar, das auch für die Theologie schicksalsträchtig werden mußte. Wenn Theologie auf Philosophie als auf ihre methodische und sprachliche Denkform angewiesen ist, so muß der Pluralismus der Philosophien, der sich im Prozeß der funktionellen Differenzierung und der zunehmenden Kommunikationslosigkeit zwischen den philosophischen Richtungen zeigt, auch auf die Gestalt der Theologie zurückwirken. Die Differenzierung der Philosophien läßt auch einen durchgehenden Kontakt mit der Philosophie immer schwieriger erscheinen. So werden auch nur noch einige Kontaktstellen etwa zum Existentialismus oder zum Personalismus sichtbar, während von der analytischen Philosophie nur noch sporadische Hinweise zu entnehmen sind, etwa die Mahnung, daß die Theologie noch einen größeren Respekt vor den Worten bezeugen sollte und sich zu ihrem nüchterneren und genaueren Gebrauch verpflichten sollte (344). Die oft beklagte Wirkungslosigkeit der Theologie im Hinblick auf den modernen Menschen wird hier bereits in der denkerischen Situation der Neuzeit grundgelegt, deren tiefster Mangel das Fehlen einer Metaphysik ist, die freilich (das zeigen besonders die Erwägungen über die Neuscholastik) nicht eine rational-objektivierende Metaphysik sein kann.

Auf breiterer Front kann die Begegnung der Theologie mit der atheologischen Wissenschaft von der Religion, mit der Religionswissenschaft, sichbar gemacht werden. Gegenüber der in der Entstehungszeit der Religionswissenschaft vorherrschenden Spannung und Antithetik zur Theologie scheint sich nach Henri Desroche eine „Zeit des Zusammenhangs" anzudeuten, in der die Religionswissenschaftler nicht mehr als Antitheologen betrachtet werden (371), was aber nach der realistischen Einsicht des Verf. niemals zu einer formellen Synthese führen kann. Eine gewisse innertheologische Synthese ließe sich dennoch finden, wenn (was in diesem Beitrag, der mehr das wissenschaftstheoretische Interesse verfolgt, nicht geschieht) die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen für das Christentum noch einer genaueren Untersuchung unterzogen würde. Die für die Zukunft als Möglichkeit erschaute Einheit zwischen dem Christentum und den Religionen, die dann erscheinen könnte, wenn das Christentum sich als nichtreligiöser Weg zum Heiligen verstehen würde, der sich mit anderen nichtreligiösen Wegen zu diesem Ziele träfe, krankt wohl an einer undeutlichen Wesensbestimmung des zentralen Begriffes der Religion, der, wie die abschließenden Untersuchungen über den Buddhismus (Etienne Cornélis), den Hinduismus (Richard V. de Smet), den Islam (Youakim Moubarac) und das Judentum (Ernst Ludwig Ehrlich) zeigen, nicht als ein völlig univoker Begriff verstanden werden kann.

In diesen genauso weiten wie inhaltlich gefüllten Rahmen eines zeit- und geistesgeschichtlichen Vorverständnisses wird im 2. Bd das Bild der Theologie des 20. Jahrhunderts hineingestellt, zunächst in einer Gesamtschau, die von Roger Aubert bis zur Mitte des Säkulums geführt wird („Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts"). Mit Recht wird der Einsatz beim Modernismus gesucht, dem Stück unbewältigter Vergangenheit, das die Entwicklung der Theologie des 20. Jahrhunderts indirekt in mancher Hinsicht bestimmte. Daß die Zeichen nach dem 1. Vatikanum nicht unbedingt auf diesen Sturm gestellt waren, zeigt am Anfang die positive theologiegeschichtliche Würdigung des Pontifikats Leos XIII., der nach Aubert „den Beginn eines notwendigen Neuaufschwungs der katholischen Wissenschaft auf positiver und spekulativer Ebene" (7) bedeutete. Zutreffend wird hier vor allem der Anstieg des historischen Interesses und der geschichtlichen Forschung im Bereich der katholischen Theologie als bedeutsam vermerkt, der sich aber unglücklicherweise nicht in die Systematik übersetzte, wohl aber auch auf biblischem Gebiete keine völlige Entsprechung fand. Diese Disharmonie mußte sich nach Aubert dort zu einer bedrohlichen Lücke auswachsen, wo das historische Bewußtsein sich mit einem engagierten systematischen Interesse verband, wie das bei A. Loisy (1857–1940) der Fall war.

Ein wenig überraschend, weil heute nicht mehr oft gehört, mag die „positive Bilanz" des Neuthomismus anmuten (8). Wenn man bedenkt, daß nach dem begründeten Urteil Auberts der Neuthomismus neue Ansätze und andersgeartete Gruppierungen nicht ausschloß, daß ferner etwa in H. Schell (dessen Wirkung freilich unterbunden wurde) und in M. Blondel durchaus dem neuen Lebensgefühl offenere Richtungen zum Vorschein kamen, so wird man das Aufkommen des Modernismus nicht geradezu als fatale Notwendigkeit verstehen können, die aus den Versäumnissen der Vergangenheit resultierte. In den weitverzweigten Ausführungen, die freilich weder den Begriff des „Modernismus" noch den des „Integralismus" zu einer definitiven und eindeutigen Bestimmung führen können, wird als das entscheidende Movens dieser Bewegung das mit dem Entwicklungsgedanken gepaarte geschichtliche Bewußtsein benannt, das auf der einen Seite in den Relativismus abzustürzen drohte, auf der anderen Seite aber durch den Gegensatz eines Immobilismus und Fixismus paralysiert werden konnte.

Immerhin zeigt die Entwicklung bis zum Zweiten Weltkrieg, daß sich die Theologie von den falschen Alternativen nicht bestimmen ließ und ein bemerkenswert reichhaltiges Leben entfaltete, was sich etwa an den einander durchkreuzenden und miteinander verschlungenen Bewegungen der religionspsychologischen oder phänomenologischen (K. Adam, R. Guardini), der kerygmatischen und der versuchten charismatischen Theologie (A. Stolz, Th. Soiron u. a.) zeigt. In diesem Zusammenhang wird wohl der mit der „Verkündigungstheologie" aufkommende Neuansatz und seine grundsätzliche Bedeutung für den Weg der modernen Theologie unterschätzt, so wenn gesagt wird, daß es sich hier um einen Schritt hinter die Theologie der Scholastik zurück handelte (26 Anm. 28). In Wirklichkeit wurde hier (in einer wenig beachteten Parallele zum gleichen Vorgang auf evangelischer Seite bei K. Barth), wenn auch in ungelenken äußeren Ausdrücken und Formen ein Typus der Theologie ausgeprägt, der das Dilemma zwischen einer nur auf das Selbstverständnis des Menschen ausgerichteten existentialen Theologie und einer objektivierenden Satztheologie in einem Neuverständnis des Kerygmatischen hätte überwinden können und zwar in einer Einheit, die sowohl den Vorrang des Wortes Gottes wie die Ausrichtung auf den Adressaten der Botschaft und seine Seinsverfassung hätte wahren können. Auch das etwas abwertende Urteil über die Repristinierung des „patristischen Schemas der Heilsökonomie" müßte etwas maßvoller ausfallen im Hinblick auf die Tatsache, daß die katholische Theologie den heilsökonomischen Ansatz erst in der letzten Zeit entschieden

ausgebaut hat, was als eine Fernwirkung jenes Aufbruches in den dreißiger Jahren zu deuten ist.

Während es Aubert verhältnismäßig gut gelingt, die Bewegungen der Theologie bis zur Mitte des Jahrhunderts in charakteristischen Typen zu fixieren, wird die Aufgabe für Joseph Comblin und seinen Durchblick durch „Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII." schwieriger. So ist es auch von der Sache her wohl kaum möglich, die theologische Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils heute schon kritisch zu würdigen. Die mangelnde Distanz und die Unkenntnis der erst noch beginnenden Wirkungsgeschichte des Konzils bringen die Gefahr mit sich, mit zu einfachen Kategorien wie der von der „Vollendung einer Epoche" die theologische Entwicklung zu schematisieren und dem vom Evolutionismus immer nahegelegten Trugschluß zu verfallen, die gegenwärtige Epoche als das *non plus ultra* der bisherigen Entwicklung zu betrachten. Dabei bleiben die tiefen Schlagschatten unberücksichtigt, die sich hinter der pluralistischen Theologie der Jetztzeit auftun, und die z. B. die Frage wachrufen können, ob etwa die so positiv beurteilte anthropozentrische Theologie nicht ihren Gegenstand vollends zu verlieren droht.

Problemreicher ist hier der von Wolfgang Trillhaas gebotene Durchblick durch „Die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert", der allerdings leider unverhältnismäßig kurz ausgefallen ist. Nicht ohne Grund nimmt die Überwindung des Liberalismus durch die Dialektische Theologie und die Dogmatik Karl Barths in dieser Darstellung eine Zentralposition ein. Aber es werden auch die Aporien dieser Theologie sichtbar, die in ihrem Offenbarungspositivismus geradezu den entgegengesetzten Pendelausschlag einer säkularisierten Theologie provozierte, der gegenüber die berechtigte Frage gestellt wird, ob eine solche Theologie nicht Unaufgebbares preisgibt und ob „sich die Konturen der Kirche im Bemühen um die Solidarität mit der Welt (nicht) verlieren können" (113). Schonungslos wird hier auch die Frage gestellt, ob „eine Auslegung der heutigen Situation erträglich ist, welche die Grenzen zwischen Glaube und Unglaube (2 Kor. 6,14ff) nicht mehr findet und Christus mit Beliar reimen zu können meint" (120). In welche Fährnisse sich eine Theologie begeben kann, die sich rücksichtslos zur Profanität bekennt, tritt am Beispiel der skandinavischen Länder schlaglichtartig hervor, wo die Theologie unter dem Druck der positivistischen Philosophie und der mathematischen Logik nahe daran ist, ihren Wissenschaftscharakter aufzugeben und sich nur noch als eine Form der Semantik zu verstehen (118).

Während das Bild des Anglikanismus (entworfen von Laurentius Klein, J. Lütticken, A. Müller, A. Polag, A. Pütz, K. Schmidt) die Abhängigkeit vom festländischen Protestantismus erkennen läßt, läßt die Darstellung der orthodoxen Theologie von Lilli Sertorius die Unterschiede zur abendländischen Geistigkeit drastisch hervortreten. Der westliche Theologe, der leicht geneigt ist, in der orthodoxen Theologie einen in die Neuzeit herübergeretteten archaischen Torso zu sehen, wird hier belehrt, daß die „Kirche der Tradition" nach ihrem Selbstverständnis sehr wohl auf die Auslegung und Aneignung der Lehre unter den wechselnden historischen Bedingungen achtet (165). Bemerkenswert sind hier besonders die ekklesiologischen Gedankenbewegungen, die sich mit dem Papsttum befassen. Danach würde dem Papst heute auch in Kreisen der Orthodoxie eine „schiedsrichterliche und mahnende Rolle" (176) zugebilligt. Diese Position ließe sich wohl noch weiter abklären, wenn die (auch von der Verfasserin) mißverstandene Aussage des 1. Vatikanums bezüglich der Unfehlbarkeit („ex sese, non ex consensu ecclesiae") eine organische Deutung erfahren würde, die den lebendigen (aber nicht plebiszitär zu erfragenden) Konsens der Kirche einschließt.

Im Vergleich mit der Situation der Orthodoxie mutet die Entwicklung und das Leben der katholischen Theologie des Abendlands bedeutend bewegter und riskanter an, wie die den Hauptanteil des Werkes beanspruchenden Darstellungen über die theologischen Einzeldisziplinen dartun. Was hier an Fakten, Daten und Erkenntnissen über die Fundamentaltheologie (Josef Schmitz), über Hermeneutik (René Marlé) und die Exegese des Neuen (Werner G. Kümmel) wie des Alten Testamentes (Ewald Lipinski), über die Dogmatik (Gotteslehre: Pius Siller; Trinitätslehre: Wilhelm Breuning; Schöpfungslehre: Giuseppe Colombo; Anthropologie und Hamartiologie: Pierre Watté; Christologie und Soteriologie: Robert Lachenschmid; Pneumatologie: Wilhelm Breuning; Mariologie: Heinrich-M. Köster; Gnadenlehre: Heribert Mühlen; Ekklesiologie: Jean Frisque; Sakramententheologie: Colman E. O'Neill; Eschatologie: Timotheus Rast), über die Moraltheologie (Josef Georg Ziegler) und die Christliche Gesellschaftslehre (Rudolf Henning), über Pastoraltheologie (Viktor Schurr), historische Theologie (Georg Denzler), über Dogmengeschichte (Johannes Beumer) und Patrologie (Henri Crouzel) ausgebreitet wird, ergibt eine in ihrer Reichhaltigkeit, Differenziertheit und inneren Verbundenheit bisher nirgends dargebotene Zusammenschau der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts. Trotzdem wird man fragen dürfen, ob die gewählte, am traditionellen Fächerkanon vorgenommene Anordnung der Einzeldisziplinen dem Gewicht und der inneren Konstruktion des heutigen theologischen Lehrgebäudes entsprechen (so muß etwa die Fundamentaltheologie doch wohl mehr in die Nähe der Dogmatik gerückt werden) oder ob nicht manche Disziplinen zu kurz gekommen sind (so in der sich heute zunehmend differenzierenden „Pastoraltheologie" die „Liturgik" und die „Religionspädagogik"). Die Fixierung der Autoren auf das je eigene Sachgebiet, das durchweg mit großer Eindringlichkeit und scharfem Problembewußtsein erschlossen wird, läßt auch die wissenschaftstheoretisch und für das praktische Bedürfnis der Theologen so gewichtigen Fragen der Zuordnung und Verbindung der einzelnen Disziplinen zu kurz kommen. So wird die gerade im 20. Jahrhundert der Exegese zugewachsene Autorität nicht eigentlich mit den Ansprüchen der Dogmatik konfrontiert, eine Thematik, deren unaufgearbeitete Problematik ein charakteristisches Einzelmerkmal der Situation der neueren katholischen Theologie ist, das in einer „Bilanz" aufscheinen könnte. Die in diese Richtung weisenden knappen Ausführungen R. Marlés über „Das Problem einer Bibeltheologie" (II, 276–278) erfüllen das Desiderat nicht. Das hier zu spürende Ungenügen stellt sich nicht zuletzt deshalb ein, weil der am stärksten ausgebaute dogmatische Teil des Werkes (III, 11–315) sofort mit der Behandlung dogmatischer Einzelthemen ansetzt (beginnend mit der Gotteslehre) und die Reflexion der Dogmatik über sich selbst (das Anliegen einer *dogmatica generalis*) wie die dazu gehörigen Grundlagenfragen nicht thematisch aufgenommen werden.

Damit soll nicht bestritten werden, daß solche Grundlagenfragen und die entsprechenden Antworten in den Beiträgen zur dogmatischen Theologie im einzelnen doch vorhanden sind, so z. B. schon in dem Beitrag über die Gotteslehre, der die bemerkenswerte Frage stellt, ob die Theologie nicht doch wieder lernen sollte, „von einer wenn auch noch so legitimen Anthropozentrik loszukommen und das zentrische Denken aufzulösen in ein bezügliches", worunter die personal-relationale Ausrichtung auf Gott gemeint ist (14). Gott kommt erst in der geschichtlichen Begegnung „hervor" (15). Dieser für ein offenbarungsgemäßes Denken von Gott zutreffende Gedanke erscheint aber wohl etwas überzogen, wenn zugleich gesagt wird, Gott bestimmt sich in seiner Bezogenheit auch frei dazu, wer er „an sich" sein will. Dann wäre ein wahres „an sich Sein" Gottes niemals zu treffen und die Bezogenheit Gottes wäre das letzte, was wir von ihm aussagen könnten. Dann bleibt die Gefahr bestehen, daß Gott schließlich doch auf ein anonymes „Woher" und auf ein „Unverfügbares" reduziert würde, was der Autor mit Recht ablehnt. Daß die katholische Gotteslehre trotz aller Aufgeschlossenheit gegenüber dem modernen Denken solches nicht intendiert, zeigt W. Breuning in den Überlegungen zur Trinitätslehre, vor allem dort, wo er bei Behandlung der Differenz zwischen immanenter und ökonomischer Trinität die Feststellung trifft, „daß alle Ökonomia nur dann Sinn hat, wenn Gott sich uns so mitteilt, wie er in seinem Innersten ist" (30).

An der Fruchtbarkeit des heilsökonomischen Ansatzes in der Trinitätslehre partizipieren auch die anderen Gegenstände der Dogmatik, die im 20. Jahrhundert immer mehr einer vergegenständlichten philosophischen Betrachtungsweise natürlicher Theologie entzogen werden, wie besonders die Schöpfungslehre zeigt (Guiseppe Colombo). Diese wird heute nicht mehr auf das kosmologische Problem beschränkt, sondern ist auf die Ausarbeitung des heilstheologischen Sinnes ausgerichtet, weshalb dieser Auffassung auch die Sichtweise des evolutiven Denkens naheliegt. Dabei wird aber die Bemerkung nicht unterdrückt, daß die grandiose Einheitsschau zwischen theologischer Schöpfungswirklichkeit und natürlicher Evolution, wie sie Teilhard de Chardin

biete, in den Einzelheiten an denkerischen Mängeln leidet, unter denen u. a. die fehlende Gratuität des Christusereignisses zu nennen ist. Trotzdem wird dem evolutiven Weltbild, wie es scheint, in einem Punkte ein unangemessener Tribut gezollt: die Wirklichkeit einer angelischen Schöpfung findet hier keinerlei Erwähnung mehr, was auch wissenschaftstheoretisch nicht ganz zu rechtfertigen ist, wenn man bedenkt, daß in diesen Jahren erstmals die Dogmengeschichte der Angelologie einer ausführlichen Untersuchung unterzogen wurde (G. Tavard: Hdb. der Dogmengeschichte, III 2b, 1968). Vielleicht hängt damit auch der andere Umstand zusammen, daß dem Problem der Hamartiologie und der Erbsünde, das etwa seit der Mitte des Jahrhunderts ein geradezu dramatisches Ringen entfacht hat, nur eine mehr beiläufige Beachtung geschenkt wird.

Wenn man das moderne funktionelle Denken in der Theologie des 20. Jahrhunderts als eine Entsprechung zum evolutiven Denken wertet, so wird man allerdings ersehen, daß in der Christologie (R. Lachenschmid) und in der Gnadenlehre (H. Mühlen) der Funktionalismus und Aktualismus wieder in seine rechten Grenzen eingewiesen sind. Wie „Die Lehre von der funktionellen Christologie die Seinsaussage nicht aufhebt" (95), so wird auch der Auflösung der Gnade in den personalen Akt der Antwort des Menschen auf das Wort Gottes (so E. Brunner) keine Konzession gemacht.

Eine auf Vollständigkeit bedachte „Bilanz" konnte auch das mariologische Thema nicht unbeachtet lassen, das zudem in der Mitte des Jahrhunderts eine Bewegung entfachte, die man damals, wohl etwas zu hoch greifend, als „marianisches Zeitalter" deklarierte. Der Entwicklung des marianischen Gedankens geht H. M. Köster in einer umsichtigen Untersuchung nach, die als bemerkenswertes Charakteristikum für diese Epoche die Einbeziehung dieses Gedankens in andere dogmatische Traktate und die organische Verknüpfung des Mariengeheimnisses mit dem Gesamtdogma der Kirche herausstellt. Was hier mehr von den Kräften des gelebten Glaubens emporgetragen wurde, findet seine Entsprechung in einem Parallelvorgang in der Ekklesiologie, deren Bewegungen J. Frisque nicht unzutreffend um die beiden Brennpunkte „Leib Christ" und „Volk Gottes" gruppiert. Wenn allerdings von der „Volk-Gottes-Vorstellung" eine Solidarisierung der Kirche mit der Welt und damit ein neues, mächtigeres Wirksamwerden der Kirche in der Welt erwartet wird, so stellt sich die Frage, ob die in diesem Begriff angelegte Spannung zur Welt nicht doch verkannt und ob nicht überhaupt die Dialektik des Verhältnisses von Kirche und Welt zu gering veranschlagt wird. Bei der Darstellung der sich in diesem Jahrhundert entwickelnden Sakramentstheologie, innerhalb deren vor allem die kultische und personale Vertiefung des Sakramentsbegriffs mit Recht hervorgehoben wird, findet vielleicht der Ausbau einer für das ökumenische Gespräch bedeutsamen Entwicklung der Theologie des Wortes nicht die gebührende Beachtung (trotz der Hinweise auf S. 260).

Das personale und geschichtliche Denken, das als inneres Ferment den theologischen Prozeß in diesem Jahrhundert bestimmte, beweist auch in der Darstellung des Entwicklungsgangs der Moraltheologie (J. G. Ziegler) seine Wirksamkeit. Der Entwicklungsgang, der gradlinig auf das 2. Vatikanum und seine Bevorzugung der „Orthopraxis" hinzusteuern scheint (welcher Begriff wohl einer schärferen Fixierung bedürfte), führt heute zu einer neuen Konzeption der Moraltheologie als „Werterfassung aus dem Glauben", die sich „mehr dem demütigen, wirklichkeitsverpflichtenden Empfangen als dem eigenmächtigen, die Wirklichkeit verfehlenden Geben verpflichtet weiß" (356). Es ist allerdings die Frage, wie zu einer solchen empfangenden Grundeinstellung der imperative und normierende Charakter der moraltheologischen Aussagen steht.

In der „Frage nach dem Wesen und der Geschichtlichkeit der Kirche" (371) sieht V. Schurr auch den wesentlichen Impuls für die Entwicklung eines neuen Verständnisses der Pastoraltheologie in diesem Jahrhundert, der als praktischer Theologie nun auch „als neue Aufgabe die politische Theologie zuwächst" (376). Deren Problematik wird hier aber nicht weiter aufgenommen. In der Katechetik wird das von der entgegengesetzten Seite der existentialen Theologie, näherhin von der Bultmann-Schule, herkommende Anliegen einer Umorientierung der Katechese auf die existentielle Dimension gerechtfertigt, wenn auch einschränkend gesagt wird, daß bei H. Halbfas „die Grenze dessen überschritten zu sein scheint, was ‚Katholische Katechetik' ist" (400).

Es entspricht der inneren Ökonomie dieses Überblicks über die theologischen Einzeldisziplinen, in deren Entwicklung die Wirklichkeit des „Geschichtlichen" sich immer wieder als treibendes Moment herausstellt, daß am Ende der historischen Theologie selbst das Wort erteilt wird. Für die Ambivalenz des Urteils über das geschichtliche Bewußtsein und seinen Rang im 20. Jahrhundert ist das Eingeständnis G. Denzlers charakteristisch, daß „das Interesse an der Kirchengeschichte, ja an der Geschichte allgemein . . . heutzutage gering ist" (464). Es zeigt sich darin eine Schwerpunktverlagerung in der Konzeption von „Geschichte" und „Geschichtlichkeit" auf die Gegenwart an, die für ein organisches geschichtliches Denken höchst nachteilig ist. Das ist um so bedauerlicher, als die historische Forschung des 20. Jahrhunderts auch katholischerseits hervorragende Leistungen erbrachte (vgl. u. a. den Bericht H. Crouzels über die Arbeiten zur Origenes- und Augustinusforschung) und sich zusammen mit der Dogmatik ein Gebiet sogar gänzlich neu erarbeitete, nämlich das einer genetisch und kritisch vorgehenden Dogmengeschichte (J. Beumer).

Was in den drei gewichtigen Einzelbänden des Werkes an Fakten und Daten umfänglich ausgebreitet wird, erfährt in einem Nachtragband eine gleichsam biographische Interpretation durch die Zeichnung von elf „Theologen-Porträts", die in manchem die Antriebe und Impulse der Theologie dieser Epoche noch originärer und anschaulicher hervortreten lassen. Mag man auch über Auswahl, Gestaltung und Wertung dieser Porträts (Bultmann, Barth, Tillich, Brunner, Niebuhr, Chenu, de Lubac, Rahner, Congar, v. Balthasar, Bonhoeffer) verschiedener Meinung sein und manches daran als Ermessensfrage ansehen, so bleibt doch unbestritten, daß diese von fachkundiger Hand erstellten theologischen Biographien die notwendig etwas flächenhaft ausgefallene Darstellung des Gesamtwerkes um die Dimension des Persönlichen erweitern und bereichern. Dabei wird auch manches von dem lebendigen Atem der Zeitgeschichte eingefangen, der sich in einer Analyse der Sache der Theologie nicht festhalten läßt. Insofern wirkt dieser Nachtragsband wie eine Konzentrierung des Ganzen in einigen biographischen Brennpunkten, die ihrerseits dieses Ganze nochmals erhellen und mit manchen Nuancen versehen können.

Für die Sachproblematik dieses Vorentwurfs einer Geschichte der Theologie im 20. Jahrhundert ist aber wohl der letzte Beitrag des dritten Bandes des Werkes gewichtiger. Naturgemäß treibt die entwicklungsgeschichtliche Darstellung des Weges der Theologie mit deutlicher Akzentuierung des Hochpunkts im 2. Vatikanum die Frage nach der Zukunft dieser Theologie hervor, die K. Rahner in dem Beitrag „Über die künftigen Wege der Theologie" beantwortet. Diese „Fragmente von Voraussicht, Wunsch und Ahnung" (530) weisen mit Recht das Ansinnen einer vorausgreifenden intellektuellen Verplanung der Geschichte von sich, die das Wirken des schöpferischen Geistes mit seinen Überraschungen reglementieren müßte und so im Endergebnis geradezu unterbinden könnte. Die Zukunftsschau, die hier an Hand der tragenden Begriffe des Pluralismus der künftigen Theologie, ihres missionarisch-mystagogischen Charakters, ihrer entmythologisierenden Tendenz, ihres transzendentalen Ansatzes, ihrer ökumenischen und „politischen" Ausrichtung geboten wird, erweist sich – wie eigentlich nicht anders zu erwarten – als eine vorsichtige Extrapolation gewisser Grunddaten der Gegenwartstheologie auf das vor uns liegende Feld der Geschichte. Dabei scheint in dem Moment der „pluralistischen Einheit" der meiste Problemstoff aufgehäuft zu sein, solange nicht kenntlich gemacht wird, was das einheitsstiftende Prinzip ist und wie es sich in den verschiedenartigen Theologien durchsetzt. Solange diese Frage nicht beantwortet ist, könnte die Formel vom Pluralismus auch eine alle Einheit sprengende Dynamik entfalten, die gerade dem so hoch angesetzten missionarischen wie ebenso auch dem ökumenischen Anliegen der künftigen Theologie zuwiderlaufen müßte.

Diese Problemsicht legt eine letzte Frage an das Gesamtwerk nahe, die sich aus der Zentrierung aller Entwicklungslinien auf das etwas enthusiastisch gewertete 2. Vatikanum und die nachkonziliare Theologie ergibt. Das Werk konnte in seinen zeitlich abgesteckten Grenzen die Wirkungsgeschichte des 2. Vatikanums noch nicht aufnehmen und der gegenwärtig anstehenden Auseinandersetzung um die Interpretation des Konzils noch nicht in vollem Umfang Rechnung tragen. Von dieser Interpretation und Wirkungsgeschichte wird es aber entscheidend abhängen, wie der Weg der Theologie im 20. Jahrhundert endgültig beurteilt werden

wird. Wenn es z. B. dazu käme – um nur ein, wenn auch wesentliches Teilproblem herauszustellen –, daß die durch das geschichtliche Denken und die moderne Hermeneutik gestellte Christusfrage von der Gesamttheologie im Sinne von A. Hulsbosch und P. Schoonenberg (vgl. III, 103) mit einer radikalen Uminterpretation des Chalcedonense beantwortet würde, dann würde sie ihre Selbstidentität in der Geschichte (auf die auch K. Rahner in seinem Beitrag großen Wert legt) einbüßen und in diesem Sinne keine Zukunft haben. Dieser Hinweis soll nur veranschaulichen, daß auf dem Felde unserer Gegenwart Bewegungen im Gange sind, die in dieser „Bilanz" noch nicht registriert werden konnten. Auch wenn sie deshalb auch nicht als eine abschließende Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts bis zum 2. Vatikanum gewertet werden kann, so ist sie doch bedeutsam genug, um vielleicht einmal gewichtige Teile für den Bau des ganzen weiten Bogens dieser Geschichte zu liefern.

Barthes, Roland / **Beauchamp,** Paul / **Bouillard,** Henri u. a.: **Exégèse et Herméneutique.** – Paris: Éditions du Seuil 1971. 366 S. (Collection „Parole de Dieu").

Vom 3.–7. Sept. 1969 fand in Chantilly eine Tagung der „Katholischen französischen Gesellschaft für das Studium der Bibel" statt, zu der sich 170 Teilnehmer einfanden. Es ging auf der Tagung um die Nachprüfung der Positionen der „historisch-kritischen Methode" angesichts der modernen Sprachphilosophie, Psychologie und insbesondere der heutigen Sprach- und Literaturwissenschaft und des Strukturalismus. Die Exegeten hatten unter der Leitung des bekannten französischen Neutestamentlers X. Léon-Dufour bedeutende Vertreter dieser Wissenschaften zu Referaten eingeladen, so Paul Ricoeur, Antoine Vergote und Roland Barthes. Ricoeur hielt auch das einleitende und einstimmende Referat „Vom Konflikt zur Konvergenz der Methoden in der biblischen Exegese". Durchexerziert wurde die versuchte Konvergenz der Methoden an drei Texten der Bibel: Gen 1,1–2,4a, Röm 7 und Apg 10–11.

Im vorliegenden Band sind nicht bloß die Referate abgedruckt, sondern auch die den Referaten jeweils vorausgehende „Absteckung der Arbeit", die an die Referate sich anschließenden Diskussionsbeiträge und auch noch übrig gebliebenen „Fragen", die auf der Tagung selbst nicht oder nicht genügend beantwortet worden sind. Den Tagungsteilnehmern war zuvor schon eine umfassende Exegese von Apg 10,1–11,18 aus der Feder von E. Haulotte zugesandt worden, die auch mitabgedruckt ist. Der letzte Tag war nochmals grundsätzlichen und zusammenfassenden Überlegungen gewidmet, die von H. Bouillard und P. Ricoeur vorgelegt wurden, über die Themen: „Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode" (Bouillard) und „Esquisse de conclusion" (Ricoeur). In der den Band abschließenden Dokumentation erscheint noch eine Studie von P. Ricoeur: „Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole".

Naturgemäß spielte die größte Rolle in den Diskussionen auf der Tagung der durch den Einbruch des Strukturalismus und der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft verursachte Anstoß zur kritischen Methodenreflexion im Anschluß an das Referat des bekannten strukturalistischen Literaturwissenschaftlers R. Barthes über das Thema „L'analyse strukturale du récit. A propos d'Actes 10–11", das von zwei in dieselbe Richtung vorstoßenden Referaten von J. Courtès und L. Marin begleitet war. In der „Tafelrunde" wurden vor allem an R. Barthes bohrende Fragen gestellt, die sich um die mit den Themen „Text", „Tradition", „Geschichte" und „Auslegung" gegebene Problematik drehten. Dazu muß man noch Ricoeurs abschließenden Beitrag lesen, in dem er die Meister der historisch-kritischen Methode auf drei „Illusionen" hinweist, denen sie ständig zu unterliegen drohen: die „Illusion der Quelle", die „Illusion des Autors", die „Illusion des Adressaten" (vgl. 290–294). Von diesen „Illusionen" befreit nur die radikale Hinwendung zum Text und die Besinnung auf sein Wesen, zu der die moderne Literaturwissenschaft wichtige Hilfe leisten kann.

Hoffentlich wird das Buch bald auch ins Deutsche übersetzt, nachdem auch im deutschen Sprachraum die Begegnung mit der modernen Literaturwissenschaft die Exegeten allmählich dazu führt, die Handhabung ihrer bisherigen Methoden, besonders auch der formgeschichtlichen, kritisch zu reflektieren. Die Exegese scheint dabei zu sein, in einen neuen Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten.

Regensburg Franz Mußner

Hesse, Franz: **Abschied von der Heilsgeschichte.** – Zürich: Theologischer Verlag 1971. 70 S. (Theologische Studien H. 108) kart. DM 8.–

Es ist ein eigenartiges Zusammentreffen, daß genau zum Zeitpunkt des Todes von G. v. Rad (31. 10. 1971), dem es in seinem Wirken, vor allem in seiner zweibändigen Theologie des AT, zutiefst um die Erarbeitung des Theologumenon Heilsgeschichte ging, vorliegendes Werk erscheint, das diesem Theologumenon den Abschied aus der theologischen Wissenschaft gibt. War G. v. Rad noch in seinem letzten Werk: Weisheit in Israel (Neukirchen 1970) – von H. W. Wolff als säkulares Buch bezeichnet – bemüht, auch die Gegebenheiten der Schöpfung und des Humanum aus der Sicht des AT theologisch neu zu deuten, so bezieht H. demgegenüber eine betonte Gegenposition, die seine frühere Stellungnahme zu v. Rads Theologie nur noch radikalisiert (vgl. F. Hesse, Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe: Kerygma und Dogma 4 [1958] 1–19 und: Bewährt sich eine Theologie der Heilstatsachen am Alten Testament?: ZAW/81 [1969] 1–18).

Um die Stellung von H. und den Aufbau seiner Monographie richtig zu verstehen, ist es zweckmäßig, sie von hinten nach vorn zu lesen. S. 64f identifiziert er seine Auffassung von Geschichte mit der von E. Fuchs (Christus das Ende der Geschichte, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960) und bekennt sich damit zur Grundauffassung der Bultmann-Schule. Weil Geschichte „... das Produkt des Strebens nach Macht ist, wie es der sündige, der gottlose Mensch allenthalben an den Tag legt, so ist das Geschehen in der Geschichte *summa summarum* etwas zutiefst Gottwidriges". Daher „ist Christus auch das Ende der Geschichte".

Von solcher Voraussetzung her gesehen, versteht es sich, daß für H. Heil und Geschichte inkompatible Größen sind. Um das zu erweisen, wird zunächst das Begriffsfeld Heil untersucht, wobei sich herausstellt, daß „Heil" im AT eine „schillernde, schwer faßbare Größe" ist und sich durchaus nicht mit dem ntl. Äquivalent deckt. Eine Durchleuchtung der Geschichte Israels ergibt, daß es ihr wesentlich je auf das punktuelle Ereignis der helfenden Gottheit ankommt, nicht aber auf ein von Gott gewirktes Geschichtskontinuum. Von den atl. Schriftstellern kann man höchstens den Jahwisten als Theologen der Heilsgeschichte bezeichnen. Weitaus den meisten atl. Zeugen stellt sich die Geschichte Israels eher als Unheilsgeschichte dar. Auch die ntl. Schriftsteller vermitteln bis auf Lukas eine zu schmale Basis für das Verständnis der Geschichte Israels als Heilsgeschichte. Überdies vermag das kategoriale Schema von Verheißung und Erfüllung keine Bestätigung für echte Heilsgeschichte zu erbringen, denn nur im Sinne einer „Geschichte des Scheiterns" (hierbei übernimmt H. die Meinung Bultmanns) läuft die atl. Geschichte auf das Ziel Christus hin. Daher läßt sich auch nicht von einer Kontinuität der atl. Geschichte sprechen; im Gegenteil, Gott handelt nicht kontinuierlich, sondern kontingent, sein Handeln unterscheidet sich vor allem sonstigen Geschehn darin, daß es „keine Kausalität und Finalität kennt" (54). Es geht bei den verschiedenen Heilstaten um zusammenhanglose, je neue Heilssetzungen durch Gott. Folglich läßt sich für die Geschichte Israels nicht von einer *providentia extraordinaria* sprechen, so als ob sie das Vehikel für das fortgesetzte besondere Handeln Gottes wäre.

Auf der Grundlage solcher Ausführungen zieht H. das Fazit: „Darum unterscheidet sich die Geschichte Israels nicht von der Geschichte jeden beliebigen anderen Volkes" (59). Das eigentliche Heil in Christus wird von Gott her als unableitbares Wunder Wirklichkeit. „Zum Wesen des Wunders gehört die Einmaligkeit", „das Wunder als alles Gesetzmäßige Sprengendes läßt sich auch in kein Kontiunum einfügen" (66). H. schließt seine Ausführungen damit, daß die Theologie der Heilsgeschichte an der Fehlsichtigkeit des Astigmatismus leide, sie sei nicht imstande den Punkt punktuell, sondern nur als Stab und Linie zu erkennen. Dieses Fehlverhalten sei endgültig abzubauen, Wort und Sache Heilsgeschichte aus der Auslegung der Bibel zu verabschieden.

Statt kritischer Bemerkungen seien einige Fragen an den Verf. gerichtet: Entspricht die Darstellung des Begriffsfeldes Heil im AT wirklich der „theopolitischen" (Buber) Sonderstellung Israels? Gibt es nicht eine echte Entwicklung der Heilsvorstellung etwa von David bis hin zu Deuterojesaja sowohl dem Inhalt als auch der Zielsetzung nach? Ist nicht besonders z. B. Ex 3f das Moment der Anknüpfung an die Patriarchenzeit Hinweis auf das in der Bibel

betonte Geschichtskontinuum? Stehen nicht die nachexilischen Propheten so sehr mit den klassischen in Zusammenhang, daß Gunkel sie als „prophetische Epigonen" bezeichnet hat? Wie ist es übrigens zu verstehen, daß Israel durch über 1000 Jahre in der Geschichte seine Selbstidentität als auserwähltes Volk Gottes wahrt und betont? Handelt es sich dabei um ein inhaltloses Formale? Lassen sich die Wanderungen der Patriarchen, läßt sich der Auszug aus Ägypten rein historisch restlos verständlich machen, sinnvoll begründen und mit den Unternehmungen anderer Völker voll zur Deckung bringen? Ist es nicht ein Widerspruch, wenn zwar keine Heilstaten Gottes Israels Geschichte zu einer Heilsgeschichte aufwerten sollen, aber daß der „lebendige Gott . . . sein Leben schaffendes und Tod wirkendes Wort mitten in diese Gemeinschaft und in ihre Geschichte gegeben hat" (59)? Ist dieses „schaffende" und „wirkende" Wort nicht auf Geschehen und damit auf Geschichte angelegt? Schließlich muß H. diese Besonderheit doch hervorkehren, um die Geschichte Israels nicht ganz der seiner Umwelt anzugleichen. Verwundert ist man auch, daß auf O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965, überhaupt nicht eingegangen wird.

Meines Erachtens stellt sich die Geschichte Israels dem Theologen trotz des Einspruchs von H. als Heilsgeschichte dar, wobei allerdings das Wort Heilsgeschichte analog zu verstehen ist, also als eine Geschichte eigener Art und eigenen, absolut unberechenbaren Verlaufs, aber eine Geschichte, deren bibeleigenes und nur aus der Bibel verstehbares, singuläres Geschichtskontinuum sich für uns rückschauend als zusammenhängendes Ganzes ergibt. Mögen sich die äußeren Geschehnisse dieser Geschichte kaum von denen der Umweltvölker unterscheiden, in ihrer inneren Zielstrebigkeit, die nur dem Glauben zugänglich ist, haben sie eine Tiefendimension, die anderswo vergeblich zu suchen ist, vgl. Gen 12,1–3. Die früher vom Verf. vertretene Meinung, daß „in, mit und unter der Geschichte Israels" jene tiefere Schicht des von Gott gegebenen, wachsenden Heils auf Christus als seine Fülle hin verlaufe, scheint mir die Singularität der biblischen Geschichte besser zu erfassen als jene „Heilspunkte", die rein zufällig dann und wann auf den Geschichtsverlauf des atl. und ntl. Gottesvolkes treffen. Ist nicht das Wort Josefs zu seinen Brüdern Gen 50,20: „Ihr habt Böses gegen mich gesonnen, doch Gott hat es zum Guten umgesonnen" der bessere biblische Schlüssel für das Verständnis der Geschichte Israels, die als Heilsgeschichte zugleich auch Unheilsgeschichte ist? – Eine kleine Anmerkung zu Seite 59: Es ist ungewöhnlich und auch irreführend, von der „Maske Jahwe" zu sprechen.

Regensburg Heinrich Gross

Łach, Stanislaus: **Leviticus. Numeri. Deuteronomium.** – Warszawa (Poznań): Pallottinum 1970/1970/1971. 344/343/374 S.

Der bekannte polnische Alttestamentler Stanislaus Łach, ord. Professor für atl. Exegese und Leiter der Biblischen Schule an der Katholischen Universität in Lublin, hat sein Werk über den Pentateuch vollendet. 1970/71 erschienen drei Kommentare: Leviticus, Numeri und Deuteronomium. Genesis erschien 1962 (J. Scharbert, BZ 1964, 112f) und Exodus 1964 (J. Scharbert, BZ 1966, 281f) (G. Fohrer, ZAW 77, 1965, 119). Schon die Gesamtzahl der Seiten aller fünf Kommentare (2063) spricht für sich. Das gigantische Werk, das den Verfasser lange Jahre voll in Anspruch nahm, kann wegen der polnischen Sprache zunächst nur den Hunger des polnischen Leserkreises nach reifer und fachmännischer Literatur stillen. Es verdient aber auch, in einer kritischen Beurteilung Gelehrten, die diese Sprache nicht beherrschen, und allen, die die neueste atl. Forschung in Polen mit Interesse verfolgen, zugänglich gemacht zu werden. Dieses Ziel verfolgt die hier vorgelegte Besprechung. Sie beschränkt sich hauptsächlich auf die drei letzten Bände und geht nur auf das Wichtigste ein.

Der Verf. blieb in allen Kommentaren der Einteilung seines Genesiskommentars treu:

1. Bibliographie, die auch neueste Literatur berücksichtigt.
2. Erklärung der angewandten Sigla.
3. Eine ausführliche historisch-kritische Einführung, wobei den theologischen Fragen sehr viel Interesse gewidmet wird.
4. Der Kommentar selbst: Die Übersetzung ist einwandfrei; die Textkritik nicht in extenso, aber gut gewählt, begründet die Übersetzung und verbindet diese mit der Erklärung.
5. Etwa 6–8 Exkurse bereichern jeweils die Kommentare; sie sind vorwiegend theologisch ausgerichtet.

Leviticus.

Hier greift der Forscher schon in der Einführung auf und behandelt synthetisch, was im eigentlichen Kommentar breiter und direkt vom jeweiligen Text her ausgeführt wird. So wird dargelegt, daß Lev 1–15 aus zwei literarischen Komplexen besteht, in denen eine Anzahl von Vorschriften verarbeitet wurde. Der erste hat die Form einer Opfer-Thora (Kap. 1–7), der zweite die einer Reinheits-Thora (Kap. 11–15). Die Lücke zwischen beiden füllt der Bericht über die Gründung des Priestertums Aarons (Kap. 8–10). Den Schluß des Ganzen bildet die Ordnung des Versöhnungstages. An diesem wurde Israel durch große Opfer von aller Schuld befreit (Kap. 15). Diesen Erwägungen läßt der Verf. eine instruktive Erörterung folgen, in der er für den Gesamtinhalt dieses Teiles von Lev eine Anzahl von Parallelen aus dem Alten Orient aufzeigen kann. Man sieht deutlich, wie groß der Einfluß der Umwelt auf Israel war. Trotzdem setzte sich der monotheistisch geformte Glaube Israels durch und machte sich fremdes Ideengut zu eigen. Der letzte Gedanke wird in A. III: Die Theologie des Buches in bezug auf Opfer und kultische Reinheit, entwickelt. Das Opfer war ein Ausdruck der Ehre, die man Jahve schuldig war. Wer ein Opfer brachte, betete dabei, vor allem bei einem Brandopfer. Wer auf kultische Reinheit bedacht war, beugte sich vor Jahve dem Gesetzgeber. Wer sich von den Völkern absonderte, befolgte den Willen Gottes, der sich im Reinheitsgesetz offenbarte.

B. I. Die Frage nach dem Heiligkeitsgesetz als eigener Einheit wird positiv beantwortet und sowohl mit formalen wie auch sachlichen Argumenten untermauert (75–84). Aus H ist seine Geschichte zu erschließen. Kleinere Einheiten, von verschiedenen Redaktoren bearbeitet, nehmen in der letzten Redaktion eine einheitliche Gestalt an, wobei die Spuren ihrer Vorgeschichte doch erkennbar sind. Auf die Frage, wann das geschehen ist, erhalten wir (103–108) die Antwort. Sie nimmt schon erwogene Ansichten wieder auf, hat aber den Vorteil, daß sie auf einer größeren Umschau im ganzen AT gründet. H wurde demnach vor dem Untergang des Reiches Juda redigiert. Der Verfasserkreis ist wohl unter Prophetenschülern zu suchen, die von der Idee der Heiligkeit Jahves, nach der Israel streben sollte, einem Hauptgedanken der prophetischen Unterweisung Isaias, begeistert waren. Jahves Heiligkeit ist eine andere als die des Menschen. Hier ist kein nur gradueller Unterschied gemeint, sondern ein Wesensunterschied. Der letzte soll aber auch irgendwie von Bedeutung sein, wenn es um Israel und um die Völker geht. Das ist die Konzeption des Heiligkeitsgesetzes. S. Łach hat die von W. Vischer (Das Christuszeugnis des AT, 1934, 1942, französisch 1949) dargelegte Idee der Verknüpfung des Alten Bundes mit dem Neuen, die immer mehr Verständnis findet[1], auch für H in Betracht gezogen. H bringt das *in nuce*, um was es im NT eigentlich geht. Der Weg zur Heiligkeit (Gottes) beginnt von der Heiligkeit des Menschen. Nur wer das Wichtigste im Gesetz befolgt, kann vollkommen sein.

Der Kommentar meidet eigentlich Diskussionen. Er will als eine positive Auslegung des Textes verstanden werden. Ab und zu erscheinen größere Literaturreihen, die manchmal störend wirken. Denn das z. B., was schon A. Dillmann 1880 sagte oder W. F. Oesterley 1935, 25–27 und jetzt wieder von katholischer Seite L. Moraldi 1961 wiederholte usw. (150), scheint m. E. nicht so wichtig zu sein. Es kommt ja nicht nur hier vor; auch andere Größen begehen diesen Fehler.

Dem Kommentar zu Lev sind sechs Exkurse beigefügt: I. Der Sinn von *kipper*, II. Das „ewige" Feuer am Brandopferaltar, III. Das Opfer *zebaḥ šelāmîm*, IV. Die Wurzel *ḥ-ṭ-'*, V. Das Opfer *ḥaṭṭā't* und *'ašām*, VI. Die biblische Ausdrucksweise für das Opferwesen.

Hinweisen möchte ich nur auf V. und VI. Von altersher (Flavius Josephus, Augustinus) meinte man, es handele sich bei Exkurs V. um zwei verschiedene Opfer. Der Autor sieht hier eins. Er hat seinen Standpunkt noch ausführlicher in einer eigenen Abhandlung begründet: „Die Entwicklung des Opfers in der Religion des AT" Poznań 1970 (190). Auch VI. scheint, soviel ich mich diesbezüglich auskenne, ein eigener Lösungsversuch zu sein: *minḥah* meint ein Opfer, das aus Mehl (Brot) besteht; *zebaḥ šelamî* ein Gastmahl; *ḥaṭṭā't* ein Sühnopfer, *'ašām* ein Schuldopfer.

Numeri.

Der Verf. sieht in Numeri eine Komposition von drei Schichten (J. E. P). Manche Fragmente, z. B. die Geschichte Bileams (Kap. 21–24) enthalten sehr alte Elemente. Ł. handelt auch darüber, wann die in Numeri mitschwingenden Traditionen endgültig in das Buch aufgenommen wurden. Eigentlich wäre es besser gewesen, wenn

[1] Vgl. G. von Rad in: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik hrsg. von C. Westermann, 1960; G. Larcher, L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament, 1962; H. J. Kraus, Die Biblische Theologie, 1970, vor allem 141–188; 380–387.

der Verf. dieses wohl noch nicht entschiedene Problem in seiner allgemeinen Einführung in den Pentateuch (Genesis, 43–129) wenigstens angedeutet hätte.

Bei Untersuchung der Theologie in Num hat Verf. m. E. gut die Diskrepanz beobachtet, die sich bei der Güte Gottes gegenüber seinem Volke und dessen Blindheit und Undankbarkeit feststellen läßt. Auch der Bezug auf Ps 95,6 und Hbr 13,4 scheint gelungen zu sein. (S. Łach ist auch Verfasser eines polnischen Kommentars zum Hebräerbrief [B. Zielinski, Bb 43 (1962) 97].) Vielleicht hat er in diesem Werk zu wenig E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk ²1957 und F. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung 1955 berücksichtigt. Er hätte zu beiden Studien genauer und ausdrücklicher Stellung nehmen können, da er diese Arbeiten kannte.

Die Erwägungen über den messianischen Gedanken (49–58) gelten eigentlich den vier Prophezeiungen des Bileam, die Israel und seinen (messianischen) König betreffen. Der Verf. scheint auch hier original zu denken. Das kommt vor allem S. 56 zum Ausdruck. Die *climax ascendens* scheint gut begründet zu sein: 1. Lob dem Volke; 2. Preis dem König; 3. Ehre dem zukünftigen (noch nicht klar umrissenen) Messias.

Diesem Kommentar werden sechs Exkurse beigefügt (291–327): I. Der Sinn von *ʿēdāh*; II. Moses, *Vir mitissimus* (oder) *humillimus* in Anspielung auf Num 12,3; III. Erstlinge im Pentateuch; IV. Die Erstgeborenen im AT; V. Ist *māšāl* der geeignete Gattungsbegriff für Bileams Zukunftsaussagen? VI. Zum Ursprung des Messianismus.

Bei Exkurs I befriedigt nicht ganz die Literaturangabe. Es fehlen z. B. J. D. W. Kritzinger, *Qāhāl Jahve,* Wat dit is en wie daaraan mag behoort, Kampen 1957 und H. C. M. Vogt, Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Neh, Werl 1966. Wesentlich ist, daß der Autor eine treffende Beschreibung Israels bietet. Israel ist bereits eine gut organisierte Gemeinschaft.

Der Exkurs II ist mehr am Platz. Num 12,3 scheint den Verf. zur Aussage geführt zu haben, daß Mose der *humillimus* ist. Sein Glaube und seine Hoffnung, daß Jahve die Israeliten von Pharao befreien wird und seinen Verheißungen treu bleibt, bestätigen dieses Hoheitsprädikat.

Die Erwägungen in Exkurs V sind instruktiv, doch etwas dem Kommentar aufgezwungen.

Exkurs III. und IV. gehören eher zum Deuteronomium.

Deuteronomium.

Im historisch-kritischen Teil des Kommentars werden erörtert (31–86): Der Inhalt und Komposition des Buches, der Ort seiner Niederschrift, Zeit, Sprache und Stil, endlich Text und Theologie.

Nach einer kritischen Beurteilung der Ansicht von M. Noth über das Aufgehen des ganzen Deuteronomiums im sogenannten Deuteronomischen Geschichtswerk stellt der Verf. fest, daß dies nur für die ersten drei Kapitel gelten kann. Man könne daher weiter vom Pentateuch sprechen und nicht vom Tetrateuch. Die literarische Form des Buches ist an hethitischen Bündnissen orientiert.

Der Verf. vertritt bez. des Ortes eine andere Meinung als Alt und andere. Nicht im Königreich Israel ist das Buch niedergeschrieben, sondern im Südreich, und zwar zur Zeit des Hiskija. Unter den Redakteuren waren höchstwahrscheinlich auch Emigranten aus dem Nordreich.

Die theologische Hauptaussage des Buches dürfte die Idee des Gottesvolkes sein. Das Gottesvolk wird verschieden umschrieben; man begründet seine Entstehung und stellt sowohl die Prärogative Israels als auch seine Pflichten ins Blickfeld. Wie man sieht, haben wir es in Dtn mit einer bereits entwickelten Gottesvolk-Theologie zu tun.

Der Kommentar selbst ist ausführlich (z. B. die Erklärung von 11,10–12). Bei der reichen Literaturangabe werden des öfteren einige wertvolle Bemerkungen zu den Ansichten der Autoren gemacht.

Den Kommentar vervollständigen acht Einzelbetrachtungen:

I. Die Bedeutung von *rēaʿ* im Pentateuch.
II. Der theologische Sinn von *bāḥar*.
III. Erwägungen zu *gēr* im Pentateuch.
IV. Die Zentralisation des Kultus nach Dtn.
V. Wer ist mit dem in Dtn 18,15f verheißenen Propheten gemeint?
VI. Die Natur des Menschen im Lichte des Pentateuchs.
VII. Das Weiterleben des Menschen nach dem Tode.
VIII. Der Pentateuch in den Lesungen der hl. Messe.

Zu Exkurs I wird nach der Bedeutung von *rēaʿ* gefragt, um zu entscheiden, ob das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 b und Dtn 10,18 jeden Menschen vor Augen hat oder nur den Israeliten. Ursprünglich scheint letzteres zu gelten. Allmählich galt aufgrund Lev 19,33–34 der Begriff auch für Nicht-Israeliten. Die LXX gibt *rēaʿ* mit πλησιος wieder. Dabei ist klar, daß es sich nicht um ein Glied des Bundesvolkes handelt.

Durch *bāḥar* (Exkurs II) im Dtn wird die alte Überzeugung Israels über seine Erwählung aufgegriffen.

Gēr bedeutet nicht nur einen Fremden, der zwar in Israel weilte und irgendwie mit ihm verbunden war; das gilt auch im ganzen Pentateuch.

Der in Dtn 18,15f. verheißene Prophet meint eine ganze Anzahl von Gottesmännern, die das Werk Moses realisierten und weiterführten. Diese Reihe schließt in der Endzeit mit dem Messias.

Jedem der drei Bände sind beigefügt: ein Autorenverzeichnis, eine Tabelle bedeutender Namen und Begriffe sowie eine Zusammenstellung der wichtigsten hebräischen Ausdrücke. Diese Verzeichnisse verfertigten Schüler des Verfassers.

Zum Schluß ein allgemeiner Überblick. Wie bereits vermerkt wurde, erschien Genesis 1962. Damals vertrat der Verf. noch einige traditionelle Auffassungen. Sie hinderten ihn jedoch nicht, seinen ersten Kommentar modern und wissenschaftlich zu gestalten. S, Łach unterscheidet natürlich Quellen oder Schichten. Er wollte sie halt irgendwie nahe an die Zeit Moses heranrücken. Exodus ist schon gänzlich der neuesten Forschung angepaßt. Das kommt auch in dem ersten Exkurs (303–312) zum Ausdruck. Über den Gottesnamen Jahve (303–312) ist auch bis dahin nichts neueres gesagt worden – außer einer kleinen, schon früheren Bemerkung zu Ex 3,14. Ich zitiere A. Gelin, Moses im Alten Testament, Bibel und Leben 3 (1962) 97–110, genau S. 104, Anm. 28: „Ex 3,14 ist, von Gott her gesehen, die Weigerung, seinen Namen zu nennen". „Ich bin, der ich bin"; dies ist eine Glosse, die mit der Quelle nicht übereinstimmt und zu Beginn von V. 15 zu einer redaktionellen Berichtigung geführt hat (Volz, Eerdmans, Beer). „Dies ist auch der einzige Fall einer Gottesnamen-Etymologie im Alten Testament." Das ändert eigentlich nichts am Ganzen. Aber es wäre angebracht, den Leser darüber zu informieren.

Da der Autor, soviel ich weiß, an ein kurzes einbändiges Werk über den Pentateuch denkt und dieses schon vorbereitet, wird in baldiger Zukunft wenigstens dem polnischen Leser und weiteren Kreisen eine sehr wertvolle Arbeit vorliegen. Mit seinen streng wissenschaftlichen Kommentaren aber zur „Thora" ist Prof. Łach in die Reihe der großen und wenigen Pentateuchkenner eingetreten.

Lublin Hugolinus Langkammer

Würthwein, Ernst: **Wort und Existenz.** Studien zum Alten Testament. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970. 319 S. engl. br. DM 38.–

Der Sammelband umfaßt Arbeiten aus der Zeit von 1935–1965. In dankenswerter Weise werden so Beiträge leicht zugänglich gemacht, die sonst nur mit Mühe oder – wie z. B. die Abhandlung über das Buch Hiob – für die meisten Leser nicht auffindbar sind.

Im folgenden sei noch eine Bemerkung zu dem ausführlichen Beitrag über Ps 139 beigefügt. Der Verf. setzt sich mit diesem Psalm so erfolgreich auseinander, daß er gegenüber den bisherigen Deutungen zu einem besseren Verständnis vordringt. Seine Argumentation hätte durch eine sorgfältigere Beachtung der textkritischen Probleme an Überzeugungskraft gewinnen können. Dies läßt sich z. B. anhand des sehr umstrittenen Verses 11 aufzeigen. Denn in diesem Fall ist sowohl das w 'mr als auch das 'wr als sekundär zu kennzeichnen. Denn die direkte Rede muß nicht besonders gekennzeichnet werden und das 'wr dürfte in Zusammenhang mit dem Zusatz „wie Finsternis, wie Licht" in Vers 12 stehen, den auch der Verf. als Glosse bezeichnet. Der Abschnitt V. 7–12 lautet dann:

7 „Wohin könnte ich gehen vor Deinem Geiste
und wohin fliehen vor Deinem Angesicht?
8 Stieg ich zum Himmel empor, du wärest dort,
Stieg ich zur Unterwelt hinab, siehe auch da wärest Du.
9 Nähme ich die Flügel der Morgenröte,
ließe ich mich nieder am äußersten Meer,
10 auch dort würde Deine Hand mich fassen,
und Deine Rechte mich umgreifen!

11 [Und spräche ich:]
,Finsternis umgibt mich
und Nacht [Licht] ist um mich!'
12 Auch die Finsternis ist nicht dunkel für Dich
und die Nacht leuchtet wie der Tag [wie Finsternis, wie Licht]!"

Münster Oswald Loretz

Fuhs, Hans Ferdinand: **Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea.** Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, München, Oxford, Paris und Wien. – Bonn: Peter Hanstein 1971. XVI, 127 S. (Bonner Biblische Beiträge 38) DM 56.–

Es gibt bis heute keine wissenschaftlich verwendbare Ausgabe der äthiopischen Bibelübersetzung. Zu klein ist die Zahl der Gelehrten, die sich intensiv mit dem Äthiopischen beschäftigt haben und groß und mannigfaltig sind die Schwierigkeiten, mit denen der Herausgeber eines biblischen Buches sich auseinandersetzen muß. Eine vorzügliche und sehr lesenswerte Einführung in die Probleme und Aufgaben gab kürzlich der führende Äthiopist Edward Ullendorff in seinem Buch „Ethiopia and the Bible" (London 1968). Danach hat sich eine Kommission gebildet, die eine Gesamtausgabe der äthiopischen Bibel vorbereiten will. Auf S. 33f sind die Ausgaben alttestamentlicher Bücher genannt, die bis 1967 vorlagen. Für die Propheten Jeremia, Hesekiel, Hosea und Micha sowie die Proverbien gab es bis dahin keine Ausgabe. Inzwischen hat sich in Bonn H. F. Fuhs an die Arbeit gemacht und 1968 den äthiopischen Text des Micha-Buches herausgegeben und nunmehr auch den des Hosea-Buches. Für beide Ausgaben hat er eine große Anzahl von Handschriften aus der Zeit von etwa 1400–1800 verglichen; ganz unberücksichtigt blieben nur die Hss. des 19. Jhdts. Das Ziel war die Gewinnung des Textes des sog. Altäthiopen der Zeit um 1300. Wenn die u. a. von Ullendorff vertretene Annahme zu Recht besteht, daß mindestens große Teile der Bibel schon im 5. Jhdt. ins Äthiopische übersetzt wurden, so hat auch dieser ‚Altäthiope' eine überaus lange Vorgeschichte, die uns auch für andere Bücher des AT nicht über das 13. Jhdt. hinaus durch Handschriften bezeugt ist. In diesen Jahrhunderten vor 1200 kam es zu manchen Textveränderungen. Überarbeitungen fanden statt, Korruptelen schlichen sich ein, vor allem aber führten Ausspracheveränderungen zur Vertauschung von Konsonanten und der Vokale der a- und ā-Reihe besonders bei Laryngalen. š wurde als s gesprochen, ḍ als ṣ, ḫ und ḥ als h sowie ʿ als '; daher verwechselten die Schreiber oft die Konsonanten mit nunmehr gleicher Aussprache, wenn man sich auch beim Bibeltext um korrekte Schreibung bemühte. Da nicht alle am äth. Bibeltext Interessierten Äthiopisten sind, sollten die Herausgeber die Leser ihrer Bücher auf diese Tatsachen, die z. B. die Benutzung des Wörterbuchs erschweren, immer hinweisen.

Die vorliegende Erstausgabe des Hosea-Textes ist ganz ähnlich angelegt wie die des Micha, ist im textkritischen Apparat aber übersichtlicher und wirksam gestrafft. Die Ausgabe des viel umfangreicheren Hosea-Buches nimmt daher trotz der größeren Zahl der benutzten Hss. und wichtiger Zusätze nur 1 Bogen mehr ein als die Micha-Ausgabe. Nach einem umfangreichen Literaturverzeichnis werden die benutzten Hss. zuerst beschrieben und dann zu Gruppen zusammengefaßt, die näher gekennzeichnet werden. Unter dem äth. Text, dessen Kapiteleinteilung weder dem MT noch der LXX überall entspricht, steht zunächst der Varianten-Apparat mit genauen Nachweisen. Unter diesem finden sich ausgewählte Hinweise auf Textabweichungen gegenüber dem hebr. MT, der LXX und der Vulgata sowie den syrischen, koptischen und arabischen Übersetzungen. Dieser zweite Apparat wird den mit diesen Sprachen vertrauten Textforschern und Exegeten sehr willkommen sein. Zwei der benutzten Hss. bieten einen kommentierten Text. Ein umfangreicher „Anhang" (70–102) gibt den Text dieser Kommentare wieder, verweist aber für Übersetzung und Bearbeitung auf eine spätere Arbeit des Verf.s. Diese Kommentare enthalten erläuternde Paraphrasen sowie „historische" und theologische Erklärungen zu manchen Versen. Als Probe möchte ich hier die Bemerkung zu dem bekannten Wort 11,1 zitieren.

A. Weiser übersetzte in ‚Das AT Deutsch' nach dem MT:
„Als Israel jung war, gewann ich es lieb,
und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen."
Nach dem Äthiopischen wäre zu übersetzen:
„Denn ein Kind (noch) war Israel, da liebte ich ihn und rief seine Kinder aus Ägypten heraus."

Der Kommentar (96) sagt dazu: „Und es gibt (Leute), die dieses Wort auf den Auszug Israels aus Ägypten deuten. Das ist nicht wahr, vielmehr hat es auf Christus Bezug. Wenn diese Weissagung nicht (als) zutreffend (erwiesen) wäre, hätte sie Matthäus im Evangelium nicht aufgeführt." Die christologische Deutung des Verses in Mt. 2,15 wird hier also als verbindlich erklärt. Man rechnet übrigens mit griechischen Vorlagen für die Kommentare (Anaklet? Gregor von Nazianz?).

Hinter dieser sorgfältigen Textausgabe steht eine gewaltige philologische Arbeit des mit den westsemitischen Hauptsprachen und dem Koptischen vertrauten Verf.s. Die Kritik der Textherstellung muß ich den Fachleuten überlassen. Diese werden sich auch eingehend mit den auf dem textkritischen Kommentar basierenden „Textkritischen Anmerkungen" (103–122) befassen müssen. Hier ist von einer syrisch-arabischen und einer ‚hebräischen' bzw. zweiten arabischen Rezension die Rede. Für 10 Stellen wird eine unmittelbare Beeinflussung durch koptische Versionen vermutet. Als letztes wird der „Altäthiope" besprochen, der seine griechische Vorlage manchmal recht frei behandelte und bisweilen mißverstand. Verzeichnisse der Konjekturen und der Eigennamen beschließen das Buch, dessen großer Wert durch einige – bei der Eigenart der äthiopischen Schrift nicht ganz leicht zu vermeidende – Druckfehler nicht beeinträchtigt wird. Weiteren Arbeiten von H. F. Fuhs zur äthiopischen Bibel dürfen wir mit großen Erwartungen entgegensehen.

Münster Wolfram von Soden

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

Wenn man bedenkt, daß seit der umfassenden Einleitung in das AT von O. Eißfeldt (Tübingen ^{3}1964), die den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT immerhin 133 Seiten gewidmet hat, keine wissenschaftliche Einleitung zu dieser Literatur mehr in deutscher Sprache erschienen ist, daß aber die betreffenden Schriften für die Exegese des AT und NT zunehmend an Bedeutung gewonnen haben, wie die wachsende Zahl der einschlägigen Publikationen zeigt, dann wird man das Erscheinen des vorliegenden Einleitungswerkes mit dankbarer Freude begrüßen. Es handelt sich hierbei um die gesonderte Neubearbeitung des Anhangs über die Apokryphen und Pseudepigraphen aus der Sellin'schen Einleitung in das AT, deren Neubearbeitung für den hebräischen Kanon von der 10. Auflage an (Heidelberg 1965) bekanntlich G. Fohrer übernommen hat.

Nach einem einleitenden Abschnitt über den hebräischen und den griechischen Kanon, über die Zeitgeschichte und die geistige Situation des zu behandelnden Schrifttums folgt zunächst die Darstellung der Apokryphen und sodann – nach dem jeweiligen Raum ihrer Entstehung geordnet – die Darstellung der Pseudepigraphen, wozu auch die Qumranschriften gezählt werden. Ein Anhang über Achiqar und Pseudo-Philon sowie eine Zeittafel beschließen das Werk.

Innerhalb der Darstellung sind einige Ungenauigkeiten und Mängel zu vermerken.

Bei der Wiedergabe von Luthers Ansicht über die Apokryphen heißt es zunächst, daß er u. a. Baruch unter die Apokryphen aufnahm; doch gleich darauf liest man, daß er Baruch ebenso wie 3Esr und 3Makk verwarf (21). Daß in Tobith Fasten und Gebet „als Mittel der Einwirkung auf Gott" angesehen werden und daß sich „die Magie als hilfreich, ja als vom Engel Gottes selbst empfohlen und daher auch einem Israeliten gestattet" erweist (47), läßt sich in dieser Form schwerlich behaupten. Ähnliches gilt für den Satz, die Bedeutung der Erzählung von Susanna im Buche Daniel liege darin, daß sie den Aufweis erbringe, für die „Überlegenheit der Methode der Jugend, die getrenntes Verhör der beiden Zeugen fordert, gegenüber der der Alten, die das Übereinstimmen der beiden Zeugen für genug erachtet" (66).

Auch bei allem Verständnis für eine Beschränkung der bibliographischen Angaben kann man über einige Lücken nicht gut hinwegsehen. So fehlt – wahrscheinlich wegen der frühen Drucklegung – bei den Büchern Judith, Tobith und Esther (Zusätze) der Hinweis auf die Neu-Kommentierung dieser Bücher durch H. Groß in der Echterbibel (Würzburg 1970). Bei Tobith sucht man ver-

gebens: J. Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias (München 1969); bei 1 und 2Makk: D. Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (Mainz 1967); bei der Damaskusschrift: O. J. R. Schwartz, Der erste Teil der Damaskusschrift und das Alte Testament (Diest 1965); bei den Hodajoth: H. W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran (Göttingen 1966). Die Arbeit von G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit (Göttingen 1963) wird zwar inhaltlich berücksichtigt (140), aber ohne Angabe des Titels und ohne Vermerk in der Bibliographie.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch nicht die Tatsache verdecken, daß die neue Einleitung, die vornehmlich für Studenten bestimmt ist (5), ein gutes Hilfsmittel für eine erste Beschäftigung mit den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT darstellt.

Trier Ernst Haag

Hengel, Martin: **Judentum und Hellenismus.** Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1969. VIII, 692 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10) Lw. DM 145.–, br. DM 137.–

Mit dieser Habilitationsschrift (Tübingen 1966) wird ein schon seit längerem bestehendes Desiderat gerade auch der neutestamentlichen Exegese erfüllt. Unter Berücksichtigung eines breiten archäologischen, numismatischen und papyrologischen Materials und in souveräner Verarbeitung der Sekundärliteratur erschließt H. die soziologischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des frühen Christentums. Der vorliegende (1.) Band beschränkt sich auf die Darstellung der Hellenisierung Palästinas im 3. und 2. Jh. v. Chr. und das Scheitern des hellenistischen Reformversuchs, zwei Faktoren jedoch, denen für die politische und religiöse Entwicklung des Judentums bis in die neutestamentliche Zeit hinein entscheidende Bedeutung zukommt. Die folgende Besprechung möchte vor allem die Bedeutung der Arbeit für das Verständnis des Urchristentums aufzeigen.

Die ersten zwei Kapitel behandeln „Die Begegnung des Judentums in Palästina mit der Zivilisation des frühen Hellenismus als technisch bestimmter politischer und wirtschaftlicher Macht" (8–107) und den „Hellenismus in Palästina als kulturelle Macht und sein(en) Einfluß auf die Juden" (108–195). Sie haben eine mehr vorbereitende Funktion. Die in der einleitenden historischen Skizze aufgestellte These, daß in der achtzigjährigen Friedenszeit Palästinas unter ptolemäischer Herrschaft im 3. Jh. eine intensive Begegnung mit dem Hellenismus stattfand (vgl. 1–7), soll in diesen Kapiteln erhärtet werden.

Wie der Orient überhaupt, erfuhren auch die Juden die Zivilisation des Hellenismus zunächst „als völlig säkulare Macht" (105) in einer perfekten, überlegenen Kriegsführung und einer nicht minder perfekten und unerbittlichen staatlichen Verwaltung und Wirtschaft. H. zeigt zunächst die Einwirkung dieser Faktoren auf Palästina (einige Details seien erwähnt):

Es kommt zu militärischen Städtegründungen in Palästina, umgekehrt werden jüdische Söldnergruppen außerhalb Palästinas stationiert (Anfänge der jüdischen Diaspora). Die Ptolemäer führen „jenes bis ins Detail durchorganisierte (ursprünglich griechische) Steuer- und Pachtsystem ein, das . . . in seinen Grundzügen bis in die römische Zeit fortdauerte" (41). „Die Staatsmacht wurde von jetzt ab nicht zuletzt durch die verhaßten τελῶναι verkörpert" (105). Die Verfassung des jüdischen Tempelstaates „mit dem ausbalancierten Gleichgewicht zwischen Hohempriester und Synhedrion" geht wohl auf diese Zeit zurück (105, vgl. 48–51). Palästina ist einer zielstrebig arbeitenden Staatswirtschaft ausgesetzt, die sich um eine wirtschaftliche Erschließung des Landes bemüht (vgl. die Reise Zenons). Der Kontakt vollzieht sich vorwiegend mit der semitischen Oberschicht; die einfache Landbevölkerung erscheint primär als Ausbeutungsobjekt. Aus wirtschaftlich-sozialen und religiösen Gründen bahnt sich hier ein Konflikt an: der relativ kleinen Oberschicht (Priester- und Laienadel) stehen die Vertreter der toratreuen Theokratie (niedere Priester, Leviten) und prophetisch-apokalyptisch orientierte Gruppen gegenüber, die sich möglicherweise aus dem „anwachsenden städtischen Kleinbürgertum" und der „konservative(n) kleinbäuerliche(n) Bevölkerung" rekrutieren (vgl. 102f).

Der kulturelle Einfluß des Hellenismus läßt sich an der Verbreitung der griechischen Sprache, an Grabausstattungen und der Gräzisierung der Namensgebung verfolgen. Die Grundlage hellenistischer Bildung waren die Schule und das Gymnasium; zu ihnen hatten die Juden vor allem in der ägyptischen Dispora schon früh Zutritt; in Palästina waren diese Einrichtungen durch hellenistische Militärs und die Phönizier verbreitet; griechische Elementarschulen (auf privater Basis) sind für die jüdische Führungsschicht – schon lange vor der Errichtung des Gymnasions in Jerusalem (175 v. Chr.) – vorauszusetzen. Die Entstehung der jüdischen Elementarschule (vgl. dazu Exkurs 1 S. 143–152), die jeden Juden mit der Tora vertraut machte, läßt sich als Reaktion auf den hellenistischen Reformversuch verstehen. Aber auch in ihr wurden Methoden und Formen des griechischen Bildungsdenkens übernommen. Im nichtjüdischen Palästina und benachbarten Phönizien lassen sich literarisch-philosophische Bildungszentren nachweisen, die einen bedeutenden Einfluß auf die hellenistische Philosophie (Stoa) und Dichtung hatten. Die Aufnahme griechischer Bildung im Judentum wird durch die Ansätze einer jüdischen Literatur in griechischer Sprache in Palästina bestätigt; diese war vor allem an der eigenen Geschichte interessiert. Man wird also in einzelnen Gruppen auch im jüdischen Palästina Zweisprachigkeit und Bekanntschaft mit hellenistischer Kultur voraussetzen müssen.

Als methodisch bedeutsames Ergebnis notiert H.: „Die Differenzierung zwischen ‚palästinensischem' und ‚hellenistischem' Judentum, die zu den heuristischen Prinzipien der neutestamentlichen Wissenschaft gehört, wird durch diesen Tatbestand erschwert und erweist sich im ganzen als nicht mehr ausreichend" (194).

Im dritten Kapitel kommt H. zum Kernproblem seiner Untersuchung: „Das palästinensische Judentum in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Geist der hellenistischen Zeit" (196–463). Indem er die verschiedenen Entwicklungslinien verfolgt, die einerseits zur hellenistischen Reform hinführten, andererseits aber die jüdische Reaktion bestimmten, vermag er anschaulich zu zeigen, wie in einem beziehungsreichen geistesgeschichtlichen Wechselspiel gerade mit der Abwehr der hellenistischen Überfremdung auch die Rezeption hellenistischer Denkformen und -inhalte verbunden war. Die vielfältigen Formen der jüdischen Literatur zu Beginn der hellenistischen Herrschaft bezeugen ein reiches geistiges Leben in dem kleinen Tempelstaat. „Offensichtliche ‚griechische Einflüsse' sind vor Ben-Sira kaum direkt nachweisbar, wohl aber rationale, kritische. spekulative und universalistische Tendenzen" (208), die den Boden für die Begegnung mit dem Hellenismus vorbereiten und auch die spätere Entwicklung begleiten. Dennoch steht das jüdische Denken – auch beim Übergang in den griechischen Sprachraum – zunächst noch überwiegend in der Kontinuität mit der traditionellen Frömmigkeit. Einen Bruch brachte erst die Krise unter Antiochus IV, einen Bruch, der letztlich auch den Pharisäismus prägte und das Schicksal der christlichen Botschaft im Judentum bestimmte (vgl. dazu 563f).

Die kritische Auseinandersetzung mit den geistig-religiösen Grundlagen der traditionellen Schulweisheit findet bei Qohelet ihren ersten literarischen Niederschlag (210–240). Mit seiner ausgeprägten Individualität und strengen Rationalität, seinem Universalismus (selbst der Gottesbegriff erscheint entnationalisiert), seiner Skepsis (vor allem der traditionellen Vergeltungslehre gegenüber), dem Fatalismus angesichts des unabänderlichen Todesgeschicks und dem resignierten Sichbescheiden mit dem von Gott zugemessenen Teil steht er dem Lebensgefühl des frühen Hellenismus erstaunlich nahe. Vermutlich hat Qohelet eine Weisheitsschule gegründet, durch die jene Entwicklung weitergetragen wurde, die am Ende zur Gründung der hellenistischen Reformpartei führte. Ben-Sira (241–275) steht am Ende der Epoche, unmittelbar vor dem hellenistischen Reformversuch (ung. 190–175 v. Chr.). Er leitet die Epoche der kritischen Abwehr des Hellenismus ein.

In dem 5. Abschnitt dieses dritten Kapitels „Die Begegnung zwischen jüdischem und hellenistischem Denken im Zusammenhang mit der jüdischen Weisheitsspekulation" (275–318) stellt H. eine erste Entwicklungslinie jüdischen Denkens heraus, der einerseits für die alexandrinische Religionsphilosophie und die pharisäische Tora-Ontologie, andererseits aber auch für die urchristliche Christologie grundlegende Bedeutung zukommt. Die Verbindung der Weisheit- mit der Schöpfungslehre, wie sie Prv 8,22–31 und Hiob 28 vorliegt, führt zur enzyklopädischen Betrachtung aller Phänomene der von Gott geschaffenen Welt. Der Einzelne, der dem religiös und ethisch verpflichtenden Anruf der Weisheit folgt, erhält Anteil an der kosmischen göttlichen Weisheit. Bei Ben-Sira (H. bezieht sich hier vor allem auf die zwei Hymnen 1,1–10 und 24) steht die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Aufklärung im Vordergrund. Die mißdeutbare Vorstellung der kosmischen Weisheit wird darum von ihm untrennbar mit der Geschichte Israels verbunden. Die Weisheit wird mit der Tora identifiziert. Durch diese Verbindung wird der zur Zeit Ben-Siras in

Jerusalem angefochtenen Tora eine übergeschichtliche und zugleich rationale Basis gegeben. Das geschieht nicht ohne stoischen Einfluß: Weisheit als Weltvernunft entspricht dem stoischen Logos. Die Berührungen mit philosophischem Gedankengut verstärken sich dort, wo die griechische Sprachgrenze überschritten wird: Die griechische Übersetzung von Prov 8,22–31 zeigt eine Annäherung an stoische Vorstellungen, berührt sich mit dem spätplatonischen Dialog Timaios. Von dem ersten bekannten jüdischen „Religionsphilosophen" Aristobul (ca. 170 v. Chr.) wird die Beziehung zu Plato ausdrücklich bezeugt. Er und das spätere Diasporajudentum führen die universale Konzeption der älteren Weisheitstradition weiter; an sie wird die Missionspredigt des frühen Christentums anknüpfen können.

Die jüdisch-palästinische Entwicklung führt dagegen zu einer Verengung der Standpunkte, vor allem bei jenem Zweig der Chasidim, aus dem der Pharisäismus hervorwuchs. Aus der Gleichsetzung der Weisheit mit der Mose-Tora ergibt sich jene Konsequenz, die für den Pharisäismus typisch wurde: die Toravorschriften (auch die levitisch-rituellen) werden auf das ganze Leben des Frommen übertragen. Doch auch diese Konsequenz berührt sich mit dem stoischen Gedanken der Einheit des Weltnomos mit dem Sittengesetz. Die Tora wird zur Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerin zwischen Gott und Welt. Die 613 Toragebote und -verbote sind die „vermaterialisierte Ausdrucksform der göttlichen Schöpfungs- und Heilsordnung". Eine massive Inspirationslehre, die kasuistische Absicherung der Gebote und eine minutiöse Fixierung des Textbestandes sind die Folge. Die ununterbrochene Beschäftigung mit der Tora wird zum jüdischen Lebensideal, der Schriftgelehrte zum geistigen Machtträger des Judentums. Die Umformung der alttestamentlichen Vorstellung von der geschichtlichen Offenbarung ist hier also kaum weniger tiefgreifend als in der alexandrinischen Theologie. Die Tora wird zu einer wesentlich ungeschichtlichen Größe; der „Sinn für das freie Handeln Gottes in der Geschichte" geht verloren. Der griechische Einfluß zeigt sich auch hier in der Betonung des Studiums, in der Schulbildung, dem Lehrer-Schüler-Verhältnis, den Traditionsketten, den inspirierten Schriften, der exegetischen Methode und vielen Einzelvorstellungen auf dem Gebiet der Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie.

Der zweiten bedeutsamen Entwicklungslinie jüdischen Denkens wendet sich H. im 6. Abschnitt zu: „Die Chasidim und der erste Höhepunkt jüdischer Apokalyptik" (319–381). Aus der chasidischen Bewegung sind die Essener, die Pharisäer und offenbar zahlreiche parteimäßig nicht festlegbare Konventikel jüdischer Frommer hervorgegangen, denen in der Folgezeit eine beträchtliche Bedeutung zukommt. Auch einzelne prophetische Gestalten, u. U. Johannes der Täufer, können aus solchen Kreisen stammen (vgl. 327 Anm. 464). Die Anfänge der Bewegung liegen im 3. Jh., vielleicht sogar schon in der Perserzeit. In den mehr vom einfachen Volk geschätzten Konventikeln wird besonders die eschatologische Überlieferung der Propheten tradiert und erweitert. Erst anläßlich des hellenistischen Reformversuchs schließen sich die Gruppen zusammen und unterstützen den Kampf um die Erhaltung des jüdischen Glaubens. Aufgrund des Konflikts mit dem hasmonäischen Staat kommt es jedoch zur Zersplitterung der chasidäischen Bewegung in den Essenismus und Pharisäismus. In chasidäischen Kreisen dürften die Apokalypsen des Danielbuches und die ältesten Teile des Buches Henoch entstanden sein. In Einzelzügen finden sich auch hier Parallelen zur hellenistischen Orakelliteratur und zur astronomisch begründeten Weltzyklenlehre. Durch seine Universalität und Naherwartung unterscheidet sich das apokalyptische Weltbild jedoch von ihnen. Das alte Theodizeeproblem erhält eine neue Lösung durch die Lehre von der Auferstehung bzw. der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode bzw. im Eschaton. Die erkenntnismäßige Grundlage bildet der Gedanke der Offenbarung (durch Ekstase oder Vision) über die verborgenen Geheimnisse der Geschichte und Welt (bis hin zur Astrologie und Zauber). Diese Offenbarung will zu Einsicht und Gerechtigkeit führen und so Heil vermitteln. Die universale Weisheit wird hier also mit der Prophetie verbunden: „Der Prophet ist Weiser und der Weise Prophet" (457). Auch die jüdische Apokalyptik steht innerhalb des geistigen Milieus, das seit dem Beginn des 2. Jh. für die hellenistische Umwelt typisch ist (vgl. den Exkurs: „Höhere Weisheit durch Offenbarung als Wesensmerkmal spätantiker Religiosität" 381–394).

Den Abschluß dieses dritten Kapitels bildet eine Darstellung des frühen Essenismus (394–453). Dem apokalyptischen Geschichtsbild wird durch die deterministisch-dualistische Lehre von den zwei Geistern eine systematische Grundlage gegeben. Die anthropologischen Elemente der Weisheitsüberlieferung werden zu einer soteriologischen Anthropologie zusammengefaßt (vgl. 458). Die Begriffe Erkenntnis und Wissen sind primär als Heilserkenntnis verstanden, das Erkennen umgreift jedoch auch „mit den ‚wissenschaftlichen' Mitteln seines mythischen Weltbildes das ganze von Gott gewirkte ‚Sein und Geschehen'" (458). Auch hier ist wiederum der Einfluß hellenistisch-synkretistischer Vorstellungen unverkennbar.

Den Ertrag des dritten Kapitels faßt H. in einigen „Konsequenzen" (458–463) für die folgende Geschichte zusammen, denen auch für die Beurteilung des Urchristentums zentrale Bedeutung zukommt:

1) Bezeichnend ist einerseits die „Vielseitigkeit" des jüdischen Denkens in der Folgezeit, andererseits aber auch die Fixierung auf das Gesetz: Jede „Bewegung, die in grundsätzlicher Weise Kritik an der Tora übte, (war) in Palästina zum Scheitern verurteilt" (459).

2) Auch in der Folgezeit gilt, daß mit der Abwehr fremder Einflüsse ihre Rezeption verbunden bleibt. Auch das palästinische Judentum ist hellenistisches Judentum, Jerusalem ist eine „internationale" Stadt.

3) Die Entwicklung vom rationalen Weisheitsverständnis zu der durch Offenbarung vermittelten Heilserkenntnis im Judentum verläuft parallel zur hellenistischen Umwelt.

4) Bis zur Zerstörung Jerusalems war die Frömmigkeit von der apokalyptischen Naherwartung geprägt, die selbst allerdings keine einheitliche Größe darstellt (Heilsgegenwart und Heilserwartung, zeitliche Zukunftshoffnung und räumliche Himmelssphärenvorstellung schließen sich gegenseitig nicht aus). Die Naherwartung war vor allem eine Sache der unteren – sozial ungesicherten – Volksschichten. Sowohl der Pharisäismus als auch das Diasporajudentum sind von ihr beeinflußt. An diese apokalyptischen Neigungen des Diasporajudentums konnte die christliche Missionspredigt anknüpfen. Die apokalyptischen Voraussetzungen des paulinischen Denkens lassen sich von dieser Entwicklung her verstehen.

Im 4. Kapitel: „Die ‚interpretatio graeca' des Judentums und der Reformversuch der Hellenisten in Jerusalem" (464–564) sucht H. die Begegnung von Judentum und Hellenismus vom Standpunkt des Griechen zu betrachten und von hier aus eine Brücke zum Selbstverständnis der hellenistischen Reformpartei zu schlagen, von der uns ja keine direkten Zeugnisse erhalten sind.

H. untersucht zunächst die philosophisch-theologische (Theokrasie), sodann die politisch-ökonomische Vorgeschichte der hellenistischen Reform und ihres Scheiterns. Er nimmt an, daß die Religionsedikte Antiochius' IV, durch die das jüdische Gesetz verboten und der Tempel von Jerusalem dem Kult des höchsten universalen Himmelsgottes angeglichen wurde, auf die Initiative der Reformpartei selbst zurückgehen, die dadurch die vernünftige Form des Gottesdienstes ohne abergläubische Verfälschung wiederherstellen, aber auch das Judentum dem Hellenismus voll assimilieren wollte.

Die Auseinandersetzung in Jerusalem nach 175 war ein Kampf um das Gesetz. H. findet hier die Wurzeln für die von nun an typische Fixierung auf das Gesetz und die – durch die makkabäischen Erfolge noch verstärkte – „Verbindung zwischen Nation und Religion" (560). Die Überempfindlichkeit in Gesetzfragen führte zu einer „anarchischen Radikalität", die sich sowohl gegen eigene und fremde Herrscher als auch gegen das Volksganze richten konnte, da sie die streitenden Parteien hinderte, zur Aktionseinheit zu kommen. Sie fand in einer intensiven nationalen Zukunftshoffnung ihren Ausdruck und ist eine Hauptursache für die ständigen Aufstände und am Ende für die Katastrophen der römisch-jüdischen Kriege. Geistesgeschichtlich gesehen, erklärt diese Fixierung auf das Gesetz, wie es zum Konflikt Jesu, der Hellenisten und des Paulus mit dem Judentum kommen mußte und macht die Schärfe der Auseinandersetzung verständlich.

Sowohl für die Geschichte des frühen Judentums als auch für die des Urchristentums ist mit diesem Band – mag auch diese oder jene Einzeldeutung noch ihre Korrektur finden – ein unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen worden. Das gilt schon für das immense Material, das hier aus Primär- und Sekundärliteratur zusammengetragen und durch die Indizes erschlossen ist (eine

Zeittafel wäre wünschenswert, sie könnte möglicherweise dem zweiten Band beigefügt werden). Indem H. jene oft einseitig als Kriterium angewandte Alternative: „jüdisch oder hellenistisch" historisch gesehen als Anachronismus erweist, führt er dazu, auch einzelne Positionen in der Geschichte des Urchristentums neu zu bedenken. Die aufgezeigten Entwicklungslinien jüdischen Denkens, in dessen Bahnen sich auch die frühen christlichen Theologen bewegten, lassen uns die geistesgeschichtliche Bedingtheit zentraler theologischer Aussagen des Urchristentums präzise erkennen. Schon das „Material" verlangt – mit vollem Recht – die Rückkehr zur religionsgeschichtlich-historischen Arbeit am Neuen Testament. Die neutestamentliche Exegese ist aus dem berechtigten Anliegen, der Verkündigung zu dienen, häufig in der Gefahr, über der Aktualisierung des Kerygmas die historische Aussage zu vergessen. Von Hengels Arbeit her wird deutlich, wie wichtig es ist – vor aller Übersetzung – den Text in seiner historischen Fremdheit lesen zu lernen. Nur so dürfte die „Übersetzung" vor jener Willkür oder Sentimentalität geschützt sein, die uns häufig begegnen.

Bamberg Paul Hoffmann

Kümmel, Werner Georg: **Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 312 S. (Grundrisse zum NTD, Ergänzungsreihe Bd 3) engl. br. DM16.80

Der gegenwärtige Herausgeber des NT Deutsch hat sich entschlossen, die Reihe der Kommentare zu den ntl Büchern durch eine Reihe von „Grundrissen" zu ergänzen. Einen gewichtigen Beitrag zu dieser Reihe bildet das vorliegende Werk. Von der herkömmlichen Darstellung der ntl Theologie unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht alle Schriften des NT auf ihren theologischen Gehalt hin bespricht, sondern nur eine Auswahl davon. K. geht bei dieser stofflichen Beschränkung seines Themas von einem Problem aus, mit dem sich die prot. Theologie seit Jahren intensiv beschäftigt. Es ist nämlich eine Frage, ob man überhaupt von einer einzigen Theologie des NT sprechen kann. Das NT als Ganzes ist eine Sammlung von Schriften, die im Lauf von etwa einem halben Jahrhundert von verschiedenen Verfassern geschaffen wurden, und es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß von diesen verschiedenen Verfassern jeder seine eigene Theologie besitzt, in der er sich von den anderen Autoren wenigstens zum Teil unterscheidet. Damit ist dann der Kanon des NT zum Problem geworden. Die prot. Theologie der letzten Jahre fragt darum nach der Mitte des NT und versteht darunter die theologischen Aussagen, in denen die ntl Autoren oder wenigstens ein Teil von ihnen übereinstimmen. Um dieses Problem deutlich zu machen genügt es, wenn man die wichtigsten theologischen Autoritäten des NT nebeneinander zu Worte kommen läßt. Der Verfasser behandelt in vier Kapiteln die Verkündigung Jesu nach den drei ersten Evv, den Glauben der Urgemeinde, die Theologie des Paulus und die des Johannes.

An der Darstellung der Lehre Jesu ist bemerkenswert, in welch großem Ausmaß K. der synoptischen Überlieferung Geschichtswert zuerkennt. Ich hebe aus diesem Abschnitt hervor, was der Verf. über den Heilswert des Todes Jesu sagt. „Auch wenn Jesus seinem Tod sehr wahrscheinlich noch keine nähere Deutung gegeben hat, so kommt in der willig übernommenen Wirklichkeit dieses Todes ein göttliches Handeln zum Vorschein, das verständlich zu machen später den Christen aufgegeben war. Und auch wenn Jesus nicht direkt von seiner Auferweckung durch Gott gesprochen haben wird, so hat er zweifellos seinen Tod als Durchgang zu dem von ihm erwarteten Kommen als ‚der Mensch' von Gott her angesehen und damit die Christen vor die Aufgabe gestellt, seine Person, sein Wirken und Sterben von der Erfahrung der Auferweckung Jesu her zu deuten" (84). Der durch Jesus selbst vorbereitete Glaube an den Sühnewert seines Todes ist schon der Urgemeinde aufgegangen und nicht erst von Paulus, dem ersten christlichen Theologen, gelehrt worden. K. ist ferner der Überzeugung, daß Paulus die Bezeichnung des erhöhten Christus als Kyrios nicht aus dem Hellenismus übernommen hat, sondern daß diese Benennung Jesu auf das älteste palästinensische Christentum zurückgeht, wie durch Paulus selbst (1 Kor 16,22) mit Sicherheit bezeugt wird. Was er dagegen nicht glaubt, ist, daß von der Bezeichnung Jesu als Gottessohn in der Urgemeinde ein direkter Weg zu der Art führe, wie Paulus und Johannes die Gottessohnschaft Jesu verstanden. Die weithin herrschende Anschauung, daß in Phil 2,5–11 und im Joh-Prolog jeweils ein vom Verfasser übernommener Hymnus vorliege, wird von K. deshalb als fraglich erklärt, weil wir „über die beherrschenden Prinzipien urchristlicher Dichtung gar nichts Sicheres wissen und Paulus selbst sehr wohl unter Verwendung überlieferter Formulierungen dieser Dichtung geschaffen haben kann" (135f). Beim Joh-Prolog entsteht dann das Problem, daß der Verfasser seinen Hymnus durch polemische Prosaeinschübe zerstört haben sollte. Ein paar Bemerkungen meine ich zu dem, was K. über die paulin. Eschatologie sagt, machen zu sollen. Er teilt die herrschende Meinung, daß von einer Entwicklung in dieser Lehre bei Paulus nicht gesprochen werden könne (212ff). Er glaubt also, daß man in 2 Kor 5,1ff und Phil 1,23 nicht einen Wandel in der Anschauung des Apostels über das Schicksal der Christen nach ihrem Tode gegenüber 1 Thess und 1 Kor sehen könne. Die Stellen aber, die man dafür anführt, daß Paulus das gleiche schon ausspreche in 1 Thess 4,16f und 1 Kor 15,22f, sind, was die Wendung οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ betrifft, umstritten, weil es nämlich fraglich ist, ob Paulus dabei mit ἐν Χριστῷ κοιμηθέντες vom Tode oder vom Zustand nach dem Tode spricht. Phil 1,23 aber auf dem Hintergrund der bei Paulus immer beherrschenden Erwartung der Heilsvollendung zu verstehen, scheint mir deshalb unmöglich zu sein, weil dann die Alternative zwischen ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι und ἐπιμένειν τῇ σαρκί verloren geht. Zu 2 Kor 5,3 bemerke ich, daß ich dem Wort γυμνός überhaupt nur einen Sinn abgewinnen kann, wenn dabei die Leiblosigkeit gemeint ist. Über die Apokatastasis urteilt K. vorsichtiger als z. B. Michaelis. Als einen besonders wertvollen Abschnitt hebe ich den über Paulus und Jesus (218–27) hervor. Im Kap. über Joh ist namentlich der einleitende Abschnitt sehr lesenswert. Mit besonderer Zustimmung habe ich ferner gelesen, was K. über das Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie bei Joh sagt (261f).

In einem Schlußkapitel faßt K. die Ergebnisse seiner Darstellung der vier von ihm ausgewählten Theologien zusammen. Er findet die Mitte des NT in dem Gedanken darin, „daß Gott sein für das Weltende verheißenes Heil in Jesus Christus hat beginnen lassen und daß Gott in diesem Christusgeschehen uns begegnet ist und begegnen will als der Vater, der uns aus dem Gefangensein in der Welt erretten und zu tätiger Liebe freimachen will" (294f). Dies muß, wie K. beifügt, aber geglaubt werden und kann vom Historiker nicht mehr festgestellt werden.

Wir erhalten in dem Buch K.'s ein mit souveräner Stoffbeherrschung geschaffenes außerordentlich substanzreiches Werk, das auch durch die Klarheit des Urteils wie der Sprache ansprechend wirkt.

München Josef Schmid

Sanders, Jack T.: **The New Testament Christological Hymns.** Their Historical Religious Background. – Cambridge: University Press 1971. XII, 163 S. (Society for NT Studies, Monogr. Series, 15) Lw. £ 3.60

Diese Untersuchung der ntl. Christushymnen basiert auf einer Dissertation aus dem Jahre 1963, die bei J. M. Robinson (Claremont, Cal.) entstanden ist, dann aber eine Revision erfahren hat. So konnte der Verf., jetzt Professor of Religious Studies, wenigstens in Fußnoten noch auf die einschlägige Arbeit von R. Deichgräber (Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, Göttingen 1967) eingehen. Richtete sich das besondere Augenmerk bei Deichgräber auf „Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen" (Untertitel), so liegt das Interesse bei S. eindeutig auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Christushymnen. Ausgangspunkt für die Untersuchungen ist die Überzeugung, daß bestimmte (mythologische) Vorstellungen der ntl Christushymnen diesen vorgegeben seien und aller Wahrscheinlichkeit nach ihren Ursprung in vorchristlichen Kreisen hätten. Diese Kreise so genau wie möglich zu bestimmen, ist das Ziel der Arbeit (IX).

Auf einen einleitenden Abschnitt, der eine nähere Bestimmung der Gattung „Hymnus" versucht (1–5), folgt im Teil 1 (9–25) eine formale Analyse folgender Hymnen: Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Eph 2,14–16; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18–22; Hebr 1,3; Joh 1. Dieser Teil schließt mit einer Aufzählung von acht sachlichen Beziehungen, die diese Hymnen weithin miteinander verbinden. Sie sollen die Vermutung stützen: „these hymns all seem to present generally the same myth of the redeemer" (24). Das erschlossene „pattern" umfaßt (in schematischer Darstellung) 1. die Einheit (bzw. Gleichheit) des Erlösers mit Gott; 2. seine Schöpfungsmittlerrolle; 3. seine Rolle innerhalb der Schöpfung; 4. seinen Abstieg vom Himmel zur Erde; 5. seinen Tod; 6. seine Wiederbelebung; 7. sein Versöhnungswerk; 8. seine Erhöhung und Inthronisation mit der Unterwerfung der kosmischen Mächte. Mit gutem Grund dürfe

man daher annehmen, „that this mythical drama has some background in the history of religions" (25). Die beiden folgenden Teile wollen den Hintergrund bestimmen.

Teil 2 (29–98) geht nun den Hymnen im einzelnen nach und diskutiert die bisher angebotenen religionsgeschichtlichen Antworten. Den Joh 1 zugrunde liegenden Hymnus will S. im Anschluß an L. Dürr und H. Ringgren mit einer progressiven Hypostasierung des „Wortes" im Judentum zusammenbringen. Man habe sich als Hintergrund nicht einen entwickelten Mythos vorzustellen. Da die übrigen Hymnen den Logos nicht erwähnen, muß weiterhin nach dem eigentlichen Hintergrund gefragt werden (56f). Phil 2,6–11 bleibt problematisch, insbesondere hinsichtlich der Beziehung zu Jes 53. „The fact that there are so many points of contact between this hymn and the Servant . . . tends to make one think that Georgi was correct in emphasizing the role of the Righteous One in Sapientia as at least a major component in the historical religious background of Phil. II.6–11" (74). Kol 1,15–20 wird mit Fr.-W. Eltester aus der vorchristlichen jüdischen Eikon-Theologie erklärt (80–87). Nach einer kürzeren Besprechung der übrigen hymnischen Texte meint S. in einer Zusammenfassung, daß der Hintergrund der Hymnen aller Wahrscheinlichkeit nach im vorchristlichen Judentum gesucht werden müsse. Dort gab es „an emerging mythical configuration which could be attached . . . to various and different redeemer or revealer figures, above all Wisdom, Word, and Man (Adam)" (96). Die Tendenz zur Hypostasierung göttlicher Eigenschaften sei durch den Trend zu einem entfalteten Mythos unterstützt worden. Beide Bewegungen verschmolzen zu einem Prozeß (ebd.).

Teil 3 (Historical Religious Background; 101–144) befragt nacheinander die Oden Salomos, die koptisch-gnostische Literatur von Nag Hammadi und die „Weisheits-Schule" auf mögliche Hintergrundfunktionen hin. Ein Kapitel „The NT Christological Hymns and Language" (140–144) bildet hier den Abschluß. Der Erlösermythos soll in den OdSal mit einem weniger entwickelten Stadium hypostasierter göttlicher Eigenschaften verbunden sein als in den Christushymnen des NT und darum die Möglichkeit verstärken, daß der Mythos vorchristlichen Ursprungs ist (113; vgl. 119). Wenn – unabhängig vom NT und fast gleichzeitig – „alle führenden Elemente" der ntl. Christushymnen in dem literarischen Corpus einer jüdischen Sekte bezeugt sind, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die Vereinigung dieser Elemente schon im vorchristlichen Judentum vollzogen war (120). Obwohl S. die Abhängigkeit des Evangeliums der Wahrheit (EvVer) von den ntl. Hymnen einzuräumen bereit ist, meint er, daß die kosmologische und theologische Begrifflichkeit dieser gnostischen Schrift nicht insgesamt vom NT her erklärt werden könne (124). Als Beleg für diese Vermutung soll EvVer 21,6–31 dienen (126). Die Verwandtschaft des EvVer mit den OdSal deute auf vorchristliche Traditionen hin, die freilich im heutigen Text christlich interpretiert würden. Besonders die Adam-Apokalypse stelle ein Beispiel dafür dar, wie jüdische Motive sich mit der Erlöservorstellung anderer Religionen (im werdenden Gnostizismus) vermischen konnten, bevor sie christlichem Einfluß ausgesetzt waren (132). Die Christushymnen des NT und die Texte von Nag Hammadi sowie die Oden Salomos repräsentieren „a more or less parallel development of concepts infiltrating the various religions of the eastern Mediterranean world around the beginning of the Christian era" (ebd.). Eingangstor für den sich entwickelnden Erlösermythos seien im Judentum jene Kreise gewesen, die die weisheitlichen Dank-Hymnen hervorbrachten. Die ntl. Hymnen reflektieren das Stadium dieses Verschmelzungsvorganges, in dem der Aspekt einer kosmischen Erlösung ins Judentum eindrang. Einige Christen fanden dieses Stadium eines werdenden Mythos angemessen („appropriate") für die Deutung des Christusereignisses (139).

Die straff und übersichtlich durchgeführte Arbeit, die durch gute Register (145–163) noch brauchbarer wird, leidet allerdings unter der ungelösten Problematik einer angemessenen „religionsgeschichtlichen" Methode. In einer Kombinatorik, die nicht unproblematisch ist, werden aus den ntl. Hymnen acht Bausteine herausgelöst, die dann wieder (nur teilweise) in den außerchristlichen Vergleichstexten aufgefunden werden. Die Formanalyse der Hymnen bleibt in manchen Punkten fragwürdig. Die Funktion der Analogien innerhalb der betreffenden Literatur wird nicht hinreichend berücksichtigt. Die Urteile über den vorchristlichen Charakter der Vergleichstexte können nicht ganz befriedigen (vgl. etwa zu ApkAd: R. McL. Wilson, Gnosis und NT, Stuttgart 1971, 129f). Dennoch wird das Buch die Hymnenforschung stark anregen und zur Diskussion herausfordern können. Die weitere Erörterung wird sich allerdings um Einzelanalysen der Texte bemühen müssen. Denn eine noch so interessante Erörterung der bisherigen Lösungsversuche kann diese nicht ersetzen.

Bochum Gerhard Schneider

Christ, Felix: **Jesus Sophia.** Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. – Zürich: Zwingli 1970. 196 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 57) brosch. DM 24.–

Innerhalb der im vergangenen Jahrzehnt intensiven Forschung nach der traditionsgeschichtlichen Entwicklung der ntl Christologie stößt die bei O. Cullmann in Basel angefertigte Dissertation von Chr. auf ein Gebiet vor, das von den einschlägigen Monographien Hahns und Cullmanns noch nicht beachtet wurde, wenn auch die Thematik u. a. durch Untersuchungen von Arvedson, Bultmann und Wilckens bereits für die ntl Forschung fruchtbar gemacht wurde. Der Vorzug der vorliegenden Untersuchung ist die Komplexität der Fragestellung (eingeschränkt allerdings auf die synoptische Tradition ohne Mk) und der streng traditionsgeschichtliche Ansatzpunkt. Der Methodik entspricht der Aufbau.

Fast die Hälfte des Buches bietet einen Überblick über die exemplarischen Texte der atl (Hi 28, Prov 1.8, Sir 1.24, Bar 3f, Sap 6–9) und spätjüdischen Weisheitsliteratur (11QS Ps^{a}XVIII, 1 Hen, 4 Esr 5, 1 Bar 48), deren Ergebnisse der Verf. dankenswerterweise auch tabellarisch festhält (156–163). In Verbindung mit dem Stellenregister entsteht so ein gutes Kompendium weisheitlicher Vorstellungen. Dem eigentlichen Thema dient der zweite Teil unter der Überschrift „Jesus als die Weisheit", womit zugleich die Grundthese Chr. ausgesprochen ist. Den Nachweis, daß Jesus nicht nur Weisheitslehrer und -bote ist, sondern als die Weisheit selbst erscheint, versucht Chr. durch eine Auslegung von fünf synoptischen Logien zu erbringen: dem Rechtfertigungswort (Mt 11,16–19 par Lk 7,31–35), dem Jubelruf (Mt 11,25–27 par Lk 10,21f), dem Heilandsruf (Mt 11,28–30), dem Weisheitswort (Mt 23,34–36 par Lk 11,49–51) und dem Jerusalemwort (Mt 23,37–39 par Lk 13,34f).

Ob letzteres schon in Q stand, bleibt nach Chr. offen, „da der Kontext bei Mt und Lk verschieden ist" (136). Genügt diese Angabe als Kriterium? Dem methodischen Verfahren hier entspricht der Ansatz an den anderen Stellen: vier Schichten „müssen" nach Chr. „grundsätzlich" unterschieden werden: „vor Q, bei Q, bei Mt, bei Lk" (63.120; vgl. 81, wo Verf. von „vier verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten"‹?› spricht). Ähnlich postuliert der Verf. eine vormt Schicht beim Heilandsruf (Mt 11,28–30), die er ausführlich behandelt (100–117), während das Logion im MtEv auf einer Seite abgehandelt wird. Dem entspricht der Proporz an den anderen Stellen.

Fragt man nach den literarischen Kriterien für die methodisch berechtigte traditionsgeschichtliche Scheidung vor allem von Stoff in Q und vor Q, so bleibt der Verf. die notwendige Begründung schuldig. Sein bei der Exegese angewandtes Selektionsprinzip lautet: „Interpretation des Wortes als isoliertes Einzellogion" (100; vgl. 137); mit Hilfe dieses Kriteriums (vgl. 63: „unabhängig von seinem Zusammenhang bei Q") unterscheidet Chr. auch zwischen den Logien in der Spruchquelle, deren Akoluthie in der noch jungen Q-Forschung keineswegs unumstritten ist, und einer Schicht vor Q. Postulatorische traditionsgeschichtliche Dekrete ohne die angewandte Methode reflektierende Hinweise dienen der Sache wenig, zumal in den Ausführungen über die Logien vor Q nicht redaktionsgeschichtlich argumentiert, sondern thematisch-motivgeschichtlich interpretiert wird.

Dieses methodisch undifferenzierte Problembewußtsein wirkt sich auch in thematischer Hinsicht aus. Liest man z. B. die mit „Ergebnis" titulierten Zusammenfassungen (80.99.119.135.152), so gewinnt man den falschen Eindruck einer von jedwedem traditionsgeschichtlichen Ansatz absehenden Exegese mit dem Ergebnis, daß Jesus an allen Stellen und in allen synoptischen Schichten nicht nur als Träger der Weisheit, sondern als Weisheit selbst auftritt. Diese Grundthese hat aber Chr. m. E. nicht verifizieren können, zumal – gerade im biblischen Horizont – eine funktionale Aussage keineswegs eine ontologische impliziert.

So ist es nicht einsichtig, etwa Mt 23,34–36 par zunächst von einem jüdischen Sophia-Wort im Munde Jesu zu sprechen und (mit Recht) festzustellen, daß eine explizite Sophia-Christologie nicht vorliegt (129), um sofort anschließend (130) eine Identität Jesus–Sophia zu postulieren, die eine Präexistenz Jesu einschließt. (Seite 130 ist ein Beispiel dafür, wie Chr. mit Urteilen von Fachexegeten argumentiert, nicht aber mit exegetischen Fachurteilen.) Mag für die jüdische Weisheitsliteratur die Identität von der Weisheit als Offenbarer und Inhalt der Offenbarung ein Grunddogma sein (90), so bleibt die Frage, inwieweit dieses literarische Bild auf Jesus übertragbar ist und er zum Inhalt der Offenbarung gemacht werden darf. Dies erscheint gerade für eine der „ältesten Christologien" (154) problematisch zu sein. Traditionelle Vor-

stellungen verändern sich *ipso facto* durch eine Transformation in einen neuen Kontext.

So sehr sich die Vorstellung von Jesus als Weisheit Mt 23,34–36. 27–39 par (in Verbindung mit dem Bild vom gewaltsamen Geschick der Propheten) nahelegt, so sind nach Mt 11,16–19 par Johannes und Jesus Boten der Weisheit. Unzweifelhaft ist auch Mt 11,28–30 (mt „Sondergut") ein Sophia-Wort; doch ist es eine *petitio principii,* wenn man die Formulierung dieses Logions durch den Redaktor nicht einmal in Erwägung zieht (100) und seine Verbindung zur Konzeption der mt Christologie nicht bedenkt. Die differenzierten – ursprünglich vierbändigen – Einzeluntersuchungen Chr. deuten auf eine komplizierte und keineswegs einheitliche Traditionsgeschichte, wie sie im Summarium (154) hypothetisch wiedergegeben wird. Sicherlich gehört die Sophia-Christologie zu den ältesten Christologien; allerdings bleibt auch nach den Untersuchungen Chr. fraglich, ob und wo eine Identität Jesus – atl-jüdisch verstandene Sophia ausgesprochen ist und ob ihr Ursprung schon vor Q angesetzt werden kann. Diesen Fragen weiter nachzugehen, dazu muntert das Buch von Chr. als Fundgrube der wichtigsten Sophia-Stellen und exegetischer Stellungnahmen dazu die Fachwelt auf.

Münster Hubert Frankemölle

Wrege, Hans-Theo: **Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VIII, 207 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 9) Lw. DM 41.–, br. DM 36.–

Die auf eine „Anregung" von J. Jeremias (V) zurückgehende Untersuchung zur Frage der synoptischen Spruchüberlieferung lag 1963/64 der Göttinger Theologischen Fakultät als Dissertation vor und wurde für den Druck neu bearbeitet.

Ihr Ziel ist, die Hypothese einer schriftlichen Logienquelle (Q) an Hand der Überlieferungsstoffe der Bergpredigt zu widerlegen und zweitens die „Konstanz der konkurrierenden Traditionen" unter Vermeidung der Annahme einer literarischen Abhängigkeit von Q zu erklären (vgl. 3).

Der ersten Frage ist der größte Teil des Buches (5–155) gewidmet. In drei Unterabschnitten: „Die Seligpreisungen", „Die Antithesen", „Der Schluß der Bergpredigt" (warum eigentlich diese drei?) untersucht W. in sorgfältiger Verarbeitung der Spezialliteratur Überlieferungseinheit für Überlieferungseinheit des Spruchguts der Bergpredigt unter Berücksichtigung der außersynoptischen Überlieferung der Sprüche (Apostolische Väter, Justin, Thomasevangelium u. a.). Gemessen an seinem Ansatz, nicht von Q als gesicherter Voraussetzung auszugehen, vielmehr „die verschiedenen Gruppierungen in der Wortüberlieferung je für sich zu untersuchen" (3), bleiben diese Analysen jedoch immer noch zu sehr – nun negativ im Nachweis des Gegenteils – am synoptischen Vergleich fixiert. Eine eigenständigere Analyse der Einzeltraditionen unter literarkritischem und formkritischem Gesichtspunkt vor der traditionsgeschichtlichen Diskussion hätte möglicherweise dem anvisierten Ziel noch besser gedient (vgl. dazu jetzt W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971).

In der Regel geht W. folgendermaßen vor: Im Vergleich der matthäischen und lukanischen (u. U. auch der markinischen oder außersynoptischen) Überlieferungsvarianten wird besonders die Unterschiedlichkeit der Fassungen erarbeitet. Diese Divergenzen lassen sich nach W. nur selten auf die Redaktion der Evangelisten zurückführen, vielmehr gehören sie, wie er jeweils nachzuweisen sucht, eher der vormatthäischen bzw. vorlukanischen mündlichen Überlieferung an. So beweisen sie, daß den beiden Evangelisten nicht eine schriftliche Quelle, sondern verschiedene Ausformungen mündlicher Tradition vorgelegen haben. Dies ist besonders naheliegend, wenn sich auf der (unter der Voraussetzung von Q zu postulierenden) Redaktionsebene unüberbrückbare Spannungen ergeben. So lassen sich nach W. z. B. der „Erfüllungsgedanke", den Matthäus in 5,17–20 sowie in den Reflexionszitaten vertrete (vgl. 2f.35–38.45–57), nicht mit der Aufhebung des AT bzw. der Thora in den sekundären Antithesen vereinbaren (69f.82.93f), wie es die Q-Hypothese erforderlich mache, da nach ihr ja Matthäus auch diese Antithesen gebildet haben muß. Die redaktionsgeschichtliche Fragestellung erweise hier also, daß die sekundären Antithesen einem vormatthäischen Überlieferungsstadium angehören (3). Ähnlich argumentiert W. für Lukas unter Bezugnahme auf die Spannung von Israelpolemik in Lk 13,23–35 und den lukanischen Missionsreden, in denen den Juden immer wieder Unwissenheit bei der Ablehnung des vorösterlichen Jesus zugestanden wird (3 sowie 168.176f).

In einem vierten Unterabschnitt, den W. als „Anhang" bezeichnet: „Die Überlieferungsgeschichte des Geistwortes Mt 12.32/Lk 12,10 im Zusammenhang ihrer urchristlichen Voraussetzungen" (156–180) sucht er nun positiv eine Erklärung für die Konstanz der vorsynoptischen Überlieferung zu bringen. Er beginnt mit einer traditionsgeschichtlichen Analyse des Logions und untersucht dann dessen Bedeutung für die urchristliche Traditionsgeschichte überhaupt. Das Geistlogion in dem die Entscheidung gegenüber dem vorösterlichen Jesus (sowohl die Ablehnung durch die Gegner als auch das Versagen der Jünger) relativiert wird, macht verständlich, wie es zur Neuaufnahme der Worte Jesu kommt. Es bringt also „die Grundlage auch der synoptischen Logienüberlieferung zur Sprache", beeinflußt aber auch – mit verschiedenen Modifikationen – das Unwissenheitsmotiv in den Missionsreden der Apostelgeschichte, die Deutung des historischen Jesus in 2 Kor 5,16, Joh 6,63, im 1. Johannesbrief, wo nun die Identität des Erhöhten mit Jesus herausgestellt wird, oder in 1 Kor 12,3, wo in der Verfluchung Jesu die „äußersten Konsequenzen des Wortes ... zu Gesicht" kommen (169–171).

Die Vergebung der vorösterlichen Ablehnung Jesu setzt, wie Wrege ohne näheren Nachweis behauptet, die urchristliche Überzeugung voraus, daß „der Weg Jesu auch im Leiden ... die Schriften erfüllt" (167). Sowohl im Geistlogion als auch im Erfüllungsgedanken werden „Vorstrukturen" (nach Dodds „The Substructure of New Testament Theology") sichtbar. Die Evangelisten stehen „als ganz verschieden geprägte End- und Gesamtredaktoren ihrer Werke deutlich unter dem Einfluß (solcher) vorgegebener urchristlicher Denkschemata", die sie in ihre Evangelienkonzeption aufnehmen und modifizieren (172ff). Ähnliche Vorstrukturen zeigen nach Wrege auch die „Wortgruppen der vorliterarischen Gemeindeunterweisung". „Die Gesichtspunkte dieser Gruppierungen ließen sich gelegentlich an ganz verschiedenen Stellen des NT nachweisen, so daß sie bestimmende und stabilisierende Elemente des mündlichen Traditionsprozesses gewesen sein müssen" (172). Sie sollen offenbar anstelle der Logienquelle erklären, wie es zur Traditionsbildung des Spruchgutes kam.

Die kritische Auseinandersetzung kann verständlicherweise nur auf die Grundthesen des Buches Bezug nehmen. Die zahlreichen Detailbeobachtungen, die die Synoptiker-Exegese bereichern, manchmal jedoch auch zum Widerspruch herausfordern, können hier nicht eigens diskutiert werden. Wenn Wrege gegenüber dem synoptischen Vergleich stärker Traditionsgeschichte und Formgeschichte bei der Diskussion der Abhängigkeitsverhältnisse berücksichtigt haben möchte, meldet er ein berechtigtes Desiderat an.

Die Diskussion der Q-Hypothese muß, das ist gegen ihn zu sagen, auf jene Problematik eine Antwort finden, die sich aus der auffallenden Übereinstimmung u n d ebenso aus den auffallenden Unterschieden des Matthäus-Lukas-Spruchgutes im Wortlaut der einzelnen Logien, in kleinen und größeren Kompositionseinheiten ergibt. Übereinstimmung u n d Unterschiede bedürfen einer Erklärung. Es bleibt die Frage, ob gerade die Übereinstimmungen in größeren Kompositionen durch die mündliche Überlieferung ausreichend erklärt werden können. Wenn W. in seiner Analyse von den Unterschieden her auf mündliche Vorstufen schließt, ist dies nicht zwingend. Denn die Annahme verschiedener Vertreter der Q-Hypothese, daß die Quellschrift Matthäus und Lukas in zwei verschieden entwickelten Fassungen vorlag, vermag den Befund auch und sogar besser zu erklären, da sie neben der Verschiedenheit auch die bestehenden Übereinstimmungen verständlich machen kann. Zudem lassen sich die von Wrege festgestellten Divergenzen oft mit derselben oder sogar größerer Wahrscheinlichkeit auf die Redaktionsarbeit der Evangelisten zurückführen. Das gilt z. B. für den Zusatz τῷ πνεύματι Mt 5,3 diff. 6,20. Die Bildung ist sprachlich durch die qumranische Tradition erklärt. Dies beweist aber noch nicht, daß Matthäus diese „besondere Form der Überlieferung" aus palästinensischen Kreisen der Christengemeinde übernimmt, in die „ein den Qumran-Frommen vergleichbares Selbstverständnis" eingedrungen ist (7). Der Ausdruck verrät eine Nähe zu Jes 66,2 und fügt sich der Redaktionsintention des Matthäus durchaus ein, der einerseits an der inneren Haltung (vgl. die Bedeutung des Herzens), andererseits an ταπεινός (vgl. besonders Mt 11,29) interessiert ist. Ebenso ist der Zusatz τὴν δικαιοσύνην in Mt 5,6 redaktionell erklärbar (gegen 17–19). Die Änderung in Mt 5,11f (gegen 21), die Unzuchtklausel in 5,32 (gegen 68) können durchaus auf den Redaktor Matthäus zurückgehen. Die Gestaltung von Lk 6,32–35 könnte der lukanischen Auseinandersetzung mit einer hellenistischen Gegenseitigkeits-Ethik entsprechen (gegen 85–91, vgl. jetzt van Unnik, NovTest 1966, 284–300). Die „exklusive" Interpretation von Mt 5,20 ist nicht zwingend nachweisbar, der Vers kann also nach wie vor der matthäischen Redaktion entstammen (gegen 43f). W.s häufige Zurückhaltung in der Annahme redaktioneller Eingriffe ist nicht gerechtfertigt angesichts der Souveränität, mit der derselbe Evangelist das Markus-Evangelium redigierte. Diesen Aspekt berücksichtigt W. kaum.

Methodisch gewichtiger ist der Hinweis auf die Spannung zwischen der Erfüllungstheologie und den Antithesen. Vorausgesetzt, sie trifft zu, müßte allerdings auch W. erklären, wieso Matthäus ohne direkte Korrektur die Antithesen aufnimmt, die letzte sogar redaktionell durch περισσόν an 5,20 bindet und damit seiner Erfüllungstheologie einordnet. Die Erklärung W.s, Matthäus habe „dabei den überlieferten Bestand der Antithesen nicht angetastet, diesen aber durch 5,17.18f. 20 unter Inkaufnahme aller Spannungen seiner Erfüllungschristologie untergeordnet", verschleiert eher diese Problematik (vgl. 57). Beide Aspekte lassen sich aber sogar aus der matthäischen Redaktionskonzeption verständlich machen. Die Antithese 5,32 entspricht Mt 19,1–9, wo Matthäus gegen Mk 10,10 eine antithetische Formulierung einführt (vgl. 19,9) und diese Position durch den Rekurs auf die ursprünglichere Schöpfungsordnung rechtfertigt (gegen 66–70 sowie 52f). Die zwei letzten Antithesen haben den Maßstab für ihre Gesetzeskritik im Liebesgebot (vgl. dazu die matthäische Redaktion in Mt 7,12b; 19,19b; 22,37–40; 23,23 sowie die redaktionelle Einfügung von Os 6,6 in die Markusvorlage in Mt 12,7 und 9,13). Die Erfüllung des Gesetzes schließt für Matthäus offenbar nicht aus, daß Gesetz und Gesetzesüberlieferung im Einzelfall annulliert werden, wenn sie dem Schöpfungswillen Gottes oder dem Liebesgebot widersprechen. Die von W. konstatierte Spannung ist in der matthäischen Erfüllungstheologie aufgehoben.

Die Verschiedenheiten zwischen den beiden Evangelisten lassen sich also durch die weiterentwickelte Form der Logienquelle oder durch die Redaktion erklären; ein Einfluß mündlicher Überlieferungsformen kann zwar in Einzelfällen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, er reicht aber nicht aus, die Q-Hypothese zu widerlegen. Läßt sich schließlich die Annahme einer schriftlichen Vorlage für das Matthäus-Lukas-Spruchgut durch die Annahme von „Vorstrukturen" ablösen? Die von W. aufgewiesenen „Vorstrukturen" betreffen auf der Ebene der Evangelienredaktion die theologische Konzeption der Evangelisten, auf der Ebene der Logiengruppen (vgl. 172 Anm. 1) z. B. die Verbindung von Gebet, Vergebung und Erhörungsgewißheit in Mt 6,5ff/Lk 11,2ff (99f), ein (eschatologisches) Selbstbewußtsein, dem das AT als „vorläufig" erscheint, in den Antithesen (93f), die eschatologische Bedeutung des Redens bzw. Bekennens, die Mt 12,32–37 und Lk 12,2–12 verbindet (164). Die Belege zeigen, wie im Rahmen der vorausgesetzten „Vorstrukturen" jeweils sehr verschiedenartige Kompositionen entstehen. Ihre Annahme vermag die Entstehung kleinerer Einheiten oder die Konstanz (und Modifikation) bestimmter Theologumena verständlich zu machen, erklärt aber gerade nicht wie es – trotz der Verschiedenheit – zu den Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas in den großen Spruchkompositionen – also zur „Konstanz der konkurrierenden Traditionen" (3) – kommt.

Bamberg Paul Hoffmann

Nestle, Dieter: **ELEUTHERIA.** Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil 1: Die Griechen. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967. XII, 164 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 6) Lw. DM 19.50

Die vorliegende Untersuchung bildet den ersten Teil der theologischen Dissertation des Autors (Marburg 1965); der dem NT geltende Abschnitt wurde einem zweiten Teil vorbehalten, dessen Veröffentlichung noch aussteht. In der methodischen Einleitung (1–4) grenzt N. sein Vorgehen gegenüber Schliers Artikel im ThW und gegenüber Mullers „Freedom in the Ancient World" ab. Seine Arbeit ist der „Begriffsgeschichte insofern verbunden, als sie nur ein Wort mit seinen Derivaten ins Auge faßt". Sie geht über eine solche hinaus, insofern sie jeweils von der Analyse zentraler Texte her nach der Geschichte der Freiheit selbst fragt: „Welche Entscheidung in Sachen Freiheit wird in diesem oder jenem Sprachgebrauch von *eleutheros* etc. erkennbar?" (1f) Dabei geht es N. nicht um die „lückenlose Genealogie eines neutestamentlichen Begriffes"; die „Weise des Ableitens" soll vielmehr ergänzt werden durch die „Weise des Vergleichens" (3). N. möchte die antiken Texte „in ein freies Gespräch mit denen des Neuen Testaments" bringen (89).

Im ersten Kapitel: „Der alte Sinn des Adjektivs *eleutheros*" (5–15) sucht N. durch einen „nachträgliche(n) Seitenblick auf die etymologische Forschung" (§ 1) und eine Analyse des Sprachgebrauchs der Ilias an Hand von 6,448ff. 526ff; 16,830ff; 20,193f (§ 2) zu zeigen, daß „frei" ursprünglich nicht als Kontrastbegriff zu „unfrei" zu begreifen ist („Das später im Griechischen so ungemein verbreitete Gegensatzpaar *eleutheros-doulos* ist für das Indogermanische noch nicht nachzuweisen" 8), sondern einem „heimisch", „stammeszugehörig" entspreche. „Das Wort wird laut in eins mit der Erfahrung der heimatlichen Polis als eines Ganzen und zugleich Begrenzten und als solches vom Untergang bedrohten Ortes der Bergung. Insofern ist das Wort im Griechischen von Anfang an ‚politisch' freilich in einem weiteren Sinn als dem eines ‚politischen Begriffes' (Schlier)" (14, vgl. 8.135).

Solon (2. Kapitel § 4 mit der Analyse von Jambus Fr. 24) stellt gegenüber der einseitigen Beanspruchung des Adjektivs durch die Adligen (vgl. § 3 „*Eleutheros* als Adelswort") mit Nachdruck den Bezug zur Polis heraus: Athen, die Polis, ist frei, insofern sie Heimat für alle Glieder der Polis (Adel und Demos) ist. „Ihre ‚Knechtschaft' äußert sich darin, daß sie diese bergende Kraft verliert, so daß diejenigen, die eigentlich zu ihr gehören, heimatlos werden oder sich in ihr nicht mehr zu Hause fühlen können" (29).

Die nächste Etappe der Entwicklung des Freiheitsverständnisses ist durch die Perserkriege gegeben (3. Kapitel „Der Kampf um *eleutheria* als Poliswort" 31–46). Im Zusammenhang mit den Perserkriegen kam es offenbar zu einer Ausweitung des Freiheitsbegriffs: Das Substantiv *eleutheria*, der Name Zeus *eleutherios* gelangen zu weiter Verbreitung. „In diesem neuen Wort *(eleutheria)* erschloß sich der allen Hellenen gemeinsame, die einzelne Polis transzendierende Grund. Der heimatliche Raum hatte sich unwiderruflich, den Horizont der Polis sprengend, auf ganz Hellas erweitert. Mit *eleutheria* war nun das namhaft gemacht, was jede Polis zur Polis machte" (32). Aischylos sucht der hier entstehenden Gefahr zu begegnen, daß sich die Freiheit von ihrem religiösen Grund in der Polisgemeinde löse. „Für eine selbständige ‚Freiheit', für einen Freiheitsbegriff, ist (bei ihm) kein Platz" (42). Zu bewahren ist Frei-Sein nur in der „aktiven Bewährung des Glaubens an den göttlichen Grund der Polis" (45).

Die Folgen der Loslösung des Freiheitsbegriffs von der Polis behandelt N. im 4. Kapitel „Der Kampf um die Bewahrung der *eleutheria*" (47–75), das Herodot und Euripides gewidmet ist. „In Herodots Geschichtswerk begegnet – für uns zum ersten Mal – das Wort *eleutheria* als an hervorragender Stelle stehender Begriff" (47). Die *eleutheria* ist für Herodot selbst die Macht, für die es sich zu sterben lohnt, weil sie das Leben selber ist. Sie erweist sich als die stärkste Kraft in den Auseinandersetzungen um die Tyrannis in den griechischen Städten ebenso wie im Kampf mit Persien. Wird das Wort in diesem umfassenden Sinn verstanden, bedarf es einer näheren Bestimmung. Bei Herodot tritt „zum ersten Mal" eine „völlige Ungebundenheit als Konkurrent der wahren Freiheit auf" (53). Diese wird jener gegenüber als „Herrschaftsbereich des Nomos" bestimmt (52f). Nomos ist hier der „Inbegriff all dessen, was in Kult, Brauch, Sitte, Recht den Lebensraum des Menschen ausmacht. Hinter dem Nomos steht die naturgemäße Gemeinschaft" (54). Herodot trifft also eine ähnliche Entscheidung wie Aischylos, er kann es aber nicht mehr tun „im sprachlichen Bereich einer einzelnen Polis"; darum findet das Göttliche „nunmehr seinen Ausdruck im ‚Begriff' (Nomos)" (55). Euripides (§ 8 „Der freie Einzelne und die freie Polis bei Euripides: ἐλευθερως θανεῖν) kann angesichts der sophistischen Kritik an Mythos und Nomos die Freiheit nicht mehr auf den Nomos beziehen. Die Frage wird in den Herakliden im Opfertod für die Polis akut. „Nicht schon die (empirische) Polis, nicht schon ein (in die . . . Aporie führender) Nomos, nur das Dikaion selbst hat das Recht, das Opfer des Lebens zu fordern." „Der Hinweis auf das Dikaion macht jede positivistische Auffassung des Nomos unmöglich. Seine Geltung ist unbedingt. Am reinsten zeigt es sich dort, wo es als die das Ohnmächtige schützende Macht erscheint" (64). „Den seiner ‚physischen' Freiheit bewußt gewordenen Menschen verweist Euripides an die Polis. Die neue Freiheit des Einzelnen erfüllt sich in der freiwilligen Hingabe für das Dikaion in der Polis" (75).

Im 5. Kapitel beschreibt N. „Die Niederlage der ἐλευθερωτάτη πατρίς (Athen) und die Reaktion" darauf bei Thukydides und Platon (76–101). Thukydides entfaltet in der Reflexion der Erfahrung des peloponnesischen Krieges das sophistische Verständnis der Freiheit. Freiheit erscheint als „die im Grunde unbegrenzte Möglichkeit des Menschen". „Als solche enthält sie, recht verstanden, die strengste Forderung, das Höchste und Beste zu lei-

sten" (137). Von daher deutet er das Schicksal Athens, der „allerfreiesten Stadt". Das „Freiheitsbewußtsein" ist hier nicht mehr auf den Herrschaftsbereich der Polis, des Nomos oder des Dikaions bezogen, es bedarf für den thukydideischen Perikles auch „keiner moralischen Grenzpfähle, die ängstlich einen Bereich der Freiheit abzustecken suchen. Denn die hier eröffnete Freiheit wird ja bewußt ergriffen als freie Möglichkeit, das Höchsterreichbare zu erlangen" (85f). Zugleich wird hier jedoch deutlich, daß Freiheit und Macht zusammengehören, Perikles kann Athen als Tyrannis bezeichnen. Die mit einem solchen Freiheitsverständnis verbundene Möglichkeit der Katastrophe ist bei Thukydides gesehen (80–84). Demgegenüber geht es Platon in „Reaktion auf diese Revolution" um die friedliche Dauer der Polis-Gemeinde, wie N. in einer Analyse des 8. Briefes darlegt. „Zur Freiheit gehört deshalb die Philia, das ‚freundschaftliche' Verhältnis der die Polis bildenden Gruppen, das den sich fortgesetzt wiederholenden revolutionären Umschlag der Demokratie in die Tyrannis und dieser wieder in die Demokratie unnötig und unmöglich macht" (137).

Im 6. Kapitel „Die Gemeinschaft der Freien" (102–119) beschreibt N. den Übergang vom „politischen" zum „kosmopolitischen" Verständnis der Freiheit, in seiner Grundlegung bei Aristoteles und einer ersten Ausführung bei Epikur. Für Aristoteles nennt er als die zwei charakteristischen Stichworte τὸ φύσει ἐλεύθερον und die αὐτάρκεια (§ 11). Bei Aristoteles zeigt sich die Distanz zur Polis in der Erörterung der Frage, ob die apolitische der politischen Existenz vorzuziehen seien, oder in der vergleichenden Darstellung der Verfassungen. Diese Distanz lenkt den Blick des Philosophen von Anfang an auf „jede Polis" (vgl. 103). So fragt er nach dem Wesen der besten Polis und findet sie in der Möglichkeit ungehinderter Vollendung der eigenen Arete. Ein Mensch ist frei, wenn er „um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen ist" (108). Die beste Polis hat also „für die Autarkie des Politen" zu sorgen und „muß daher selbst als Ganzes autark sein" (108). Der *eleutheros* ist nicht mehr primär durch seine Zugehörigkeit zur Polis bestimmt (denn in der Polis sind notwendig eine große Zahl von Menschen von der Eudaimonie ausgeschlossen, vgl. 108), sondern durch den Besitz des „physisch Freiheitlichen", durch die *prohairesis*. Sie ist die Bedingung für den *bios politikos* oder – noch erstrebenswerter – für den *bios theoretikos* (vgl. 109). Insofern der θεωρῶν die Polis als Lebensraum und die Polis ihn als Bedingung ihrer Autarkie und Eudaimonie braucht, sind beide noch miteinander verbunden. In einer politischen Entscheidung spricht sich also am Ende Aristoteles dafür aus, den Menschen von vornherein und ausschließlich in dem ihn zukommenden Zusammenhang der Gemeinschaft zu bedenken und zu belassen (110). Doch hat sich aufgrund seiner Begründung der Freiheit „der Kampf um das Wort *eleutheros* endgültig aus dem Bereich der Polis in den Bereich der Kosmopolis verlagert" (137). Epikur, dessen Lehre N. im folgenden § 12 darstellt, wird von seinen Anhängern als ἐλευθερωτής gefeiert. Der Ausdruck *eleutheros bios* hat bei ihm vorwiegend polemischen Sinn. Er kann dies „unter dem Titel *eleutheros* tun, weil er verheißt, daß der Mensch zu sich selbst kommen soll, ‚befreit' von den Mächten, die ihn sich selbst entfremden". Das Wort wird jedoch bei ihm nicht zu einem zentralen Begriff, weil die Sache mit dem Wort nicht beschworen werden kann. Die epikureische Gemeinschaft versucht vielmehr durch „Freundschaft, Menschlichkeit, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Treue, Fürsorge, gesellschaftliche Unbefangenheit, unbedingte Aufrichtigkeit, durch Frömmigkeit und Freude am Gespräch . . . dem Wesen der Freiheit als Geborgenheit gerecht zu werden" (117f).

Das 7. und letzte Kapitel: „Der Kampf um den religiösen Sinn von Eleutheria" behandelt im § 13 Epiktet und sein Verhältnis zur kynisch-stoischen Tradition an Hand der Diatribe περὶ ἐλευθερίας (Diss. IV 1). Epiktet findet in der kynisch-stoischen Tradition *eleutheria* im säkularisierten Verständnis der völligen Unabhängigkeit des Menschen vor. „In seiner Auslegung geht es Epiktet darum, jene Tradition in ihren religiösen Zusammenhang zurückzuholen. Der *eleutheros* ist der, der ganz seinen von Gott gegebenen Platz ausfüllt. Dieser Platz ist gemäß der speziellen Begabung des Menschen mit dem Logos, dem Sinn, mit dem vor allen anderen der Sinn des Kosmos als festliche Bewegung – Gott und den Menschen zur Freude – wahrgenommen wird, der Platz dessen, der Gott zu loben hat" (134). Epiktet geht es nicht um eine Loslösung vom Kosmos (so Schlier u. a.), sondern um den gottbestimmten Platz des Menschen, damit er „dem Kosmos als schönem Kosmos entspreche" (ebd. 135 Anm. 6). Die „stoische Grundentscheidung für den Kosmos als Heimat des Menschen" wird von Epiktet mit Hilfe der religiösen Interpretation erneut behauptet (vgl. 138). § 14 bringt „Zusammenfassung und Schluß". Es folgen ein Literaturverzeichnis und Stellenregister.

N. bietet in seiner Arbeit einen aufschlußreichen Überblick über die Entwicklung des griechischen Freiheitsverständnisses. Wohltuend ist, daß er in seiner Darstellung streng von den Texten und ihrer Analyse ausgeht und zugleich den Bezug zur geschichtlichen Situation herzustellen sucht. Es gelingt ihm dabei, eine klare Entwicklungslinie aufzuzeigen, wobei allerdings der Ausgangspunkt seiner Bedeutungsgeschichte, die ethymologische Ableitung des Wortes und sein Verständnis bei Homer, nicht unbestritten ist. Dieser 1. Teil ist im Hinblick auf den 2. Teil geschrieben, er soll zum „freien Gespräch" mit dem NT führen. Hier ergeben sich einige Fragen: Kann es genügen (abgesehen von den § 12.13) primär sich der klassischen Zeit des griechischen Freiheitsverständnisses zuzuwenden und die hellenistische Zeit nur ansatzweise zu behandeln? Für das frühe Christentum würde m. E. der Vergleich effizienter, wenn die Arbeit stärker auf die Vorstellungen des zeitgenössischen Hellenismus mit seinen vielfältigen philosophischen, religiösen und gesellschaftlichen Ausformungen eingehen würde (vgl. dazu N. selbst S. 2). So bietet die Arbeit doch nur einen Ausschnitt aus der Geschichte des griechischen Freiheitsverständnisses; der 2. Teil wird zu zeigen haben, wieweit er für das Gespräch mit dem Neuen Testament ausreicht.

Bamberg Paul Hoffmann

Bauer, Karl-Adolf: **Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes.** Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. – Gütersloh: Gerd Mohn (1971). 206 S. (Studien zum Neuen Testament Bd 4) Lw. DM 44.–

Wir erhalten hier eine neue Behandlung eines Problems, das in den letzten Jahren von zahlreichen protest. Forschern diskutiert worden ist. Die Diskussion des Terminus „Leib" bei Paulus ist immer noch nicht an einem Endpunkt angelangt. Das vorliegende Buch, eine Bonner Dissertation, unternimmt einen neuen Versuch, zur Aufhellung dieses Terminus beizutragen. Das Buch besteht aus 2 Teilen, von denen der erste ausschließlich über die Behandlung des Leibproblems bei Paulus in der neueren Forschung seit A. Schlatter referiert. Daß er selbst einen neuen Anlauf zur Erhellung dieses Problems unternimmt, beweist schon, daß darüber das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Das Wort σῶμα ist bei Paulus deswegen ein schwieriger Terminus, weil Paulus keine feste Terminologie besitzt. Deutlich ist aber, daß das eine Wort sowohl den Körper des Menschen als auch den ganzen Menschen bezeichnen kann, diesen aber in einer gewissen Hinsicht. Der Verfasser bespricht nun sämtliche Soma-Stellen von neuem in beständiger Auseinandersetzung mit der neuesten Forschung. ἐὰν καταλυθῇ (2 Kor 5,1) deutet er wieder mit Bultmann und anderen dahin, daß wir beim Abbruch des irdischen „Hauses" ein himmlisches Haus haben, so daß die alsbaldige Überkleidung mit dem himmlischen Leib erfolgt. Es ist aber gerade die Frage, ob Paulus dies wirklich sagen will. Ich glaube ferner dem Verfasser darin widersprechen zu müssen, daß Paulus, wenn er Röm 6,12 von seinem sterblichen Leib spricht, dabei den der Sünde gestorbenen Leib des Getauften meint. Diese Deutung scheint gut in den Zusammenhang zu passen, hat aber doch wohl den Einwand gegen sich, daß dann νεκρῷ statt θνητῷ stehen müßte, wie das im vorausgehenden V. 11 der Fall ist. Das in Röm 8,10 durch die Gegenüberstellung von σῶμα und πνεῦμα geschaffene Problem will der Verfasser mit vielen anderen Auslegern in der Weise aus der Welt schaffen, daß Paulus unter πνεῦμα nicht den natürlichen Geist des Menschen, sondern das göttliche πνεῦμα meint, wofür auch die Fortsetzung in V. 11 zu sprechen scheint. Für die Deutung von σῶμα ergibt sich dann, daß dieses hier den Menschen bezeichnet, der in der σάρξ existiert, und V. 11 würde den Gedanken von V. 10 weiterführen und begründen. Das ζωοποιεῖν würde die eschatologische Totenerweckung bezeichnen, was Lietzmann u. a. bestreiten. Aber wahrscheinlich behält doch B. hier recht. In V. 11 ist σῶμα wieder nicht der ganze Mensch, sondern bloß sein sterblicher Leib. V. 13 aber ist parānetisch zu verstehen. Dabei wechselt Paulus zwischen σῶμα und σάρξ und gebraucht σῶμα im Sinne von σάρξ. B. bestreitet das (169), bemerkt aber dann doch, daß die Ta-

ten des Leibes gemeint sind, der immer noch den Anfechtungen der σάρξ unterliegt. Paulus hat sich hier wieder einmal schwer verständlich ausgedrückt. Ich möchte aber beifügen, daß das nämliche von den Darlegungen des Verfassers gilt. Man wird ihm nicht abstreiten, daß in seinem Buch ein großes Aufgebot von Scharfsinn steckt. Aber es scheint mir, daß die paulinische Anthropologie in der heutigen Forschung noch lange ein umstrittenes Gebiet bleiben wird. Ich habe mir schon oft die Frage vorgelegt, was die einfachen Christen etwa der römischen Gemeinde sich zu diesem Brief gedacht haben werden.

München Josef Schmid

Schweizer, Eduard: **Gott versöhnt.** 6 Reden in Nairobi. – Stuttgart–Berlin: Kreuz-Verlag 1971. 79 S. kart. DM 5.80

Keine spezifisch fachwissenschaftlichen Referate werden in diesem kleinen Bändchen vom Ordinarius für NT an der Universität Zürich vorgelegt, wohl aber im besten Sinn exegetisch wohlfundierte Bibelarbeiten als methodische Anleitung für ein zeitgemäßes Reden von Gott. Entsprechend dem Thema der Weltkonferenz des Bundes Reformierter Kirchen von 1970 „Gott versöhnt und macht frei – die Starken und die Schwachen, die Reichen und die Armen, die Alten und die Jungen" zeigt der Verf. in der Kombination von atl und ntl Perikopen, wie ein jeweils zeitbedingtes Sprechen von Gott den Menschen ganz einfordert – damals und heute. Hier werden nicht im üblichen Sinn vergangene Texte modisch aktualisiert, eher schon auf ihren theologischen Skopus komprimiert und mit heutigen Weltproblemen konfrontiert. Dies geschieht in eindringlicher Sprache und mit gewandter Feder, die manchmal vielleicht etwas zu salopp formuliert (vgl. 12.17f.24 u. a.). Allerdings entgeht der Verf. methodisch nicht immer einer bereits überwunden geglaubten Anmaßung der Theologie, die Kirche und Welt „mit Gottes Augen" (49) betrachtet und „so wie Gott sie sieht" (51 u. ö.) deutet. Atl und ntl Gottesglaube ist sich stets der anthropologischen Perspektive seiner gläubigen Reflexion bewußt; dem hat der Ausleger zu entsprechen. Dieser kritische Hinweis muß gemacht werden – gerade auch wegen des sonst wohlgelungenen Versuches, zeitgemäß und „weltlich" von Gott und seinem Handeln zu sprechen.

Münster Hubert Frankemölle

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350** (Autoren: I–J) – Münster: Aschendorff 1971. 886 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XLIII, Heft 3) kart. DM 148.–

Über Anlage und Aufbau des Gesamtwerkes vgl. die Besprechung zu Heft 1 und 2 (Autoren: A–D/E–H): ThRev 67 (1971) 57f.

Bonn Hans Jorissen

Thomas von Sutton: Quodlibeta. (Hrsg. von Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba). – München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1969. L, 681 S., 4 Tafeln (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 2) kart. DM 92.–

Hiermit liegt zum ersten Male eine kritische Gesamtedition der vier Quaestiones quodlibetales des Oxforder Dominikanertheologen Thomas von Sutton (* nach 1250, † nach 1315) vor, eines der Hauptverteidiger des Thomas von Aquino gegen den traditionellen Augustinismus, besonders gegen Heinrich von Gent, sowie gegen die Franziskanertheologen Johannes Duns Scotus und Robert Cowton. Die Edition erfüllt ein lange gehegtes wissenschaftliches Desiderat und wird deshalb von der mediävistischen Forschung dankbar begrüßt werden. Eine kritische Ausgabe der Quaestiones disputatae ist angekündigt und wird hoffentlich bald folgen. Suttons Werk bietet aufschlußreiche Einblicke in das philosophisch-theologische Ringen des endigenden 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts wie auch in die Entwicklung der thomasischen Lehre zum Thomismus.

Der Edition ist eine Einleitung, ein Handschriften-, Abkürzungs- und Quellenverzeichnis und ein Verzeichnis der Quaestionen vorangestellt (VII–L). Der Anhang enthält ein Verzeichnis der Zitate und einen Sach- und Personenindex (661–681), dazu 4 Handschriftentafeln und eine Zusammenstellung von Errata.

Die Einleitung gibt einen knappen Überblick über den Forschungsstand zu Leben und Werk Th. von Suttons, zur Datierung der Quodlibeta, zu deren handschriftlicher Überlieferung und Authentizität. Zwischenüberschriften hätten hier der besseren Übersicht dienen können. Die Ausführungen zur (umstrittenen und schwierigen) Datierung insbesondere der Quodlibeta I und II erscheinen etwas verwirrend und uneinheitlich (vgl. vor allem S. XII mit S. XVIII–XX). S. XXVI, Z. 9–11, ist der Satz: „Zu der handschriftlichen Überlieferung . . . (siehe Anm. 55)" zu streichen, da die hier erwähnte Hs. Troyes 717 nur die Quaestiones disputatae enthält. – Die Edition führt im kritischen Apparat sämtliche Varianten der benutzten Handschriften an. Außerdem ist ein Sachapparat beigegeben. – Es wäre zu wünschen gewesen, daß die Editoren wie im Quaestionenverzeichnis (allerdings nur zu Quodl. I und II), so auch in der Edition selbst den Prolog zu den Quodlibeta (Einteilung und Untereinteilung) jeweils den Quaestionen vorangestellt und nicht in die Quaestio I einbezogen hätten (vgl. S. XLIIIf mit S. 3, 155, 339, 495). Ähnliches gilt für die Überleitungen und Einteilungen innerhalb der Quaestionenreihen (vgl. S. 247, 253, 270, 554, 564, 617). So wird beispielsweise auch im Quaestionenverzeichnis S. XLV unter q. 10 nicht das Thema dieser Quaestio, sondern die Einteilung der folgenden Quaestionengruppe angegeben. Die logische Gliederung des Ganzen wäre auf diese Weise auch äußerlich besser hervorgetreten. Stattdessen behelfen sich die Editoren durch Sperrdruck, der jedoch nicht konsequent durchgeführt ist. So ist z. B. der Prolog zu Quodlibet I und II nicht gesperrt. S. 247 hätte die Sperrung bis Z. 12 reichen müssen. S. 286, Z. 4, müßte mit *Arguitur quod non* eine neue Zeile beginnen. – Im Sachverzeichnis liest man S. 672: *asinus, capra etc. (non dicuntur proprie de deo);* der Text (12f) sagt jedoch, daß solche Namen überhaupt nicht (also auch nicht *improprie*) von Gott ausgesagt werden können. S. 673 steht: *creaturae corporalia; creaturae intellectualia; deus (non sunt potentias passivas in eo).*

Diese Ausstellungen mindern jedoch nicht den wissenschaftlichen Wert der verdienstvollen Edition. Auch die drucktechnische Ausstattung ist vorzüglich.

Bonn Hans Jorissen

Klinger, Elmar: **Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte.** – Köln – Einsiedeln: Benziger 1969. 256 S. br. DM 16.80

Dieser Titel läßt nicht deutlich erkennen, was in dem Buch enthalten ist, und man versteht nicht recht, warum er gewählt wurde. Der Inhalt des Buches ist nämlich konkret: er betrifft das Problem der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes. Und dieses Problem wird nicht „an sich" abgehandelt, sondern innerhalb der Katholischen Tübinger Schule, zumal bei Drey und Staudenmaier. Die Hervorhebung dieser Thematik im Haupttitel hätte wahrscheinlich ein größeres theologisches Interesse hervorgerufen als die im Titel bezeichnete zeitlos und formal klingende Überschrift. Gewiß will dieses Buch – aus einer theologischen Dissertation in Innsbruck hervorgegangen – nicht nur sagen, wie es gewesen ist, sondern im Gespräch mit der Geschichte einen Beitrag zur Sache selbst und zur theologischen Fragestellung der Gegenwart leisten. Die Sachproblematik kann ihrerseits auf die geschichtlichen Rückkoppelungen nicht verzichten, ohne sich wichtiger Erkenntnisse und Einsichten zu begeben; die Theologie, die auf die Fragen der Gegenwart eine Antwort zu geben versucht und vermeint, die Geschichte eines Problems entbehren zu können, kommt in die Gefahr, wie Karl Rahner im Geleitwort zu dieser Arbeit schreibt, als Beitrag zur Gegenwart „nur das Echo auf deren eigenen Lärm" zu liefern. Damit ist die Intention dieses Buches „als historisch systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule" (Untertitel) angegeben.

Der zuletzt genannte Hinweis läßt erkennen, daß der Verf. den Alten Bund nicht als Schrift, sondern als geschichtliche Epoche innerhalb eines universalen Aspekts und Horizonts behandelt: sie heißen Geschichte und Offenbarung. Damit vollzieht er den Denkansatz der Tübinger, vor allem Dreys und Staudenmaiers nach. Für sie ist die Theologie dann wissenschaftlich vertretbar – damit nehmen sie die wissenschaftstheoretische Reflexion ihrer Zeit auf –, wenn es gelingt, das Moment des positiv Gegebenen, wie es der geschichtlich begegnende Alte Bund darstellt, aus dem Horizont des Zufälligen zu lösen und in seinem Grund, in seiner Idee und damit in seiner Notwendigkeit zu begreifen und dadurch als Wahrheit zu erkennen. Eine solche Erkenntnis ist der Vernunft möglich, nur von ihr ist sie zu erbringen. Dies schließt ein, daß die Vernunft imstande ist, das positiv Zufällige aus dem an sich Notwendigen und Absoluten, die Realität von Welt und Geschichte in ihrem absoluten Aus sich in Gott, in ihrem göttlichen Ursprung, als göttliche Idee zu verstehen und eben damit zu erkennen.

Mit dieser Problembestimmung rücken die Tübinger – das ist Größe und Risiko ihres theologischen Entwurfs – in die unmittelbare Nähe des Deutschen Idealismus. Die Differenz dazu ist allerdings unverkennbar: „Während die klassischen Idealisten grundsätzlich behaupten, in der menschlichen Vernunft als solcher komme die Wirklichkeit zu ihrem absoluten Selbst, der Weg zu Gott sei das notwendige Produkt eines reinen Naturprozesses, führen die Tübinger gerade an dieser Stelle den Begriff der Offenbarung ein: Der persönliche Gott vermittelt in freier Tat den Menschen seinen absoluten Anfang, nicht die Selbstreflexion der Vernunft" (51). Das heißt: die theologische Differenz liegt in der Bestimmung der Vernunft, nicht als autonomer, sondern als endlicher und geschöpflicher, als auf Gott ursprünglich und wesentlich verwiesener Vernunft.

Diese Verwiesenheit der Vernunft auf Gott, die damit gegebene Einheit, Verbindung und Differenz von Gott und Mensch wird im Phänomen der Religion artikuliert; diese ist ihrerseits eine mit der Vernunft gegebene Tatsache. Die mit der Vernunft gegebene Religion bringt diese Ursprungsbeziehung, die Transzendentalität des menschlichen Geistes, zur Anschauung und ist dadurch in sich selbst Offenbarung.

Die so – universal und transzendental – bestimmte Offenbarung schließt eine kategoriale, spezifische geschichtliche Offenbarung jedoch nicht aus oder macht diese überflüssig: im Gegenteil: sie fordert sie über den mit der Schöpfung gegebenen Ursprung hinaus und ist für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins darauf angewiesen; dieses kann sich wie das Selbst- und Weltbewußtsein nur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und Anschauungen entwickeln. „Äußere, das Göttliche objektiv zurückstrahlende Erscheinungen und Anschauungen sind die notwendige Bedingung der Entwicklung des religiösen Bewußtseins" (58). „Die Offenbarung ist ein Vorgang, in dessen Verlauf sich Gott im Bereich des Nicht-Göttlichen als er selbst enthüllt."

In diesem Zusammenhang weist der Verf. die Qualifizierung der Tübinger als Semirationalisten, die die grundlegende Unterscheidung von Natur und Gnade und die Gratuität der Gnade nicht genügend beachtet hätten, zurück. Klinger macht geltend, daß nach den Tübingern die Möglichkeit von Offenbarung zu den Grundkonstitutiven der menschlichen Natur gehöre, daß es ihnen gelungen sei, die ursprüngliche Einheit von Natur und Gnade zu erkennen und das Stockwerkdenken zu überwinden, das in dieser Frage die Schultheologie bestimmte.

Mit diesen grundsätzlichen Überlegungen leistet Klinger einen wichtigen und weiterführenden Beitrag zur Interpretation der Grundanliegen der Tübinger Schule.

Damit sind auch die Voraussetzungen geschaffen und die Horizonte eröffnet, um die positive Offenbarung zu beschreiben und sie in ihrer Verbindung mit der universalen Offenbarung sowie in ihrer Spezifität sehen zu lassen: Der Verf. ist beim konkreten Thema seiner Untersuchung über die heilsgeschichtliche Stellung des Alten Testamentes.

Auch diese Formen spezifischer Offenbarung sind nicht zufällige Phänomene, sondern – das spricht vor allem Staudenmaier aus – sie bringen innerweltlich transzendente Dimensionen zum Ausdruck, „sie bringen der Geschichte zum Bewußtsein, daß sie Offenbarung ist", sie sind „Offenbarung in der Offenbarung". Dies setzt wiederum voraus, daß die Geschichte die transzendentale Offenbarung ist, die alle kategorialen positiven Offenbarungen erst möglich macht. Der Alte Bund fixiert nach den Tübingern „den Ort der Geschichte, an dem die Offenbarung aus ihrer vorgeschichtlichen Allgemeinheit sich herausentwickelt, sich ganz bewußt der menschlichen Religion im Heidentum gegenübergestellt und so sich erstmals selbst gefunden hat" (131).

Damit wird das Alte Testament der Grund und die Wurzel des Christentums. Das Alte Testament erweist vor allem darin seine Notwendigkeit, daß es im Gegensatz zum Heidentum steht, das seinerseits durch die Ablehnung der Offenbarung, durch die Sünde konstituiert wird. Davon sind die Religion und die Religionsgeschichte betroffen, die von der Offenbarung leben und sich gleichzeitig gegen sie wenden. Das bedeutet: „Die spezielle Heilsgeschichte muß sich notwendig von der allgemeinen trennen und gerade durch die Trennung die Heilsnotwendigkeit der besonderen Offenbarung sichtbar machen" (157). Eine solche – im wesentlichen nur negativ bestimmte – Charakterisierung der Religionsgeschichte und des Heidentums: „als Weg außerhalb der Offenbarung und im Gegensatz zu ihr", als Anwesenheit der Offenbarung nur in der Form der Ablehnung, die sich als „Zersplitterung" manifestiert und eine darin liegende Begründung für den Alten Bund paßt nicht recht – das muß gesagt werden – in die sonstige theologische Konzeption der Tübinger von Religion, Offenbarung und Heilsgeschichte, die Dialektik wird vereinseitigt, ganz abgesehen, daß sie weder der im Heidentum noch der im Alten Bund vermittelten Realität voll gerecht wird.

Andererseits wird etwa von Staudenmaier die im Alten Bund repräsentierte Geschichte allzusehr in den negativen Horizont eingewiesen: Als Zeugnis des Widerspruchs zwischen dem am Verhalten zum Gesetz offenbar werdenden „unerbittlichen Sollen und sich dauernd widersetzendem Wollen". „Was im ganzen Alten Bunde dem Gesetz fehlte, war die Gnade" (197). „Es konnte nicht versöhnen, je mehr es den Menschen in die Enge trieb" (ebd.).

Von hier aus wird es verständlich, daß die im Neuen Bund, in Christus erfolgte Offenbarung als Erfüllung im umfassenden Sinn angesehen wird: Als Überwindung der die Völker und die Religionen betreffenden Zersplitterung: Die Einheit aller Menschen ist die Grundidee des Christentums, weil der eine Gott „nun in seiner ganzen Eigentümlichkeit erscheint, als eine Kraft, die sich vom Natürlichen unterscheidet und über alle Grenzen hinweg sich an alle Menschen wendet" (215). Der Neue Bund ist die Erfüllung des Alten Bundes, weil das diesen charakterisierende „noch Nicht", und die für ihn spezifische Erwartung von Gnade und Versöhnung Ereignis wurde, weil die im Alten Bund begegnende Trennung von den Heiden, von den Religionen zur Einheit zusammengeführt wurde.

„Christus ist der Ort, in dem sowohl das Alte Testament wie auch das Heidentum sich wiederfinden. Er hat Gott und Welt zusammenklingen lassen und das Fundament gelegt für den Einheitsvollzug der Völker. Wie daher, in Beziehung auf den Gang der Offenbarung, der menschgewordene Gott und seine Erscheinung die vollendete Offenbarung ist, wie er eben dadurch den Zwiespalt und die Unvollkommenheit der alten Religionen durch seine allein wahre und vollkommene Religion aufgehoben hat, so ist er in Beziehung auf den Zwiespalt zwischen Gott und den Menschen der Versöhner und das Christentum die Religion der Erlösung" (221). (Auch hier ist die Frage zu stellen, ob diese Sicht: Christentum als Erfüllung nicht zu einseitig ist, ob sie der mit dem Christusereignis gegebenen Dialektik gerecht wird).

Die vorliegende Arbeit ist eine imponierende theologische Leistung, sie verrät ein waches Problembewußtsein und eine große spekulative Kraft. An einem Teilproblem gelingt dem Verf. der Einstieg in ein Ganzes: in die theologische Grundkonzeption der Tübinger, deren Verständnis er ein gutes Stück weiter und tiefer führt. Die Bedeutung und der Rang von Drey und Staudenmaier werden eindrucksvoll herausgearbeitet. Der Verf. selbst identifiziert sich und seine theologische Intention – das ist der Eindruck – weithin mit der der Tübinger. Auf jeden Fall ist eine Distanz davon kaum erkennbar. Das schließt nicht aus, daß Klinger die Grenze der Tübinger im Blick auf deren Theologie des Alten Testaments sieht und auch artikuliert: Sie liegt in der sie beherrschenden formalen und ideen- und offenbarungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die vieles historische Detail unbeachtet läßt, die auswählt, die der historischen Vielgestaltigkeit der alttestamentlichen Theologien nicht gerecht wird (233). Ferner ist zu sagen – worauf der Verf. nur ab und zu verweist –, daß die systematisch-spekulative Betrachtung des Historischen dieses selbst in die Gefahr bringt, mehr im Sinn des Systems als in seiner Faktizität gedeutet zu werden. (Um so schlimmer für die Tatsachen würde man dann erwidern können). Dies wäre noch deutlicher erkennbar geworden, wenn der Verf. hie und da den Stand der heutigen Theologie des Alten Testaments vorgestellt hätte. Das hindert nicht, ausdrücklich zu betonen, daß eine Betrachtung des Alten Testaments als Zusammenhang und Einheit für die Theologie, weil für den Glauben, unerläßlich ist. Deshalb hat eine Betrachtung, wie sie hier vorgelegt wird, auch und gerade heute ihr Recht und ihren Sinn: diese liegen in der Sache selbst. Es geht darum, bildlich gesprochen, nicht nur viele einzelne Bäume zu sehen und diese nach allen Seiten zu untersuchen, sondern zu erkennen, daß es auch einen Wald gibt und daß auch theologisch die Gefahr besteht, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen.

München Heinrich Fries

Birke. Adolf M.: **Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus.** Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit. – Mainz: Matthias-Grünewald 1971. XVIII, 136 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B, Bd 9) kart. DM 28.–

Die Geschichte der Neuzeit, besonders die des 19. Jahrhunderts, wird vielfach als Freiheitsgeschichte hingestellt und von der Kirche gesagt, daß sie der Freiheit des modernen Menschen im Wege gestanden habe. Ein solches Urteil ist viel zu pauschal, um vor der geschichtlichen Wirklichkeit standzuhalten. Man darf ja nicht Kirche gleichsetzen mit einem Papsttum, das durch den längst überholten Kirchenstaat den Kräften der Vergangenheit verhaftet blieb. Faktisch hat der aufstrebende Katholizismus Mitteleuropas sich die demokratischen Freiheiten zunutze gemacht. Aber war das nicht bloße Taktik? Hat man nicht den Liberalismus bekämpft und sich dabei seiner Errungenschaften bedient? Ist man nicht lediglich dort für Glaubensfreiheit eingetreten, wo man in der Minderheit war? Zum mindesten die belgische Verfassung von 1830, die von Liberalen und Katholiken geschaffen und von der Kurie

nie desavouiert wurde, beweist, daß ein Zusammen von Katholizismus und demoraktischen Freiheiten möglich war. In Belgien, unter anderen Verhältnissen auch in Polen und Irland, war eine Annäherung der katholischen Kirche an ein freiheitliches-konstitutionelles Staatswesen Wirklichkeit geworden. „Freiheit wie in Belgien" wurde ja geradezu sprichwörtlich.

Man sollte an sich nicht vermuten, daß bei einem westfälischen Landadeligen wie Wilhelm Emmanuel v. Ketteler mit einem positiven Verhältnis zu den freiheitlichen Ideen seiner Zeit zu rechnen ist bzw. daß ein solches grundsätzlich und nicht bloß taktisch gemeint war.

Der Stellung Bischof Kettelers zum deutschen Liberalismus gilt vorliegende Studie, eine Dissertation an der Freien Universität Berlin. Verf. meint mit Recht, damit einem Desiderat der Kettelerforschung nachzukommen. Denn die zahlreichen Darstellungen wissenschaftlicher wie populärer Art sehen in Ketteler fast ausschließlich den „sozialen Bischof". So zentral das Problem der Integration des aufkommenden industriellen Proletariats in die Gesellschaft in seinem Denken auch war, es war aber eingebettet in sein allgemeines Bemühen um die religiöse Erneuerung der Menschen und um eine Reform der gesellschaftlichen und staatlichen Zustände. „Die einseitige Hervorkehrung der sozialreformerischen Intentionen des Mainzer Bischofs führt zu einer Verzerrung des Bildes seiner Persönlichkeit" (38). Verf. möchte deshalb den inneren Zusammenhang der sozialpolitischen Ideen Kettelers mit seinen gesellschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen überhaupt herstellen.

Nach ihm war der Antiabsolutismus ein Grundzug der Lebenseinstellung des westfälischen Standesherren. Die sich daraus ergebenden Freiheitsforderungen ermöglichten es Ketteler, „mit Liberalen gemeinsam politisch zu agieren, solange sie die Macht des Staates zugunsten der Freiheit des Individuums und der gesellschaftlichen Korporationen – besonders der Kirche – einzuschränken gedachten; er mußte sich gegen sie kehren, als sie begannen, den Staat als abstrakte und unabhängige Größe zu mystifizieren" (5). Somit ergeben sich 2 Perioden im Verhältnis des Bischofs zum Liberalismus, eine der Bundesgenossenschaft und eine der Gegnerschaft. Dieser Gegensatz ist nach Verf. nicht in einem Gesinnungswandel des Bischofs, sondern in zweierlei Liberalismus begründet. Als breite Kreise der Liberalen, vor allem Hegelianer, spürten, daß liberale Prinzipien wie Trennung von Kirche und Staat nur den „dunklen Machenschaften der katholischen Hierarchie zum Siege" verhelfen würden, verkehrten sich zwei wesentliche Kriterien politisch-liberalen Verhaltens in ihr Gegenteil: das verwurzelte Mißtrauen gegenüber der staatlichen Gewalt wich einer Staatsvergötzung, dessen Gesetz zum öffentlichen Gewissen des Landes wurde, und die Regel, daß man die Freiheit, die man für sich beansprucht, auch anderen zugestanden werden muß, wich der Forderung nach massiven Eingriffen in das innerkirchliche Leben.

Der Hinweis auf diesen Wandel des Liberalismus wird bei Ketteler zum Vorwurf des Verrates an den eigenen Prinzipien. In einer unveröffentlichten Skizze „Wie ist Bismarck ein Feind der Kirche geworden?" schreibt Ketteler z. B.: „Kaum hatte aber der Liberalismus unter Mitwirkung vieler Katholiken den Absolutismus des Fürstenregimentes beseitigt und in dem modernen konstitutionellen Staate eine gewisse Machtstellung errungen, so fing er sofort an, alle seine alten liberalen Prinzipien, welche er als die unveräußerlichen Menschenrechte proklamiert hatte, seinen Gegnern gegenüber zu verleugnen. Diese Häutung des Liberalismus hat sich allmählich und fast unbemerkt vollzogen. Sie hat bald nach den 50er Jahren begonnen; sie hat dann ihre ersten Übungsjahre, wo sie schon sich auf die großen Schläge der späteren Zeit vorbereitete, in den deutschen Kleinstaaten durchgemacht; bis sie dann jetzt endlich so sehr die Oberhand gewonnen hat, daß von den alten liberalen Parolen fast keine Spur mehr übrig ist. Um unsere jetzigen Zustände richtig aufzufassen, muß man durchaus festhalten, daß der Liberalismus unserer Zeit vielfach das gerade Gegenteil des Liberalismus vor dem Jahre 1848 ist" (112).

Ketteler war sich klar darüber, daß „der Einfluß der Kirche auf das Volk nie stärker war, als nach Proklamation der liberalen Freiheit . . ., daß überall, wo die Freiheit ehrlich proklamiert ist, die Kirche mit allen ihren Institutionen einen riesenhaften Fortschritt macht" (113). Er führte Klage über „kurzsichtige Katholiken, welche nach der Polizeigewalt sich zurücksehnen" (113).

Die Frage ist aber, ob Ketteler die liberalen Freiheiten nur taktisch dort forderte, wo sie wie in Deutschland der katholischen Minderheit zunutze kamen, oder ob er sie grundsätzlich bejahte und ihnen auch innerhalb der Kirche Raum geben wollte. Für das Letzte spricht sein Grundsatz: „Wie die Religion der Freiheit bedarf, so bedarf die Freiheit der Religion."

Verf. zeigt, wie Ketteler auch als Bischof der jeglicher Bevormundung abgeneigte westfälische Freiherr geblieben ist. Ausgehend von Möhlers organischem Kirchenbegriff, traute er der Kirche soviel Lebenskraft zu, daß ihr Freiheit und Unabhängigkeit am besten täten. Er war bereit, mit alten Institutionen zu brechen, und wollte die beanspruchten Aufgaben und Rechte der Kirche in der Gesellschaft nicht als Privilegien verstanden wissen. Ihm war ein religiös indifferenter Staat lieber als einer, der das Leben der Kirche auf unerträgliche Art reglementierte (94; 19). Eine bisher unveröffentlichte Schrift „Trennung zwischen Kirche und Staat" und ein Fragment im Nachlaß „Trennung zwischen Staat und Kirche", die Verf. beide mit anderen Stücken aus dem Ketteler-Nachlaß im Anhang ediert, beweisen, daß der Bischof sich gerade zur Zeit des Kulturkampfes mit der Frage einer Trennung von Kirche und Staat als praktisch-politischer Möglichkeit beschäftigt hat. Mit solchen Ansichten sah er sich bald in einem Zweifrontenkrieg. Sowohl Liberale wie katholische Kreise suchten ihn in Widerspruch mit päpstlichen Verlautbarungen zu bringen.

Wie Ketteler 1866 in seiner Schrift „Deutschland nach dem Krieg" sein Eintreten für Religions- und Gewissensfreiheit in „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862) als mit dem Syllabus (1864) vereinbar hingestellt hatte, so scheute er sich auch nicht, den Beweis anzutreten, daß die These von der Trennung zwischen Staat und Kirche unter gegebenen Verhältnissen auf Zeit auch nach dem päpstlichen Lehrschreiben von einem Katholiken vertreten werden könne (96).

Mit dem Scheitern des Grundrechtsantrages des Zentrums, der die Übernahme der Kirchenartikel der preußischen Verfassung – der „Magna Charta des religiösen Friedens" – in die Reichsverfassung forderte, mit dem bei diesem Anlaß schon zu Tage tretenden Bemühen Bismarcks, das Zentrum gegen die politische Räson der Kurie auszuspielen, und mit Beginn der Kulturkampfgesetzgebung wurde dem Bischof die Aussichtslosigkeit seiner politischen und diplomatischen Bemühungen deutlich. „Der Kern seines kirchenpolitischen Lebensprogramms (war) unerfüllt geblieben" (89). In der 1872 erschienenen Schrift, in der er die Niederlegung seines Reichstagsmandats rechtfertigte, stellte Ketteler nicht ohne Resignation fest: „Der Liberalismus hat völlig gesiegt." Damit meinte er nicht den Liberalismus schlechthin, sondern seine pervertierte Gestalt, die er in der 2. Hälfte des Jahrhunderts gefunden hatte. Der Wert dieser überaus zeitgemäßen Studie wird noch wesentlich erhöht durch die im „Anhang" (102–130) edierten „Unveröffentlichen Stücke aus dem Ketteler-Nachlaß".

Kritisch ist zu bemerken, daß Verf. zwar feststellt, daß Ketteler „dem breiten Spektrum der politischen Ansichten im deutschen Liberalismus nicht immer gerecht wurde" (101), er seine Studie aber fast ausschließlich aus der Sicht des Bischofs geschrieben hat, ohne zu fragen, wie sich die Probleme in den Augen seiner Gegner darstellten.

Münster Erwin Iserloh

Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944. Bearb. von Heinz Boberach. – Mainz: Matthias Grünewald 1971. XLIV, 1024 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen Bd 12) Lw. DM 140.–

Schon vor der nationalsozialistischen Machtergreifung hatte die NSDAP neben der SA und SS einen eigenen Beobachtungs- und Abwehrdienst eingerichtet und ihn sowohl gegen staatliche als auch nichtstaatliche Organisationen eingesetzt. Schriftliche Ergebnisse dieser Tätigkeit aus der Zeit vor 1933 besitzen wir jedoch nicht. Auch für die ersten beiden Jahre des Dritten Reiches sind die Zeugnisse für die Arbeit des SD noch lückenhaft bzw. unvollständig. Mit der Übernahme der Macht im Staat wurde das Netz des SD großzügig und planmäßig ausgebaut; ab 1941 widmete sich der SD endgültig der Auslandsarbeit und trat die Aufgabe der inländischen Überwachung an die Gestapo ab, die bis dahin häufig mit dem SD konkurrierend den gleichen Personenkreis bespitzelt hatte.

Neben einem relativ kleinen Teil hauptamtlicher Mitarbeiter beschäftigte der SD rund 30 000 neben- oder ehrenamtliche Vertrauensleute, die sogenannten „V-Männer", die nach nahezu wissenschaftlicher Methode ausgesucht und auf Berliner Tagungen entsprechend geschult wurden, um dann auf die einzelnen Volksgruppen angesetzt zu werden. Neben Marxisten, Juden und Freimaurern galt die besondere Aufmerksamkeit des SD und später der Gestapo den beiden christlichen Kirchen.

Um Geistliche und kirchliche Organisationen erfolgreich bespitzeln zu können, versuchte man nach Möglichkeit Angehörige des zu überwachenden Personenkreises selbst zu gewinnen, wobei nicht auszuschließen ist, daß die Bereitschaft zur Mitarbeit in einigen Fällen auch durch Erpressung erzielt wurde. So fungierten als Referenten für Kirchenfragen bzw. zur „Bekämpfung des politischen Katholizismus" zwei ehemalige katholische Priester, von denen einer ein Vetter Himmlers war. Nach Aussage des Referenten für die evangelischen Kirchen, SS-Obersturmbannführer Hartl, ebenfalls ein früherer katholischer Priester, sollen etwa 200 Geistliche aller Religionsgemeinschaften zu seinem Mitarbeiterstab gehört haben. Vielfach dürfte es dem SD bzw. der Gestapo aber auch gelungen sein, ihre eigenen Leute unerkannt in Klöstern und anderen Einrichtungen ihrer konfessionellen Gegner einzubauen. Zur Überwachung von Predigten, vor allem in der Bekennenden Kirche, boten sich Anhänger der Deutschen Christen an, HJ-Führer standen zur Verfügung, um konfessionelle Einflüsse in den Schulen und kirchlichen Arbeitsgemeinschaften für Jugendliche zu beobachten. Mitglieder der NS-Frauenschaft fanden sich bereit, konfessionelle Frauenvereine zu durchsetzen. – Von allen diesen Vertrauensleuten wurde erwartet, daß sie überall im Freundes- und Bekanntenkreis, insbesondere aber an der Arbeitsstätte, jede Gelegenheit wahrnahmen, um im Gespräch unauffällig die Gesinnung der Angesprochenen zu erkunden. Auf diese Weise dürfte auch mancher Geistliche im Gespräch mit einem dieser Eingeschleusten als Zuträger für V-Leute gewirkt haben, ohne es jemals zu erfahren.

Wie gut dieses Spitzelsystem funktionierte, zeigt die Tatsache, daß man über den Verlauf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1938, 1939 und 1940 informiert war und sich im Jahre 1942 sogar das streng geheimzuhaltende Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz und selbst wichtige Informationen aus dem Vatikan zu beschaffen wußte. Dennoch war man auf nationalsozialistischer Seite noch nicht zufrieden, wie aus einem Sitzungsprotokoll der Gestapo Aachen vom 4. 5. 1942 hervorgeht. Es heißt dort: „Es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß das Vertrauensmänner-Netz der Kirchen-Sachbearbeiter nicht ausreicht. Die V-Männer sind fast ausschließlich katholische Geistliche, die nicht die Möglichkeit haben, Einzelheiten aus Generalvikariaten zu erhalten. Es muß uns gelingen, in die Generalvikariate selbst hereinzukommen" (943).

Die jeweiligen Einzelergebnisse aus dem gesamten Reich wie auch den eingegliederten Gebieten wurden im SD-Hauptamt und später im Reichssicherheitshauptamt zu Berichten verarbeitet, die nur einem äußerst kleinen Kreis hoher Funktionäre zugänglich waren, einmal, um die Geheimhaltung zu gewährleisten, zum andern aber auch, weil sie – vor allem nach den militärischen Niederlagen im Winter 1942/43 – die Zweifel der bespitzelten Bevölkerung am Endsieg der deutschen Truppen unmißverständlich formulierten und damit auf viele demoralisierend wirkten. Der Leiter der Reichskanzlei, Bormann, bezeichnete sie geradezu als „Sprachrohr des Defaitismus" (XXXII).

Die Berichte berücksichtigen alle Bereiche des kirchlichen Lebens. Der Episkopat bzw. die evangelischen Kirchenleitungen werden ebenso exakt beobachtet wie die Orden und ihre verschiedenen Aktivitäten. Das gesamte katholische Vereinswesen unterlag einer scharfen Kontrolle, angefangen von den für das Regime relativ harmlosen Jungfrauenkongregationen bis zu den katholischen Arbeitervereinen, Studentenverbindungen und den Nachfolgeorganisationen der ehemaligen christlichen Parteien. Der Religionsunterricht an Volks- und höheren Schulen interessierte den SD ebenso wie die katholisch-theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten. Man bespitzelte die Predigt des Dorfpfarrers, kontrollierte den Kirchenbesuch von KDF-Urlaubern und verschaffte sich Einsicht in die Planungen der durch nationalsozialistische Schikanen weitgehend stillgelegten katholischen Verlage.

Alle diese Punkte sind Gegenstand der im nüchternen Amtsstil, stilistisch bisweilen sogar etwas unbeholfen abgefaßten Berichte. Im großen und ganzen darf man sie als zuverlässig und der Wirklichkeit entsprechend betrachten; allerdings mit zwei Einschränkungen. Einmal unterliefen den Informanten immer wieder kleinere Fehler, vor allem bei der Schreibweise von Personen- und Ortsnamen, aber auch bei der Schilderung komplizierter Zusammenhänge, die sie nicht genau zu durchschauen vermochten. Solche Fehler dürften jedoch einem jeden Nachrichtendienst in der einen oder anderen Form unterlaufen. Die zweite, mehr generelle Fehlerquelle liegt in der ideologischen Voreingenommenheit der meisten Mitarbeiter begründet. Sie alle standen mehr oder weniger unter dem Einfluß der von Himmler entwickelten Vorstellungen über die geheimnisvolle Macht der Kirche und ihre Teilnahme an der internationalen Verschwörung mit den übrigen vermeintlichen Feinden des völkischen Lebens. So erhalten einige Berichte über an sich harmlose und in der katholischen Kirche übliche Vorkommnisse ein größeres Gewicht als ihnen tatsächlich zukommt. Berücksichtigt man diese beiden Faktoren, dann dürften die Berichte ein hohes Maß an allgemeiner Gültigkeit beanspruchen. Sie bestätigen für ganz Deutschland und für die gesamte Zeit des Dritten Reiches die von Vollmer (Volksopposition im Polizeistaat, 1957) und Witetschek (Kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten, 1966–71; vgl. Th. Rv. 2/1972, S. 128) bereits früher nachgewiesene permanente Bespitzelung gerade des bewußt katholischen Volksteils, wie auch die dauernde Existenz einer religiös fundierten Volksopposition, die auch in zwölfjähriger Gewaltherrschaft nicht ausgerottet werden konnte.

Das eigentliche Rückgrat des SD und der Gestapo bildeten die Mitarbeiter der mittleren und unteren Stellungen. Durch ihre brutalen, alle rechtsstaatlichen Normen sprengenden Untersuchungs- und Foltermethoden haben sie Geständnisse erpreßt, die zur Verurteilung Unschuldiger führten. Sie waren die eigentlichen Zulieferer für die Konzentrationslager. Boberach ersetzt ihre Namen durch Chiffren. Auch wenn viele von ihnen heute wieder wichtige Positionen innehaben, fragt man sich dennoch, ob eine solche schonende Noblesse ihnen gegenüber angebracht ist, die allein in 10 Monaten der Jahre 1942/43 ihren eigenen Berichten zufolge 568 Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Kirche verhaftet haben (XXXIII).

Ein erheblicher Teil der Berichte des SD sowie der Gestapo aus den Jahren 1934–1944 ist im Bundesarchiv Koblenz überliefert. Soweit sie sich auf die beiden Kirchen, ihre Glieder und Organisationen beziehen, hat sie Heinz Boberach, Oberarchivrat am Bundesarchiv in dem vorliegenden, äußerst umfangreichen, 1021 Seiten umfassenden Dokumentarband veröffentlicht. Die Edition ist äußerst exakt. Der genaue Fundort des jeweiligen Dokuments wie auch sein vollständiger oder teilweiser Abdruck in anderen Werken wird erwähnt. Falls ein Bericht das Wissen von Fakten voraussetzt, werden sie in den Anmerkungen erwähnt, ebenso werden falsche oder halbwahre Angaben korrigiert oder ins rechte Licht gerückt. Ein 65 Seiten umfassendes, mit Fleiß und Akribie erstelltes Register ermöglicht das Durcharbeiten der Quellen nach sachlichen Gesichtspunkten.

Insgesamt handelt es sich um eine Edition, die sowohl inhaltlich als auch formal allen Kriterien standhält. In erster Linie kommt sie selbstverständlich für den Kirchen- und den Profanhistoriker infrage. Auch kirchliche Organisationen, denen hier amtlich ihr Widerstand im Dritten Reich bestätigt wird, dürften sich dafür interessieren. Darüber hinaus ist die Edition wegen ihres Inhaltes auch für alle diejenigen lesenswert, die sich mit Deutschlands jüngster Vergangenheit, vor allem dem Dritten Reich, auseinandersetzen.

Bonn Klaus Weber

Die Kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. III: Regierungsbezirk Schwaben. Bearb. von Helmut Witetschek. – Mainz: Matthias Grünewald 1971. XXIV, 285 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe A: Quellen Bd 14) Lw. DM 45.–

Der 3. Band der Regierungspräsidentenberichte über die kirchliche Lage in Bayern enthält die Vertraulichen Berichte der Regierung von Schwaben und der Polizeidirektion Augsburg von 1933 bis 1943. Über Form und Ausstattung dieses 3. Bandes, seinen potentiellen Leserkreis wie auch über die Art der Darstellung läßt sich das Gleiche sagen wie über die beiden ersten Bände (vgl. Th. Rv. Nr. 4/1968, S. 332 und Nr. 6/1969, S. 470). Eine 8 Seiten (X. XVII–XXIV) umfassende Einleitung informiert über die – von einigen Ausnahmen abgesehen gute – Quellenlage, die berichterstattenden Behörden sowie über die allgemeine als auch die verwaltungsrechtliche Situation im Regierungsbezirk Schwaben. Da sich bei einer Volkszählung vom 16. Juni 1933 86,05 % der schwäbischen Bevölkerung als römisch-katholisch bekannten, widmen sich die Berichte dieses Bandes ähnlich wie in Bd 1 natürlich mehr der katholischen Kirche. Sie schildern mit z. T. kleinlicher Genauig-

keit das alltägliche Leben der bayerischen Bevölkerung in seiner Auseinandersetzung mit bzw. in seinem passiven Verhalten zu dem Nationalsozialismus. Da die Berichte alle Vorkommnisse, die vom Standpunkt der neuen Herrscher aus erwähnenswert sind, enthalten, sind sie nicht auf eine bestimmte Thematik festgelegt, sondern vielgestaltig wie das Leben selbst. Hier erweist sich das umfassende Register – S. 256–285 – als eine unentbehrliche Hilfe.

Wie schnell persönliche Willkür alte Rechtsnormen und Verwaltungsmaximen zu verdrängen vermochte, zeigt ein Faktum aus dem Bezirksamt Marktoberdorf (8). Bei der Volksabstimmung vom 12. November 1933, in der sich Hitler den Austritt aus dem Völkerbund bestätigen ließ, waren in dem o. g. Bezirk die höchste Zahl von Nein-Stimmen festgestellt worden. Der Sonderbeauftragte der SA-Führung, also nicht etwa eine staatliche Behörde, hatte daraufhin aus Verärgerung kurzerhand jede Tätigkeit der dortigen katholischen Burschenvereine verboten, denen er – nicht ganz zu Unrecht – die Schuld für diese „Schlappe" gab. Ein Einschreiten der Polizeibehörden unterblieb sowohl in diesem, wie in anderen ähnlich gelagerten Fällen selbstverständlich. Bei einer solch rechtlosen Situation überrascht ein Bericht vom 17. 2. 1934 aus Augsburg (16). In ihm wurden – soweit der Rezensent feststellen konnte, das einzige Mal in allen drei Bänden – für Spannungen zwischen katholischen Jugendvereinen und HJ beiden Teilen die Schuld gegeben, wobei das rechtswidrige Verhalten der HJ als der „eigentliche Stein des Anstoßes" bezeichnet wird.

Trotz aller Schikanen fehlte es der Bevölkerung nicht an Zivilcourage. Das zeigt ein Vorfall aus Augsburg, wo am 14. 11. 1938 fünf Bauern aus dem nahen Ort Lamerdingen die Freilassung ihres seit dem 29. 8. 1938 ohne Begründung in Schutzhaft befindlichen Pfarrers erbaten. Sie erreichten für ihren Pfarrer nichts, sondern wurden selbst in Polizeigewahrsam genommen (173). Die Einschüchterung, die von einem solchen Vorgehen ausging, diente einerseits der Durchsetzung des jeweiligen Nahzieles, war aufs Ganze gesehen aber auch ein wohlberechneter Faktor der nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zeigt, wie auch die Vielzahl der übrigen Willkürmaßnahmen, daß sich persönlicher Mut in einer Diktatur anders ausdrücken muß, als in einer Demokratie. Hier wäre das Ersetzen des mehr oder weniger amtlichen „Heil Hitler" durch das traditionelle „Grüß Gott" zu nennen, eine feine Form des passiven Widerstandes, die den Machthabern nicht verborgen blieb, wie die Äußerung eines Landrates zeigt, der verärgert von einer „Grüß-Gott-Bewegung" sprach (245). Ebenso schwer angreifbar war das Verhalten vieler Bauern, die noch im Jahre 1942 an den für die Deutschen als gesetzliche Feiertage abgeschafften kirchlichen Festen Epiphanie (233) oder Fronleichnam – also mitten in der Erntezeit – (239) wiederum zum unverhohlenen Ärger der NS-Behörden, ihren polnischen Landarbeitern Arbeitsruhe gewährten. Die Tatsache, daß „die Kirchen immer voller, die Parteiversammlungen immer leerer" wurden (236), war ein weiteres, nicht zu übersehendes Zeichen für die Gesinnung der Bevölkerung, der man in einem solchen Fall kaum etwas anhaben konnte.

Die jeweilige Meldung skizziert immer nur einen kleinen, für den Berichterstatter zeitlich wie räumlich überschaubaren Bereich. In ihrer Gesamtheit zeichnen die Berichte ein geschlossenes Bild der unteren und mittleren Schichten des Kirchenvolkes, die sonst quellenmäßig kaum erfaßbar sind. Da diese Quellen in einer solchen regelmäßigen Folge und inneren Geschlossenheit einmalig sind, reicht ihre Bedeutung als Nachweis für die Verhaltensweisen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen unter totalitärer Herrschaft weit über Bayern hinaus.

Bonn Klaus Weber

Benz, Ernst: **Wittenberg und Byzanz.** Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. 2. Aufl. mit einem neuen Vorwort des Verf. und 11 Abb. – München: Wilhelm Fink 1971. XII, 288 S. (Forum Slavicum Bd 6) kart. DM 38.–

Der unveränderte Neudruck des zuerst 1949 erschienenen Buches ist durchaus zu begrüßen, da es sich um ein nützliches und bahnbrechendes Buch handelt. In seinem neuen Vorwort berichtet der Verf. über seine Begegnung mit dem Gegenstand und seine in Dorpat, Halle und Marburg getriebenen Studien, die zu den in diesem Buch niedergelegten Ergebnissen führten. Es ist im ersten Teil ein wesentliches Stück Melanchthon-Forschung, das noch weitergeführt werden muß. Der zweite Teil gilt der Reformation im slowenischen Raum, die von Hans von Ungnad ausgegangen und gefördert worden ist, und den Missionsplänen, die er und seine Mitarbeiter hegten.

Es wäre wünschenswert gewesen, im Anschluß an das neue Vorwort auch auf die seit 1949 erschienene Literatur hinzuweisen, sei es über die Beziehungen Melanchthons zur Orthodoxie, sei es über das Wirken Primus Trubers und die Reformation Sloweniens und das Nachwirken dieser Bestrebungen im ost- und südosteuropäischen Raum.

Münster Robert Stupperich

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Schriftleitung: Augustinus Kurt Huber. Bd 2. – Königstein/Taunus: Selbstverlag 1971. 344 S. br.

Der 2. Bd des in zwangloser Reihenfolge erscheinenden Archivs bietet eine Fülle von Material, das nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Konservierens (wie es war! – Auch das ist wichtig: spätere Historiker werden dafür dankbar sein), vielmehr gibt es auch Beiträge, die die Forschung vorwärtstreiben. Thematisch lassen sich die Beiträge in ordensgeschichtliche und biographische einteilen. Vor allem die Beiträge zur Geschichte weiblicher Ordensniederlassungen sind beachtenswert. E. M. J. Wetter, Mary Ward in Böhmen (77–87) gestaltet auf Grund neuer Quellen (München und Rom) eine Episode der Gegenreformation in Böhmen (1628), zu der das Intrigenspiel der Kardinäle Klesl – Wien und Harrach – Prag und die Denuntiationen der Nuntien Carafa und Palloto den Hintergrund abgeben. J. Hart, Deutsche Ordensfrauen in den böhmischen Ländern (88–153) ist eine gründliche und auf 12 Tabellen statistisch ausgewertete Übersicht über die Niederlassungen, bei denen die der Kongregationen dominieren. Der absolute Nullpunkt der statistischen Auswertung wird präzise angegeben: „1950 feierte der antireligiöse Kampf einen scheinbaren Endsieg in der Aufhebung aller, auch der tschechischen Klöster." Ein Blick in die Anmerkungen zu: W. Pfeifer, Das Prager Emaus-Kloster – Schicksal einer Idee (9–35) zeigt, daß der Verf. sich zu diesem wichtigen Thema – beschrieben wird die slawische Liturgie und Sprache im Kirchenraum – mit tschech. Literatur auseinandergesetzt hat. Demgegenüber sind die Miszellen von A. K. Huber, Die Prämonstratenser in den böhmischen Ländern (154–159) und von J. Hemmerle, Der Deutsche Ritterorden in Böhmen – Mähren – Schlesien (164–167) knappe Skizzen zur Geschichte dieser Orden, deren Wert in den Literaturangaben liegt. Dem biographischen Interesse dient L. Loidl, Wenzel Pohl – Zum hundertsten Geburtstag (168–172). Beigegeben ist eine Bibliographie der Publikationen des Wiener Philosophen und Pädagogen. Bei K. A. Huber, Johann Nep. Neumanns Prager Studienzeit 1833–1835 (36–61) hat man fast den Eindruck, als werde die Hauptquelle dieser Darstellung, Neumanns Tagebuch (Redemptorist Archives of the Baltimore Province, Brooklyn N. Y.) etwas überbewertet. Aber der Artikel ist gegen vorgefaßte Schemen der Hagiographie geschrieben und stellt als wichtigstes Ergebnis heraus, daß Neumann während seiner Studienzeit Ansichten vertrat, die dem Josefinismus geläufig waren. Diese „irritierende Tatsache" haben Bio- und Hagiographen unterdrückt. In einem Anhang sind beigegeben: Kurze Lebensbeschreibung des P. Joh. Nep. Neumann, Priester der Versammlung des hl. Erlösers und erwählten Bischofs in Philadelphia in N. America (Selbstbiographie 1952) (52–57) und ein Brief Neumanns an seinen Freund (1834), in dem er zur Infallibilität des Papstes kritische Stellung nimmt (58–61). Der umfassendste Beitrag sind die Lebenserinnerungen (189–329) des Moraltheologen und Politikers (Deutsche Christsoziale Volkspartei) Karl Hilgenreiner (1867–1948). Die Tatsache, daß die ganze Auflage der Lebenserinnerungen 1939 von der Berliner NS – Zensurstelle vernichtet wurde und nur ein Exemplar überdauerte, berechtigt zu dieser Publikation und macht sie lesenswert. R. Quoika, Geistliches Lied und Kirchenmusik bei den Deutschen in den böhmischen Ländern (62–76) zeigt die kontinuierliche Entwicklung der Tonkunst als einer Ausdruckskultur ersten Ranges auf, deren Eigenart es ist, daß Höhepunkte innerhalb dieser Entwicklung nur selten sichtbar werden und daß diese Entwicklung Stürme und Umstürze auf der religiösen Ebene nicht rezepiert hat. J. Andorf, Die deutsche Tepler Bibel (Codex Teplensis) – die indirekte Vorlage der Mentel-Bibel von 1466 zu Straßburg (160–163) rührt den Fragenkomplex um die vorlutherischen Bibelübersetzungen an. Die Kontroverse zwischen J. Kadlec, Johannes Hus in neuem Licht? (173–180) und P. de Vooght, Obscurités anciennes autour de Jean Huss (181–188) ist ein Abdruck aus ThPQ (Linz) 118 (1970) 163–168 bzw. aus RHE (Löwen) 66 (1971) 137–145. Besprechungen (331–337), eine Bibliographie 1969/70 mit vielen tschech. Titeln (338–342) und ein

deutsch-tschech. Ortsnamensverzeichnis (343–344) beschließen den Band. Ein Personen- und Ortsregister in dem für 1973 angekündigten 3. Bd würde jedem Benützer gute Dienste leisten.

Tübingen Jochen Köhler

Fries, Heinrich: **Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?** – Graz. Wien. Köln: Styria 1971. 104 S.

Bücher und Aufsätze über die Interkommunion häufen sich. Sie manifestieren den Schmerz und das Ärgernis einer gespaltenen Christenheit, gespalten über dem Sakrament der Einheit und des Friedens. Die Frage ist aber, ob das Drängen zur Abendmahlsgemeinschaft echt sein kann, wenn es nicht verbunden ist mit dem wirksamen Willen, die trennenden Glaubensunterschiede zu überwinden und zur Kirchengemeinschaft zu kommen. Gemeinsame Abendmahlsfeier, nach der man wieder in getrennte Kirchen auseinandergeht, täuscht Einheit vor und ist unglaubwürdig.

Der Titel vorliegender Schrift ist als Herausforderung gedacht, aber auch als Frage, ob die Voraussetzung „Ein Glaube" denn überhaupt stimme. Verf. geht davon aus, daß „ein Getrenntsein im Glauben . . . das Getrenntsein beim Abendmahl nach sich" zieht (10). Er zitiert aus dem 16. Jahrhundert das „ewiglich geschieden und widereinander" der Schmalkaldischen Artikel und die Bezeichnung der Messe als „vermaledeite Abgötterei" im Heidelberger Katechismus – beides bis heute gültige Bekenntnisschriften – und führt Karl Barth und den Konzilsbeobachter Edmund Schlink an, die beide in der römischen Messe das Abendmahl Jesu nicht wiederzuerkennen vermögen. Er weist hin auf die „bis vor kurzem vorherrschende katholische Auffassung", „daß in den reformatorischen Kirchen keine gültige Eucharistie gefeiert" werde wegen des Fehlens des Weihesakraments in der Nachfolge des apostolischen Amtes (15).

Er meint aber, neue Tatsachen hätten neue Erkenntnisse geschaffen und umgekehrt. Der „Sinn für Geschichtlichkeit", d. h. dafür, daß Geschichte der Raum ist für menschliche Entscheidung und damit für Freiheit und für Veränderung, gebiete, das Bestehende „nicht nur zu verstehen, sondern es zu verändern" (18). Angesichts des Gemeinsamen und Trennenden frage der Ökumenismus, ob das, was einst kirchentrennend war, unverändert weiter besteht, ob es immer so sein muß, ob es heute noch zutrifft" (19). Aus der Tatsache des Gemeinsamen ziehe er die Konsequenzen: „Er tut, was eint" und fordere überall gemeinsames Handeln, „wo nicht unüberwindliche Gegensätze im Wege stehen" (19). Es liege in seiner Dynamik, unter dieser Parole Abendmahlsgemeinschaft zu fordern und sie gegebenenfalls auch zu praktizieren. Verf. weist hin auf die Beispiele von Abendmahlsgemeinschaft in Paris, Uppsala, Medellin, Holland und Frankfurt im Jahre 1968 und auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg 1971. Er meint, daß seien nur Beispiele für eine Praxis, von der er sicher sei, „daß sie öfter stattfindet, als man offiziell weiß oder zugibt" (21).

Daß alle diese Beispiele auf entschiedenen Widerspruch der Kirche gestoßen sind, wobei diese nicht vertreten war durch hoffnungslose Reaktionäre und Exponenten „verfestigter Amtsstrukturen", sondern durch Protagonisten des Ökumenismus wie die Kardinäle Bea und Willebrands und von einem aufgeschlossenen Bischof wie W. Kempf von Limburg, verschweigt Verf. an dieser Stelle. Diese fragwürdige Methode geht so weit, daß er den Eindruck erweckt, als habe die offene Kommunion in Augsburg mit Wissen des Ortsbischofs stattgefunden. Dabei hat dieser auf dem Pfingsttreffen selbst noch festgestellt, er sei hintergangen worden, und hat später einen für die Feier verantwortlichen Geistlichen von seiner Stelle abberufen. Schließlich ist die deutsche Bischofskonferenz von den Vorgängen in Augsburg ausdrücklich abgerückt und hat sie mißbilligt. In diesem Vorgriff hat Augsburg der ökumenischen Bewegung sicher geschadet, er war kein „Markstein" (63) auf dem zu beschreitenden Weg.

Gegenüber „Einwänden und Bedenken" (III) wird in IV betont, daß neue Fragen nicht illegal seien, weil die Kirchenleitungen ja immer nur von einem „jetzt noch nicht" sprächen, über das man doch hinausdenken dürfe (33). Gerade die Theologie sei berufen, „vorauszudenken". Verf. weist hin auf eine tiefe Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche des 2. Vaticanums und vor allem der Auffassung von Eucharistie und Opfer. Die Mysterientheologie, die liturgische Bewegung und die Liturgiekonstitution hätten zu einer Liturgiereform geführt, der gegenüber die Proteste der Reformatoren und die Einwände Barths, Brunners und Schlinks nicht mehr aufrecht erhalten werden könnten. Andererseits müßten die Katholiken zur Kenntnis nehmen, was in den neuen Agenden der evgl.-luth. Kirchen über Verständnis und Vollzug des Abendmahls enthalten sei. Es sei schwer, hier einen kirchentrennenden Unterschied wahrzunehmen.

Darin ist Verf. ausdrücklich zuzustimmen. Allerdings dürfte er auch nicht verschweigen, daß es sich hier um Gruppen und Richtungen im Protestantismus handelt, die in den letzten ca. 20 Jahren leider wieder an Einfluß verloren haben. Hat doch inzwischen in Theologie und Gemeinde wieder eine Sakramentsvergessenheit um sich gegriffen, die in einem merkwürdigen Gegensatz zum Drängen nach Interkommunion steht. Dazu könnte gerade die Tatsache, daß geduldiges theologisches Bemühen, verbunden mit entsprechender gottesdienstlicher Praxis, in beiden Kirchen uns in der tiefer erkannten und gelebten Wahrheit so viel näher gebracht hat, uns von einem Vorgriff, der theologisch nicht gedeckt ist, abhalten.

Verf. neigt dazu, Texte des Vaticanums, die ihm ins Konzept passen, exzessiv auszulegen und daraus Konsequenzen zu ziehen, die der Intention des Konzils widersprechen. So wird behauptet, die Abendmahlsgemeinschaft mit dem Osten sei gegeben und damit die bisherigen „Kriterien für die Zulassung zum Abendmahl durchbrochen" (49). Abendmahlsgemeinschaft mit den Orthodoxen, die den Primat des Papstes ablehnten, heiße: „Einheit im Abendmahl ist möglich, auch ohne daß in Glaube und Bekenntnis eine materiale Vollständigkeit vorhanden wäre" (50). Wenn Paul VI in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom 7. Februar 1971 davon spricht, daß alles zu unternehmen sei, „um das Herannahen jenes heiß ersehnten Tages zu beschleunigen, an dem wir als Abschluß einer Konzelebration wieder gemeinsam an demselben Kelch des Herrn kommunizieren können" (AAS 63, 1971, 214), dann bedeutet das eben auch, daß die Abendmahlsgemeinschaft noch nicht gegeben ist.

Wie kann man von „Einheit im Abendmahl" sprechen, wenn lediglich in einem „Heilsnotstand" bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit des Zugangs zu einem katholischen Priester und bei Ausschluß des „Anschlusses an den Irrtum" (Dekret über die kath. Ostkirchen Nr. 26 und 27) im Einzelfall offene Kommunion praktiziert werden darf! Die „Sorge um die Gnade", daß dem einzelnen Christen „die Teilnahme an den Mitteln der Gnade" ermöglicht wird (Oek. Dekret Nr. 8), läßt den anderen für die Abendmahlsgemeinschaft entscheidenden Gesichtspunkt, „die Bezeugung der Einheit der Kirche", zurücktreten, ohne ihn deshalb aufzuheben. Die Tatsache, daß ein Katholik in *articulo mortis* von einem exkommunizierten Priester die Sakramente erbitten soll, sofern dieser bereit ist, diesen Dienst im Sinne der Kirche zu leisten, ändert doch auch nichts an der Realität von dessen Exkommunizierung oder evtl. Unglauben. Auf andere Konsequenzen, die aus der Ausnahme deduziert werden, kann nicht eingegangen werden.

Wenn Mitglieder der eigenen Kirche am Abendmahl teilnehmen, obwohl sie Meinungen vertreten, die die Mitte des Glaubens preisgeben, so zeigt das, daß Voraussetzungen für die Zulassung zur Kommunion wie wahrer Glaube und Freiheit von der schweren Sünde sich nicht rechtlich durchsetzen lassen, und somit ein Empfang „zum Gericht" sich nicht verhindern läßt; von hier läßt sich aber doch kein Argument für die Zulassung ausdrücklich „konfessionell" getrennter Christen herleiten. Wenn im Oekumenismusdekret (Nr. 22) mit so großer Hochachtung vom Abendmahl der reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften – eben nicht „Kirchen", wie es beim Verf. heißt (61) – gesprochen wird, dann müßte man auch das „Nein" zur Abendmahlsgemeinschaft, das eben dieses Dokument und nicht nur „bisherige amtliche Verlautbarungen" (62) enthalten, ernstnehmen. Gerade im Zusammenhang mit den positiven Äußerungen spricht das Konzil dem Abendmahl der Protestanten „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit *(substantia)* des eucharistischen Mysteriums" ab, weil ihnen das Weihesakrament fehle (Nr. 22). Deshalb ist für das Konzil die Lehre von den Dienstämtern der Kirche „notwendig Gegenstand des Dialogs", und somit ist dem Verf. zuzustimmen, daß „die Diskussion über das Amt . . . in den Kirchen noch nicht am Ende" (81) ist. Das darf aber nicht hindern, die Frage des Amtes noch als „entscheidendes Kriterium und Hinderungsgrund" der Abendmahlsgemeinschaft anzusehen.

Die „Dokumentation", die zeigen soll, daß der „Defekt" von besonderem Priestertum und sakramentaler Ordination gegen die Abendmahlsgemeinschaft „in dieser globalen und pauschalen Weise" – vom „Defekt" spricht das Konzil – nicht aufrechtzuerhalten sei (79), gibt nicht her, was Verf. intendiert. Es stimmt einfach nicht, daß der wesentliche Unterschied des „Priestertums des hierarchischen Dienstes" vom allgemeinen Priestertum „durchaus auch der Auffassung innerhalb der reformatorischen Kirchen" (78) entspricht. Man sollte doch redlich den großen Unterschied sehen, der darin liegt, ob einer feierlich beauftragt wird, eine Funktion für alle auszuüben, zu der grundsätzlich alle befähigt sind, oder ob einer in einer sakramentalen Ordination erst die Vollmacht nicht nur zur „konkreten Wahrnehmung" (73), sondern auch zur gültigen Ausübung bekommt. Man kann auch nicht Aussagen des späten Luthers über das Amt anführen, ohne zu sagen, daß sie mit denen von 1520/21 in keiner Weise in Einklang gebracht wurden und an diesem Zwiespalt die Diskussion über das Amt in der lutherischen Kirche bis heute leidet (vgl. Handbuch der Kirchengeschichte IV, 69.225.231). Die jungen evangelischen Theologen, die heute die Ordination verweigern, betonen ja nicht ohne Recht, daß das, was in der Ordination getan wird, in reformatorischer Theologie nicht gedeckt sei. „Mögliche", ich würde sogar sagen wirkliche, „Annäherungen" in der Amtsfrage sind nicht zu bestreiten. Nur waren wir uns vor 20–30 Jahren hier schon näher als heute. Der Hinweis auf die „Diskussion um das Amt im eigenen Hause" ist kaum als Zeichen der Hoffnung zu werten.

In den „Konsequenzen für die Praxis" betont auch Verf.: „Eine uneingeschränkte, bedingungslose, pauschale allgemeine Aufnahme der Abendmahlsgemeinschaft zwischen katholischen und reformatorischen Kirchen ist der heutigen kirchlichen Lage noch nicht angemessen" (83). Er sieht aber doch „positive Möglichkeiten für eine Abendmahlsgemeinschaft . . . für besondere Situationen und für Menschen in besonderen Situationen" (85). Es ist gedacht an offene Kommunion bei einer „wahrhaft christlichen, ökumenisch engagierten Ehe – nicht für jede konfessionsverschiedene Ehe" (86) und für „ökumenische Gruppen und Arbeitsgemeinschaften" (87). Gerade solche „Gastfreundschaft auf hoher Ebene" (86) scheint mir fragwürdig. Denn den hier Genannten, die über das nötige Maß theologischer Reflexion verfügen, ist am ehesten zuzumuten, daß sie die Spannung der Trennung durchhalten, den Pfahl im Fleische zu spüren bekommen und sich nicht im Vorgriff vom langen Marsch auf dem Weg zur echten Einheit dispensieren. Diese Abendmahlsgemeinschaft kleiner Gruppen von Eingeweihten kann nicht als „prophetischer und charismatischer Vorgriff" (88) angesehen werden. Das „Noch nicht" durchstehen heißt nicht, einem „Niemals" verfallen (92). Geduld als ökumenische Tugend üben, bedeutet ja nicht, untätig einen skandalösen Zustand hinnehmen.

Münster Erwin Iserloh

Lay, Rupert: **Der neue Glaube an die Schöpfung.** – Olten u. Freiburg i. Br.: Walter 1971. 223 S. Lw. DM 19.–

Das Buch vereinigt sieben Vorträge, in denen Verf. „das Schicksal der Theologie, ihrer Größe, ihres Niedergangs und ihres endlichen Neuerwachens erzählen" (7) will. Die Situation der Theologie ist „in den Augen eines Profanwissenschaftlers trostlos. Wie es dazu kam, ja kommen mußte, aber auch wie ein neuer Ansatz zu einer ‚neuen' Theologie möglich sein könnte, wird dargestellt werden" (7).

So führt Verf. den Hörer (bzw. Leser) zunächst in die Vergangenheit, er stellt den Fall Roger Bacon (11–32) und den Fall Galileo Galilei (33–58) dar. Die Absicht dabei ist „nicht historisch, sondern aktuell-kritisch, denn der Sinn der Geschichte ist die Gegenwart und ihre Bedeutung die Zukunft" (7). Dieses Motto paßt wohl in seiner evolutionistischen Einlinigkeit besser ins ausgehende 19. Jahrhundert und entsprechend bieten die Darlegungen des Verf. wahrlich nichts Neues – vor allem das Kapitel über R. Bacon versimplifiziert in kaum verständlicher Weise (man vergl. etwa die Aussage Dijksterhuis'!) die Fülle der Probleme.

Das 3. Kapitel behandelt den Fall Teilhard de Chardin (59–87), worin Verf. eine tiefere Kenntnis als in den beiden ersten Kapiteln bekundet. Leben und Grundintention T.'s werden gut dargelegt.

Nach der Darlegung dieser drei „Fälle" – „Möge der ‚Fall Pierre Teilhard de Chardin' der letzte Fall der Kirche sein. Sie könnte sich sonst über dem Fallen zu Tode stürzen" (87) – stellt Verf. eine Reflexion „Über die Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche" an (88–113), die wohl noch aufrüttelnder geworden wäre, wenn eben nicht so einseitig die drei „Fälle" dargelegt worden wären, die aber trotzdem von jedem Leser sehr eingehend mitvollzogen werden sollte! Es wäre sehr schade, wenn er bei dem einen oder anderen konkret Gesagten, was auch anders gesagt werden kann, hängen bliebe und dies als Vorwand gebrauchte, sich nicht in seiner Selbstsicherheit in Frage stellen zu lassen. Die Intensität des jahrhundertlangen Versagens und Fehlens kirchlicher Stellen und Theologen gegenüber der Naturwissenschaft (nicht nur dieser, aber auch dieser gegenüber!) ist letztlich nicht begreiflich und jeder Theologe hat wohl die Pflicht, von dieser Schuld – im weiteren und genauen Sinne! – ein bißchen abzutragen!

Ein Zwischenkapitel – Vor dem Ende der Theologie? (114–133) – bereitet den „Versuch einer Synthese" vor, der in zwei Schritten vorgelegt wird, zunächst in der Entfaltung der Konzeption Teilhards „Der kosmische Christus" (124–175), sodann systematisch (176–208). Die Konzeption T.'s wird gut dargestellt. Wenn aber der Leser nach der Lektüre des letzten Kapitels fragt, worin denn die Neuheit dieses „Neuen Glaubens an die Schöpfung" bestehe, dann bleibt er wohl fragend, sofern er über den „alten" Glauben nicht eine ganz oberflächliche Ansicht hat. Eine Lektüre von *De potentia* des hl. Thomas v. A. könnte förderlich sein, um zu erkennen, was alles dieser schon bedacht hat und was in der Sprache der Gegenwart erst noch zu sagen ist.

Das Buch bringt zweifelsohne Anregungen, auch Vertiefungen – ich halte aber die Grundintention des Verf.'s für verfehlt (um es genau zu sagen: für mittelalterlich). „Ein Weltbild mit einer Dominanz nicht mehr der theologischen Denkstimmung, sondern eines mit einer Dominanz naturwissenschaftlicher Denkhaltung ist in Sicht. Über all dem steht die Vision einer neuen Religiosität, der Religiosität der Erde und der Welt von Gott . . . Einer Religiosität, die, wie die des Mittelalters, wieder Gott und Welt in eins sehen kann, aber mit anderen Vorzeichen. So etwas gibt es nicht, sagen die Skeptiker, solche Erwartung ist häretisch, klagen manche Theologen. Sie aber ist unsere einzige Hoffnung" (113). Hoffnung worauf? Einzige Hoffnung? Nein! Diese Hoffnung haben wir endgültig *ad acta* zu legen! Ein kohärentes Weltbild – ob mit diesem oder jenen Vorzeichen, gleichviel – gibt es nicht mehr. Wir haben inskünftig auf zwei Schultern zu tragen – und wenn einer darum wußte, dann war es Teilhard!

Verf. vergleicht öfters den Gang der Geistesgeschichte seit R. Bacon mit der Odyssee und meint, daß das heimische Ithaka heute „wieder in Sicht zu kommen" scheint (13). Die Odyssee lehrt uns wohl vor allem dies: Wer die Heimat direkt ansteuert, erleidet Schiffbruch; in die Heimat kommt zum Ende nur der, den Freunde als Schlafenden/Bewußtlosen dorthin tragen.

Bad Honnef Heimo Dolch

Haas, Adolf: **Teilhard de Chardin – Lexikon.** Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte. – Freiburg/Br.: Herder 1971. 382/397 S. (Herderbücherei Bd 407 A–H, Bd 408 I–Z) Ppb. je DM 8.90

Teilhard de Chardin hat kein System geschrieben, das er vielleicht wegen widriger Umstände – Verbote der Veröffentlichung – nicht hätte vollenden können. Aber systematisch und logisch hat er wie selten einer gedacht. Das Instrument des Denkens ist der Begriff. Adolf Haas hat in mehrjähriger Arbeit ein Lexikon Teilhard'scher „Grundbegriffe" zusammengestellt. Diese sind alphabetisch geordnet, jedem Hauptbegriff sind „Erklärungen" vorausgeschickt. Durch derartige Erläuterungen werden Teilhards Zentralideen, soweit sie sich dafür anbieten, in weitere philosophische Zusammenhänge eingefügt, so daß dieses Lexikon streckenweise geradezu begriffsgeschichtlichen Charakter hat. In den erklärenden Ausführungen wird jeweils auf die entsprechenden Originaltexte verwiesen, die aus dem Gesamtwerk Teilhards, auch aus Briefen und Inedita entnommen sind.

Wer Teilhards Gedankenwelt kennt, findet in dieser lexikalischen Zusammenschau bestätigt, daß bei ihm wörtlich alles mit allem verknüpft ist. Er wird darüber hinaus, dank der beherrschenden Zusammenordnung der Begriffe und dank des Netzes von Verweisen, das der Verf. durch das Ganze spannt, neu erfahren, daß Teilhard, so sehr er kraft der die Gesamtwirklichkeit durchziehenden Analogie die Begriffe flüssig macht, doch zugleich eine präzise Bedeutung mit den verschiedenen Begriffen verbindet. Aber jeder Leser findet in den zwei Lexikon-Bänden eine

zuverlässige Orientierung in der Universalgeschichte der Welt, um die es Teilhard zu tun war. Dem heutigen Menschen droht die täglich sich mehrende Menge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die Frage nach dem Sinn der Welt und des Menschen in ihr zu verstellen. Von Teilhards eigenen einzelwissenschaftlichen Ansichten mögen nicht wenige heute schon überholt sein, so liegt es ja in der Natur des Weitergehens der Forschung. Er hat aber Gesetzlichkeiten der konkreten und in Evolution befindlichen Welt aufgedeckt, die in das sinnerhellende Fragen der Philosophie hineinragen und die Teilhard, der unablässig den „Glauben an die Welt" und den „Glauben an Gott" zu „versöhnen" bestrebt war, noch in den theologischen Offenbarungsglauben, der seine Mitte in Christus hat, sich hindurchziehen sieht. Man lese dazu als Probe – es können ja nicht die Grundbegriffe im einzelnen wiedergegeben werden – das unter dem Stichwort „Glaube (foi, croyance)" Ausgeführte.

Adolf Haas hat mit seinem Werk, in welchem er die großen Linien und Perspektiven der Weltsicht Teilhards de Chardin sichtbar macht, dem umgetriebenen Menschen der Gegenwart eine Lebenshilfe und denen, die sich gegenüber dem heutigen Wissen von der Welt Rechenschaft von ihrem Glauben geben wollen, eine Glaubenshilfe gereicht. Diese Leistung konnte ihm nur gelingen, weil er selbst wie Teilhard Forscher (Biologie), Naturphilosoph und Theologe ist.

Gars am Inn Alois Guggenberger

Dolch, Heimo: **Der Glaube des Teilhard de Chardin.** – Wiesbaden: Franz Steiner 1971. 32 S. (Institut für europäische Geschichte Mainz Vorträge Nr. 53); brosch. DM 3.50

„Der christliche Glaube ist größer als der Glaube des Christen!" (31) Die Glaubensweisheit, die der Verf. mit diesem Satz ausspricht, ist der Schlüssel zum Glaubensverständnis des Teilhard, vor allem für seinen Glauben an Christus. Er lebte aus der Überzeugung, daß wir nie alles wissen werden, was an neuen Erschließungen und Reichtümern des menschgewordenen Logos aus der fortschreitenden Erkenntnis der Welt und des Menschen in ihr zu gewinnen ist. So bemühte sich Teilhard ein Leben lang darum, unserer, besonders dank der Evolution, größer gewordenen Welt den immer größeren Christus zu zeigen.

„In seiner" – Teilhards – „lebenslangen Suche nach diesem je tieferen Glauben" weist Dolch „Konstanten" auf (Eucharistie, unentwegtes Durchhalten „als Priester und Jesuit", unbeirrbare Treue zur Kirche), die Teilhard als den Mann kennzeichnen, der „leidenschaftlich mit seiner Zeit zu fühlen glaubt" und dabei doch „nur die Lehre der Kirche . . . wiederholt" (Der göttliche Bereich, S. 21). Zugleich ist es mehr als „Lehre", und darin liegt das besonders Wertvolle des schmalen Bändchens von Dolch: es ist der ansteckende Glaube Teilhards, „daß vermittels der Kirche in ihm Christus werde" (26), es ist „die Darbietung seiner selbst als christifizierbare Materie" (29).

Gerne nimmt man dem Verf. ab, daß Teilhard von genialer „Einseitigkeit" ist (31), in der er „die Ausweitung des Inkarnationsgeheimnisses in die Dimension des Kosmischen" (30) zum A und O seines Denkens macht. Daran schließt sich die theologische Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation. Trefflich erblickt Dolch in dieser Verhältnisbestimmung „das eigentlich ‚Problematische'" in Teilhards Theologie. Der Verf. wird, meine ich, zustimmen, wenn gesagt wird: eben da liegt die von der Theologie noch lange nicht ausgetragene Frage, die er selbst formuliert: „Was ist Schöpfung?", wenn sie nach der Weisung Teilhards im Lichte der Inkarnation angegangen wird.

Gars am Inn Alois Guggenberger

Görres, Ida Friederike: **Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin.** – Frankfurt/M.: J. Knecht 1971. 184 S. Lw. DM 19.80

In einem dreimaligen Umgang umkreist Verf. die Gestalt Teilhard de Chardin: I. Die Versöhnung oder die Kriegsbriefe (11–46), II. Teilhards erste und zweite Person (47–120) und III. Unter den Augen einer Frau (121–184).

I. bringt im allgemeinen Bekanntes; es ist trotzdem ergiebig, da es eine klare, durch viele Zitate belegte Darstellung der inneren Genese T.' bringt, im besonderen die zentrale Bedeutung des Kriegserlebnisses für die Selbstwerdung T.'s deutlich macht.

In II. und III. geht Verf. neue Wege und fördert auch wertvolle Einsichten zu Tage, an denen man künftighin bei einer Stellungnahme zu T. wird nicht vorbeigehen dürfen. In II. analysiert Verf. Person und Werk mit den Mitteln der Tiefenpsychologie, vergl. die Überschrift „Erste und zweite Person". „Uns scheint, daß Teilhards prinzipielle Gegner sich nicht nur an einzelnen seiner oft provozierenden, oft naiven Formulierungen stießen: sie spürten auch den überlebensgroßen dunklen Doppelgänger, der eine ihnen unverständliche Sprache redete. Zusammenstoß mit den verantwortlichen Trägern der Tradition konnte nicht ausbleiben" (66). („Aber er hat die ungeheure Spannung ausgestanden, mag sie ihn auch oft fast zerrissen haben. Er überwand sie in Glaube und Liebe", 117). War sein Denken „grandioses Wunschdenken? Eine gigantische Projektion, die eines ganzen Welt-Entwurfes bedarf, um die eigene tiefverwurzelte Angst vor der Vernichtung, das Nicht-Ertragen-Können von Tod und Vergänglichkeit mundtot zu machen? Gegenfrage: Kann nicht gerade solch existentieller Spürsinn von der tiefsten Not der Selbsterhaltung getrieben, auf allgemein-gültige Wahrheit stoßen, wenn auch auf sonderbaren Wegen? Kann, wie er selbst fest glaubte, solche Not geradezu als Medium solcher Vision geschaffen worden sein?" (94).

In III. greift Verf. ein „heißes Eisen" an: T.'s Stellung bzw. Verhältnis zur Frau. Wer wäre besser befähigt und mehr legitimiert dies zu tun als sie? Sie weist auf die große Bedeutung der Briefe etwa an Léontine hin (144) und bespricht, „exegetisiert" ausführlich u. a. die Hymne „L'Eternel Féminin". „Was Teilhard in diesem gewaltigen Gesang verehrt, ist nicht die Freundin, nicht das Weib als Gattung, nicht alle Frauen insgesamt. Er meint wirklich das ‚Ewig-Weibliche'; gar keine Abstraktion (die es stets gehaßt hat), weder einen Archetyp der Seele, noch eine platonische Idee, sondern zuerst und durchwegs eine Element der ‚wirklichen Erde', eine physische, eine ‚physikalische Kraft' (165)." Sie kann aber die Frage nicht umgehen: „Aus dem kreisenden Wolkenschiff wieder zu Tal gekehrt, noch leise schwindlig, fragt sich der Leser (oder nur die Leserin?): Und wo bleibt in alledem nun eigentlich die Frau? Die Frau selbst, die normale, lebendige, gewöhnliche..." (173/4), und kann nicht umhin festzustellen: „Wir merken, lächelnd, die charakteristische Grenze auch der genialen Schau. Der ‚Hymnus' ist eben die Dichtung eines Jünglings... Ihre gewaltige Fülle ruht, ein umgekehrter Berg, auf sehr schmaler Erfahrungsspitze – die sich, scheint es, bis ins Alter nicht verbreitert hat" (175/6). „Schon früh suchte er nach ‚dem kosmischen Ort Mariens' und auf dieser Suche kristallisierte sich allmählich die Schau des Weiblichen, des namenslos dunklen, des aufsteigend menschlichen, des vom Mann verehrten und vergötzten, des gefallenen und erlösten. All das formt sich zur Strahlenrose, in deren Herzen zuletzt das Antlitz unserer Herrin erstrahlt, Notre Dame, als die ‚Brücke von Schönheit', die Gott zur Eignung mit der Welt beschritt" (181). –

Ein Mangel des Buches sei angemerkt. Verf. war keine Wissenschaftlerin und wollte es auch nicht sein; trotzdem wäre es sehr förderlich gewesen, wenn die Fundstellen der vielen Zitate im einzelnen angegeben worden wären.

Bad Honnef Heimo Dolch

Görres, Ida Friederike: **Teilhard de Chardin als Christ und als Mensch.** – Wiesbaden: Fr. Steiner 1971. 70 S. br. DM 6.40

Dieser Vortrag ist die letzte Gabe eines Menschen, der – von der Jugendbewegung in der Zwischenzeit der beiden Weltkriege geprägt – dem Geheimnis des „heilen" Menschen, den es ja nur als geheiligten gibt, nachspürte und es in vielen Gestalten darstellte. Wie so ein Mensch die große Gestalt Teilhard de Chardin wahrnimmt, dies mitzuvollziehen, ist zweifelsohne sehr lehrreich. „Teilhard der Seher, der Mystiker, der Gottesfreund... hat uns ungleich mehr zu sagen als Teilhard der Naturwissenschaftler" (60)! Auch dies gilt: „Dieser echte Prophet bietet mit erstaunlicher Präzision das Gegengift gerade zu vielen modischen Glaubensverirrungen" (63). Vielleicht regt diese Schrift manchen Leser sogar dazu an, das Gebet des fast 70jährigen nachzusprechen: „Herr meiner Kindheit und meines Endes – Gott, vollendet in Dir selbst und doch, für uns, immerfort im Werden – schieb doch endlich die Wolken beiseite, die Dich noch immer verhüllen – die der feindlichen Vorurteile wie der falschen Gläubigkeiten. O daß, durchstrahlend zugleich und entflammend, Deine weltweite Gegenwart hervorbreche, o immer größerer Christus!" (69/70).

Bad Honnef Heimo Dolch

Auer, Alfons: **Autonome Moral und christlicher Glaube.** – Düsseldorf: Patmos 1971. 204 S. DM 19.80

Unter Hinweis (13) auf seinen Artikel „Nach Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae Vitae'. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen" (in: Theol. Quartalschrift 149 [1969] 75–85) legt der Verfasser in der vorliegenden Arbeit näher dar, worum es ihm geht, wenn er für das von ihm zum Unterschied vom „Heilsethos" sogenannte „Weltethos" Autonomie, Rationalität, empirisch geschichtliche Grundlegung, rein säkular-innerweltliche Inhalte, kritische Distanz zu jeder hier nicht verbindlichen, weil hier nicht entscheidend zuständigen kirchlichen Lehre, fordert. Die Unterscheidung in die beiden genannten Ethos-Formen (12 Anm. 2) meint beim Heilsethos „die ‚Unmittelbarkeit zu Gott'", wofür wir auf „die Orientierungshilfe der Heiligen Schrift angewiesen" sind. Dieses wird für das Weltethos im Ganzen geleugnet. Es ist nicht klar, ob der Verfasser mit dieser Unterscheidung dasselbe meint, was man in der moraltheologischen Systematik auch mit „religiösem Pflichtenkreis" und „irdischem Pflichtenkreis" bezeichnet hat; denn wäre es klar, würde sich manches hier vereinfachen.

Der Verfasser behandelt seine Thesen zunächst im „1. Kapitel: Weltethos als Ja zur Wirklichkeit" (15–54). Nicht vom Sein und einer Seinsethik, sondern von der „Wirklichkeit" und damit einer Wirklichkeitsethik wird hier ausgegangen. „Wirklichkeit" meint hier wohl Seiendes, das sich wirkend zeigt. „Im Begriff Wirklichkeit steckt also unverkennbar die Komponente des ‚Wirkens'" (17,6). Wir halten diese Herausstellung des *esse* als Wirklichkeit zur Erfassung des *agere (agere sequitur esse)* für richtig, wenngleich wir jedoch meinen, daß das nichtwirkende Sein, das doch auch zur Realität gehört, so beachtlich ist, daß Wirklichkeit nicht gleichgesetzt werden kann mit empirisch wirkender Realität. A. baut auf einer „realistischen Erkenntnislehre" seine „rationale Ethik" auf. In einer Zeit, in der gerade diese beiden Gesichtspunkte herausgestellt werden müssen, und zwar gegenüber fideistischen Biblizisten und mehr noch gegenüber empiristischen Positivisten, muß dieser Begründungszusammenhang einer philosophischen Ethik bei A. lobend hervorgehoben werden.

Die menschliche Existenz besitzt nach A. „Dreidimensionalität" (Personalität, Sozialität, Materialität) und kann sich nur „im Horizont des Geschichtlichen entfalten" (20). Richtig, wenn auch mißverständlich, heißt es (20): „Welthaftigkeit gibt es nur in der Gestalt der Werdehaftigkeit". Es geht hier wie auch sonst bei der menschlichen Existenz um ihre ellipsoide Verfaßtheit: Statik und Dynamik (ähnlich zahlreiche andere Grundbestimmungen als Brennpunkte) stehen sich in ständiger dialektischer Spannung gegenüber. „Die Legitimation einer Entwicklung erweist sich ausschließlich an dem realen Gewinn an Freiheit, den sie in die menschliche Gesellschaft einzubringen vermag" (21). Aber der Maßstab kann dabei nicht sein „Konsonanz oder Dissonanz mit der Grunddynamik der Evolution" (21). Es müßte näher erläutert werden, was denn „Gewinn der Freiheit" meint. Sehr gut wird von A. dargelegt, was wir selbst Philosophie nennen: die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin. Von dorther ist der „Anspruch der Wirklichkeit" an den Menschen zu verstehen. Die Wirklichkeit begegnet den Menschen als „sozial auferlegte Sittlichkeit" (23ff), als „personal bejahte Sittlichkeit" (25f) und als „christlich integrierte Sittlichkeit" (27).

Hier nun (26) spricht A. von seinem Anliegen: „Man kann sittliches Sein und Handeln, das auf das Gute um seiner Selbst willen gerichtet ist, als ‚autonome Sittlichkeit' bezeichnen". Diese ist gebunden an das Gewissen, das selbst „eben nicht autonom ist; es ist vielmehr der personale Grund, in dem der Mensch sich der Verbindlichkeit der Werte bewußt wird. Das Gewissen steht nicht für sich selbst, es findet sein Maß in der ‚Wirklichkeit der Dinge' (J. Pieper), d. h. in ihrem jeweiligen Seinkönnen". Wenn „Autonomie" von A. so verstanden wird, dann ist „autonome Sittlichkeit" bei ihm eine Tautologie. Doch darüber weiter unten.

Zunächst erklärt dann A. schon hier, spätere eingehendere Darlegungen vorwegnehmend: „... Die christliche Botschaft (legt) gegenüber einer autonomen Ethik keine zusätzlichen materialen Normen (vor), sondern (sie stellt) die autonom entwickelte Sittlichkeit in einen neuen Begründungszusammenhang" (27).

Aber schon hier wird deutlich, daß A. bei aller immer wieder betonten Leugnung material-inhaltlicher sittlicher Normen auf Grund der von der Kirche verkündeten Erlösungsbotschaft Jesu Christi doch nicht aus diesem neuen sittlichen Bezugssystem herauskommt: „Indem die biblische Verkündigung das durch die Offenbarung vermittelte Menschen- und Weltbild vorlegt und die aus der Sachgesetzlichkeit der einzelnen weltlichen Bereiche sich ergebenden Normen im göttlichen Schöpferwillen begründet und im Mysterium des Heils integriert, bringt sie die volle Wahrheit über die Wirklichkeit in den Bereich und ermöglicht dann auch die erfüllte Gestalt der Sittlichkeit" (27). Wenn dieser Zusammenhang der innerweltlichen Sachgesetzlichkeiten zur Schöpfungs- und Erlösungsordnung keine neuen material-ethischen Sinngehalte auch für das Weltethos mit sich bringen soll, dann beruht diese Ansicht auf einem Widerspruch zu dem eben Gesagten, und der Zusammenhang wird zu äußerlich, oberflächlich genommen, während er in Wirklichkeit alle Bereiche der zur Erlösung bestimmten Schöpfung durchzieht.

Daher verlegt A. die „Autonomie des Sittlichen" in die „Rationalität des Sittlichen" und begründet diese aus der „Vernunftnatur des Menschen" (29). „Auch als Theologe (kann) man ohne jede Gefahr des Mißverständnisses von der Autonomie des Sittlichen sprechen. Man muß allerdings darauf verzichten, von allem Anfang an und ausdrücklich die ontologischen Grundlagen des Sittlichen bis auf den tiefsten Grund in die Diskussion miteinbringen zu wollen" (29f). Eine so verkürzte Sicht allein um der Legitimierung einer formalen („autonomen Moral") willen, dürfte wissenschaftlich nicht vertretbar sein. Auch ist es nicht richtig zu sagen: „Nach theologischer Lehre kann der Mensch zwar nicht ohne die wirksame Hilfe Gottes, aber sehr wohl ohne die ausdrückliche Erkenntnis Gottes den vollen Sinn seiner Existenz in der Welt und damit den entscheidenden Kern des Sittlichen verstehen. Aus der Mitte seiner eigenen Existenz tritt ihm der unabdingbare Anspruch der ihm vorgegebenen Wirklichkeiten entgegen" (30).

Wenn „Vollsinn" wirklich voll genommen wird, und wenn die absolute Forderung des Menschen als Person in der sittlichen Norm gerade das Kennzeichen des Sittlichen in seiner Wesenseigenart ist, weil nur eine absolute Person den Menschen unausweichlich absolut fordern kann, dann ist diese Aussage von A. nicht zu halten. Denn wer verbietet mir, einer Forderung der vorgegebenen Wirklichkeit zuwiderzuhandeln? Wenn es Selbstwiderspruch ist, wer verbietet mir diesen. Eine absolute Inpflichtnahme meiner Person kann nur von einer absoluten Person her letztlich verstanden werden. Jede andere Begründung des Sittlichen verbleibt in einem feineren oder gröberen Utilitarismus, das gilt auch von Kants „kategorischem Imperativ". Mit Recht wird mit der „Rationalität" die „Realistik" als wesentliches Kriterium des Sittlichen herausgestellt (31). Wenn A. aber sagt: „Ob eine Norm oder eine Struktur sachgerecht und geschichtsgerecht entwickelt und eingesetzt wird, erweist sich nicht nach schlüssigen Deduktionen, sondern in ihrem realen Beitrag zur Humanisierung der Welt. Normen und Strukturen sind richtig, wenn und solange es unter ihrer Geltung mit der Menschheit auf ihrem Weg zur Freiheit und Liebe vorangeht" (31), dann fragt sich aber, wer anders darüber befindet, wenn nicht die Beurteilung der wandelbaren äußeren Erscheinungswirklichkeit von dem in ihr immer anwesenden gleichbleibenden Kern aus? Wenn das nicht der Fall wäre, würde die Sittlichkeit den geschichtlichen Wandelbarkeiten ausgeliefert und selbst aufgehoben sein.

Mit Recht stellt A. in Beziehung die „humane wissenschaftliche Grundlegung" (39ff), die „anthropologische Integrierung" (44ff) und, daraus sich ergebend, die „ethische Normierung" (46ff).

Allerdings muß man doch hinter vielen Aussagen Fragezeichen anbringen. Zum Beispiel (37): „Durch die umstürzenden Fortschritte der Humanwissenschaften (der Physiologie, der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Verhaltensforschung, der Kulturgeschichte, der Ethnologie) ist das jahrhundertlang feststehende metaphysische, ethische und rechtliche Leitbild unserer Kulturkreise in Frage gestellt worden. Wir wissen sehr viel mehr über den Menschen als frühere Generationen". Die Frage ist doch, welche anthropologisch-ethische Relevanz diese und andere, z. B. ökonomische und politische geschichtliche Wandlungen haben. Und wenn der entscheidende Bezugspunkt die philosophische Anthropologie ist, dann muß doch gesagt werden, wie diese aussieht (40, 44).

Das wird besonders deutlich, wenn A. sagt (45): „Bis in die neueste Zeit heran haben kirchliches Lehramt und Moraltheologie sich des gleichen Fehlers schuldig gemacht, wenn sie die physiologisch-biologische Integrität des ehelichen Aktes als solche – die Zwischenschaltung einer ‚Metaphysik des ehelichen Aktes' ist kaum mehr als ein Versuch der Erreichung eines ‚ideologischen Überbaues' – in den Rang einer sittlichen Norm erhoben haben, anstatt sie von ihrer Bedeutung für die gesamtmenschliche Entfaltung her zu würdigen." Gerade weil Kirche und Moraltheologie anders als viele Gegner von „Humanae Vitae" den ehelichen Akt auf die Person der Eheleute und ihren personalen ganz-menschlichen Lebens- und Liebesbezug bezogen haben und eben keine Physizisten waren, haben sie den Fehler nicht gemacht, den ihnen A. hier und anderswo unterstellt. Wie bei vielen Kritikern der Moraltheologie, so fehlen auch bei A. überzeugende Beispiele etwa für die Aussage (46f): „Ethische Untersuchungen sind hinsichtlich ihres Grundlagenwissens nicht selten schon nach einem Jahrzehnt durch die weitere Entwicklung einzelner Wissenschaften überholt und vermögen die aktuelle Problematik nicht mehr genau zu treffen. Es ist kaum möglich, das Gesamt der humanwissenschaftlichen Forschungen im Auge zu behalten ... Nun soll man gewiß die Lage nicht dramatisieren ... wenn sich die Verhältnisse spürbar ändern und die tradierten Leitbilder als der gewandelten Situation nicht mehr angemessen erscheinen, aktiviert sich spontan die sittliche Reflexion, um je neu gewonnene Einsichten an die menschliche Existenz für die gesamte Daseinsorientierung fruchtbar zu machen". Und wer entscheidet, was hier sittlich verbindlich bzw. verwerflich ist?

Das 2. Kapitel: Weltethos in der Heiligen Schrift" (55–122), ausmündend in dem „Exkurs: Modelle aus der Geschichte der Moraltheologie" erscheint uns der problematischste Teil dieses Buches. Alles steht unter der Grundthese von A., daß es auch in der Schrift keine aus der Offenbarung stammenden material-ethischen Weisungen gibt, sondern daß die Vernunft, wie sie schon im vor- und außerbiblischen Raume zu ethischer Normerkenntnis geführt hat, auch hier im AT und NT das Weltethos bestimmt. Wir halten bei aller Bewunderung für die Bewandertheit von A. in der Exegese sowohl seine Grundthese als auch die einseitige Überbewertung des rationalen und geschichtlichen Momentes bei weltethischen Normierungsfragen für falsch. Mögen die Normenerkenntnisse herkommen, woher sie wollen, sie sind sowohl im Alten wie und erst recht im Neuen Bund integriert, aufgehoben, hineingenommen in die Lebensordnung, die in Gott und seine Heilsverkündigung und -verwirklichung aufgenommen ist. Die Tatsache, daß die normative Definition des Menschen mittels des Lichtes seiner Vernunft (d. h. die Ethik) nicht aufgehoben, nicht zerstört, sondern geläutert und vollendet wird in der nur im Glauben erkennbaren normativen Definition des Christseins in der Kirche (d. h. Moraltheologie), in die Welt bei Wahrung ihrer relativen Eigenständigkeit aufgenommen werden soll (d. h. irdischer Pflichtenkreis in der Moraltheologie) muß immer beachtet werden. Vieles somit schon natürlich-sittlicher Erkenntnis Zugängliche bleibt es auch im größeren Zusammenhang der Erlösungsordnung. Und wer deren System einmal gläubig akzeptiert, wird auch die darin geltenden verbindlichen Zusammenhänge als „völlig vernünftig", „ganz selbstverständlich" und „überzeugend" (weil systemkonform!) finden, obwohl es sich nicht um die Rationalität der Vernunft, sondern um eine Rationalität des Glaubens handelt.

Vom NT behandelt A. die Synoptiker und Paulus, aber das Corpus Johanneum und die Pastoralbriefe werden völlig unterschlagen, vielleicht weil gerade hier die überzeugendste Widerlegung der Grundthese von A. zu finden ist.

Die Geschöpfe haben eine relative Eigenständigkeit. Die Vernunft kann diese erkennen und für den Menschen als zu beachtende erfassen. Das gilt besonders für die weltlichen Bereiche. Aber der Glaube sagt, daß die Schöpfungswirklichkeit Logos-Wirklichkeit ist und somit auch auf den inkarnierten Logos ausgerichtet ist. Es geht nicht nur darum, die weltlichen Bereiche zu „verwirklichen", sondern auch ihren Christusbezug gläubig zu erfassen und gemäß ihrer relativen Eigenständigkeit in ihrem Christusbezug zu realisieren.

Allein schon die Tatsache, die ja auch in der Geschichte der Moraltheologie eine zentrale Rolle spielt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe nicht bloß Gnadengeschenke Gottes, sondern auch die Grundkräfte des sittlich zu vollziehenden neuen Lebens in Christus und in seiner Heilsgemeinschaft ist, sollte doch die These sichern, daß im christlichen Offenbarungsbereich zu den schon vorhandenen und vernünftig erkennbaren (Röm 1 + 2) auch inhaltlich neue sittliche Normen hinzugekommen sind. Wer den Aufbau der *Summa theologica* des Aquinaten darauf hin sich ansieht, kann zu keinem anderen Standpunkt kommen, es sei denn, er wolle unter allen Umständen einen solchen propagieren.

Das „3. Kapitel: Weltethos in der lehramtlichen Praxis und in der moraltheologischen Reflexion" (137–197) gilt dem Nachweis der Ansicht von A. („Die in der vorliegenden Untersuchung vertretene Position stimmt mit der J. Davids: Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung, Köln 1963, weitgehend überein" [143]), daß es der Bereich der Ehemoral war, der „die innerkirchliche Diskussion über die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes und der Moraltheologie bei der Statuierung weltethischer Weisung definitiv in Gang brachte" (147), den letzten Anstoß gab „Humanae Vitae" (147).

Nach A. war „die Schlüssigkeit der Beweisgründe für die kirchliche Lehrkompetenz in Fragen des Sittlichen bereits fundamental in Frage gestellt" (147). Mit J. Ratzinger (Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Christlicher Glaube und Ideologie, hrsg. v. K. v. Bismarck und W. Dirks, Stuttgart-München 1964, 24–30) spricht A. von einem „hermeneutischen Zirkel, in dem sich die Argumentation dreht": „Einerseits wird nämlich gesagt, Theologie gründe auf Offenbarung, andererseits wird trotzdem das Naturrecht in die kirchliche Lehrkompetenz einbezogen." Wir glauben, daß hier eine ad-hoc-Theologie vorliegt. In Wirklichkeit gründet Theologie in der Lehre der Kirche, die aus den Quellen schöpft, vornehmlich aus ihrem eigenen in der Schrift gewonnenen Christuszeugnis der ersten Stunde. Während das Naturrecht im Munde der Kirche nichts anderes ist, als die Interpretation der Schöpfungswirklichkeit in ihrer Bedeutung für das Recht als der äußeren Gemeinschaftsordnung. Ein hermeneutischer Zirkel ist hier nicht gegeben. Es ist nicht wahr, daß Naturrecht einerseits das positive Recht der Kirche stützt und andererseits vom positiven Recht der Kirche gehalten wird (148). – Besonders der moderne Säkularisierungsprozeß (153ff) macht nach A. eine kirchliche Lehrautorität in weltethischen Fragen unmöglich, zumal dieser Anspruch dahingehend schon grundsätzlich sich verbiete. So sehr man A.'s Intention verstehen mag, daß er den modernen nicht mehr vom Glauben und der Glaubenspredigt erreichbaren Menschen zur rationalen Einsicht in sittlichen Pflichten führen will, so sehr muß man den Versuch, eine rein weltimmanente Ethik ohne direkten Bezug zum Heilswerk und zur Heilsordnung aufzubauen, für verfehlt halten. Demgegenüber hilft es weder, sich auf die „Autonomie des Sittlichen" zu berufen, noch die Behauptung (160ff): „... muß man feststellen, daß Weltethos ein immanentes Ethos ist, ein Ethos der Sachlichkeit, daß die Einsichten in die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Verbindlichkeit artikulieren ... Der Inhalt der christlichen Moral ist menschlich und nicht unterscheidend christlich, darum stammt das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen".

Nach A. „können" wir nicht bloß den Ausdruck „Autonomie des Sittlichen" verwenden, sondern wir „müssen" es sogar (161f). Aus dieser Sicht heraus ist es verständlich, „daß ein konkretes weltethisches Konzept mit theologischen Mitteln überhaupt nicht entwickelt werden kann. Die Tatsache, daß christliche Theologie und Pädagogik dies getan haben und immer noch tun, ist ... kein Argument dagegen ... Es gibt kein ‚christliches' Instrumentarium, mit dessen Hilfe man die Forderungen der christlichen Liebe auf die gesellschaftliche oder politische Praxis anwenden könnte. Es bedarf dazu der Sachkenntnis, der Erfahrung, der Urteilsfähigkeit und der Phantasie" – und wir fügen als Korrektur hinzu: der Ausrichtung der vom Christen zu verantwortenden Wirklichkeit auf Christus und die Endvollendung von allem in IHM auf Heil hin.

Das ist mehr als bloß eine vertiefte Motivation des Sittlichen. Das geschöpfliche Sein, die geschichtliche Wirklichkeit enthält bei aller Wandelbarkeit ihrer geschichtlichen Ausprägung nicht bloß den unveränderlichen Kern des Geschöpflichen – also des Menschlichen und des Sozialen als Bereich des Mit- und Zwischenmenschlichen –, sondern die *potentia oboedientialis* zur gnadenhaften Verbindung mit Christus (= christlich i.e.S., d. h. = christusverbunden in der Gnade) bzw. zum Dienst an der Verchristlichung der Welt aufgrund der Christusbezogenheit aller Dinge (= christlich i.w.S., d. h. christusbezogen).

Es geht dabei nicht um eine „Mythisierung der Inkarnation", sondern um jenes von Anfang an in allem angelegte Christusgeheimnis, an dem teilzunehmen alle je nach dem Maß ihrer Berufung und Befähigung auserwählt sind. Ohne eine solche christologisch verstandene Ontologie zerfällt der Bereich des Christlichen nicht bloß in die beiden Stückwerke: Gnade und Natur, sondern auch in die beiden auseinandergerissenen Bereiche: Kirche und Welt, Heiligkeitsstreben und Weltgestaltungsstreben. In der Wirklichkeit hat dieses alles in Christus seine Einheit, an der christliche Sittlichkeit sich orientieren muß, natürlich einbeziehend alle rationale Erkenntnis der Wirklichkeiten der Menschenwelt, die schon jetzt verborgen Gottes Erlösungswelt geworden sind. Dieser Ansicht scheint auch A. sehr nahe zu kommen, wo er die eschatologische Dimension der Wirklichkeit und des Sittlichen darstellt (165ff). Nur, und das muß ihm entgegengehalten werden, beginnt die eschatologische Erneuerung schon hier und jetzt, offenbar wird sie erst am Ende der Tage.

„Das christliche Proprium der Sittlichkeit" besteht also weder bloß in der Motivation oder in der christlichen Intentionalität, sondern im christusbezogenen bzw. christusverbundenen Sein der sittlich zu gestaltenden Dinge selbst, mögen sie den Innenraum des Christlichen, die Kirche, oder deren Außenraum, die heimzuholende Welt betreffen. Das Neue und spezifisch Christliche sind weniger einzelne weltethische Weisungen in der Schrift, wenn wir diese Weisungen für äußeres Tun in der Welt betrachten, mit dem es ja auch Nichtgläubige zu tun haben. Der Gläubige jedoch handelt nicht bloß aus seiner persönlichen Seins- und Lebensverbundenheit mit Christus, sondern gestaltet die Schöpfungsdinge, wenn auch nicht äußerlich (wie Nicht-Christen auch), so doch innerlich-ontisch, um so mit an einer seinshaft christlich erneuerten Welt zu arbeiten. Ähnlich und richtig ist bei A. (178) zu lesen: Des Christen Engagement „in der autonomen Welt ist im Glauben gewußte Partnerschaft mit Jesus Christus in der Hinordnung alles Geschaffenen auf das Heil. Sein Engagement in der autonomen Welt ist schließlich Partnerschaft mit dem Vollender der Geschichte, vorbereitender Dienst, durch den die irdischen Bereiche jener Erfüllungsgestalt entgegengeführt werden, deren endgültige Heraufkunft der letzten Heilstat des wiederkommenden Herrn vorbehalten ist". Statt auf dieser christlichen Wirklichkeitsinterpretation aufzubauen und daraus die Konsequenzen zu ziehen, fährt A. fort (178): „Das christliche Proprium des Sittlichen liegt also nicht in neuen, nur dem Gläubigen zugänglichen Verhaltensnormen, sondern in der Integrierung des natürlich-sittlichen (autonomen) Handelns in den Vollzug seiner religiösen Verbundenheit mit Gott ... Die autonom entwickelte Sittlichkeit wird zum Bewährungsfeld der Gottesliebe." Integrierung meint aber doch gerade seinshaftes Einbezogensein von allem in die Christusverbundenheit. Es meint also mehr als „die autonom entwickelte Sittlichkeit wird zum Bewährungsfeld der Gottesliebe" (178): nicht Bewährungsfeld, sondern Realisationsfeld der Agape, was mehr ist als „eine neue Kraft der Motivation". Man muß ja doch auch fragen: Wie kann etwas Motivkraft, d. h. werthafte Ausrichtung

erfahren, wenn es nicht innerlich in das christliche Sein und Leben einbezogen ist. Anderenfalls bliebe ja doch die Motivation völlig äußerlich.

Daher reicht es auch nicht aus zu sagen: „Als Zentrum der sittlichen Botschaft Jesu erscheint die radikale Liebesforderung, die von Ihm und seinen Aposteln im Material des menschlichen Alltags, in den geschichtlich bedingten sozialen und wirtschaftlichen Strukturen konkretisiert wird. Die Theologie hat die Aufgabe, die sich in der Zeit präsentierenden Daseinsentwürfe mit dem Wort Gottes, vor allem mit der Forderung der Liebe zu konfrontieren". Hier wird die Kirche völlig außer acht gelassen; konsequenterweise bei A. allerdings, wenn sie es nur mit dem Heilsethos zu tun hat und für das Weltethos keine verbindliche Autorität aufgrund der darüber nichts oder zu wenig aussagenden biblischen Quellen besitzt.

Wenn nun gar die Agape, wie einige heute meinen, völlig formal und inhaltsleer gesehen wird – als ob die Liebe zu Gott, dem Schöpfer und Erlöser, nicht die umfassendste Inhaltlichkeit besäße! –, und allein die wechselnden geschichtlichen Tatsachen und Strukturen das Inhaltliche des Ethos liefern, dann landet man notwendig im ethischen Relativismus, Soziologismus, Psychologismus usw.

In dem letzten Abschnitt des dritten Kapitels „Die Funktion des kirchlichen Lehramts und der Moraltheologie bei der Statuierung weltethischer Weisungen" (185–197) faßt A. noch einmal seine Thesen zusammen: Weltethos (= „das Gesamt der aus der Sachordnung der einzelnen menschlichen Lebensbereiche sich ergebenden Verbindlichkeiten") und Heilsethos (= „das Gesamt jener Verbindlichkeiten, durch die die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Gemeinschaft mit Christus ausdrücklich verifiziert werden; es handelt sich hier also um Vollzüge, bei denen nicht die Hinwendung zur Welt, sondern die Unmittelbarkeit zu Gott im Vordergrund steht") (185) hängen innerlich zusammen, stehen im Verhältnis der Reziprozität und der Interdependenz, „sind nur zwei Aspekte der einen christlichen Existenz" (186). Dabei handelt es sich je nach der Sichtweise um „inkarniertes Heilsethos" oder „integriertes Weltethos" (186). Wie aber stimmt das zur Grundthese von A.?

Bei aller Bedeutsamkeit und Unentbehrlichkeit rationaler letztlich auf Erfahrung gegründeter Weltorientierung für christliche Weltgestaltung d. h. für die konkrete Realisierung des Christlichen hier und jetzt kann es kein Auseinanderreißen geben. Wenn der Kirche die ganze Wahrheit über die sittliche Verantwortung des Christen in der Welt auf das Wiederkommen des Herrn hin anvertraut ist, dann muß sie auch das Weltethos hinsichtlich seiner Heilsrelevanz beurteilen können. Nur die „rein" sachtechnischen Normen unterliegen nicht ihrer Lehrzuständigkeit!

Daß der einschlägige Erkenntnisprozeß der konkreten geschichtlichen Weltorientierung vor allem vom Laien einzuleiten und durchzuführen ist, aber immer im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsoffenbarung, ist nur scheinbar das Neue in heutiger Zeit. Allerdings kommt dabei der Kirche hinsichtlich des Weltethos keine bloße Lückenbüßerfunktion zu, sondern eine echte vom Ganzen der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit herrührende autoritative Funktion. A. nennt in Verkennung des Subsidiaritätsprinzips, welches immer nur in einem umfassenden gegliederten Ganzen vorkommt, die kirchlichen weltethischen Hilfen subsidiär, während man nach seinen Vorstellungen nur von auxiliaren oder instrumentalen Hilfen der Kirche gegenüber der Welt sprechen dürfte.

Soweit Weltethos heilsmäßig relevant ist, kommt der Kirche ihm gegenüber auch wegen ihrer Pflicht zur umfassenden („katholischen") Heilsverkündigung eine autoritative Lehrzuständigkeit zu.

Das gilt auch, ob es paßt oder nicht, für „Humanae Vitae". Die kirchlichen lehramtlichen Stellungnahmen gelten auch für den Bereich des sogenannten Naturrechts, soweit in diesem nicht bloß pastorale Anweisungen, sondern Interpretation heilsrelevanter Seins- und Lebensbezüge im Vordergrund stehen.

Die Arbeit von A. ist auch dann, wenn wir sie im ganzen für verfehlt halten, gerade wegen ihrer Einseitigkeiten und wegen ihrer Widersprüchlichkeiten für die heutige moraltheologische Diskussion und Neubesinnung sehr wertvoll.

Witten (Ruhr) Gustav Ermecke

Pieper, Josef: **Über die Liebe.** – München: Kösel 1972, 207 S.

Es ist wohl nicht von ungefähr, daß der Verfasser der berühmten Traktate über die Kardinaltugenden und die göttlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung so lange mit dem Schreiben eines Buches über die Liebe gezögert hat. Gewiß geschah dies nicht deshalb, weil ohnehin über dieses Thema so viel geschrieben worden ist wie vielleicht über keines sonst, sondern weil er mehr als jeder andere sich der Schwierigkeiten bewußt gewesen sein mag, die einen gerade bei der Behandlung dieses Themas erwarten. Um so begrüßenswerter ist es, daß er es schließlich doch unternommen hat, „die Unausmeßbarkeit des Gegenstandes" soweit zu durchschreiten, daß wir „des Begriffs und vor allem der Realität ‚Liebe' in ihrer vollen Erstreckung und Tiefe" ansichtig werden durften.

Ein trotz aller auferlegten Beschränkung instruktiver und für die Sache selbst ergiebiger sprachgeschichtlicher Überblick bildet den ersten Abschnitt des Buches. In ihm wird unter anderem gezeigt, daß das Grundwort *amor*, Liebe, auf alle, zu Recht auch mit je eigenem Namen benannten, Gestalten und Dimensionen der Liebe (angefangen vom sinnlichen bis zum geistigen, ja geistlichen und übernatürlichen Bereich) angewandt wird, so daß sie alle, dem Anschein und einem etwaigen Mißbrauch zum Trotz, unbestreitbar etwas Gemeinsames besitzen müssen. Dieses Gemeinsame in allem Lieben ist jenes Gutheißen, in dem der Liebende von einem Gegenstand oder zu dem geliebten Jemand sagt: Gut, daß es das gibt; gut, wunderbar, daß Du auf der Welt bist – was zugleich heißt: ich will, daß es das (dich)gibt! In dieser bejahendbestätigenden Zustimmung zur baren Existenz des Geliebten (nicht etwa erst zu dessen qualitativem Sosein) erweist sich die Liebe als Urakt des (noch nicht aktivistisch mißdeuteten) Willens, als „Quellpunkt und Mitte der Existenz überhaupt" (42). Denn diese Gutheißung eines bereits vorhandenen Wirklichen ist, ob der Liebende es weiß oder nicht, der bejahende Nachvollzug der kreatorischen Liebe, welche die Welt und den Menschen ins Sein rief und sie „gut" und „sehr gut" geheißen hat. Sie setzt diese kreatorische Liebe als von ihr dankbar bejahte voraus und gewinnt teil an ihr, indem auch sie will, daß der Geliebte sei; sie wird als kreatürlich-kreative, als Existenz erhalten wollende Liebe zu einer Fortsetzung und Vollendung des kreatorischen Aktes selbst.

Der Mensch ist somit von Natur und Schöpfung wegen ein liebendes Wesen. Und daher kommt es, daß all sein Lieben (noch vor einer aktiv auswählenden *dilectio*) primär den passivischen Charakter eines Widerfahrnisses trägt, eines „Angetanseins" von jemandem, wie es das Wort *affectio* ausdrückt; daß es schließlich geprägt wird durch den Aspekt „des Hingerissenseins und der bis ins Leibhaftige reichenden Entflammung" (27) – und das heißt durch den Eros. Er ist es, dem Pieper, gestützt auf die große abendländische Tradition, insbesondere auf Platon und Thomas von Aquin, in großartigem Klarblick die indispensable mittlerische Funktion in aller Liebe zuerkennt – oder besser: wieder zuerkennt, nachdem eine schlechte Tradition die Begriffe Eros und Agape zu einander ausschließenden erklärt hat.

Der Mensch ist aber von Natur auch ein Wesen, das geliebt werden will. Ja, „erst im ‚Bestätigtwerden' durch die Liebe des anderen gelangt er dahin, ganz und gar ‚da zu sein'", gelingt es ihm überhaupt erst, selber zu lieben und so die höchste Steigerung der eigenen Existenz zu erreichen (53). In dieser Struktur des Phänomens Liebe als des Kerns von Existieren und Existenz-Verleihen wird der Schöpfungscharakter der Welt transparent, die in einem Ur-Vertrauen erfahrene Gewißheit, daß alle Realität, eingeschlossen der Liebende selbst, überhaupt nur existiert auf Grund des „Ur-Geschenks" (Thomas) des Gewolltund Geliebtseins, des Gutgeheißenseins durch den Creator (54, 55), zu dessen Wesen es gehört, das Geschaffene mehr zu lieben als von diesem geliebt werden zu können. Diese konkrete Erfahrung des eigenen Geliebtseins durch Gott als Ursache meines Existierens ist der tiefste Grund jener legitimen Selbstliebe, von welcher der Mensch auch als Liebender sich gar nicht dispensieren darf und kann und die macht, daß zum Beispiel auch in jener für alle Liebe paradigmatischen erotischen wechselseitigen Hingabe von Mann und Frau die stets erstrebte Einswerdung sich doch nur so vollzieht, daß in ihr die Partner je sie selbst bleiben, zwei verschiedene Personen; daß es eine „absolute" Selbstlosigkeit gar nicht geben und daß notwendig in (scheinbar) paradoxer Formulierung nur von einer „selbstlosen Selbstliebe" als der dem Menschen möglichen Form höchster zwischenmenschlicher Liebe gesprochen werden darf und kann. Denn Wurzel und Maß aller Liebe zum anderen ist, wie Thomas immer wieder betont, von Natur und Schöpfung wegen, also notwendig, die Liebe zu sich selbst, das naturgegebene Verlangen nach eigener Existenzerfüllung oder Vollendung, nach eigenem Glück und eigener Freude, weil „wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch" (128), so daß der Mensch gar nicht wollen kann, nicht glücklich zu sein: „Der Engel wie der Mensch erstrebt naturhaft sein eigenes Gut und die eigene Vollkommenheit; und dies heißt: sich selber lieben" (S. th. I, 60,3). Und wenn echte Liebe „nicht das Ihre sucht", so kann dies nur auf dem Grunde jener bereits verfügten und unverfügbaren naturhaften Schwerkraft primärer Selbstliebe verstanden werden, die den Nächsten eben liebt wie (nicht: statt) sich selbst, die aber gerade in der „uneigennützigen", „selbstlosen" Teilnahme und Mitfreude an seinem Glück (so Goethe und Leibniz) auch ihre eigene Glückserhöhung erfährt.

An dieser Stelle wird bereits sichtbar, „wie fließend die Grenzen zwischen Eros und Agape sind", wie „eng ineinander verwoben das Naturhafte ... und das ... Ethische und das Übernatürliche" (134, 135),

wie sehr „alle drei Impulse, der naturhafte, der sittlich-freie wie der gnadenhafte, im Einklang miteinander sind. Wenn ich mein Boot in die gleiche Richtung rudere, in die auch der Wind es treibt – wie soll ich dann unterscheiden können zwischen dem, was der eigenen Anstrengung zuzuschreiben ist und was dem Wind?" (135) – was nichts anderes heißt, als daß die Gnade, da sie die Natur vollendet, diese auch voraussetzt, und zwar als etwas an sich Gutes, der Vollendung Wertes.

Und hier ist der Punkt, an dem die berechtigte und höchst verdienstvolle Kritik Piepers an der Fehlkonzeption des berühmten Buches „Eros und Agape" des einflußreichen Theologen Anders Nygren ansetzt, die sich leider mehr oder weniger bis auf den heutigen Tag als wirksam in Theologie und Christenheit (Karl Barth nicht ganz ausgenommen) erwiesen hat. Auf Grund einer gewiß unbewußten, letztlich aber die Gutheit der Schöpfung leugnenden, also gnostisch bestimmten (das heißt Schöpfung und Erlösung von einander trennenden) unrealistischen Auffassung von der Natur des Menschen gelangt Nygren zur Forderung einer erosfreien, absolut selbstlosen, „grundlosen", „souveränen", nichts empfangen wollenden Agapeliebe als der allein christlich legitimen; er erklärt die kreatürliche bedürfende Erosliebe mit ihrem Glücksverlangen, auch in ihrer Richtung auf Gott, als streng abzusondernden Widerpart – und verfehlt damit die wahre Natur des Menschen. Denn von Schöpfungs wegen ist es dem Menschen unmöglich, „unmotiviert" und „souverän"-selbstlos zu lieben, als Geschöpf kann er nicht anders als in der bedürfenden Erosliebe nach seinem Glück, seiner Vollendung auch und gerade nach seinem höchsten Glück: nach Gott zu verlangen. Nicht überspringbar ist das von Nygren als „selbstisch" diskreditierte Glücksverlangen der Liebe, „heiße sie nun Eros oder caritas oder Agape" (112). Immer bleibt Eros das einigende Band nicht nur in der Ehe, wo die Untrennbarkeit von Eros und Agape unwiderleglich vor Augen tritt, sondern er allein kann in seiner humanisierend mittlerischen Kraft sowohl „die Isolierung des *sexus* gegen die Liebe verhüten" als auch „die gleichfalls ständig von der Entartung ins Unmenschliche bedrohte, angeblich rein ethische oder geistliche ‚Liebe' davor bewahren ..., zu einer düsteren ... ‚Karitas ohne Liebe' zu werden" (150). Ohne „diese Klammer, welche Eros heißt" (144), „welche das Niederste mit dem Höchsten im Menschen verknüpft" (und erst in dieser Integrierung jeglichem seinen rechten Ort anweist); „welche verhütet, daß eins sich gegen das andere isoliert; und welche allen Gestalten der Liebe, von der Sexualität bis zur Agape die Qualität des Humanen bewahrt" (156) – ohne diese Klammer „löst sich das Sinnganze menschlicher Liebesmöglichkeiten" (die also alle zu diesem Ganzen gehören) „augenblicks auf" (156).

Man mag vielleicht den Eindruck gewinnen, Piepers Buch stelle vor allem eine großartige Rehabilitierung des durch eine schlechte (übrigens nicht bloß theologische) Tradition beschädigten Eros dar, der hier wieder mit einem neuen Klarblick geschaut und in jener Klärungsenergie, die der Autor an seinem Meister Thomas von Aquin bewundert (und die er mit ihm teilt), dem Leser so vor Augen geführt wird, daß dieser seine Unabdingbarkeit für das Phänomen Liebe in dessen ganzer Erstreckung erkennen muß. Es wäre jedoch ein Mißverständnis zu meinen, der Schwerpunkt liege in den Augen des Verfassers auf dem, was dieser aus Gründen einer unerläßlichen Korrektur mit solcher Nachdrücklichkeit herauszustellen genötigt ist, also allein auf dem naturhaft sinnlichen Bereich. Vielmehr wird von Anfang an klar gesagt, daß, sosehr die erotische Liebe sich an der sinnlichen Schönheit entzündet, sie hier nicht „Befriedigung" erfährt, sondern vielmehr etwas ganz anderes: „Verwiesenheit auf etwas nicht einfachhin Anwesendes" (146), „Öffnung des Daseinsraumes auf eine unendliche Stillung hin, die ‚hier' gar nicht zu haben ist" (147). Ja, es wird auch gesagt, daß die Liebeserfahrung selbst erst durch „Hinzubedenkung von etwas Geglaubtem" begreiflich werden könnte (174).

Das eigentliche Anliegen des Autors ist es, durch jene Korrektur den Blick wirklich freizugeben auf dieses Größere und Entscheidende, auf die Agape- oder Caritasliebe. Obwohl nichts von dem, was von der Liebe von Schöpfungs wegen gesagt wurde, außer Kraft gesetzt wird, so geschieht doch erst in der von Nygren zu Recht als „originale Konzeption des Christentums" bezeichneten Agapeliebe jenes radikal Neue und andere, das dem Menschen durch die Inkarnation, durch die unmittelbare und reale Teilhabe an der schöpferischen göttlichen Liebe also, geschenkt wurde. Erst jetzt kann von einem „schlechthinigen In-der-Liebe-Sein" eines Menschen gesprochen werden, erst jetzt von einer Glückseligkeit als objektiver seinshafter Stillung und Vollendung unseres ganzen Wesens durch Gott, erst jetzt können wir jeden Menschen lieben als den „möglichen Gefährten künftiger Glückseligkeit" (und dadurch gewahren, daß es „gewöhnliche Menschen" überhaupt nicht gibt). Und da die Gnade die Natur zwar voraussetzt, aber auch vollendet, und da Vollendung immer auch Verwandlung einschließt und Verwandlung (gerade um der Bewahrung der Identität im Wandel willen) eine Art Sterben, so bedeutet dies für den Eros, daß, will er Liebe bleiben und seine „Ewigkeit" gewinnen, er sich wandeln und neu werden muß in einem „wie durch Feuer" ihn läuternden Sterben hinein in die Agape.

Es ist hier nicht möglich, im einzelnen auf alle von Pieper genannten Aspekte der Liebe und der Nicht-Liebe einzugehen, etwa auf die umfangreichen Ausführungen zum abgetrennten Sex, der die personale Liebe blockiert und trügerisch das Neutrum einer „Befriedigung" und eines Genusses sucht, der den Partnern statt Freude Frustration einbringt und schließlich, als bloßen Werkzeugen eines manipulierten erleichterten Sex-Konsums, Frigidität nicht bloß im klinischen, sondern im dämonischen Sinn einer Destruktion des wahren Menschseins. Die lebensnahe Beschreibung konkreter Phänomene, reich illustriert durch eine Fülle herangezogener klassischer und moderner – keineswegs nur philosophisch-theologischer und bloß europäischer – Literatur erhöht den Genuß der Lektüre dieses frei von aller Fachsprache geschriebenen Traktates. Dankbar bestätigend: „gut, daß es das gibt!", legt man dieses wahrlich aktuelle Buch eines Autors aus der Hand, der, zumindest im deutschsprachigen Raum und auf diesem Niveau, eine geglückte und beglückende einmalige Symbiose von sokratisch-didaktischer Kunst, philosophischer Prägnanz und schriftstellerischem Können darstellt.

Münster Annie Kraus

Böckle, Franz / **Köhne,** Josef: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (Die Lage bei der studentischen Jugend). – Mainz: Grünewald (1967) 68 S. DM 6.80

F. Böckle behandelt in seinem Beitrag: Ethos der Liebe (7–39) in einem ersten Teil „Liebe und sittliche Norm" im II. Teil: „Liebe im geschlechtlichen Verhalten". Der I. Teil gibt eine gut begründete Antwort auf die Frage: „Wie verhält sich das Liebesgebot, d. h. das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, zu den verschiedenen sittlichen Geboten und Weisungen, wie wir sie aus der Bibel und aus der christlichen Tradition kennen?" (9–19). Das Fazit lautet: „Liebe in sinnerfüllender menschlicher Existenz ist die zentrale Forderung christlicher Ethik" (20). Der II. Teil fragt eingehend nach „der sinnerfüllten Existenz im Bereich des Geschlechtlichen" (25). Dieses insistierende Fragen geschieht mit dem Blick auf die sehr verschiedenen Verhaltensnormen in der Geschichte der Völker und Kulturen, auf die „Wirkgeschichte des Evangeliums" (24), ohne die „das heutige Verständnis von Sexualität und monogamer ehelicher Liebe nicht denkbar ist". Die Ausführungen Böckles über „Personalen Verstehenshorizont" über „Freiheit zu verantwortlicher Sinngebung und Gestaltung", über „Fundamentalmenschliche Beziehung, die „mit dem Fruchtbarkeitsauftrag auf das Gesamtwohl und auf die Gesamtkultur der Menschheit bezogen ist" (26–27). Als Folgerungen aus den „grundsätzlichen Überlegungen" ergeben sich: 1. die Umschreibung der Keuschheit (29) als „Selbstbesitz" und „Hingabefähigkeit", die als „unabdingbare Voraussetzungen der Liebesfähigkeit" zu gelten haben. 2. „Die geschlechtliche Liebesfähigkeit findet ihren vollendeten Ausdruck im Liebesakt" (31), der „als Symbol der Einheit", „als Ausdruck gegenseitiger Liebe", als „ein Akt gegenseitigen Erkennens" erklärt wird. B. folgert: „So fordert der volle menschliche Liebesakt von seiner Sinnfülle her gebieterisch die Bereitschaft zur Hingabe der Person mit dem Willen zur Übernahme der vollen Verantwortung in einer gültigen Treuebindung" (32).

B. resümiert: „Das christliche Ethos fordert: Die Bereitschaft, den Willen Gottes („radikale Liebesforderung") zu hören, ferner, die soziale Verantwortung zu bejahen, und schließlich: „Normierende Aussagen" als „Hilfen" in „konkreten Entscheidungen" anzunehmen. Die Problemlage für die „Zeit der Bekanntschaft" (35) und für die „Möglichkeit einer Noteheschließung" (36) wird kurz und deutlich erörtert. Der gesamte Beitrag läßt für jeden Leser klar erkennen, daß der Verf. die einschlägige Literatur genau kennt (weit mehr als genannt wird) und daß er von einem anthropologischen Ansatz das seit einiger Zeit vielseitig diskutierte Thema überzeugend behandelt. Die Erkenntnisse der Struktur-

anthropologie (A. Vetter, Wirklichkeit des Menschlichen, 1960) speziell die Funktion der „personalen Mitte" hätte dem Verf. dienlich sein können für die Beantwortung der in dieser Abhandlung offen gebliebenen Frage: *Wie* die *Integration* der Sexualstrebungen in das Erlebnisgesamt der Person in dem Verlauf des lebenslangen Reifungsprozesses möglich ist.

Der Beitrag von Dr. med. (Facharzt für Psychiatrie) Josef Köhne: „Das Verhältnis von Student und Studentin vor der Ehe in ärztlicher Sicht" (38–67), geht von der „besonderen Situation des Studenten" aus: Finanzielle Abhängigkeit, Unentschiedenheit hinsichtlich des zukünftigen Berufes und Isoliertheit. Die psychische Dependenz der Studenten von ihrem Elternhaus wird hier nicht erwähnt.

Die geschlechtliche Verschiedenheit und Gleichwertigkeit von Mann und Frau werden in einem 2. Abschnitt kurz und treffend charakterisiert. Nachdrücklich wird hingewiesen auf die Unerläßlichkeit des leiblichen und des seelischen (personalen) Reifens, um die „Ehefähigkeit" zu erreichen (42). Die „psychischen Störungen und Erkrankungen bei Studierenden" werden vornehmlich als Folgen der „Akzeleration" kurz erwähnt. Die Phänomene der mangelhaften „geistig-gemüthaften Entwicklung und Bindungsfähigkeit", die „Spiegelliebe der Selbstbefriedigung" werden genannt, ohne sie mit der noch ausstehenden „seelischen Entbindung" von den Eltern in Beziehung zu setzen. Die wertvollsten Einsichten und Anregungen Köhnes finden sich in dem 24 Seiten umfassenden Abschnitt, der den oben genannten Titel trägt. In diesen Aussagen spricht der durch die Beratung ungezählter Ehepartner erfahrene Arzt. In seinem Eintreten für die Studentenehe verweist er auf die weit höheren Zahlen solcher Ehen in Frankreich und USA. Die Bedingungen und Forderungen, die für das Gelingen der Ehen von Studierenden genannt oder angemeldet werden, zeigen, daß die Argumente pro und contra sorgsam und unter den verschiedenen Aspekten zusammengetragen worden sind.

Unter den zahlreichen Publikationen zu den genannten Themen gehört der vorliegende Band eindeutig zu den seriösen und empfehlenswerten, nicht zuletzt, weil die Begründungen kritischer Prüfung standhalten.

Münster Wilhelm Heinen

Schultz, Hans Jürgen: **Was weiß man von der Seele?** Erforschung und Erfahrung. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag (1967) 220 S. kt. DM 10.80

Nach einem gut orientierenden Vorwort des Hrsg. H. J. Schultz, der offenbar diese Sendereihe des Südd. Rundfunks angeregt und moderiert hat, eröffnet Max Horkheimer die Reihe der Beiträge mit einer Skizze: „Zur Idee der Seele", die mit dieser Feststellung endet: „Wer die Idee der Seele zu bewahren sucht, hat mit dem Wissen um theologische und philosophische Tradition auch den Zweifel zu bewahren, der ernsthaftem Denken in der Gegenwart bewußt zu eigen ist" (19). Adolf Friedemann schuf ein in seiner Knappheit ungewöhnlich treffendes Portrait von Sigmund Freud, das eine unaufdringliche Deutung impliziert. Franz N. Ricklin deutet den Lebensweg und das Lebenswerk von C. G. Jung auf dem Hintergrund seiner Herkunft und macht den Unterschied zwischen S. Freud und C. G. Jung verständlich. Ulrich Ehebald: Was ist, was will und was kann die Psychotherapie? versteht es, auf 11 Seiten auf die Frage des Themas Antworten zu geben, die den Nichtfachmann informieren und überzeugen, den Fachkenner wegen der Kürze und Treffsicherheit überraschen. Gerhart Scheunert: Wie entstehen Neurosen? Von der Psychoanalyse S. Freuds ausgehend, zeigt er die Ursprünge der Neurosen auf, weiß jedoch genau um die Grenzen der Neurosenheilung durch die Psychoanalyse. Wilhelm Laiblin vermittelt unter dem Titel: „Der Traum und seine Wirklichkeit" eine ausgezeichnete Kombination Freud'scher, Adler'scher und Jung'scher Trauminterpretation. Fritz Riemann: Die Bedeutung der Angst im menschlichen Leben. In dem von Lebenserfahrung und therapeutischen Erkenntnissen gesättigten Beitrag wird zwischen Furcht und Angst nicht unterschieden. Vertrauen und Hoffen werden nicht entsprechend als Überwindung der Angst gesehen. Gustav Bally: Todeserwartung, Sterben und Trauer heute – gibt eine vorzügliche Analyse, die für den akademisch ausgebildeten Leser gültig erscheint. Er geht von der Privatisierung der Kleinfamilie und von dem beherrschenden Leistungsprinzip der technisierten Gesellschaft aus. Joachim Scharfenberg: Zum Problem von Gut und Böse – versucht der Autor die Psychoanalyse „von drei Grunderkenntnissen S. Freuds aus zu beleuchten" (108). Nicht einleuchtend ist, daß S. dem „Ödipuskonflikt" die „Gewinnung eines neuen ethischen Prinzips, nämlich der verantwortlichen Entscheidung" zuerkennt (114). Paul Matussek: Verfällt die Moral? – zeigt an der Wandlung des Verständnisses der Ehe und Liebe in Relation und Wechselwirkung, daß die pessimistischen Urteile über die Moral der Gegenwart entweder pauschale Vorurteile oder nicht selten Projektionen eigener Lebensunfähigkeit sind. „Die sich wandelnde Umwelt des Menschen in ihren technischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen verlangt nach einer sich wandelnden Sittlichkeit" (122). Gerhard Mauch: Probleme der Asozialität – führt zu den Ursprüngen der Kriminalität und zeigt an gut gewählten „Fällen", daß Verbrecher nicht „geboren", sondern „erzogen" werden. Deutlich wird, wie die Resozialisierung behindert oder verhindert wird durch das reaktive Verhalten in der Gesellschaft, durch die Vorurteile und Fehlhaltungen in Familien und in Mitarbeitern, die den ehemaligen Straftäter immer wieder rückfällig werden lassen. Peter Brückner: der manipulierte Mensch – dieser Beitrag gibt einen guten Einblick in die Möglichkeiten und Formen der Manipulation, vermag jedoch nicht den klaren Weg zur Entmachtung oder Umgehung der manipulierenden Beeinflussung aufzuzeigen. Adolf Portmann: Haben Tiere eine Seele? – ein vorsichtiger, von kritisch-wissenschaftlichem Sehen und Verstehen bestimmter Beitrag, der mehr mit Fragen als mit Behauptungen oder Feststellungen arbeitet. Der wesentliche Satz: „Niemand – wenn er überhaupt die Tatsachen redlich zur Kenntnis nimmt – bestreitet heute ein reiches Seelenleben der Tiere" (154). Heinz Robert Schlette: Leib und Seele in der Philosophie – versteht „Philosophieren als Fragen, als die Kunst und die Kultur des Fragens, oder aber ... als Kritik ... als „In-Frage-Stellen alles dessen, was uns von allen Seiten als gültig und selbstverständlich offeriert wird" (157). Nach einer kurzen Geschichte des Leib-Seele-Problems wird „sichtbar, daß wir auf eine Anthropologie jenseits des Leib-Seele-Schemas zugehen", die sich jedoch noch nicht charakterisieren läßt. Claus Westermann: Leib und Seele in der Bibel – „Der Gebrauch dieses Wortes (Seele) im AT läßt ein Verständnis des Menschen erkennen, für das der Mensch, so wie er geschaffen ist, ein in sich einheitliches und ganzheitliches Wesen ist ... Für das NT trifft dieses Menschenverständnis nicht mehr so eindeutig zu, weil nun Einflüsse aus griechischen Quellen hineinkommen". „Auf keinen Fall kann sich ein Menschenverständnis, für das der Mensch von vornherein in zwei Grundelemente geschieden ist, wie man sie auch benennen mag, auf die Bibel berufen, weder auf das Alte noch auf das Neue Testament" (175/76). Dietrich Rössler: Arzt und Seelsorger – Die Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger – bisher erst im Versuchs- oder Anfangsstadium – wird völlig neue Wege beschreiten müssen, weil es „keine Krankheiten, sondern nur kranke Menschen gebe". Diese Forderung wird an einer Krankengeschichte einleuchtend erklärt.

Helmut Barz: Fragen der Tiefenpsychologie an die Kirche – „Religiöse Erfahrung als Ergriffensein vom gegenwärtigen Heiligen ist, psychologisch gesehen, nur dort möglich, wo Bewußtsein und Unbewußtes gleichermaßen betroffen sind. Denn das isolierte Bewußtsein kann das Heilige zwar denken, aber es niemals erfahren" (192). Das Verlangen nach Symbolintuition und das Fordern nach eigenständigem Sichentscheiden sind in den Menschen der Gegenwart so ausgeprägt, daß „von daher für Theologie und Kirche sich die Aufgabe stellt, in ihrer Verkündigung gerade nicht die übernatürliche Qualität, sondern im Gegenteil, die vollständige Entsprechung ihrer Botschaft zu den Grundstrukturen der intrapsychischen Prozesse zu betonen" (193). Walter Bernet: Fragen der Theologie an die Tiefenpsychologie – Ausgehend von S. Freuds Schrift „Zukunft einer Illusion" findet B. in dieser Arbeit „die wesentlichen Elemente", die heutige Theologie berücksichtigen muß: „Säkularität, Autonomie, die Religionslosigkeit moderner Existenz" (198). B. folgert: „Man kann die Religion nicht als Neurose abtun, und man kann sie nicht als auch heute existierende Größe leugnen. Der religionslose moderne Mensch ist eine Illusion" (202). Tobias Brocher: Herausforderungen der Zukunft – Beginnt mit der prospektiv gemeinten Frage: „Was könnten wir über die Seele wissen? Und was wollen wir nicht wissen?" (203). Nach einer Skizzierung der Änderungen und Wandlungen in der Gesellschaft dieses Jahrhunderts folgert er: „Nur Einsicht in die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Seele und die Verantwortung

für die reale Wahrnehmung und Entwicklung des eigenen Ich wird die Herausforderungen der Zukunft bewältigen können" (212).

Dem Herausgeber H. J. Schultz muß jeder Sachverständige eine kluge Auswahl der Themen und eine gute Koordinierung der Beiträge bestätigen. Wer dieses Buch studiert hat, wird nach weiterführender Literatur fragen, die leider von keinem Referenten genannt wird.

Münster Wilhelm Heinen

Görres, Albert: **An den Grenzen der Psychoanalyse.** – München: Kösel (1968) 247 S. DM 16.80

Der Autor dieser Sammlung von 9 Beiträgen, Ordinarius für Klinische Psychologie an der Universität München, wurde einem weiteren Leserkreis literarisch bekannt durch sein 1958 in 1. und 1961 in 2. Aufl. erschienenes Werk: Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse.

Die vorliegende Aufsatzsammlung enthält ein kurzes Vorwort des Autors, in dem er schreibt: „Die Psychoanalyse kann sich in Theorie und Praxis keinen Augenblick damit begnügen, reine Erfahrungswissenschaft oder in reiner Empirie begründete Therapie zu bleiben. Unvermeidlich und unablässig, wenngleich manchmal unbemerkt, überschreitet sie Grenzen zu jenen Bereichen, die wir Philosophie, Ethik, Metaphysik, Theologie nennen" (9). Die Themen dieser „Grenzüberschreitungen", oder der vom Autor genannten „Grenzgängerei" (9) sind für zahlreiche Menschen dieser Zeit so aktuell, daß sie hier genannt werden müssen: „Physik der Triebe-Physik des Geistes" (11–30). „Vernunft und Leidenschaft" (31–52) „Person, Psyche, Krankheit" (53–76). „Heilung und Heil" (77–96). „Wunder und Wunderglaube" (99–114). „Ein existentielles Experiment" (115–151). „Über die Gewissensprüfung nach der Weise des Ignatius von Loyola" (153–165). „Der Mensch unserer Zeit und seine Glaubenssituation" (167–208). „Der Leib und das Heil. Caro cardo salutis" (209–246).

Kennzeichnend für alle Beiträge ist der Versuch, die Erkenntnisse der Psychoanalyse S. Freuds, die Görres besonders hochschätzt, mit Aussagen der Thomasischen Philosophie, der christlichen Theologie und der Ignatianischen Anthropologie sowohl zu kontrastieren als auch zu integrieren (11). In dem Beitrag: „Vernunft und Leidenschaft" (Determination und Freiheit im Exempel der Psychoanalyse) stellt Görres Fragen, die m. E. keine klaren Antworten erhalten, weil G. hier primär die Meinung Freuds referiert. Solange man nach der Freiheit des Menschen unabhängig von den menschlichen Beziehungen (Relationen) fragt, sind überzeugende Antworten auf die Freiheitsfrage nicht zu erwarten. Wenn Görres schreibt: „Es gibt einen vorpersonalen, vorsittlichen Strukturbereich im Menschen, ... (59), so ist damit wahrscheinlich gemeint, daß es spontanes Agieren und Reagieren nicht nur bei Kindern, sondern auch im Leben der erwachsenen Menschen gibt. Was besagt dann die „Formel": „Der Mensch ist zwar als Person frei über sich selbst verfügendes Wesen, aber er ist als Natur jedem Freiheitsvollzug immer schon vorgegeben" (59). Dieses offene, ungeklärte Verständnis von „Person" und „Natur" zeigt sich auch in den Ausführungen S. 72, 73, 74, 76.

Ist das S. 95/96 dialektisch formulierte Urteil über die Einstellung „vieler Theologen und Seelsorger" zu den Menschen und Psychotherapeuten nicht überpointiert, so daß es im Jahre 1968 in *der* Form nicht mehr zutraf?

Der Beitrag: „Der Mensch unserer Zeit und seine Glaubenssituation" ist für den psychologisch nicht ausgebildeten Leser wahrscheinlich am ergiebigsten, wenn man von den schwach begründeten Feststellungen auf S. 179 und 180 (unten) absieht.

Mit dem Beitrag: „Der Leib und das Heil" wird ein Essay naturphilosophisch-theologischer Art angeboten, der eine ganze Reihe interessanter Gedanken bringt. Die Mehrzahl der Leser wird dabei nicht stören, daß Zitate z. B. von E. Gilson. S. Kierkegaard, A. Saint Exupéry nicht geortet werden. Die hier gesammelten Gedanken, durchsetzt mit Vergleichen und Bildern wollen nach Aussage des Verf. keinem „Erbauungsoptimismus" das Wort sprechen. Der Leser wird am besten selbst entscheiden, ob Görres diese Absicht in den genannten Ausführungen auch durchhält. Wo auf den Seiten 223–229 K. Rahner, wo C. S. Lewis zu Wort kommen, ist nicht zu erkennen, es sei denn, der Leser vermag es stilkritisch zu unterscheiden.

Wer die Verbindungen von Freudianischer Tiefenpsychologie mit philosophischen Erwägungen und theologischen Aussagen schätzt, und das in sprachlich mitunter pointierten Kontrastierungen, wird das Buch gern, und mit persönlichem Gewinn lesen.

Münster Wilhelm Heinen

Verdross, Alfred: **Statisches und dynamisches Naturrecht.** – Freiburg: Rombach 1971, 168 S. (rombach hochschul paperback band 20) geb. DM 15.–; Snolin DM 14.–

Diese Bücherreihe will vor allem Studenten in der Verarbeitung von Vorlesungen Hilfe bieten. V., der Nestor und der um die christliche Rechtsphilosophie und das Völkerrecht hochverdiente Altmeister seines Faches, legt hier in klassischer Kürze und Klarheit die historischen und systematischen Probleme zum Thema Naturrecht dar. Angesichts der Tatsache, daß dieses Thema seit Jahren mit an erster Stelle in der heute gerade auch sehr heftigen allgemein-theologischen und speziell der moraltheologischen und christlich-gesellschaftswissenschaftlichen Diskussionen steht, muß man V. danken, daß er so überzeugend und in dieser Weise das christliche Naturrechtdenken verteidigt.

Unter einem solchen versteht der Rezensent ein philosophisches Bedenken – Philosophie ist die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin – der Gesamtheit der Normen, welche das äußere menschliche Gemeinschaftsleben im Hinblick auf das Gemeinwohl so ordnen, wie es die menschliche Vernunft aus der vor- und zur Ordnung aufgegebenen Wesens- und geschichtlichen Erscheinungswirklichkeit des Sozialen als Forderung real geltender und daher für jeden einzelnen und für die Glieder der Rechtsgemeinschaft insgesamt personal verbindlicher Zusammenhänge erkennen kann.

Die Konkretisierung des allgemeinen Grund- oder Naturrechts (= primäres Naturrecht) in der je von der geschichtlich vor- und zur rechtlichen Ordnung aufgegebenen konkreten wandelbaren Rechtsgemeinschaft (= sekundäres Naturrecht) geschieht oder soll geschehen in der positiven Gesetzgebung. Wenn der Rezensent von „christlicher Philosophie" und daher auch christlicher Rechtsphilosophie spricht, dann meint er damit einen solchen Vernunftgebrauch bei der Interpretation der Wirklichkeit überhaupt bzw. des Rechtes vom Menschen her auf den Menschen hin, der 1. festhält an dem, was Christen als Philosophen oder philosophisch mit dem Licht der Vernunft im Laufe der Geschichte schon an Wahrheiten erkannt haben und noch erkennen werden (*philosophia perennis*); 2. der annimmt, daß, weil es keine doppelte Wahrheit geben kann, niemals Vernunftwahrheiten und Glaubenswahrheiten einander widersprechen können, und damit diese a) negative Grenze für jene sein und bleiben müssen und b) die Glaubenswahrheiten für die Vertiefung, Läuterung, Fortentwicklung jener, und zwar mit den Mitteln der Vernunft, wichtige Anregungen geben können und immer zu geben in der Lage sind (ohne dadurch jedoch die philosophischen Einsichten zu verdrängen). (Vgl. die geringere Anfälligkeit christlicher Philosophie gegenüber fundamentalen Irrtümern im Vergleich zu jeder anderen. Man denke dabei nur an die philosophische Anthropologie!); 3. der schließlich akzeptiert, daß „christliche Philosophie" sich offen weiß für ihre letzte von ihr selbst nicht mehr erreichbare Erfüllung in der letzten Wahrheitsfindung, die nur der Glaube gewährt.

Der Rezensent hat dieses vorausgeschickt, um damit den Maßstab aufzuzeigen, den er bei der Beurteilung des hier zu besprechenden höchst wichtigen Buches von V. anlegt.

Im I. Teil befaßt dieser sich nach allgemeinen terminologischen Vorbemerkungen mit den wichtigsten Naturrechtslehren vom klassischen Altertum angefangen bis zu den Naturrechtslehren des Marxismus, des Existenzialismus, der „neuen Linken", ferner mit einigen modernen Kritikern der Naturrechtslehre: Bergbohm, Kelsen, Topitsch. Da der Verfasser sich in seiner großen „Abendländischen Rechtsphilosophie" (2. Aufl. 1963) eingehend auch mit diesen verschiedenen Naturrechtsschulen befaßt hat, konnte er sich hier – für die Möglichkeiten der Studenten berechnet – auf dem engen ihm zur Verfügung stehenden Raum kurz fassen.

Im II. Teil legt V. die Grundlagen der Naturrechtslehre dar in der Lehre vom Menschen, wobei die Menschenwürde und das Gemeinwohl die beiden Fundamente bilden (114).

Das besonders wertvolle und höchst aktuelle III. Kapitel handelt von „Sozialmoral, primäres und sekundäres Naturrecht".

Heute beachten viele – vor allem auch katholische Kritiker des Naturrechts – nicht genügend die mindestens seit Domingo de Soto zu machende Unterscheidung zwischen dem die gesamte vernünftig-sittliche Lebensordnung normierenden sittlichen Naturgesetz und darin, als dessen wesentlicher (nicht bloß integrierender) Bestandteil, dem Naturrecht. Bei V. ist dieser Un-

terschied hervorgehoben, wenn es auch noch klarer hätte geschehen können. Aber auch jene Kritiker finden bei ihm Belehrung, welche nur wenige „rein formale" mit beliebigen geschichtlich wechselnden Inhalten zu versehende naturrechtliche Grundnormen gelten lassen. – Allerdings werden jene Kritiker Entscheidendes vermissen, die die theologische Problematik der Naturrechtslehre bei V. suchen. Insofern kann die vom Rezensenten oben vorangestellte Definition von Naturrecht im Sinne einer christlichen Naturrechtsphilosophie auf Punkte hinweisen, welche bei V. noch stärker hätten herausgestellt werden können.

Fraglich erscheint uns auch die mehrfach (z. B. 14, 100, 101) zu lesende Behauptung von V.: Die Moral kenne nur Verpflichtungen, aber keine Rechte. Moral bedeutet doch gesollter Freiheitsgebrauch des Menschen. Moralische Rechte bedeuten, diesen Freiheitsgebrauch als etwas jemandem Zugehöriges, Zukommendes beanspruchen. So haben z. B. Eltern „moralische Rechte" gegenüber ihren Kindern und diese gegenüber den Eltern, welche sich nicht erst vom positiven Recht als der äußeren geschichtlich-konkreten gemeinwohlorientierten Ordnung herleiten. Die eigentlichen Rechtsforderungen sind dagegen Gemeinschaftsforderungen, gestellt vom Gemeinwohl. Moralische Forderungen umfassen auch diese, weil auch in ihnen sich der sittlich richtige Freiheitsgebrauch ausdrükken soll. Es fehlt hier der Raum, um das Verhältnis von Moral und Recht, ihre Unterscheidung und ihren Zusammenhang näher darzulegen.

Naturrechtliche Normen darf man, wie V. richtig bemerkt, natürlich nicht „ontologisieren" (15), aber sie sind Seinsforderungen, die der Mensch als soziales Wesen beim Gebrauch seiner Freiheit zu beachten hat.

Sehr zu diskutieren wäre aber der Satz: „... versteht die klassische Naturrechtslehre, im Einklang mit neueren Strömungen, unter Naturrecht kein Recht im juristischen Sinne, sondern jene soziale Ordnungsprinzipien, die dem positiven Recht vorgegeben sind" (57).

Richtig ist doch wohl: Das Recht gehört zu den sozialen Ordnungsprinzipien, näherhin zu den drei Realprinzipien: Recht, Wirtschaft, Kultur (vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, III [1961], § 2). Aber das Naturrecht als die aus dem Sein des Menschen in der gemeinwohlverpflichteten Gemeinschaft sich ergebenden zwingenden sozialen, d. h. mit- und zwischenmenschlichen Forderungen oder Notwendigkeiten, sind, wenn auch nicht Recht im positiv-juristischen, so doch Recht als Forderungen der Gerechtigkeit in der Gemeinschaft im wahren und eigentlichen Sinne. Das positive Recht ist Konkretisierung, Positivierung von Naturrecht, das selbst auch ohne positives Recht als Recht in Geltung ist. Wertvoll ist die Nähe von V. zu, aber auch seine überzeugende Kritik an Hans Helsen, der „die beste Kritik der Naturrechtslehre geliefert" hat (59).

Nicht überzeugend ist, wenn V. meint, zwar sei das *neminem laedere* eine inhaltlich gefüllte Norm. Dagegen sei das *suum cuique* leer, „da sie die Frage, nach welchem Maßstab das *suum* zu bestimmen ist, offen läßt" (71). In Wirklichkeit steht doch hinter dem *suum*, das jedem und dem ganzen Menschen Zukommmende. Erliegt V. hier wie manche andere Beurteiler des *suum cuique* dem gleichen Fehler wie jene, die z. B. im moral-theologischen Bereich meinen, die Agape sei rein formal inhaltsleer zu verstehen und müsse jeweils inhaltlich erst vom soziologisch und psychologisch und kulturanthropologisch aufgearbeiteten geschichtlich-konkreten Wirklichkeitsverständnis aufgefüllt werden. In Wahrheit ist doch die Agape als Gottes- und Nächstenliebe die inhaltlich gefüllteste Norm, die sich überhaupt denken läßt!

S. 77 hätte nicht bloß Paulus, sondern auch Johannes erwähnt werden müssen. S. 78f. müßte die Aussage, „alle menschlichen Verbände (sind) bloße Ordnungseinheiten von eigenständigen Individuen mit Ich-Bewußtheit, die durch gemeinsame, naturgegebene oder frei gewählte Ziele verknüpft sind", doch wohl genauer begründet werden, da sie so offenbar der Metaphysik das Soziale nur unzulänglich wiedergibt.

Hervorgehoben haben wir schon als besonders wertvoll die Ausführungen des III. Kapitels. Mit diesem müßten sich besonders die Bestreiter des Naturrechts befassen. Hier wird allerdings auch die Begrenzung der Aussagen von V. deutlich, wenn bei ihm Namen von Autoren wie Böckle, David, Fuchs, Rahner u. a. gar nicht vorkommen. Offenbar hängt das damit zusammen, daß sich V. nur auf die philosophische Betrachtung der Naturrechtsprobleme beschränkt. Wie problematisch das jedoch sowohl für die theologische als auch für die philosophische Sichtweite ist, die gerade für eine christliche Naturrechtslehre bei aller ihrer philosophischen Eigenart doch irgendwie zusammengeschaut werden müssen, macht dieses III. Kapitel deutlich.

Wertvoll erscheint uns auch, daß V. die leider zum großen Schaden von Ethik und Recht so sehr in Vergessenheit geratene Wertphilosophie und -ethik wenigstens kurz erwähnt.

Wertvoll erscheint uns weiter auch, daß V. „Victor Krafts rationale Begründung der sozialen Moral" (97ff.) in seine Überlegungen einbringt und sich so vor dem Vorwurf einseitiger „Scholastik" erfolgreich abschirmt. Wie wenig das Naturrecht überhaupt inhaltlich leere Formel-Sätze (107f.) bietet, zeigen besonders gut die Ausführungen des Verfassers über „Die leitenden Grundsätze des Naturrechts" (101ff.) mit der Aussage: „Die Würde des Menschen und das Gemeinwohl (bilden) die beiden tragenden Pfeiler des Naturrechts" (104f.) sowie die überzeugenden Beispiele für „das sekundäre Naturrecht" (118ff.) mit der Aussage: „So erweist sich das Naturrecht als das humane Gewissen des positiven Rechts" (114).

Die Aussage (115): „Naturrecht und positives Recht müssen zusammenarbeiten, um die Lebensverhältnisse angemessen regeln zu können", zeigt vielleicht auch, daß das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht bei V. doch wohl zu äußerlich gesehen wird.

Als erste Orientierung über das, was Naturrecht ist, ist das Buch von V. ebenso geeignet, wie es manche heutige, leider auch katholische leichtfertige Kritiker des christlichen Naturrechts zu einer ihnen sicher schwer fallen dürfenden Gegenkritik herausfordert. Der Titel des Buches ist jedoch problematisch. Er hieße vielleicht besser: Naturrecht – philosophisch gesehen. Alles in allem: V. liefert einen überaus wertvollen Beitrag zu einer für Theologen, Philosophen, Juristen und Politiker unausweichlich gestellten Frage.

Bochum Gustav Ermecke

Marhold, Wolfgang: **Fragende Kirche.** Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen. – München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1971. 196 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Praxis der Kirche, Nr. 5) Snolin DM 16.–

Marhold geht in seiner Studie von der Hypothese aus, daß die Fülle der in den letzten Jahren von Einzelpersonen oder Gruppen innerhalb der EKD durchgeführten Befragungen ein Ausdruck dafür ist, daß die praktische kirchliche Arbeit nicht nur unter theologischen, sondern mehr und mehr auch unter soziologischen Aspekten reflektiert wird. Gerade die soziologische Reflexion aber spiegle „das Problem heutiger Selbstauslegung des Christentums" (17). So können die Befragungen mit Recht aufgefaßt werden, als „ein Reflex von vielen anderen möglichen auf Probleme, die die Praxis der Kirche ständig begleiten" (ebd). Marhold braucht deshalb die sehr unterschiedlich gearbeiteten Befragungen nicht mit den inzwischen recht anspruchsvollen Maßstäben der empirischen Theorie zu messen, sondern kann sie einfach als Ausdruck einer kirchlichen und sozialen Wirklichkeit werten, die sich von Praktikern über theologische Fragestellungen allein nicht mehr ausreichend erschließen läßt. In den Befragungen artikuliert sich also „ein Unstimmigkeitsbewußtsein der kirchlichen Funktionsträger zwischen dem ... explizit oder implizit erhobenen Selbstverständnis der Kirche einerseits und dessen tatsächlicher Verwirklichung in der Praxis andererseits, zwischen Sollen und Sein, angesichts des eigenen begrenzten Erfahrungsbereichs" (20). Das Bewußtwerden dieses „Wirklichkeits- bzw. Kommunikationsdefizits" (ebd.) führt dann eben dazu, nach Mitteln Ausschau zu halten, durch die sich der eigene Erfahrungshorizont ausweiten läßt.

Die so entstandenen Befragungen bilden das Rohmaterial für Marholds Analyse. 115 zwischen 1953 und 1968 durchgeführte Umfragen konnte der Verfasser in einer mühseligen Kleinarbeit (vgl. 35–41) sammeln und 95 davon schließlich als in mehr oder minder engem Kontakt mit der Kirche stehend (vgl. 68) in seine Untersuchung einbeziehen. Es geht Marhold dabei nicht um eine Erhebung, die einen Überblick über soziologische Ansätze kirchlicher Praxis vermittelt, sondern vielmehr um eine kritische Analyse der Interpretation dieser Wirklichkeit, die in den Einzelbefragungen sichtbar wird. Dabei zeigt sich, daß der jeweilige theologische Denkansatz (volksmissionarisch, kerygmatisch, sozialdiakonisch, dogmatisch oder instrumental) den Fragehorinzont absteckt und die Fragestellung steuert. Es zeigt sich aber ebenso, daß es stets

die gleichen Problemfelder kirchlichen Handelns (Strukturen, Gemeinde, Gottesdienst, Jugend, Funktionsträger und andere Proleme kirchlicher Praxis) sind, die den Theologen veranlassen, sich mit Hilfe der Empire die für ihn wichtigen Informationen zu beschaffen. So wird letztlich die Anwendung der Soziologie im Bereich kirchlicher Praxis durch die Theologie legitimiert, umgekehrt aber auch theologisches Handeln durch soziologische Erkenntnisse gestützt. Diese Wechselseitigkeit der Beziehung beider Wissenschaften müßte von der künftigen Forschung stärker als bisher beachtet werden. Marholds Studie könnte dazu den Anstoß geben, weil in ihr dieser dialektische Prozeß implizit immer wieder sichtbar wird.

Eine Studie, die sich völlig auf wissenschaftliches Neuland begibt, wäre überfordert, wollte man in ihr ein Rezeptbuch für die Durchführung von Befragungen sehen. Es ist völlig unmöglich den derzeitigen Wissensstand der empirischen Methodenlehre und ihrer Probleme gleichsam als Nebenprodukt einer Dissertation mitzuliefern, auch wenn man dem Verfasser bescheinigen muß, daß er die für seine Analyse relevanten Methoden beherrscht und somit auch dem Leser gute Tips und (besonders in den Fußnoten) Hinweise auf weiterführende Literatur geben kann.

Da das Buch didaktisch klar aufgebaut und zudem gut lesbar ist, empfiehlt sich die Lektüre nicht nur für Pastoralsoziologen, sondern auch für alle, die einen Einblick in einen von den Theologen bisher noch zu wenig bekannten Wissensbereich gewinnen möchten.

Augsburg Norbert Glatzel

Sudbrack, Josef: **Dienst am geistlichen Leben.** – Mainz: Matthias Grünewald (1971) 136 S. (Pastorale. Handreichungen für den pastoralen Dienst. Hrsg. i. A. d. Dt. Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen) kart. DM 6.60

Seit 1970 erscheinen in loser Folge die einzelnen Faszikel des Pastorale. Wenngleich federführend von einem Autor bearbeitet, sind sie der Beurteilung verschiedener Kommissionen unterworfen. Das führt zu einer besonderen Ausgewogenheit der Darstellung, die man auch dem hier zu besprechenden Faszikel bescheinigen muß. Freilich läßt das die Eigenprägung einer bestimmten Sicht zurücktreten und gibt manchem Abschnitt lexikalischen Charakter.

In fünf Abschnitten spricht das Buch über die Berufung aller Christen zum geistlichen Leben und geistlichen Dienst, über die Dialetik des geistlichen Lebens, über die Schwerpunkte und die Vielfalt der Verwirklichung, sowie schließlich über den geistlichen Dienst am Mitmenschen.

Der Autor hat sich bemüht, die anstehenden Fragen weniger unter systematischem Gesichtspunkt, als vielmehr von ihrem „Sitz im Leben" her darzustellen (9). Das ist gelungen. Dabei wird das geistliche Leben nicht verstanden als selbstzwecklich in sich stehend, sondern als Verwirklichung des Glaubens im Dienst am Leben (111). Die Gefahr, durch diese Sicht den Glauben zum Mittel für die Verwirklichung des Lebens zu machen, wird gesehen und dialektisch eingegrenzt. Überhaupt muß die dialektische Darstellung als ein Vorzug des Buches herausgehoben werden, wenngleich sie an den Leser hohe Anforderungen stellt.

Auf die Vielfalt der dargestellten Gesichtspunkte kann hier nicht eingegangen werden. Zu kritisieren ist weniger das, was gesagt ist, als vielmehr das, was (mehr oder weniger) fehlt. Die Dimension des sakramentalen Lebens hätte deutlicher eingearbeitet werden müssen; hier kann der Hinweis auf andere Faszikel (11) nicht ganz befriedigen. Zu fragen wäre auch, ob die Wirklichkeit der Sünde in einer Darstellung des geistlichen Lebens so unthematisch bleiben kann wie in diesem Buch. Sie erscheint mehr als Bruch, in dem die natürliche Befangenheit sich öffnet und der Blick auf den größeren Gott geht (70), denn als massiv in dieser Welt gegenwärtige Wirklichkeit. „Wie Jesus Christus so scheitert auch der Mensch an der überstarken Eigengesetzlichkeit des Leids und der Sünde. Das wird jedem irgendwann als Inbegriff des Lebens bewußt!" (94). Ob damit das im Neuen Testament Gesagte gewichtig genug angesprochen ist, muß man fragen.

Entsprechend wird die Welt durchaus positiv gesehen, weniger in der (auch) fragwürdigen Beziehung des johanneischen Sprachgebrauchs. Das Scheitern der menschlichen Tätigkeit in und an der Welt wird zwar gesehen: darin wird die (notwendige) Hoffnung auf Gottes Gelingen sichtbar (85).

Ein letzter Hinweis: das durchgängige Verständnis christlichen Lebens als Dienst an der Welt hat vieles für sich. Der Faszikel wendet es auch zum Verständnis des Ordenslebens an. In diesem Zusammenhang heißt es: „Andere Leitbilder wie Weihe *(consecratio)* an Gott, wie Nähe zum Heiligtum, zweckfreier Lobpreis Gottes sind dem Bewußtsein unserer Zeit schwer zugänglich." (113) Man wird der Feststellung zustimmen, ihrer unkritischen Übernahme weniger. Nimmt im Denken des heutigen Menschen der Dienstbegriff nicht häufig die Funktion wahr, das eigene (und fremde) Leben unter dem Gesichtspunkt seiner Funktionalität rational zu begreifen und mehr oder weniger selbstherrlich zu planen?

Die kritischen Anmerkungen sollen den Wert des Buches nicht herabsetzen; es hat den großen Vorzug, viele Wirklichkeiten des geistlichen Lebens, die dem modernen Bewußtsein verstaubt vorkommen, neu und überzeugend in den Blick zu fassen.

Druckfehlerberichtigung: S. 73, letzte Zeile: Bewußtsein statt Bewußtesin; S. 87, 4. Absatz: zeitigt statt zeitigen; S. 108, 5. Zeile von unten: auf dem statt auf den.

Münster Hermannn Josef Spital

Bours, Johannes: **Zu dir rufe ich.** Das tägliche Schriftgebet. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1971. 192 S. Snolin DM 8.80

Eine aus Psalmversen (der Jerusalemer Bibel) und Worten des NT (außer den Synoptikern) geschöpfte hübsche Sammlung von Kurzgebeten für jeden Tag des Jahres.

Die Anordnung erfolgte nicht nach Sinngruppen, sondern im fortlaufenden Zusammenhang des jeweiligen Kontextes, um so Sprache und Theologie des betreffenden Buchs der Schrift klar hervortreten zu lassen. – In den Psalmversen wurde die Gottesanrede Jahwe belassen unter Bezugnahme auf Alfons Deissler, Ich werde mit dir sein (Freiburg/Br. ²1971), weil diese Selbstoffenbarung des Namens Jahwe das „Ur-Evangelium" ist, in dem Gott „sich unwiderruflich zum Gott für Welt und Mensch gemacht hat" (8).

Herstelle Oda Hagemeyer

Boros, Ladislaus SJ: **Der nahe Gott.** – Mainz: Matthias Grünewald 1971. 84 S. (Erlöstes Dasein) kart. DM 6.80

Diese in vier Vorträgen zusammengefaßten tiefschürfenden Betrachtungen eines Einkehrtages setzen bewußt keine theologischen und philosophischen Fachkenntnisse voraus. Es geht ihnen auch nicht um ein uneingeschränktes Einverständnis der Exegeten.

Sie behandeln an Hand des Buches Jonas das Bewußtwerden Gottes im Menschen, die Erfahrung des fernen, verborgen bleibenden Gottes als des dennoch Nahen, weisen hin auf die Bedeutung der Bilder Gottes sowie auf die menschlichen, auch alltäglichen Erlebnisse als „theologische Erfahrung" (gemäß Kardinal Manning), betonen die theologische Bedeutung des auf Jesus Christus konzentrierten Gebets, weil das Menschsein Jesu das Tödliche des Gottschauens in sich aufgefangen hat, und stellen Reue und Umkehr als eine menschheits- und weltrettende „universale Tat" heraus. Vf. spricht meditierend (also nicht wie ein Exeget) ohne Bedenken auch heute noch vom Sündenfall des „ersten Menschenpaares" und sinnt darüber nach, wie Christus nach seiner Verwerfung durch die Juden den Plan Gottes verwandelt: „Er schiebt das Kommen des Reiches bis zum Ende der Welt hinaus und wählt für sich den Weg des Leidens, des Kreuzestodes ... und gründet ... seine Kirche"; er „wählt für sich den Tod, um ein auferstandener Leib zu werden ..."

Ein Buch, das ausschließlich als Meditation verstanden werden will und muß.

Herstelle Oda Hagemeyer

Boros, Ladislaus, SJ: **Hoffnung für die Menschen.** – Mainz: Matthias Grünewald 1971, 22 S. Snolin DM 2.–

Das Büchlein ist ein Auszug aus dem 1969 veröffentlichten Werk des Autors: „Wir sind Zukunft." Ein Aufruf, den Mitmenschen Grund zur Hoffnung zu geben durch Werke der Barmherzigkeit nicht nur im rein materiellen Sinne, sondern als ein diesen Werken entsprechendes und mit ihnen letztlich gemeintes gesamtmenschliches Verhalten.

Herstelle Oda Hagemeyer

Bacht, Heinrich SJ (Hrsg.): **Zeiten des Herrn.** I. Lesejahr A. – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1971. 400 S. Plastik DM 12.80

Diese neue Sammlung von Texten alter und moderner Schriftsteller zur Erläuterung der Meßlesungen gemäß der neuen Leseordnung dient mit einer Fülle von Impulsen der Gewinnung des rechten Verhältnisses zwischen dem liturgischen und dem persönlichen Beten. Das geistliche Schrifttum der jüngsten Zeit wird besonders ausgiebig nutzbar gemacht. Eine anregende Hilfe auch für Prediger. Weitere Bänddchen für die Lesejahre B und C sind angekündigt.

Herstelle Oda Hagemeyer

Jordan, Placidus OSB: **Vom Innewerden Gottes.** – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1971. 124 S. Linson DM 12.80

Der ehemalige Publizist und jetzige Beuroner Benediktinermönch will in diesem Buch suchenden Christen zu vertieftem Verständnis ihres Glaubens verhelfen durch Behandlung aktueller Fragen: Gewiß für manche ein hilfreiches Büchlein.

Einige Hinweise: Zum Thema der „göttlichen Abbildlichkeit des Menschen" betont Vf. mit Recht, daß diese erst dann wahrgenommen werden kann, wenn der Mensch „seiner selbst, seines innersten Wesens und damit seines Ursprungs in Gott inne wird" (28). – Der Versuch einer zeitgemäßen Verdeutlichung der Trinitätslehre (68ff) ist etwas summarisch, ebenso wie die Bemerkungen zum Thema „jungfräuliche Geburt", mit der nach Vf. in der Heilsgeschichte nicht die körperliche, sondern die geistige Geburt gemeint ist, deren Abbild die leibliche Geburt sei (36). Eine Verdeutlichung wäre nicht unnütz gewesen. – Dankenswert ist die Hervorhebung der Bedeutung von Bildern, Symbolen und Zeichen, auch in der Sprache der Schrift (58ff). – Wenn Vf. 77 und 118 von der „Ordnung und dem göttlichen Geheimnis" als den beiden Säulen des Glaubens nach der Lehre des hl. Thomas spricht, so greift er hier wohl eher eine Formulierung von Josef Pieper in seinem Thomas-Brevier (München 1956) auf, dessen erster Teil einen entsprechenden Titel trägt, weil *‚ordo'* eine vom Geheimnis durchwirkte Grundkategorie des gesamten thomistischen Systems ist. – Die thomistische Deutung des Namens der Cherubim als der „von göttlicher Weisheit Erfüllten" (97. Vgl. auch 61 den Hinweis auf Gregor d. Gr.) kann nicht als eigentliche Wortdeutung gelten; sie geht zurück auf Dionysius Areopagita (Himml. Hierarchie Kap. VII. Vgl. Thomas I, 63, 7–9). Die auch von der christlichen Kunst übernommene Auslegung durch Dionysius Areopagita knüpft wohl an Ez 10,12 an, wonach die Keruben in der Vision des Ezechiel ganz voller Augen waren. Aber der Name Kerubim ist damit nicht erklärt. Die Sprachforscher möchten ihn zurückführen auf das assyrische karâbu = segnen, beten. In der Schrift sind die Kerubim schlechthin Begleiter Gottes und somit Offenbarer seiner Gegenwart. – 98 spricht Vf. von dem „dem hl. Augustinus zugeschriebenen Weihegesang des Exultet". Nach der Untersuchung von Bonifatius Fischer OSB in ALw II (1952) 61 ff, spez. 74, stammt das Exsultet aber wahrscheinlich aus dem gallischen Liturgiebereich. Eine pseudoaugustinische Predigt bei Caillau II App. 38,2, in der einige Stellen sich mit Versen des Exsultet berühren, ist nach Germain Morin (Miscellanea Agostiniana 1: S. Augustini sermones post Maurinos reperti [1930] 733) nicht Augustinus zuzuschreiben, sondern wahrscheinlich von Venantius Fortunatus abhängig.

Im Ganzen wird sich das Büchlein als nützlich erweisen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee. Festschrift, hrsg. von Jakob Baumgartner. – Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, CH 6375 Schöneck-Beckenried 1971. VIII 496 S. (NZM Supplementa XVII). kart. sfr 36.–

Die Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem (=SMB) erhält zum goldenen Jubiläum ihres Bestehens eine Festschrift, die nicht einen Rückblick auf die eigene Geschichte werfen oder einen Bericht über erzielte Erfolge erstatten will, sondern eigentlich dazu dienen soll, in der Gemeinschaft selbst „die Besinnung auf die ... von Gott geschenkte Gnadengabe der missionarischen Berufung" anzuregen und ihre Mitglieder für ihren Auftrag noch freier zu machen (VIII). Das ist ungewöhnlich und allein deshalb schon bemerkenswert. Darin spricht sich ein Bekenntnis der Mitarbeiter der Festschrift zu ihrer eigenen Gemeinschaft aus – heutzutage ein ziemlich seltener Vorgang! Zugleich wird deutlich, daß die SMB um ein Selbstverständnis bemüht ist, das ihre Existenz im gegenwärtigen Umbruch der „Mission" zu rechtfertigen vermag. Der Titel, ein Zitat aus den neuen Konstitutionen der Gesellschaft von 1967, drückt das Neue gültig aus: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft.

Allerdings bietet der Inhalt nicht eine thematische Entfaltung des Titels. Den einzelnen Mitarbeitern war die Wahl des zu behandelnden Gegenstandes freigestellt. Das Ergebnis ist eine bunte Palette theologischer, historischer, religionswissenschaftlicher, ethnologischer, linguistischer, soziologischer und volkskundlicher Beiträge. Da geht es um Missionstheorie und -geschichte, um Pastoralprogramme und Utopien, um die Rassenfrage und Entwicklungshilfe, um Neujahrs- und Erntebräuche auf Taiwan, um Feuer und Wasser im Schinto-Ritual, um das Nestorianerdenkmal von Sian-fu, um Lateinstudien im chinesischen Kulturraum und um vieles andere mehr. Es ist nicht möglich, einzelnes herauszugreifen und eigens zu besprechen, ohne den übrigen Autoren Unrecht zu tun. Aufs Ganze gesehen, macht jeder von ihnen sichtbar, wie vielfältig die Dienste sind, die die zwischenkirchliche Gemeinschaft vermitteln, und insofern entspricht der Titel der Festschrift doch ihrem Inhalt. – Anzumerken ist noch, daß diese Schrift auch eine Gabe an Prof. Dr. Johannes Beckmann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres geworden ist. Von zwei Ausnahmen abgesehen, sind alle Mitarbeiter durch seine Schule gegangen. Daß eine zahlenmäßig kleine Gemeinschaft soviele wissenschaftlich interessierte und ihre Tätigkeit reflektierende Missionare aufweist, durfte der inzwischen, am 17. 12. 1971, Verstorbene als eine überzeugende Bestätigung dafür ansehen, daß sein Wirken nicht ohne Frucht geblieben ist.

Der SMB ist zu wünschen, daß sie ihren Weg weiterhin so bewußt geht wie im ersten halben Jahrhundert ihres Bestehens und nicht nur zwischenkirchliche Gemeinschaft vermittelt, sondern auch dazu hilft, daß der Weltbezug des missionarischen Dienstes ins lebendige Bewußtsein der Kirche tritt.

Münster Josef Glazik

Birrer, Eduard: **Was heißt christlich?** Das gemeinschaftsbildende Prinzip der Kirche. – Regensburg: Josef Habbel 1971. 160 S. engl. br. DM 12.– Lw. DM 14.80

B. geht es um die Frage: „Was hat heute ein Missionar den Menschen zu sagen?" Er sucht nach einem gedanklich-erfahrungsmäßigen Ansatzpunkt seiner Glaubensverkündigung, den er in der Erfahrung des Seins und seines Seufzens findet. Die dem Schöpfer verweigerte Antwort der Schöpfung überholt Gott in seiner verzeihenden Liebe, die sich dem Menschen letztlich in Jesus Christus offenbart, der dann dem Menschen Maßstab gehorsamer Nachfolge wird. Die gestellte Frage ist eine, wenn nicht die entscheidende Frage unserer Tage. B. hat sie aus seiner persönlichen Erfahrung heraus zu beantworten versucht und bietet mit seinen Antwortsformeln Ansätze zu eigener – wenn auch vielleicht ganz anders formulierter – Reflexion.

Wittlaer Hans Waldenfels

Corbin, Henry: **En Islam iranien.** Aspects spirituels et philosophiques. I: Le shî'isme duodécimain. II: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse. – Paris: Gallimard 1971. (Bibliothèque des Idées) 332/384 S.

Der weltbekannte Fachmann legt hier die zwei ersten Bände eines monumentalen Werkes in vier Bänden über den iranischen Islam vor, das er in zwanzig Jahren Forschung und Lehre in Paris und Teheran fertigstellen konnte. Wenn man bedenkt, daß die meisten Schriften der iranischen Philosophen, Mystiker und Theologen, die hier untersucht werden, noch nicht veröffentlicht sind und nur als Manuskripte vorliegen, und daß der Shî'ismus im Kreis der Orientalisten geschweige denn der Philosophen kaum erschlossen ist, dann kann man sich eine Vorstellung machen vom ungeheuerlichen Fleiß und Scharfsinn, der die Entstehung dieses Werkes ermöglicht hat und von der Bedeutung dieser Untersuchung für die Fachwelt und zugleich für die Geschichte der Spiritualität und der Philosophie.

Denn es geht nicht nur um Theologen und Mystiker, die eine nicht orthodoxe Lehre vertreten und deren Auffassungen in den Bereich einer synkretistischen Spiritualität gehören, sondern um Mystiker, die zugleich Philosophen waren, deren metaphysische Spekulationen außerordentlich verzweigt waren und von großem Interesse sind für eine vergleichende Erforschung der Gnosis und der esoterischen Doktrinen in der Antike und im Mittelalter. Was das Interesse des Werkes noch erhöht, ist, daß der Verfasser sich ständig bemüht, in den Positionen der iranisch shî'itischen Lehre die Auswirkungen ihrer vorislamischen Ursprünge aufzuzeigen.

Das Werk enthält folgende Abschnitte: Bd I: die Zwölfer-Shî'a, Bd II: Sohrawardî und die Platoniker Persiens. Bd III: Die Liebestreuen, Shî'a und Sufismus, die Schule von Isphahan. Bd IV: Die Shaykhi-Schule; der zwölfte Imâm und die geistliche Ritterlichkeit; allgemeines Register.

Die wichtigsten Ansichten der Zwölfer-Shî'a betreffen die esoterische Hermeneutik und den Epiphanie-Begriff. Die iranischen Mystiker suchen, der heiligen Schrift ihren wirklichen Sinn abzugewinnen, indem sie unter dem äußeren einen inneren, den wahren Sinn annehmen. Die Offenbarung, das göttliche Wort, kann sich nicht in einem allen Menschen zugänglichen Sinn erschöpfen. Der unzugängliche, alles menschliche Begreifen übersteigende Gott verbirgt unter dem äußeren Gewand seines Wortes einen inneren Sinn, den es zu suchen gilt. Dazu dienen entsprechende esoterische Methoden und gnostisch anmutende metaphysische Theorien.

Der wichtigste esoterische, innere Sinn, den die Methoden der iranischen Shî'as im Koran entdecken, betrifft die Epiphanie des absolut transzendenten Gottes in der Gesamtheit der vierzehn Lichtwesen, d. h. der „Vierzehn Unbefleckten" (das sind der Prophet Muḥammad, seine Tochter Fâṭima und die zwölf Imâm der Sî'a). Wenn man aber bedenkt, daß der zwölfte Imâm eine eschatologische Gestalt ist, die erst die Vollendung der göttlichen Epiphanie herbeiführt, so muß man zweierlei feststellen: Zum ersten, daß die iranische Shî'a dem orthodoxen Islam, der an eine in der Geschichte mit der Sendung Muḥammads zum Abschluß gebrachte Offenbarung glaubt, die Auffassung einer ständig offenen, nie abgeschlossenen Epiphanie Gottes entgegensetzt. Der Abschluß der Offenbarung, der Epiphanie Gottes erfolgt erst am Ende der Geschichte durch eine metahistorische Instanz, wie es der eschatologische letzte Imâm ist. Zum zweiten muß man feststellen, daß mit dieser Lehre die iranische Shî'a denselben Schritt zur Überwindung einer starren Auffassung der Offenbarungswahrheit vollzieht, den auch andere Theoretiker z. B. im Buddhismus oder im Christentum vollzogen haben.

Wir haben nur zwei aus der Fülle der „spirituellen und philosophischen Aspekte" (Untertitel) unterstrichen, die dieser erste Band enthält.

Der zweite Band ist nicht weniger faszinierend. Es geht hierin um Schrawardî (gest. 1191), den Initiator der sogenannten Philosophie des ishrâq, die man auch als Lichttheosophie oder „orientalische" Theosophie bezeichnen kann. Um die objektive Wirklichkeit der prophetischen Offenbarungen, der mystischen Visionen, der Offenbarungsereignisse zu erklären, baute Sohrawardi in Anlehnung an die Platoniker und an das vorislamische iranische Erbe eine Ontologie auf, die im Bereich des Seins zwischen den Bereich des Begrifflichen und den des Wahrnehmbaren einen Bereich des „Imaginalen" einschiebt, welcher denselben Realitätsgrad besitzt wie die beiden anderen Bereiche des Seins.

Sohrawardî hat zur Erläuterung seiner Lichttheosophie außer lehrreichen Handbüchern und Abhandlungen auch eine Anzahl von Initiationsromanen gnostischen Charakters verfaßt.

Es ist kaum möglich, in einer einfachen Buchbesprechung den reichen Inhalt dieser zwei Bände ausführlich zu erwähnen und zu erläutern. Es genüge hier der erneute Hinweis, daß diese außerordentlich reichhaltige Untersuchung nicht nur für die Islamwissenschaft oder den Orientalismus von Interesse ist, sondern auch ganz allgemein für die Philosophiegeschichte und die Religionsphilosophie. Der Leser möge dem Prolog seine Aufmerksamkeit schenken. Darin findet er eine Erläuterung der Methode des Verfassers und die Darstellung seiner philosophiegeschichtlichen und religionsvergleichenden Ansatzpunkte, was die Lektüre des Werkes erleichtern und fruchtbarer machen kann, auch wenn man manchen pointierten Angriffen gegen heutige philosophische oder theologische Tendenzen seine Zustimmung versagt.

Indem wir dem Verf. für die zwei vorliegenden Bände danken, erwarten wir mit Spannung die baldige Erscheinung der angesagten Bände III und IV.

Münster Adel-Théodore Khoury

Räisänen, Heikki: **Das koranische Jesusbild.** Ein Beitrag zur Theologie des Korans. – Helsinki 1971. 107 S. (Schriften der finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik XX) br. Fmk 10.–

Obwohl das Thema des vorliegenden Buches schon in vielen Arbeiten behandelt wurde (vgl. einen guten Überblick in der Einleitung (7–16), ist diese neue Darstellung zu begrüßen: sie zeichnet sich durch ihre wissenschaftliche Sauberkeit, ihre Genauigkeit, Umsicht und Ausgewogenheit aus, was nicht besagen will, daß man die Meinung des Verfassers in jedem Punkt teilen kann.

Der Verf. scheint mir, das Anliegen des Korans in seinen Aussagen über Jesus richtig getroffen zu haben. Der koranische Jesus ist ein Prophet, er hat also seinen Platz in der Reihe der Propheten und hat mit ihnen viele Grundzüge gemeinsam. Er ist aber nur ein Prophet, und nicht Gott oder Gottessohn. Seine Botschaft und sein Geschick werden von dem Vorverständnis, den persönlichen Erfahrungen und auch den Hoffnungen des Muḥammad aus verstanden und gedeutet.

Die Methode der Untersuchung ist im allgemeinen auch zu bejahen. Das koranische Jesusbild darf nicht bedenkenlos der islamischen Tradition entnommen, sondern muß vor allem und hauptsächlich dem Koran selbst unter Heranziehung der parallelen Stellen abgewonnen werden. Außerdem darf man die christlichen Glaubensaussagen nicht in den Koran hineininterpretieren, oder, in entgegengesetzter Richtung, die christlichen und die koranischen Aussagen als in jeder Hinsicht sich gegenseitig ausschließend hinstellen. Zu diesem letzten Punkt bieten die Seiten 90–100 trotz mancher fragwürdiger exegetischer Stellungnahme (z. B. über die lukanische Christologie im Anschluß an Conzelmann, 91–92) sehr aufschlußreiche „Vergleichspunkte" zwischen der koranischen Deutung der Gestalt Jesu und der biblischen Tradition.

Es seien noch ein paar kritische Bemerkungen angeführt. Die 44 wiedergegebene Übersetzung des Verses 20,133 ist nicht richtig. Es muß wörtlich heißen: „Einen klaren Beweis dessen, was in den früheren Blättern steht."

S. 47, statt muṣtaqīm muß man einfach mustaqīm schreiben.

Der Deutungsversuch des Verses 3,34 (34) ist interessant, aber sehr fraglich. Im Vers wird dem Zacharias über seinen Sohn Johannes vorausgesagt: „Er wird ein Wort von Gott bestätigen". So lautet die Übersetzung des Verf., welcher dann nach Heranziehung paralleler Stellen schreibt: „Ohne Zweifel wird demnach in 3:34 ausgesagt, Johannes werde mit der Bestätigung der früheren Offenbarung, d. h. der Thora, beauftragt werden" (34). Diese Deutung übersieht ein dreifaches: 1. Das Partizip muṣaddiq kann zwar „bestätigen" bedeuten, wie es auch der Verfasser übersetzt, aber mit der Präposition bi, wie im erörterten Vers (muṣaddiq bi...), bedeutet es „glauben an...". Die richtige Übersetzung muß demnach lauten; „Er wird an ein Wort von Gott glauben." – 2. In den herangezogenen Parallelen ist das direkte Objekt „das, was vor ihm dagewesen ist" (mā bayna yadayhi) oder Ähnliches, während das Objekt im Vers 3,34 „ein Wort von Gott" ist. – 3. Es geht endlich in diesem Vers nicht um ein Wort Gottes, sondern um ein Wort von Gott (mina llāhi); der Ausdruck wird auch gerade in dem Vers 3,40 wiederholt, der den Messias Jesus als „ein Wort von sich" (= von Gott) bezeichnet. Diese Bemerkungen scheinen die Meinung der arabischen Kommentatoren und der Orientalisten zu bestätigen, es handle sich im Vers 3,34 um Jesus.

Es wurde hier zu einem Punkt ausführlich Stellung genommen. Damit soll der Wert der Arbeit nicht in Frage gestellt werden. Die vorliegende Untersuchung, betonen wir es noch einmal, ist eine der besten und empfehlenswertesten Gesamtdarstellungen über das „koranische Jesusbild".

Münster Adel-Théodore Khoury

Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beiträgen von W. Weischedel, G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg, R. W. Jenson. Herausgegeben von J. Salaquarda. – Berlin: Walter de Gruyter 1971. VI, 205 S. DM 19.80

Sachliches Zentrum dieses Sammelbandes, auf das sich Kritik und weiterführende Reflexion beziehen, ist Wilhelm WEISCHEDELs Vortrag „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus". In ihm versucht Weischedel mit intensivem Engagement von einem genuin philosophischen Aspekt her die Möglichkeit einer philosophischen Theologie, d. h. einer philosophisch, nicht theologisch bedingten oder geleiteten Frage nach Gott zu begründen. Ein Gelingen dieser Grundlegung hat sich gegen das vom Nihilismus bestimmte Zeitbewußtsein durchzusetzen: Nietzsches Satz „Gott ist tot" und die von daher etablierte Hypostasierung des Nichts ist mit Gründen aufzuheben.

W. setzt sich ab von geschichtlich bereits vollzogenen Versuchen einer philosophischen Theologie, die ihm entweder als reine oder aber maskierte Theologie erscheinen und sich allesamt ihres Gottes als eines festen Rückhalts versichern. Demgegenüber macht sich W. von aller heteronom absichernden Verbindlichkeit frei. Philosophie versteht er als Vollzug; dieser Vollzug aber ist rückhaltloses „radikales Fragen". Dessen „Radikalität" impliziert, daß er alles Erfragte oder Erfragbare in Frage stellt und dieses Infragestellen auch auf es selbst bezieht. Radikale Fraglichkeit ist daher im Sinne W.'s die philosophische Grunderfahrung schlechthin. Das Untergehen allen Sinnes in der radikalen oder absoluten Fraglichkeit könnte den Fragenden zum Selbstmord treiben. Dieser jedoch wäre Flucht vor dem Philosophieren selbst. Vielmehr, dies ist W.'s Gegenthese, muß der Fragende das Ungesicherte, Bo-

denlose, Offene seiner Existenz im Vollzug des Fragens heroisch aushalten. Die selbst zwischen Sein und Nichts schwebende Fraglichkeit erweist sich als das offensichtlich einzig Wirkliche.

Wenn philosophische Theologie nicht möglich sein soll aus der Erfahrung des Anspruches des Seins (Heidegger), aus der Erfahrung der Transzendenz (Jaspers), aber auch nicht aus der Erfahrung des Glaubens, wie vermag sie sich dann aus der Erfahrung radikaler Fraglichkeit zu legitimieren? Nach dem von Heidegger usurpierten Hölderlin-Vers „wächst" jedoch gerade, „wo Gefahr ist, das Rettende auch." „Redliches" Philosophieren entsagt „aller Stützen" von außen (44). Aber kann es sich auf seine „innere" Stütze verlassen? Wenn auch sein eigenes Fragen fraglich ist, was bleibt ihm noch? Was hat das Fragen eigentlich „in der Tiefe" (45) begriffen, wenn ihm alle Gewißheit zusammengebrochen ist?

Wenn weder Selbstmord noch Schweigen ein akzeptabler Ausweg aus dieser verzweifelten Aporie sein kann, ist dann das „Rettende" nicht nur eine Illusion? Der Gott auch der neuen philosophischen Theologie soll aber das „Wirklichste des Wirklichen" sein. „Die äußerste Fraglichkeit überholt alles vordergründig Wirkliche und erweist sich damit als das Wirklichste des Wirklichen" (46). Was ist dies? Jedenfalls kein höchstes Seiendes, keine Person. Es ist selbst wieder in Frage zu stellen, wenn sich die radikale Fraglichkeit nicht dem aristotelischen Verbot eines *‚regressus in infinitum'* unterwerfen will. Stellt also dieses Wirklichste des Wirklichen sich selbst in Frage, oder ist es doch ein durch Fragen nicht Hintergreifbares, Affirmatives, wenn es zum Maß philosophischer Theologie werden soll? Weischedel nennt es – und dies ist das „Rettende" – das „Herkommen der radikalen Fraglichkeit" (46) oder „das Vonwoher der Herausforderung ins Fragen und damit den Ursprung der menschlichen Freiheit" (47). Wenn dieser „Ursprung" oder das „Vonwoher" nicht im Sinne des metaphysischen „Grundes" oder des universal-schöpferischen „principium" verstanden werden darf (so Weischedel gegen Müller-Lauter, 197f), was oder wer ist es dann? Das „Vonwoher" ist zwar kein Grund – so versucht Weischedel diesen metaphysischen Begriff zu modifizieren –, „hat aber mit diesem gemeinsam, daß es, der Verfügung des Menschen entzogen, von sich selber her auf diesen zukommt" (188). Aus den Erörterungen über das „Vonwoher" wird allerdings nicht einsichtig, daß das radikale Fragen überhaupt auf einen Grund seiner „Fraglichkeit" stoßen muß. Folgt die Behauptung einer solchen Notwendigkeit nicht doch, trotz aller gegenteiligen Beteuerung, kryptogam dem Vorbegriff traditioneller Theologie, etwa einem modifizierten Kontingenzbeweis? Und was gibt im Horizont radikaler Fraglichkeit die Gewißheit, daß ihr „Vonwoher" oder ihr „Herkommen" nicht selbst fraglich, d. h. ungewiß, vielleicht sogar nichtig ist? So geartete Fraglichkeit ist ein Zirkel, aus dem das Denken, wenn es „redlich" bleiben will, gerade nicht herausfinden kann. Der in Anführungszeichen versetzte „Gott" (46) ist gar nicht er selbst als ein dem Fragen gegenüber Anderes; er ist allenfalls der ständige immanente Impuls des Fragens selbst, also „Geschehen" dergestalt, daß Philosophierende Alles, auch ihn als ihre eigene Herkunft, in Frage stellen.

Welche legitimierbare Notwendigkeit besteht, diese Fundierung des Fragens „Gott" zu nennen? Ist er die Chiffre oder die rein ornamentale Metapher des heroischen Aushaltens im Fragen?

Dieser Entwurf einer neuen philosophischen Theologie ist ohne Heideggers Ausarbeitung der Fraglichkeit des Daseins in ‚Sein und Zeit' nicht denkbar; maßgebend für ihn ist auch Heideggers Analyse des Existenzials Angst, worin (auch nach Weischedel, 35) die Fraglichkeit universal erfahrbar wird. Fragen ist – heideggerisch – „die Frömmigkeit des Denkens". Der „Wirbel" ursprünglichen Fragens führt gerade durch die Erfahrung des Nichts als des „Schleiers des Seins" zur Wahrheit des SEINs. Die Differenz Heideggers zu Weischedel besteht u. a. darin, daß Heidegger dieses SEIN gerade nicht als „Gott" benennt, es aber auch nicht durch die Frage als es selbst verunsichert, Weischedel dagegen nicht „Sein" als Ziel und Ende seines Fragens begreift, der Fraglichkeit als Geschehen aber den Namen „Gott" gibt.

Der Entwurf Weischedels wird in dem vorliegenden Band durch Beiträge von G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg und R. W. Jenson in wesentlichen Aspekten kritisiert, aber auch – zumindest als Versuch – akzeptiert. Die Kritiker gehen Weischedels Entwurf einmal vom eschatologisch-theologischen Aspekt (Pannenberg) her an, der insbesondere W.'s radikales Fragen als den selbst zur Position gewordenen Zweifel in Frage stellt, ferner vom metaphysisch-theologischen Aspekt (Geyer) her, der die Möglichkeit verneint, in der radikalen Fraglichkeit aushalten zu können, sowie vom philosophischen (Müller-Lauter), der W. eine zumindest quasi-metaphysische Hypostasierung der Fraglichkeit als der Vorgängigkeit des Fragens anlastet. In seiner Erwiderung auf diese Einwendungen vermag Weischedel – als Philosoph – am ehesten die vom Aspekt einer Offenbarungstheologie her vorgetragene Kritik Nollers (‚der Nihilismus ist durch das Geschehen in Jesus Christus schon überholt') als ihn nicht treffend zu erweisen, da sie den Glauben vor dem Fragen fordert. Durch W.'s Konfrontation mit den übrigen Kritikern wird zwar manches Unklare und Mißverstandene geklärt, der skizzierte Grundwiderspruch jedoch bleibt. Es bleibt aber auch die Hoffnung, daß das wieder aufgenommene, wenn auch zwiespältige Gespräch zwischen Philosophie und Theologie sich weiter entfalte. Neue Impulse hierzu gibt sicher Weischedels in Aussicht gestelltes Buch „Der Gott der Philosophen", welches die schon gegebene Antwort auf die Frage, ob und in welchem Sinne in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Problemsituation noch philosophisch nach Gott gefragt und von ihm geredet werden könne, zu differenzieren und zu präzisieren haben wird.

Münster Werner Beierwaltes

Rüppel, Ernst SJ: **Unbekanntes Erkennen. Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem Hl. Thomas von Aquin.** – Würzburg: Konrad Triltsch Verlag 1971. X, 80 S. (Forschungen zur Neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Neue Folge, XVII) br. DM 18.–

Die Studie führt sich als philosophiegeschichtliche Untersuchung ein, die die weithin unbekannte Erkenntnispsychologie und -kritik des Hl. Thomas neu darstellen, durch Besinnung auf die Erfahrung bestätigen und als den Schlüssel zur Bewältigung der gesamten neuzeitlichen gnoseologischen Problementfaltung, mit Einschluß der durch die naturwissenschaftliche Forschung aufgeworfenen Erkenntnisprobleme nachweisen will. Interesse kann die Arbeit wohl nur als Versuch einer Thomasauslegung nach der Leitidee eines rein passiven menschlichen Erkennens ohne ‚subjektiven setzenden Aufbau' erwecken. Da der Verf. aber nur eine physikalische Einwirkung der Außenwelt auf die Sinnesorgane anerkennt und eine intentionale Kausalität nicht in Betracht zieht, die allein erlauben würde, den Gedanken in Übereinstimmung mit dem Prinzip von der sachlichen Identität von *actio* und *passio* durchzuführen (vgl. A. Hayen, L'intentionnel selon S. Thomas, Paris 1954) vermag seine Auslegung in mehreren entscheidenden Fragen der Erkenntnismetaphysik und -psychologie des Hl. Thomas nicht gerecht zu werden.

Wien Beda Thum

Kraus, Annie: **Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur.** – Münster: Aschendorff 1971 (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes. Band 9) kart. DM 24.–

Die Verfasserin dieser Arbeit hat sich schon in früheren Schriften „Über die Dummheit" (1948) und „Vom Wesen und Ursprung der Dummheit" (1961) ihre klugen Gedanken über eine menschliche Eigenschaft gemacht, die man wissenschaftlich zumeist im Bereich der Psychologie, Pädagogik oder Psychiatrie ansiedelt, wenn man dieselbe nicht in satirischer Absicht als ein Stück Kultur- und Geistesgeschichte behandelt (vgl. Bergen Evans oder Istvan Râth-Végh).

Diese Monographie geht von einer einzigen Quästio der Theologischen Summe aus, nämlich II II 46, deren drei Artikel vom Sprachlichen, Kulturgeschichtlichen, Philosophischen und Theologischen her beleuchtet werden. Es liegt der Vf. daran, der „intellektualistischen Konzeption der Dummheit" (133) entgegenzutreten, die sich auf Kants Bestimmung stützt, dieselbe als „Mangel an Urteilskraft" zu betrachten, und ihr die moralische Qualifikation wiederzugeben, dergestalt sie, nach Thomas, als der Weisheit entgegengesetztes Laster ist. Dummheit ist keine intellektuelle Fehlleistung oder ein urmenschliches Fehlverhalten (in schicksalhaft bedingter Notwendigkeit), sondern entspringt einer personalen Entscheidung aus der Herzmitte des Menschen heraus, der sich gegen Gott aufrichtet und somit sich selbst, sein eigentliches Wesen richtet.

Nach einer knappen Zusammenfassung des erkenntnismetaphysischen Grundansatzes sowie des Verhältnisses von Erkennen und Wollen bei

Thomas geht die Vf. dem Bedeutungsfeld des Wortes ‚dumm' in der deutschen Sprache nach (vornehmlich nach Grimm, Kluge und Trübner). ‚Dumm' bezieht sich zunächst allgemein auf die Abstumpfung der Sinne, so daß daher das ‚Über-Sinnliche' nicht mehr ins Blickfeld kommt. Zwei Grundbedeutungen liegen dann dem Wort zugrunde: einmal ‚stumm' – der Dumme wird sprach-los – und zum andern ‚taub' im Sinne von: nicht hören wollend – der Dumme wird verstockt gegenüber der Wirklichkeit, wird störrisch, verbiestert sich. Es zeigt sich im Verlauf der Untersuchung eine bis ins einzelne gehende „grundsätzliche Übereinstimmung des Wortbefundes der deutschen Sprache mit der Definition des Thomas" (44). Die Ursache solcher Konvergenz liegt nach der Meinung der Vf. im „Faktum der Sinnlichkeit des menschlichen Geistes als eines kreatürlich-endlichen ... auf das die ganze aristotelisch-thomistische Erkenntnismetaphysik sich stützt". Kreatürlicher Geist hat es mit dem Konkreten zu tun, in das sich der creator eingestiftet hat; im sprachlichen Ausdruck ist vorgegebenes Sein eingefangen, das menschlicher Geist empfangend vernimmt und auf diese Weise ‚Vernunft' hat (vgl. Comp. theol. c. 129). Dummheit geht zurück auf den menschlichen Personkern, aus dem heraus der Mensch nicht nur denkt, sondern auch verantwortlich zu handeln hat, hier allerdings, in der Dumpfheit des Denkens und in der Starrheit des Herzens, sich verfehlt und einer Seinsungerechtigkeit des Geistes verfällt. Daher ist Dummheit nach Thomas Sünde, so der Mensch angesichts der höchsten Ursache, nämlich Gott, auf den er ja hingeordnet ist, ein Fehlurteil fällt, wobei die ‚Un-Vernunft des Geistes' mit dem Mangel an Liebe sich zusammenfindet.

Die Vf. geht für den zweiten Artikel der Quästio dem Begriff in der hebräischen Sprache nach, in der Torheit und Gottlosigkeit verschwistert sind. Im Hebräischen, der Sprache der Offenbarung, übertrifft die Bedeutungsskala des Wortes ‚dumm' die des Deutschen (und Lateinischen), da sie „in die Abgründe des Absoluten reicht" und also „die Dummheit selber als einen Abgrund erkennbar" macht (71). Man prüft bei dieser Gelegenheit gerne die heutigen neutestamentlichen Übersetzungen von Mt 5,22 nach – z. B. bei U. Wilckens, F. Tillmann u. a. –, ob die dort verwandten Übersetzungswörter noch ganz den schwer gewichtigen Sinn des ursprünglich Gemeinten wiedergeben. Vom hebräischen Denken her „wachsen Dummheit und Stolz auf einem Holz", wenn zur Störrigkeit des Herzens in der Dummheit die „Erblindung des Herzens" (Gregor d. Gr.) im Hochmut sich hinzugesellt. In diesem Gedankenbereich beleuchtet die Vf. einige Beziehungspunkte zu Descartes, Kant und Hegel mit ihren Folgen –, was vielleicht nicht jedem gefallen mag, aber nichtsdestoweniger bedenkenswert sein darf.

Die zeitgerechte – vertretbare – Uminterpretation des Begriffes luxuria als jede Art von Ausschweifung, von der die Dummheit eine Tochter ist, gemäß dem dritten thomanischen Artikel, bringt die Vf. zu mancherlei Betrachtungen unserer Zeit, in der der geistige Sinn zur Unterscheidung der Geister unfähig geworden ist und zwischen dem abstrakt-autarken Geist des Ehrgeizes und dem materialistischen Geist des Geizes hin und her pendelt (vgl. 106). Thomas übernimmt ein Wort Gregors, der schon zu seiner Zeit als die beiden Töchter der Ausschweifung „Gotteshaß und Verzweiflung an einer zukünftigen Welt" nennt. Daß die „Luxuria-Zivilisation" der Kunst und des Kultes verlustig geht, Spiel und Muße marktschreierisch übertönt, Betrachtung und Gebet abhanden kommen läßt – das hat, offenen Blicks für die ‚irdischen Realitäten', der Ordensmann Thomas so formuliert: „... obgleich niemand die Dummheit als solche will, will man dennoch dasjenige, worauf das Dummsein folgt: nämlich seinen Sinn vom Geistigen loslösen und ihn ins Irdische versenken ..., der der Ausschweifung Verfallende (luxuriosus) will den Genuß, ohne den Sünde nicht ist, obgleich er nicht die Sünde als solche will; denn er möchte den Genuß haben ohne Sünde" (II II 46,2 ad 2).

Der Verf. darf man dankbar sein für die intensive Darlegung dieser einen Quästio, die nicht für eine Handvoll Thomaskenner geschrieben sein will –, die womöglich eine historische oder genetische Erhellung des Textes aus dem Kontext der Summe (zwischen *sapientia* und *prudentia*) vermissen könnte. Sie hat den anderen Weg gewählt, Thomas als einen Mitphilosophierenden unserer Zeit vorzustellen und als einen Theologen an modernen Zeitnöten teilnehmen zu lassen. Und ein zweites muß anerkannt werden: Die Sprache in ihrer inneren Geschichtlichkeit und ‚offenbarenden' Bedeutsamkeit zu befragen, ohne etymologischen Spielereien zu verfallen, und sie zu erproben gegen-wärtigen Blicks an der Wirklichkeit, wird hier beispielhaft gezeigt. Allerdings bedauert man bei diesem so zeitgemäßen Thema die sprachliche Gestaltung selbst an vielen Stellen, die man sich nicht zuletzt um so mancher feinsinniger Gedanken und beziehungsreicher Beobachtungen willen durchgeformter wünscht.

Es häufen sich die Klammersätze (.....); manche Seiten sind zur Hälfte lateinisch gefüllt, statt daß man die Belege samt und sonders in die Anmerkungen verbannt, um einen durchgängig lesbaren Text zu bekommen. Auch deutsch-lateinische Mischsätze werden nicht vermieden (49: ... daß Thomas nicht bloß reverenter exponit, sondern sich ...). Verständlich ist, wenn man Karl Rahner zur Interpretation bemüht, daß der Kontext in der Verschnörkelung seiner Sprache mit-rahnert (47) und sich hin und wieder in einem sprachlichen Manierismus verliert (13, 21, 54). Ebenso hätte man auf manches Fremdwort verzichten können (95: verimmanentierter Gott; 131: legitime Effizienz; 132: Kontemplierender), was auch für die beigegebene Thomas-Übersetzung anzumerken wäre.

Es sei aber auch nicht vergessen, was dem Rez. besonders gefiel: Neben einigen kostbaren Zitaten von Goethe (23, 92), Laotse (55), Huizinga (84f., 118), Möhler (100) oder Nikolaus von Cues (128) Sätze wie: daß der Mensch als sinnlicher Geist bisweilen „souverän in seinen Sinnen ausruhen" darf (50); daß der Mensch, immer wieder in „liebenswürdige Inkonsequenzen" (Möhler) zurückfallend, im Verlangen, bei sich selber anzukommen, „der Liebeslist der Gnade" anheimgegeben ist (137). Welch ein Trost: „Leichter ist es, zu lieben und klug zu werden, als im Trotz der Dummheit zu erstarren" (136f)!

Brühl Erich Heck

Balthasar, H. U. von: **Warum ich noch ein Christ bin,** und **Ratzinger,** Joseph: **Warum ich noch in der Kirche bin.** Zwei Plädoyers. – München: Kösel 1971. 76 S. (Münchener Akademie-Schriften Bd 57) kart. DM 5.80

Das Thema dieser Broschüre ist offensichtlich gefragt. Es ist Gegenstand von Umfragen, Interviews, Akademie-Tagungen, die nachher in Sammelbänden auf den Markt kommen. Daß das Thema einen Markt hat, weist darauf hin, daß die religiös Verunsicherten das Bedürfnis haben, in der Glaubensentscheidung Vordermann zu nehmen, was wiederum für die Soziologie des modernen Glaubens aufschlußreich ist.

Beide Autoren, nach Ansatz, Methode, Stil, Argumentationsweg denkbar verschieden, kommen zum gleichen Resultat: Kirche ist Zugang zu Christus (51.68). Bei allem Gewicht des Arguments gehört es andererseits ebenso zur Signatur der Zeit, daß die Exegeten erneut die Frage nach dem Verhältnis Jesu zur Kirche stellen, zu ihrer Idee wie zu ihrer heutigen Erscheinung. So führt nicht die Theologie aus dem Zirkel heraus, sondern nur der Paulinische Glaube an die „Identität" von Christus und Kirche.

Rom Bernhard Hanssler

Caba, José S. I.: **De los Evangelios al Jesús histórico.** Introducción a la Cristología. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971. XXXI, 433 S. (Historia Salutis. Serie de monografías dogmática B. A. C. 316) Lw. Pta 180.–

Das Buch eröffnet eine Reihe des verdienten Verlagshauses Editorial Católica, „Historia Salutis. Serie de monografias de Teologia dogmática", die die Gesamtheit der dogmatischen Traktate umfassend wird. Vorliegende Arbeit, der Zielsetzung der Reihe gemäß, führt den Untertitel: Introducción a la Cristología und ist besonders im ersten Teil darauf bestrebt, die Ergebnisse der Forschung mit den Dokumenten und Richtlinien des Lehramtes zu konfrontieren. Der Verf. liefert in einer eigentümlichen Blendung von Methoden unterschiedlicher Herkunft zugleich die herkömmliche Einleitung zum NT – Glättendes prädominiert hierin: z. B. Beibehaltung der Autorschaft des Johannesevangeliums im Sinne der alten Tradition – und eine – dünnere – neutestamentliche Christologie, wobei das Spezifische, das im Titel zur Geltung kommt – die moderne Frage nach dem historischen Jesus – nur anhangsweise angeschnitten wird.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Personennachrichten

Am 30. 3. 1972 verstarb im Alter von 60 Jahren Dr. theol. August Franzen, o. ö. Prof. für Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde an der Universität Freiburg, Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum.

Prof. Dr. Klaus Ganzer, Trier, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg zum 1. April 1972 angenommen.

Mit Wirkung vom 1. Oktober 1971 wurde Prof. Dr. iur. can. Heribert Schmitz, Trier, auf den Lehrstuhl für Kirchliche Rechtsgeschichte an der Kath.-Theologischen Fakultät der Univ. München berufen.

Mit Wirkung vom 1. Oktober 1971 wurde Univers. Doz. Dr. iur. can. Winfried Aymans, München, der Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Trier übertragen.

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. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte. (Hrsg. von Gerhard Kulicke, Karl Matthiae u. Peter-Paul Sänger.) – B: Evang. Verlagsanstalt (1971). 356 S.; Lw. DM 12,–.

Festschrift Franz **Loidl** zum 65. Geburtstag. Bd I–III. Hrsg. von Viktor Flieder. – Wien: Hollinek (1970–1971). 412 S., 8 Abb.; 392 S., 4 Taf.; 390 S., 9 Abb. = Sammlung „Aus Christentum und Kultur". Sonderband I–III; Lw. DM 112,50.

Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard **Panzram**. Hrsg. [von] Ulrich Mosiek, Harmut Zapp. – Frb/B: Rombach (1972). 509 S. = Sammlung Rombach. N.F. XV; Lw. DM 48,–.

Jüngel, Eberhard: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. – Mchn: Kaiser 1972. 299 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXI; Lw. DM 33,–.

Benckert, Heinrich: Theologische Bagatellen. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Gottfried Holtz u. Martin Kuske. – B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 340 S.; kart. DM-Ost 22,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

La idea de Dios en la Biblia. XXVIII semana bíblica española ‹Madrid 23–27 sept. 1968›. – Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1971. 454 p. = Consejo superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo». Instituto «Francisco Suárez»; pes 500.

Revelación y pensar mítico. XXVII semana bíblica española ‹Madrid 18–22 sept. 1967›. – Madr: Consejo sup. de Invest. Cient. 1970. 310 p. = Consejo superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo». Instituto «Francisco Suárez»; pes 350,–.

Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg **Kuhn** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gert Jeremias, Heinz-Wolfgang Kuhn u. Hartmut Stegemann. Mit 8 Taf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 434 S.; Lw. DM 85,–.

2. Altes Testament

Schrift en uitleg. Studies van oud-leerlingen, collega's en vrienden aangeboden an W. H. **Gispen** ter gelegenheid van zijn vijfentwintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam ... Kampen: Kok 1970. 265 blz.; hfl 24,75; blz. 248–256: Mulder, M. J.: Bibliografie van de voornaamste geschriften van W. H. Gispen.

West, James King: Introduction to the Old Testament. "Hear, o Israel". – NY: Macmillan 1971. XXIV, 546 p.; $ 8,95.

Goldstain, Jacques, OSB: Promesses et alliances. Histoire patriarcale Genèse 12–50. (Préface de Robert Aron.) – (P:) Éd. de la Source (1971). 221 p.; F 24,–.

Wingren, Gustaf: The flight from **creation**. – Minneapolis: Augsburg Publishing House 1971. 91 p.; paper $ 2,50.

Clark, W. Malcolm: The righteousness of **Noah**. – VT XXI, 1971, 261–280.

Goldin, Judah: The **Song at the Sea.** Being a commentary on a commentary in two parts. – NH: Yale University Pr. 1971. XXII, 290 p.; $ 10,–.

McKay, J. W.: **Exodus XXIII 1–3, 6–8**: a decalogue for the administration of justice in the city gate. – VT XXI, 1971, 311–325.

McEvenue, Sean E., SJ: The narrative style of the **priestly writer.** – R: Biblical Institute Pr. (1971). XI, 216 p. = Analecta biblica L.

Wilms, Franz Elmar: Das jahwistische Bundesbuch in **Ex 34.** – BZ, N.F. XVI, 1972, 24–53.

Vaux, R. de (, OP): La thèse de l' «amphictyonie israélite». – HThR LXIV, 1971, 415–436.

Ackroyd, Peter R.: The first book of **Samuel**. – Lo: Cambridge University Pr. 1971. XII, 238 p. = The Cambridge Bible commentary.

Brueggemann, Walter: Kingship and Chaos. ‹A study in tenth century theology›. – CBQ XXXIII, 1971, 317–332.

Richardson, H. Neil: The last words of David; some notes on **II Samuel 23:1–7**. – JBL XC, 1971, 257–266.

Frick, Frank S.: The Rechabites reconsidered. – JBL XC, 1971, 279–287.

Lindblom, Johannes: Erwägungen zur Herkunft der **Josianischen Tempel-Urkunde**. – Lund: Gleerup (1971). 82 S. = Scripta minora 1970–1971: III.

Whybray, R. N.: The heavenly counsellor in **Isaiah XL 13–14.** A study of the sources of the theology of Deutero-Isaiah. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. VIII, 90 p. = Society for Old Testament study. Monograph series I; £ 2,20.

Laberge, Léo: **Is 30, 19–26**: A deuteronomic text? – EglTh II, 1971, 35–54.

Del Olmo, Gregorio, CMF: Notas críticas al texto hebreo de **Jr 14–17.** – Claretianum XI, 1971, 283–358.

McKeating, Henry: **The Books of Amos, Hosea and Micah**. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1971. X, 198 p. = The Cambridge Bible commentary; £ 2,20.

Fuhs, Hans Ferdinand: Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea. Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, München, Oxford, Paris und Wien. – Bo: Hanstein 1971. XVI, 127 S. = BBB XXXVIII.

Craghan, John F., CSSR: The Book of **Hosea**. A survey of recent literature on the first of the Minor Prophets. – Biblical theology bulletin I, 1971, 81–100. 145–170.

Collin, Matthieu: Recherches sur l'histoire textuelle du prophète **Michée**. – VT XXI, 1971, 281–297.

Brownlee, William H.: **Psalms 1 and 2** as a coronation liturgy. – Bibl LII, 1971, 321–336.

Skehan, Patrick W.: The acrostic poem in Sirach 51:13–30. – HThR LXIV, 1971, 387–400.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Ernst Jenni u. Mitarb. von Claus Westermann. THAT Bd. I: 'āb – mātaj. – Mchn: Kaiser; Zü: Theologischer Verl. (1971). XLI S., 942 Sp.; Lw. DM 62,50.

Williams, Jay G.: Ten words of freedom. An introduction to the faith of Israel. – Phil: Fortress Pr. 1971. XIV, 226 p.; $ 4,95.

Harris, R. Laird: Man – God's eternal creation. Old Testament teaching on Man and his culture. – Chic: Moody 1971. 190 p.; $ 4,95.

Liedke, Gerhard: Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher **Rechtssätze**. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie. – (Neuk:) Neukirchener Verlag (1971). 234 S. = WMonANT XXXIX; Lw. DM 36,– [Diss., Heidelberg]

Gordis, Robert: Poets, prophets, and sages. Essays in biblical interpretation. – Bloomington: Indiana University Pr. 1971. X, 436 p.; $ 15.

Crenshaw, James L[ee]: Prophetic conflict. Its effect upon Israelite religion. – B: de Gruyter 1971. XIV, 134 p. = ZAW, Beih. CXXIV.

Wolff, Hans Walter: Menschliches. Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod im Alten Testament. – (Mchn:) Kaiser (1971). 80 S. = Kaiser Traktate V; kart. DM 6,80.

Chouraqui, A.: La vie quotidienne des Hébreux au temps de la Bible. – P: Hachette 1971. 256 p. = La vie quotidienne; F 22,–.

Kuschke, Arnulf: Kleine Beiträge zur Siedlungsgeschichte der Stämme Asser und Juda. – HThR LXIV, 1971, 291–313.

Hanson, Paul D.: Old Testament **Apocalyptic** reexamined. – Interpr XXV, 1971, 454–479.

Hruby, Kurt: Die **Synagoge.** Geschichtliche Entwicklung einer Institution. – Zü: Theol. Verl. (1971). 115 S. = Schriften zur Judentumskunde III; kart. DM 15,50.

Limbeck, Meinrad: Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum **Gesetzesverständnis des Frühjudentums**. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 214 S. = Beiträge zum Alten und Neuen Testament; kart. DM 28,– [Diss., Tübingen]

Marböck, Johann: Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei **Ben Sira.** – Bo: Hanstein 1971. XVII, 192 S. = BBB XXXVII; Lw. DM 34,50. [Habil.-Schrift, Graz]

3. Neues Testament

Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München hrsg. von Josef Ernst. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 411 S.; Lw. DM 32,–.

Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar **Cullmann** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Baltensweiler u. Bo Reicke. – Zü: Theol. Verl.; Tü: Mohr (1972). VIII, 344 S.; Lw. DM 52,–; S. 329–344: Heck, Heiko: Bibliographia Cullmanniana 1962–1971.

Gander, Georges: L'Evangile de l'Église. Commentaire de l'Evangile selon **Matthieu.** I: chapitres 1 à 20 verset 6. II: chap. 21 à 24. – Aix-en-Provence: La Faculté Libre de Théol. Protestante (1970). VII, 629 p. = Études évangéliques 1969; F 64.

Stegemann, Hartmut: „Die des Uria". Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus **1, 1–17.** – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn ..., Gö (1971), 246–276; S. 277–282: Schweizer, Eduard: Zur Sondertradition der Gleichnisse bei Matthäus; S. 283–298: Carmignac, Jean: Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Matthieu 16, 14?

Kosnetter, Johann: Der Geschichtswert der Kindheitsgeschichte Jesu ‹Mt 1–2; Luk 1–2›. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd III, Wien (1971), 73–93.

Feuillet, André: Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt V. 17–20. Comparaison avec la doctrine de l'Epître aux Romains. – NTSt XVII, 2, 1971, 123–137.

Zeller, Dieter: Das Logion Mt 8, 11 f; Lk 13,28 f und das Motiv der „Völkerwallfahrt". – BZ, N.F. XV, 1971, 222–237; XVI, 1972, 84–93.

Hahn, Ferdinand: Die Bildworte vom neuen Flicken und vom jungen Wein ‹**Mk, 2,21** f parr›. – EvTh XXXI, 1971, 357–375.

Pesch, Rudolf: Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte. – Stu: KBW Verl. (1972). 70 S. = Stuttgarter Bibelstudien LVI; kart. DM 6,10.

Wilcox, Max: The denial-sequence in Mark XIV. 26–31, 66–72. – NTSt XVII, 4, 1971, 426–436.

Jeremias, Joachim: Tradition und Redaktion in **Lukas 15.** – ZNW LXII, 1971, 172–189.

Hahn, Friedrich: Sehen und Glauben im **Johannes**evangelium. – Neues Testament und Geschichte. ... Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü-Tü (1972), 125–141: S. 143–156: Ruckstuhl, Eugen: Das Johannesevangelium und die Gnosis; S. 157–165: Léon-Dufour, Xavier: «Père, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure!» ‹Jean 12,27›; S. 167–177: Schnackenburg, Rudolf: Joh 12, 39–41. Zur christologischen Schriftauslegung des vierten Evangelisten; S. 179–185: Chevallier, Max-Alain: La comparution de Jésus devant Hanne et devant Caïphe ‹Jean 18, 12–14 et 19–24›; S. 189–197: Delling,

Gerhard: Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach **Acta**; S. 199–205: Haenchen, Ernst: Die Einzelgeschichte und der Zyklus. Eine methodologische Glosse zur Acta.

Barthes, Roland: L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes 10–11. – Exégèse et herméneutique, P (1971), 181–204; p. 205–211: Courtès, Joseph: Actes 10,1–11,18 comme système de représentations mythiques; p. 213–238: Marin, Louis: Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1–11, 18; p. 321–362: Haulotte, Edgar: Fondation d'une communauté de type universel, Actes 10, 1–11, 18. Etude critique sur la rédaction, la structure et la tradition du récit.

Stuhlmacher, Peter: Zur Interpretation von **Römer 11, 25–32**. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 555–570.

Blank, Josef: Zum Begriff des Opfers nach Röm 12, 1–2. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 35–51.

Fascher, Erich: Zur Geschichte der formgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments. – Berichte von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 33–55; S. 56–79: Haufe, Günter: Auf dem Wege zu einer theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments.

Weinacht, Harald: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur **Christologie** des **Markus**evangeliums. – Tü: Mohr 1972. X, 197 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XIII; kart. DM 24,– [Diss., Marburg]

Kodell, Jerome, OSB: The theology of Luke in recent study. – Biblical theology bulletin I, 1971, 115–144.

Dupont, Jacques: L'après-mort dans l'œuvre de Luc. – RTL III, 1972, 3–21.

Vawter, Bruce, CM: Some recent developments in Johannine theology. – Biblical theology bulletin I, 1971, 30–58.

Haacker, Klaus: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie. – Stu: Calwer Verl. 1972. 210 S. = Arbeiten zur Theologie I, 47; kart. DM 28,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Die Juden im Römerbrief. – Zü: Theol. Verl. (1971). 66 S. = Theologische Studien CVII; kart. DM 7,–.

Haas, Odo: **Paulus** der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Angaben. Geleitwort von Rudolf Schnackenburg. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. IX, 132 S. = Münsterschwarzacher Studien XI; kart. DM 20,40 [Diss., Würzburg]

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der **Apokalypse**. – Mstr: Aschendorff (1972). VIII, 450 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. VII; Lw. DM 76,– [Diss., Münster]

Vögtle, Anton: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. – (Düs:) Patmos (1971). 88 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 9,80.

Paul, André: Pluralité des interprétations théologiques de la **mort** du Christ dans le Nouveau Testament. – Lumière et Vie, T. XX = N° CI, 1971, 18–33; p. 34–59: George, Augustin: Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?

Weier, Reinhold: Überlegungen zur Struktur des Glaubens an die **Auferstehung** Jesu. – TThZ LXXX, 1971, 257–272.

Patsch, Hermann: Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte. – ZNW LXII, 1971, 210–231.

Klein, Günter: Bibel und **Heilsgeschichte**. Die Fragwürdigkeit einer Idee. – ZNW LXII, 1971, 1–47.

Kruijf, Th. C. de: **Justice** and **peace** in the New Testament. – Bijdr XXXII, 1971, 367–383.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Winkelmann, Friedhelm: Albert **Erhard** und die Erforschung der griech.-byzantinischen Hagiographie. Dargestellt an Hand des Briefwechsels Erhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walther Eltester u. Peter Heseler. (Hsrg. von Neselin Beševliev u. a.) – B: Akademie-Verl. 1971. 81 S. = TU CXI; kart. DM-Ost 17,–.

Bienkowski, Ludomir – Jerzy Flaga et Zygmunt Sulowski: Cartographie historique de la **Pologne**. Bibliographie des cartes concernant les rapports religieux parues dans les années 1851–1968. – Leid: Brill 1971. XXIV, 203 p. = Bibliographie de cartographie ecclésiastique II; hfl 84,–.

Picht, Georg: Zum Problem einer Grundlegung der Geschichtswissenschaft. – GWissUnt XXIII, 1972, 145–157.

Poulat, Emile: Histoire de l'Église et histoire religieuse. – RSCI XXV, 1971, 422–440.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Sauser, Ekkart: Tritt der Bischof an die Stelle Christi? Zur Frage nach der Stellung des Bischofs in der Theologie des hl. **Ignatius von Antiocheia**. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd I, Wien (1970), 325–339; S. 9–12: Bauer, Johannes B.: «Credo, quia absurdum» ‹**Tertullian**, De carne Christi 5›; S. 57–64: Hanslik, Rudolf: Neutestament-Zitate in den ältesten Klosterregeln; S. 13–28: Binder, Karl: **Heinrich** von **Gent** über die Empfängnis der Gottesmutter; S. 194–203: Posch, Andreas: **Aeneas Sylvius**, De ortu et auctoritate Imperii Romani; S. 42–56: Flieder, Viktor: Bischof Leo von **Spaur**. Erster ernannter Bischof von Wien; S. 29–41: Emminghaus, Johannes H.: Das Epitaph des Hans **Straub** an St. Stephan in Wien; S. 379–395: Till, Rudolf: Der Laienkelch in Wien: S. 113–159: Lehmann, Michael: Die Kalvarienberganlagen im Donauraum; S. 255–300: Rapf, Cölestin: Die Abtbischöfe des Wiener Schottenstiftes im 17. Jahrhundert; S. 174–185: Peters, Henriette: Jesuitinnen in Wien; S. 65–95: Hörmann, Karl: Nikolaus **Donellan**. Ein Ire auf dem moraltheologischen Lehrstuhl der Universität Wien ‹1644 bis 1679›; S. 204–254: Pritz, Joseph: Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule Anton **Günthers**. Briefe A. Günthers an den Philosophen J. H. Löwe; S. 160–166: Lentze, Hans: George **Phillips**, der große Kanonist des 19. Jahrhunderts; S. 340–378: Schultes, Gerhard: Das „Katholische Aktionskommitee für Niederösterreich". Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kathol. Aktion in Wien; S. 301–324: Roth, Benno: P. Hildebrand ‹Josef› **Fleischmann** OSB ‹1891–1966›. Ein Pionier des deutschen Volks- und Schwesternbreviers, Schöpfer des Officium divinum parvum.

3. Alte Kirchengeschichte

Speyer, Wolfgang: Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung. – (Mchn: Beck) 1971. XXIV, 343 S.; Lw. DM 65,–.

Quacquarelli, Antonio: Saggi patristici. ‹Retorica ed esegesi biblica.› – Bari: Adriatica Ed. 1971. 556 p. = Quaderni di «Vetera Christianorum» V; Lire 5500.

Petit, François: Les fragments grecs du livre VI des Questions sur la Genèse de **Philon** d'**Alexandrie**. Édition critique. – Muséon LXXXIX, 1971, 93–150.

Neufeld, K. H.: „Frühkatholizismus" – Idee und Begriff. – ZkTh XCIV, 1972, 1–28.

Beyschlag, Karlmann: Christentum und Veränderung in der Alten Kirche. – KuD XVIII, 1972, 26–55.

Concordance de l'**Apocalypse** grecque de **Baruch** par Albert-Marie Denis avec la collaboration de Yvonne Janssens. – Lv: Univ: Cath. de Louvain. Institut Orientaliste 1970. XI, 94 p. = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain I; FB 270,–.

Pelikan, Jaroslav: The emergence of the catholic tradition ‹100–600›. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1971. 395 p.; $ 15,–.

Bausone, Carla: Aspetti dell' ecclesiologia del *Pastore* di Hermas. – Studia patristica. Vol. XI: Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Part II, B 1972, 101–106; p. 107–112: Bebis, G. S.: "The Apology" of **Nestorius**: A new evaluation; p. 113–124: Blanc, Cécile: Le baptême d'après **Origène**; p. 125–129: Daly, R. J., SJ: Sacrifice in Origen; p. 130–145: Daniélou, J.: La θεωρία chez **Grégoire** de **Nysse**; p. 146–151: De Clercq, V. C.: The expectation of the second coming of Christ in **Tertullian**; p. 152–157: Evans, E.: Verbum sive Sermonem Dei in Veteris Testamenti theophaniis semper visum fuisse; p. 158–165: Massingberd Ford, Josephine: The ray, the root and the river. A note on the Jewish origin of trinitarian images; p. 166–178: Grant, R. M.: The uses of history in the church before Nicaea; p. 179–184: Grant, R. M.: Early episcopal succession; p. 185–191: Hadot, Ilsetraut: Einige Bemerkungen zur Darstellung des Manichäismus bei **Simplikios**; p. 192–198: Halliburton, R. J.: Some reflexions on St. **Cyprian**'s doctrine of the church; p. 199–202: Kannengiesser, C., SJ: Λόγος et νοῦς chez **Athanase** d'**Alexandrie**; p. 203–209: Lauras, A., SJ: Saint **Léon** le **Grand** et le Manichéisme Romain; p. 210–214: O'Connell, P., SJ: The 'patristic argument' in the writings of Patriarch St. **Nicephorus I** of Constantinople ‹† 828›; p. 215–221: Oeyen, C.: Die Lehre der göttlichen Kräfte bei **Justin**.

Deussen, Giselbert: Weisen der Bischofswahl im **1. Clemensbrief** und in der **Didache**. – ThGl LXII, 1972, 125–135.

Martín, José Pablo: El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir. – Zü: Pas-Verl. 1971. 369 p. = Biblioteca di scienza religiose II; Lire 8000.

Martín, José Pablo: La pneumatologia en Ignacio de Antioquia. – Sales XXXIII, 1971, 379–454.

Grant, Robert M.: Early Alexandrian christianity. – ChH XL, 1971, 133–144.

Esbroeck, Michel van, SJ: Le traité sur la pâque de **Méliton** de **Sardes** en géorgien. – Muséon LXXXIV, 1971, 373–394.

Lilla, Salvatore R. C.: **Clement** of **Alexandria**: A study in christian platonism and gnosticism. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. XIV, 266 p. = Oxford theological monographs; £ 3.50.

Ruíz-Jurado, Manuel: Le «monde» chez Clément d'Alexandrie. – Revue d'histoire de la spiritualité [RAM] XLVIII, 1972, 5–23.

Bazán, Francisco García: **Gnosis**: La esencia del dualismo gnóstico. – Buenos Aires: Ediciones Universitarias Argentinas 1971. XII, 170 p.

Halkin, François: Sainte **Tatiana**. Légende grecque d'une «martyre romaine». – AnBoll LXXXIX, 1971, 265–309.

Storch, Rudolph H.: The "Eusebian Constantine". – ChH XL, 1971, 145–155.

Jansma, T.: **Efraems** Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung. Bemerkungen über den Charakter seines Kommentars zur Genesis. – OChP XXXVII, 1971, 295–316.

Bergadá, María Mercedes: Contribución bibliográfica para el estudio de **Gregorio** de **Nyssa**. – Buenos Aires: Univ. de Buenos Aires 1970. 57 p. = Centro de Est. de Filosofía medieval C. I.

Bellini, Enzo: La beneficenza dovere della Chiesa secondo **Gregorio** di **Nazianzo**. – SC XCIX, 1971, 210–222.

Bonner, Gerald: **Rufinus** of **Syria** and African Pelagianism. – Augustinian studies I, 1970, 31–47; p. 49–69: O'Connell, Robert, SJ: *De libero arbitrio* I. Stoicism revisited.

Perler, Othmar: Confrontation avec saint Augustin. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 222–245.

Carlson, Ch. P.: The natural order and historical explanation in St. Augustine's «City of God». – Augustiniana XXI, 1971, 417–447; p. 448–456: Van der Lof, L.J.: Regula apostolica in the «Liber de unico baptismo».

Zmire, Paul: Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique. – Recherches Augustiniennes VII, 1971, 3–72.

Tavano, Sergio: **Aquileia** e la «domus Ecclesiae». – RSCI XXV, 1971, 487–515.

Esbroeck, Michel van: Témoignages littéraires sur les sépultures de saint **Gregoire** l'**Illuminateur**. – AnBoll LXXXIX, 1971, 387–418.

Weiss, Rolf: **Chlodwigs** Taufe, Reims **508**. Versuche einer neuen Chronologie für die Regierungszeit des 1. Frankenkönigs unter Berücks. der polit. u. kirchl.-dogmat. Probleme seiner Zeit. – Bern, Ffm: Lang 1971. 142 S. = Geist und Werk der Zeiten XXIX; kart. sfr 28,– [Diss., Zürich]

Dagens, Claude: La fin des temps et l'Église selon saint **Grégoire** le **Grand**. – RSR LVIII, 1970, 273–288.

Bethell, Denis: The miracles of St. **Ithamar**. – AnBoll LXXXIX, 1971, 421–437.

4. Mittelalter und Neuzeit

Allendorff, J.: Zur Geschichte des ältesten Pommerschen Zisterzienserklosters **Kolbatz**. – Cît XXII, 1971, 267–277; p. 278–299: Carville, G.: The economic activities of the Cistercian Order in medieval **Ireland** ‹**1142–1541**›.

L'abbaye d'**Almenèches-Argentan** et Sainte **Opportune**. Sa vie et son culte. Sous la direction de Y. Chaussy. – P: Lethielleux 1970. 480 p., 16 pl. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes VIII.

Sankt **Florian**. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier. (Hrsg. vom Oberösterr. Landesarchiv unter Mitw. der Kulturabt. des Amtes d. Oö. Landesregierung u. des Stiftes St. Florian.) – (Linz;) Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1971. 420 S. = Mitteilungen des Oberösterr. Landesarchivs X; Lw. ÖSch 320,–.

5. Mittelalter

Taeger, Burkhard: Zahlensymbolik bei **Hraban**, bei **Hincmar** und im **Heliand**? Studien zur Zahlensymbolik im Frühmittelalter. – Mchn: Beck 1970. IX, 243 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXX; Lw. DM 38,– [Diss., München]

Davis, Leo D., SJ: **Hincmar** of **Reims** as a theologian of the Trinity. – Tr XXVII, 1971, 455–468.

Lohrmann, Dietrich: Eine Arbeitshandschrift des **Anastasius** Bibliothecarius und die Überlieferung der Akten des 8. Ökumenischen Konzils. – QFIAB L, 1971, 420–431.

McKeon, P. R.: Toward a reestablishment of the correspondence of Pope **Hadrian II**: The letters exchanged between Rome and the kingdom of Charles the Bald regarding Hincmar of Laon. – RB LXXXI, 1971, 169–185.

Violante, Cinzio: Cronotassi dei vescovi e degli arcivescovi di Pisa dalle origini all'inizio del secolo XIII. Primo contributo a una nuova «Italia Sacra». – Miscellanea Gilles Gerard Meersseman, Padova 1970, 3–56; p. 57–87: Tabacco, Giovanni: Espansione monastica ed egemonia vescovile nel territorio aretino fra X e XI secolo; p. 89–106: Capitani, Ovidio: Ancora della lettera di Odilone ad Enrico Imperatore (1 tav.); p. 107–138: Zerbi, Piero: «Ad solita castela archiepiscopatus exivit»? ‹Landulfi de sancto Paulo *Historia mediolanensis*, cap 59›. Intorno a un diploma inedito di Robaldo (1 tav.); p. 139–150: Fonseca, Cosimo Damiano: Oulx e Avignone. ‹A proposito del ms. B2 del Seminario Maggiore di Aosta›; p. 151–169: Paravicini-Bagliani, Agostino: Versi duecenteschi su un conclave del secolo XIII; p. 171–195: Cattaneo, Enrico: Il battistero in Italia dopo il Mille; p. 197–246: Manselli, Raoul: La sinodo lucchese di Enrico del Carretto; p. 247–256: Cristiani, Emilio: Alcune osservazioni sui vescovi intervenuti all'incoronazione romana di Ludovico il Bavaro ‹17 gennaio 1328›; p. 257–311: Pozzi, Giovanni: La «Tabula» di Jean de Fayt al «Collectorium» di Roberto di Bardi.

Toniolo, Ermanno M., OSM: Alcune omelie mariane dei sec. **X–XIV**: Pietro d'Argo, Niceta Paflagone, Michele Psellos e Ninfo Ieromonaco. – Marianum XXXIII, 1971, 329–409.

Devos, Paul: La passion de S. **Liévin** de Gand, source principale inattendue de «Beatus Cyrillus». – AnBoll LXXXIX, 1971, 371–385.

Chasteigner, Jean de: Le célibat sacerdotal dans les écrits de saint **Pierre Damien**. – DoctCom XXIV, 1971, 169–183.

Schneider, Christian: Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog **1073–1077**. Zur Geschichte **Gregors VII.** und **Heinrichs IV.** – Mchn: Fink 1972. 243 S. 4° = Münstersche Mittelalter-Schriften IX; Lw. DM 78,–. [Diss., Münster]

Cohn, Norman: The pursuit of the Millenium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. Revised and expanded edition. – Lo: Temple Smith (1970). 412 p.; £ 2,75.

Knauer, Peter, SJ: Hermeneutische Fundamentaltheologie. Der Glaubenstraktat des **Hugo** von **St. Viktor**. – Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 67–80; S. 101–123: Bacht, Heinrich, SJ: Zur Ekklesiologie des **Lateranum IV.**

Mongelli, G.: L'origine benedittina della **Congregazione** di **Montevergine**. – RB LXXXI, 1971, 259–281.

Elm, Kaspar: Gli eremiti neri nel dugento. Ein neuer Beitrag zur Vorgeschichte des **Augustiner-Eremiten**ordens. – QFIAB L, 1971, 58–79.

Simmert, Johannes: Zur Geschichte des Benediktinerklosters St. **Beatusberg** von **Koblenz** ‹**1143/53–1315**›. – AMrKG XXIII, 1971, 23–36.

Huyghebaert, N.: La *Vita secunda s. Winnoci* restituée à l'hagiographie gantoise. – RB LXXXI, 1971, 216–258.

Haring, N. M.: Texts concerning **Gilbert** of **Poitiers**. – AHDLM, A. LIV = T. XXXVII, 1971, 169–203.

Morson, J.: Via, Veritas, Vita. Christ in the sermons of **Guerric** of **Igny**. – Cît XXII, 1971, 126–153. 217–266.

Hill, B. D.: Archbishop **Thomas Becket** and the **Cistercian** Order. – Analecta Cisterciensia XXVII, 1971, 64–80.

Leclercq, J.: L'encyclique de saint **Bernard** en faveur de la croisade. – RB LXXXI, 1971, 282–308.

Elm, Kaspar: Entstehung und Reform des **belgisch-niederländischen Kreuzherren**ordens. Ein Literaturbericht. – ZKG LXXXII, 1971, 292–313.

The rule of the **Spanish military order** of St. **James, 1170–1493**. Latin and Spanish texts. Ed. with an apparatus criticus, English translation and a preliminary study by Enrique Gallego Blanco. – Leid: Brill 1971. VIII, 171 p. = Medieval Iberian peninsula IV; cloth hfl 28,–.

Melville, Gert: «... De gestis sive statutis Romanorum Pontificum ...». Rechtssätze in Papstgeschichtswerken. – AHP IX, 1971, 377–400.

Thomson, Williell R.: Checklist of papal letters relating to the Orders of St. Francis: Innocent III – Alexander IV. – AFrH LXIV, 1971, 367–580.

Imperato, Alberto, OFM: Il **Francescanesimo** nel territorio di principato nel sec. **XIII**. – AFrH LXIII, 1970, 241–258.

Glorieux, P(aul): La faculté des arts et ses maîtres au **XIII**e siècle. – P: Vrin 1971. 552 p. = Études de philosophie médiévale LIX; F 75,–.

Albertus Magnus: Opera omnia. T. XXXVII, 1: Super Dionysium. De divinis nominibus. Primum edidit Paulus Simon. – Mstr: Aschendorff 1972. XX, 452 p.; kart. DM 202,–.

Mongillo, D.: La struttura del «De iustitia». Summa Theologiae II–II qq. 57–122. – Angelicum XLVIII, 1971, 355–377.

Sequeira, Remigius, OFMCap: The act of faith according to St. **Bonaventure**. – Laurentianum XII, 1971, 129–168.

Sequeria, Remigius, OFMCap: The concept of faith according to St. Bonaventure. – Laurentianum XII, 1971, 3–23.

Schrödter, Hermann: **Boetius** von **Dacien** und die Autonomie des Wissens. Ein Fund und seine Bedeutung. – ThPh XLVII, 1972, 16–35.

Schmidt, Martin Anton: **Roger Bacons** Verteidigung der «biblischen» gegen die «systematische» Lehrweise in der Theologie. – ThZ XXVIII, 1972, 32–42.

Österreichische Urbare. III, 2, 1: Das älteste Urbar des Benediktinerstiftes **Melk** ‹**1289–1294**›. Hrsg. von Edmund Kummer. – Wien, Graz, Köln: Böhlau 1970. L, 64 S. mit Ktn.; kart. ÖSch 140,–.

Jeauneau, Édouard: Note critique sur une traduction du «Defensor Pacis» de Marsile de Padoue. – RHE LXVI, 1971, 930–947.

García Lescún, E.: El conocimiento natural de Dios en el siglo XIV. En torno a **Gregorio** de **Rimini**. – Augustiniana XXI, 1971, 467–504.

Rouse, Mary A. and Richard H. Rouse: The texts called **Lumen animae**. – AFP XLI, 1971, 5–113.

Piolanti, Antonio: Tre questioni inedite «De primatu Petri et de origine potestatis episcoporum» di **Guglielmo Amidani** da **Cremona** O.S.A., vescovo di Novara ‹† 1356›. – Div XV, 1971, 494–539.

Truffer, Bernard: Das **Wallis** zur Zeit Bischof Eduards von Savoyen-Achaia ‹**1375–1386**›. – ZSKG LXV, 1971, 1–113. 197–301.

Piana, Celestino: Il beato **Bernardino Caimi** da Milano. Un epigono della predicazione Bernardiniana nell' ultimo Quattrocento. – AFrH LXIV, 1971, 303–336.

Piolanti, Antonio: Il «De sacramento unitatis Christi et Ecclesiae sive de Christo integro» di Agostino **Favaroni da Roma** O.S.A., arcivescovo di Nazaret ‹† 1443›. – Div XV, 1971, 299–369.

Telesca, William J.: The problem of the commendatory monasteries and the order of **Cîteaux** during the abbacy of Jean de Cirey, **1475–1501**. – Cît XXII, 1971, 154–177.

Hombergh, F. A. H. van den: Ein unbekannter Brief des Johannes **Brugman** über die Observanz. Solutiones quorundam obiectorum contra Sacram Observantiam. – AFrH LXIV, 1971, 337–366.

6. Gesamte Neuzeit

Dienst, Karl: Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen. – JHessKG XXI, 1970, 149–176.

Erb, Peter C.: Vernacular material for preaching in MS Cambridge University Library II. III. 8. – MS XXXIII, 1971, 63–84.

Lioi, Renato, OFM: Biografi e biografie di s. Giacomo della Marca. – Picenum seraphicum VII, 1970, 7–46; p. 47–98: Pulanelli, Bernardino, OFM: Iconografia di s. Giacomo della Marca; p. 99–110: Bonmann, Ottokar, OFM: Fonti poco note della vita di s. Giacomo della Marca ‹in margine al caso Banfi›.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Hoffmann, Manfred: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach **Erasmus** von **Rotterdam**. – Tü: Mohr 1972. XIV, 294 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLIV; brosch. DM 49,–.

Beumer, Johannes: Erasmus von Rotterdam als Wahrheitssucher. – Testimonium veritati. Philosophische u. theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 289–304; S. 315–333: Wolter, Hans: Frühreformatorische Religionsgespräche zwischen Georg von Sachsen und Philipp von Hessen.

Kähler, Ernst: Nicht Luther, sondern **Karlstadt**. – ZKG LXXXII, 1971, 351–360.

Ebeling, Gerhard: **Luther**studien. Bd I. – Tü: Mohr 1971. XII, 341 S.

Seebaß, Gottfried: Die Vorgeschichte von Luthers Verwerfung der Konditionaltaufe nach einem bisher unbekannten Schreiben Andreas Osianders an Georg Spalatin vom 26. Juni 1531. – ARG LXII, 1971, 193–206.

Schott, Erdmann: Rechtfertigung und Zehn Gebote nach Luther. – Stu: Calwer Verl. (1971). 34 S. = Arbeiten zur Theologie I, 44.

Büsser, Fritz: **Zwingli** und Laktanz. Beobachtungen bei der Lektüre von Zwinglis «De providentia Dei». – Zwing XIII, 1971, 375–399.

Bodem, Anton, SDB: Das Wesen der Kirche nach Kardinal **Cajetan**. Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. XXIII, 219 S. = Trierer theologische Studien XXV; kart. DM 39,– [Diss., Mainz]

Franzen, August: Kirchliches Benefizialwesen, kuriales Pfründewesen und Reformation in Deutschland. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 407–438.

Tylenda, Joseph N.: **Calvin** bibliography 1960–1970. – Calvin Theological Journal VI, 1971, 156–193.

Parker, T[homas] H[enry] L[ouis]: Calvin's New Testament commentaries. – (Lo:) SCM Pr. (1971). XIV, 208 p.; £ 3,50.

Verheus, S. L.: Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian **Franck** und Matthias **Flacius**. – Nieuwkoop: De Graaf 1971. XII, 121 S. = Bibliotheca humanistica et reformatorica I; hfl 45,–.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. I: 1533–1559. Bd XIV: Nuntiatur des Girolamo Muzzarelli, Sendung des Antonio Agustin, Legation des Scipione Rebiba. ‹**1554–1556**›. Im Auftr. des Dt. Histor. Inst. Rom bearb. von Heinrich Lutz. – Tü: Niemeyer 1971. LVIII, 458 S.; brosch. DM 90,–.

Beumer, Johannes: Friedrich **Nausea** und seine Wirksamkeit zu Frankfurt, auf den Colloquien zu Hagenau und Worms und auf dem Trienter Konzil. – ZkTh XCIV, 1972, 29–45.

Horst, Irvin Buckwalter: The radical Brethren. Anabaptism and the English Reformation to 1558. – Nieuwkoop: De Graaf 1972. 200 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica II; hfl 65,–.

Graner, Erika: Die Reformation in **Heilbronn** und ihre Einwirkung auf die Ordnung des Gottesdienstes. – Heilbronn: Stadtarchiv 1971. 50 S. mit Abb. = Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn III.

Balberghe, Émile van: Les éditions du Décret de **Burchard** de **Worms**. Avatars d'un texte. – RThAM XXXVII, 1970, 5–22.

Secret, François: Guillaume **Postel**: Apologies et rétractations. Manuscrits inédits publiés avec une introduction et des notes. – Nieuwkoop: De Graaf 1972. 270 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica III; hfl 85,–.

Allmen, J. J. von: Ministry and ordination according to Reformed theology. – SJTh XXV, 1972, 75–88.

Philips, Gérard: La justification luthérienne et le **Concile** de **Trente**. – EThL XLVII, 1971, 340–358.

Dianich, Severino: La teologia del presbiterato al Concilio di Trento. – SC XCIX, 1971, 331–358.

Niess, Hans Peter: Der „Domostroj" oder „Wie man als rechtgläubiger Christ leben soll". – KiOst XIV, 1971, 26–67.

Schueller, Th.: La femme et le saint. La femme et ses problèmes d'après saint **François** de **Sales**. Dessins de L. Weyh. – P: Les Éd. Ouvrières (1970). 306 p. = Collection «Points d'appui».

8. Neuere Zeit

Elizabethan puritanism. Ed. by Leonard J. Trinterud. – NY: Oxford Univ. Pr. 1971. XV, 454 p. = A library of Protestant thought.

Gavigan, J.-J.: The Augustinian province of **Austro-Moravia**. – Augustiniana XXI, 1971, 541–593.

Meier, Johannes: Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels **Karlstadt** im Spiegel der Landkapitelsversammlungen und Pfarreivisitationen **1579** bis **1624**. – WDGB XXXIII, 1971, 51–125.

Hill, Christopher: **Antichrist** in seventeenth-century **England**. The Riddell memorial lectures. Forty-first series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 3, 4 and 5 November 1969. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. VI, 201 p.; £ 1,50.

Fenning, Hugh, OP: The **Dominicans** and **Propaganda Fide, 1622–1668**. A catalogue of the first series of the SOCG, Volumes 1 to 30. – AFP XLI, 1971, 241–323.

Ceyssens, Lucien: Les cinq propositions de **Jansénius** à Rome. – RHE LXVI, 1971, 449–501. 821–886.

Stupperich, Robert: Der Anteil der Kirche beim Anschluß der **Ukraine** an Moskau ‹**1654**›. – KiOst XIV, 1971, 68–82.

Ceyssens, Lucien: La relation de François **Albizzi** sur la condamnation des cinq propositions de Jansénius. Annexe: Mémorial d'Albizzi adressé au pape Innocent X le 19 mai **1653**. – Augustiniana XXI, 1971, 218–266. 702–724.

Borrelli, Mario: Una copia napoletana sconosciuta del terzo processo di beatificazione di s. **Filippo Neri**. – Campania sacra II, Nap 1971, 137–164.

Cracraft, James: The church reform of **Peter** the **Great**. – (Lo:) Macmillan (1971). XII, 336 p.; £ 6,–.

Pitters, Hermann: Comes Andreas **Teutsch**. Ein sächsischer Pietist am Anfang des 18. Jahrhunderts. – KiOst XIV, 1971, 83–114.

Hersche, Peter: Die österreichischen Jansenisten und die Unionsverhandlungen der Utrechter Kirche mit Rom. – ZKG LXXXII, 1971, 314–343.

Schwarzbach, Bertram Eugene: **Voltaire**'s Old Testament criticism. – Genève: Droz 1971. 273 p. = Études de philologie et d'histoire XX.

Bauer, Richard: Der kurfürstliche geistliche Rat und die bayerische Kirchenpolitik **1768** bis **1802**. – (Mchn: Stadtarchiv;) Wölfle [in Komm.] 1971. XXIII, 295 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXXII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XLIX; kart. DM 12,50 [Diss., München]

Willi, Thomas: **Herder**s Beiträge zum Verstehen des Alten Testaments. – Tü: Mohr 1971. VIII, 152 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik VIII; kart. DM 19,–.

Reardon, Bernard M. G.: From Coleridge to Gore. A century of religious thought in Britain. – (Lo:) Longman (1971). XIII, 502 p.; £ 3,25.

Welch, Claude: The problem of a history of nineteenth-century theology. – JR LII, 1972, 1–21.

Hammermayer, Ludwig: Das **Regensburger Schottenkloster** des **19.** Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Großbritannien, Bayern und Rom. Erneuerung, Existenzkampf, Säkularisierung. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg V, 1971, 241–483.

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Politischer Protestantismus. Zur Geschichte seiner Theoriebildung. – ZEvE XVI, 1972, 15–33.

Hermans, Vincent: Actes et décisions des chapitres généraux des Congrégations **Trappistes** du XIXe siècle ‹**1835–1891**›. – Analecta Cisterciensia XXVII, 1971, 81–142. 212–309.

Schminck, Christoph Ulrich: Rechtsstaat und Arbeiterbewegung. Zum politischen Strafrecht Italiens in der **2.** Hälfte des **19.** Jh. – QFIAB L, 1971, 284–354.

Bernards, Matthäus: Zum Anteil der Provinzialkonzile am Ausbau der Ekklesiologie im 19. Jahrhundert. Die **Kölner** Partikularsynode von **1860**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe ... Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 149–167.

Martina, Giacomo: Il discorso di **Pio IX** al corpo diplomatico la mattina del 20 settembre [1870]. – RSCI XXV, 1971, 533–545.

Tüchle, Hermann: Karl Josef von **Hefele**. – ThQ CLII, 1972, 1–22; S. 23–25: Reinhardt, Rudolf: Karl Joseph von Hefele und die kirchliche Präventivzensur; ∼ S. 26–29: Zum Verbleib der Nachlaß-Papiere Hefeles; ∼ S. 36–38: Hefele und der Nachruf auf Moritz von Aberle in ThQ 58 ‹1876› 177–228; S. 39–53: Stockmeier, Peter – Hermann Tüchle: Briefe des Rottenburger Bischofs Karl Josef von Hefele an Carl Johann Greith, Bischof von St. Gallen; S. 54–77: Reinhardt, Rudolf: Unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk.

Reinhardt, Rudolf: Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs Karl Josef v. Hefele ‹1809–1893›. – ZKG LXXXII, 1971, 361–372.

Heyer, Friedrich: Augustin **Theiner**, Präfekt der Vatikanischen Archive, in seinem austroslawischen Engagement. – KiOst XIV, 1971, 115–134.

An unpublished lecture of George **Tyrrell** edited with notes and historical introduction by Thomas Michael Loome. – HeythrJ XII, 1971, 117–149.

9. Neueste Zeit

Scott, William A.: Historical Protestantism: An historical introduction to Protestant theology. – Prentice-Hall: Englewood Cliffs (1971). IX, 229 p.; $ 3,95.

Hürten, Heinz: Waldemar **Gurian**. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1972). XXV, 182 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern B, 11.

Wei Tsing-Sing, Louis: Le **Saint-Siège** et la **Chine** de Pie XI à nos jours. – (Sotteville-lès-Rouen:) Ed. Allais (1971). 470 p.; F 45,–.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Kirche und Staat in **Mexiko**. – MThZ XXII, 1971, 264–281.

May, Georg: Mit Katholiken zu besetzende **Professuren** für Philosophie und Geschichte an der Universität **Freiburg** nach dem Badischen Konkordat vom 12. Oktober **1932**. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 341–370.

Bussmann, Walter: Der deutsche Katholizismus im Jahre **1933**. – Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. Sept. 1971. Bd I, Gö 1971, 180–204.

Reutter, Lutz-Eugen: Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaelsverein. – Recklinghausen: Paulinus Verlag 1971. 305 S.

Der Mensch **Bea**. Aufzeichnungen des Kardinals **1959–1968**. Hrsg. von Stjepan Schmidt, SJ. – Trier: Paulinus-Verl. (1971). 421 S.

Roemmich, Heinrich: Evangelische Gemeinden in **Rußland** nach einem halben Jahrhundert Sowjetherrschaft. – KiOst XIV, 1971, 135–161.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Alvarez, Arturo, OFM: El Colegio de San Buenaventura de Guadalupe en **Lima** ‹**1611–1821**›. – MissHisp XXVIII, 1971, 77–105.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Fray **Antonio** de **Alcega**, OFM, Gobernador y Capitán General de Nueva Vizcaya. – AIA XXXI, 1971, 39–96. 259–293.

Hoornaert, Eduardo: **Rio de Janeiro**, uma Igreja perseguida. – REB XXXI, 1971, 590–619.

Jacqueline, Bernard: La Sacrée Congrégation «**De Propaganda Fide**» et la **France** sous le pontificat de **Grégoire XV**. – RHE LXVI, 1971, 46–82.

Hertlein, Siegfried, OSB: Die Kirche in **Tansania**. Ein kurzer Überblick über Geschichte und Gegenwart. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. XVI, 160 S. = Münsterschwarzacher Studien XVII; kart. DM 28,–.

Matthei, Mauro: Cartas e informes de misioneros **jesuítas** extranjeros en **Hispanoamérica**. Selección, traducción y notas. Parte II: **1700–1723**. – Santiago: Univ. Católica de Chile 1970. 140 p. = Anales de la Facultad de Teología XXI, 3.

Rubert, Arlindo: Relações entre a Igreja do **Brasil** e a Igreja de **Angola**. – REB XXXI, 1971, 347–359.

Sacrae Congregationis de **Propaganda Fide** memoria rerum. 350 Jahre im Dienste der Weltmission ... 1622–1972. Cura et studio Jos. Metzler edita. Vol. I/1: **1622–1700**. – R, Frb/B, Wien: Herder (1971). XXXI, 765 S.; kart. DM 75,–.

Comment la mission évolue-t-elle? – Parole et Mission XIV, 1971, 293–311.

Décoloniser les Eglises. – Parole et Mission XIV, 1971, 312–332.

Jiménez, Marcos: Catéchèse et pays sous-développés. – Idoc international (édit. franç.) n° XL, 1971, 67–95.

La justicia en **México**. Instrumento de trabajo para el episcopado mexicano con ocasión del Sínodo Mundial de Obispos ‹México, 16 sept. 1971›. – Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación 1971. 65 p. = Documento CCCXLIV.

The future of the christian world mission. Studies in honor of R. Pierce **Beaver**. Ed. by William J. Danker and Wi Jo Kang. – GrR, Mich.: Eerdmans 1971. 182 p.; $ 5,95.

Morgan, Helen: Who 'd stay a missionary? – Lo: Patmos Pr. 1971. 77 p., 20 p.

Quel missionnaire? Rapports, échanges et carrefours de la 41e Semaine de Missiologie de Louvain, 1971. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1971. 317 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LV.

Ulrich, Heinrich-Hermann: Das Heil der Welt heute. Zum Thema der Weltmissionskonferenz 1972/73. – OekRu XXI, 1972, 79–98.

Vicedom, Georg F.: Mission – der Weg Gottes zu den Menschen. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens . . ., Mchn (1971), 191–220.

Das Ende der Exportreligion. Perspektiven einer künftigen Mission. Hrsg. von Josef Schmitz. Mit Beitr. von Horst Bürkle [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1971). 98 S. = Patmos paperback; kart. DM 9,80.

Chéza, Maurice: Foi chrétienne et tiers-monde. – La foi et le temps. N.S. I, 1971, 364–376.

Colombo, Domenico, PIME: La missione in cerca d'identità. – Mondo e Missione C, 1971, 28–55.

Lyonnet, Stanislas, SJ: Le chrétien anonyme selon Rm 2, 29. – Parole et Mission XIV, 1971, 199–208.

Les missions dans le **Pacifique**. – P: Musée de l'Homme 1970. 458 p. = Journal de la Société des Océanistes (cahier spécial).

Dufaux, Louis: Pistes de recherche dans la formation actuelle des catéchistes. – LumVit XXVI, 1971, 389–402.

Recherche inter-africaine sur les catéchistes. **Rwanda-Burundi**. – Bujumbura (Burundi): Centre de recherches socio-religieuses 1970. 192 p.; FB 170.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LII, 1971, 245–266.

McGill, Willis A.: Christianity in **Egypt**. – News Bulletin of the Near East Council of Churches XCII, 1971, 8–25.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Problems and methods of the history of religions. Proceedings of the study conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of the tenth anniversary of the death of Rafaele Pettazoni, Rome 6th – 8th December 1969. Papers and discussions ed. by U. Bianchi, C. J. Bleeker and A. Bausani. – Leiden: Brill 1971. X, 122 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XIX; hfl 38,–.

Schlette, Heinz Robert: Einführung in das Studium der Religionen. – Frb/B: Rombach (1971). 204 S. = Rombach Hochschul Paperback XXXI; kart. DM 18,–.

Lanczkowski, Günter: Begegnung und Wandel der Religionen. – (Düs, Köln:) Diederichs (1971). 195 S.; kart. DM 24,–.

Eliade, Mircea: Spirit, light, and seed. – HRel XI, 1, 1971, 1–30.

La Barre, Weston: The Ghost Dance. Origins of religion. – NY: Doubleday 1970. XVI, 677 p.; $ 12,80.

Otto, Eberhard: Gott als Retter in **Ägypten**. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 9–22.

Chuncillos Illarri, Jesús Luis: Demonología **mesopotámica**. – Revelación y pensar mítico. XXVII semana bíblica española ‹Madr 18–22 sept. 1967›, Madr 1970, 143–159.

Dietrich, Manfried: Die **Aramäer** Südbabyloniens in der Sargonidenzeit. ‹700–648›. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1970. XI, 232 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament VII; Lw. DM 58,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Kippenberg, Hans Gerhard: Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. – B, NY: de Gruyter 1971. XIV, 374 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXX; Lw. DM 88,– [Diss., Göttingen]

Caspar, Robert, PB: Vers une nouvelle interprétation du **Coran** en pays musulman? ‹Tendences et problèmes de l'exégèse coranique actuelle›. – Revelation in christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 115–139; p. 141–162: Crollius Ary, Roest, SJ: Christ, "A word from God" in the Qur'ān.

Lommel, Herman: Die Gathas des **Zarathustra**. Mit einem Anhang von Erwin Wolff: Die Zeitfolge der Gathas des Zarathustra. Hrsg. von Benfried Schlerath. – Bas, Stu: Schwabe (1971). 237 S. = Sammlung Klosterberg. N.F.; sfr 24,–.

Sundermann, W.: Zur frühen missionarischen Wirksamkeit **Manis**. – Acta orientalia Academiae Scientiorum Hungaricae XXIV, 1971, 79–116, 9 pl.

Gonda, J(an): Viṣṇuism and Śivaism. A comparison. – Lo: Athlone Pr. 1970. 228 p. = School of Oriental and African studies. University of London. Jordan lectures in comparative religion IX; sh 70,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Anti-religiöse Bewegungen im modernen **Südindien**. Eine religions-soziologische Untersuchung zur Säkularisierungsfrage. – Bonn: Röhrscheid 1971. 155 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N.F. VII; kart. DM 26,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Miller, Alan L.: Ritsuryō **Japan**: The state as liturgical community. – HRel XI, 1, 1971, 98–124.

VI. Religionsphilosophie

Le néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1971. XIV, 496 p. 4° = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche scientifique. Sciences humaines; F 113,–.

Largeault, Jean: Enquête sur le **nominalisme**. Préface de René Poirier. – P: Béatrice-Nauwelaerts; Lv: Ed. Nauwelaerts 1971. XVI, 453 p. = Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série «Recherches» LXV; FB 950,–.

Braun, Herbert: Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen **Philos** von **Alexandrien**. – Tü: Mohr 1971. 128 S.

Yannaras, Christos: De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits **aréopagitiques** et Martin **Heidegger**. Traduit du grec par Jacques Touraille. Préface d'Olivier Clément [: Situation de la parole théologique selon la tradition orthodoxe). – P: Ed. du Cerf (1971). 133 p. = Théologie sans frontières XXI; F 18,–.

Hillgarth, J. N.: Ramon **Lull** and Lullism in fourteenth-century France. – Oxf: Clarendon Pr. 1971. XXVII, 504 p., 16 pl. = Oxford-Warburg studies; £ 10,–.

Fontan, Pierre: Une certaine idée de Dieu, lecture de **Descartes**. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 349–366.

Marcel, Gabriel: **Coleridge** et **Schelling**. – P: Aubier-Montaigne (1971). 271 p. = Présence et pensée XXII; F 30,–.

Schneider, Erich: Die Theologie und **Feuerbach**s Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 277 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts I; Lw. DM 34,– [Diss., Zürich]

Kaempfert, Manfred: Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich **Nietzsche**. – B: Schmidt 1971. 519 S. = Philologische Studien und Quellen LXI; kart. DM 58,–. [Diss., Bonn]

Marie de la Croix, OCD: La pensée du P. Joseph **Maréchal**. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 963–987.

Wheat, Leonard F.: Paul **Tillich**'s dialectic humanism. Unmasking the God above God. – Baltimore, Lo: Hopkins Pr. (1970). XIII, 287 p.; $ 9,–.

Korn, Ernst-R.: La question de l'être chez Martin **Heidegger**. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 227–263. 560–603; A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 33–58.

Trillhaas, Wolfgang: Religionsphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1972. X, 278 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 44,–.

Owen, H. P.: Concepts of deity. – NY: Herder and Herder 1971. XI, 174 p.; $ 7,95.

Ulrich, Ferdinand: Mythos, Logos, Erfahrung. – SalzbJPh XIV, 1970, Sa/Mchn (1971), 187–252.

Hermanns, Matthias, SVD: Der Mensch: Woher – wohin? – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1971). 282 S.; kart. DM 24,–.

Holz, Harald: Philosophische Gedanken über den **Tod**. – NZSTh XIII, 1971, 139–163.

VII. Fundamentaltheologie

Schellong, Dieter: Theologie im Widerspruch von Vernunft und Unvernunft. 3 Vortr. – Zü: Theol. Verl. (1971). 90 S. = Theologische Studien CVI; kart. DM 9,80.

Rahner, Karl, SJ: Philosophie und Theologie. – ThPh XLVII, 1972, 1–15.

Gilkey, Langdon: Empirical science and theological knowing. – Foundations of theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970, (Dublin, Lo 1971), 76–101.

Führt ein Weg zu Gott? Hrsg. von Norbert A. Luyten. Beiträge von Dominique Dubarle [u. a.] – Frb/B, Mchn: Alber (1972). 332 S. = Grenzfragen I; kart. DM 38,–.

Pannenberg, Wolfhart: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 128 S. = Sammlung Vandenhoeck.

Dass Gott auferstehe (The death of God debate, dt.) Debatte um den Tod Gottes. Hrsg. von Jackson Lee Ice u. John J. Carey. – Zü: Theol. Verl. (1971). 255 S.; kart. DM 21,80.

Pagé, Jean-Guy: «La mort de Dieu» et la foi du chrétien. – EglTh II, 1971, 229–241.

Kasper, Walter: Einführung in den **Glauben**. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 176 S.; Lw. DM 19,80.

Wilken, Robert L.: The myth of christian beginnings. History's impact of belief. – Garden-City/N.Y.: Doubleday 1971. X, 218 p.; $ 5,95.

Ladrière, Jean: Rede der Wissenschaft. – Wort des Glaubens (L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 261 S.; kart. DM 28,–.

Breton, Stanislas: Foi et raison logique. – P: Éd. du Seuil (1971). 283 p.; F 33,–.

McKinnon, Alastair: Falsification and belief. – The Hague: Mouton 1971. 106 p.; hfl 20,–.

Reid, John: Man without God: an introduction to **unbelief**. – Lo: Hutchinson 1971. XIX, 306 p.; £ 4,–.

Braaten, Carl E[dward], Avery Dulles [u.] Wolfhart Pannenberg: Kirche ohne Konfessionen? (Spirit, faith, and church, dt.) Sechs Aspekte ihrer zukünftigen Gestalt. Mit e. Geleitwort von Heinrich Fries. – Mchn: Claudius-Verl. (1971). 134 S.; kart. DM 10,–.

Lehmann, Karl: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese. – Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, (Wü/ Innsbr/Mchn 1971), 40–80.

VIII. Dogmatik

Neuner, Josef – Heinrich Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Aufl. neubearb. von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. – Rgb: Pustet (1971). 604 S.; Lw. DM 32,–.

Dumas, André: Grandeurs et détresses de la théologie dogmatique. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P, Genève 1971), 128–138; p. 139–154: Ellul, Jaques: Théologie dogmatique et spécificité du christianisme; p. 214–225: Mehl, Roger: La place de la confession de foi dans l'élaboration dogmatique.

Zalotay, Joseph: Die **Erbsünde.** – Concilium VII, 1971, 725–729; S. 730–733: Peter, Carl: Die Erbsünde als Testfall der Theologie.

Lorenzmeier, Theodor: Wider das Dogma von der **Sündlosigkeit Jesu.** – EvTh XXXI, 1971, 452–471; S. 496–506: Gollwitzer, Heinz: Zur Frage der „Sündlosigkeit Jesu".

Klappert, Bertold: Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verl. (1971). X, 422 S.; Lw. DM 32,– [Diss., Bonn]

Rothaus, Heinrich, OFM: „Wir möchten Jesus sehen". – ThGl LXII, 1972, 103–124.

Salgado, Jean-Marie, OMI: Pneumatologie et mariologie. Bilan actuel et orientations possibles. – Div XV, 1971, 421–453.

Congar, Yves M.-J., OP: La personne «**Eglise**». – RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 613–640.

Lekkerkerker, A. F. N.: Oorsprong en funktie van het **ambt.** – 'S-Gravenhage: Boekencentrum (1971). 232 blz.; hfl 14,40.

Congar, Yves M.-J., OP: Ministères et communion ecclésiale. – P: Éd. du Cerf 1971. 264 p. = Théologie sans frontières XXIII; F 28,–.

Nicolussi, G.: La sacramentalità dell'episcopato nella «Lumen gentium» Cap. III. – ETL XLVII, 1971, 7–63.

Rambaldi, Giuseppe: Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Quelques problèmes de théologie sacerdotale postconciliaire. – Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques, Gembloux/Lv 1971, 259–304.

Gerken, Alexander, OFM: Die heutige Wende im **Eucharistie**verständnis. – FStud LIV, 1972, 77–88.

Lubac, Henri de: Credo ... sanctorum communio. – Internationale Kath. Zeitschrift „Communio" I, 1972, 18–32.

Bourassa, François, SJ: Parole et sacrement. – ScE XXIII, 1971, 283–326.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Altheim, Franz, u. Ruth Stiehl: Christentum am **Roten Meer.** Bd I. Mit Beitr. von Maria-Luise v[on] Graberg [u. a.] – B, NY: de Gruyter 1971. XV, 670 S., S. 569–637 Abb.; Lw. DM 290,–.

Les religions en **Yougoslavie.** (Auteurs: Vjekoslav Bajsić [e. a.]) – Zagreb: Binoza 1971. 168 p.; F 34,–.

Dialogue between men of living faiths. Papers presented at a Consultation held at Ajaltoun, Lebanon, March 1970. Ed. by S. J. Samartha. – Geneva: World Council of Churches 1971. 127 p.

Hussar, Bruno, OP: Forme di «comunità religiosa» nel **giudaismo** ieri e oggi. – StudFranc LXVIII LXVIII, 1971, 351–382; ~ p. 383–406: Cosa può insegnare il giudaismo di oggi ai religiosi cattolici?; p. 407–416: Segre, Augusto: Per un dialogo ebraico-cristiano.

Kreeft, Peter: **Zen Buddhism** and **Christianity**: An experiment in comparative religion. – JESt VIII, 1971, 513–538.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Christian approaches to **Hinduism**: points of contact and difficulties. – Gr LIII, 1972, 89–114; p. 114–116: Résumé: Approches chrétiennes de l'hindouisme: points de contact et différences.

Kühn, Ulrich: Das Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Theologie seit dem zweiten Weltkrieg. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 131–158.

Auf dem Weg. II: Gemeinschaften der reformatorischen Kirchen. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gesprächs in Europa mit Beitr. von Hans Georg Geyer und Marc Lienhard. Hrsg. v. Sekretariat für Glauben u. Kirchenverfassung. – Zü: Theol. Verl. (1971). 175 S. = Polis XLI; brosch. DM 8,80; [enth.:] S. 8–24: Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung. Bericht der lutherisch-reformierten Gespräche in Leuenberg ‹Schweiz› 1969/70; S. 25–68: Geyer: Hans-Georg: Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre; S. 69–152: Lienhard, Marc: Die Verwerfung der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen. Eine Untersuchung zu den Kondemnationen der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts; S. 153–174: Dokumente.

Hughes, John Jay: Absolut null und nichtig (Absolutely null and utterly void, dt.) Zur Ablehnung der anglikanischen Weihe durch die Bulle Leos XIII. Apostolicae curae vom 13. Sept **1896.** – Tr: Paulinus-Verl. 1970. X, 432 S. = Studia anglicana II; Lw. DM 38,– [Diss., Münster]

Nikolaus von **Kues** als Promotor der Ökumene. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970. Hrsg. von Rudolf Haubst. – Mz: Grünewald-Verl. 1971. 224 S. = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft IX; kart. DM 29,–.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht **1970** aus der Sicht des Einheitssekretariates. – Cath XXV, 1971, 304–324.

Vályi-Nagy, Ervin: Die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung. – OekRu XXI, 1972, 23–36.

Alfaro, Juan, SJ: Certitude de l'espérance et «certitude de la grâce». Contribution au dialogue œcuménique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 3–42.

Cullmann, Oscar: La notion biblique du charisme et l'œcuménisme. – Un théologie de l'Église. Le cardinal Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 520–527; p. 528–549: Leroy, M.-Vincent, OP: Note sur l'unité de l'Eglise catholique et orthodoxe.

Grillmeier, Alois, SJ: **Häresie** und Wahrheit. Eine häriologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute. – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 81–100.

X. Moraltheologie

Erburu, Miguel, OFMCap: Significado de la materia en teología moral. – Apollinaris XLIV, 1971, 295–360.

Fritzsche, Hans-Georg: Das Besondere christlicher Ethik und ethischer Verantwortung des Theologen heute. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 159–182.

McGann, Thomas F., SJ: Ethics: Theory and practice. – Chic: Loyola Univ. Pr. 1971. VII, 135 p.; $ 6,25.

Schmitz, Philipp: Die Wirklichkeit fassen. Zur **induktiven** Normenfindung einer »Neuen Moral«. – Ffm: Knecht 1972. 127 S. = Frankfurter theologische Studien VIII; kart. DM 21,–.

Ruf, Ambrosius K., OP: Die „Neue Moral" und die sittliche Entscheidung. Gesetzesmoral oder Gesinnungsethik? – NO XXV, 1971, 409–429.

Denecke, Axel: Wahrhaftigkeit. Eine evangelische Kasuistik. Auf der Suche nach einer konkreten Ethik zwischen Existenzphilosophie und katholischer Moraltheologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 284 S. = Kirche und Konfession XIX; kart. DM 38,–.

Scheffczyk, Leo: Der Mensch als Berufener und Antwortender. – Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Wü (1971), 1–23; S. 24–45: Scholz: Franz: Das **Gewissen.** Phänomen, Funktion und Entfaltung; S. 46–63: Heinen, Wilhelm: Psychische Ursprünge sittlichen Agierens und Reagierens; S. 64–85: Lotz, Johannes B.: Das **Gute** als Gegenstand des sittlichen Handelns; S. 86–104: Hertz, Anselm: Normfindung und Normerkenntnis in der Moraltheologie; S. 105–130: Schüller, Bruno: Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen; S. 131–148: Gründel, Johannes: Überlegungen zum Wesen und zur Eigenart der **Sünde.**

Oraison, Marc: Wie moralisch ist die Jugend? Argumente für eine dynamische Ethik (Pour une éducation morale dynamique. Changements d'optique nécessaires, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 103 S.

Schüller, Bruno, SJ: Bedenken gegen die ethischen Kategorien des **Rates** und des **überschüssigen guten Werkes.** – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 197–209.

Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft. Hrsg. von Albert Görres mit Beitr. von Joachim Gerlach [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1971). 103 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 9,80.

Pfürtner, Stephan H.: Moral – was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der **Sexualmoral.** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 30 S. = Kritische Texte X; kart. DM 4,80.

Schmitz, Philipp, SJ: Normenfindung in der Sexualmoral. – StdZ, Bd CLXXXIX = Jg XCVII, 1972, 165–176.

Ell, Ernst: Psychologische Grundlagen einer dynamischen Sexualmoral. – Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit. Österreich. Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1970 ..., Wien (1971), 8–24; S. 25–48: Gründel, Johannes: Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Switek, Günter, SJ: „Discretio spirituum". Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. – ThPh XLVII, 1972, 36–76.

Rimoldi, Antonio: Il culto di San **Pietro.** – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica – sec. II–IV, (Mil 1970), 261–281.

Fernández González, Jesús, OSA: La pobreza en la espiritualidad **agustiniana.** – Madr (: Revista Agustiniana de Espiritualidad) 1970. 149 p.; pes 210,–.

Pennington, M. Basil, OCSO: Towards discerning the spirit and aims of the founders of the **Order** of **Cîteaux.** – The Cistercian spirit. A symposion in memory of Thomas Merton, Shannon 1970, 1–26; p. 27–47: Lekai, Louis J., SOCist: Motives and ideals of the eleventh-century monastic renewal; p. 48–65: Veilleux, Armand, OCSO: The interpretation of a monastic rule.

Nieva, Constantino Sarmiento: This transcending God. The teaching of the author of "The cloud of unknowing". With forewords by Christopher Butler, O.S.B., Gervais Dumeige, S.J., and David Knowles, O.S.B. – Lo: Mitre Pr. (1971). XXIV, 274 p.; £ 2,25.

Vekeman, H.: Vita **Beatricis** en Seuen Manieren van Minne. Een vergelijkende studie. – OGE XLVI, 1972, 3–54.

Jeffrey, David L.: Forms of spirituality in the middle **English lyric.** – Essays in literature and the christian faith presented to Clyde S. Killy, GrR (1971), 55–85.

Roggen, Heribert: Geschichte der **franziskanischen Laienbewegung** (De franziskaanse lekenbeweging, dt.) Übers. von Godehard Jung. Bearb. von Gregor Gebken. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1971. 153 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XV; brosch. DM 8,–.

Hartinger, Walter: Die Wallfahrt **Neukirchen** bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg V, 1971, 23–240; 16 Karten, 7 Abb. [Diss., Kiel]

Ferrier, Francis: Marguerite du Saint-Sacrement et le Père Gibieuf ‹1632–1648›. – RAM XLVII, 1971, 163–182. 267–290. 455–474.

Colin, Louis: **Alphonse de Liguori,** docteur de l'Eglise. Doctrine spirituelle. I: Essai de synthèse. II: Essai d'analyse. – Mulhouse: Ed. Salvator; P, Tourn: Casterman 1971. 351 p.; 401 p.; F 70,–.

Chiesa e spiritualità nell' **ottocento Italiano**. (Carlo) Bello [e. a.] Premessa di Paolo Brezzi. – (Verona:) Casa Ed. Mazziana (1971). 442 p. = Studi religiosi II; Lire 4500.

Steggink, Otger, OCarm: La integración de la afectividad en la vida espiritual de santa Teresa de Jesús. – Carmelus XVIII, 1971, 122–141.

Gardet, Louis: Théologie de la **mystique**. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet. = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 571–588.

Gutiérrez, Lucas, CMF: Renovación doctrinal y práctica de la obediencia religiosa. – Claretianum XI, 1971, 139–209.

Delabroye, Marcel: La vocazione. – Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo, To-Leumann (1970), 146–181; p. 182–228: Turbessi, Giuseppe, OSB: Prefigurazioni bibliche e fondamenti evangelici della vita religiosa; p. 229–282: Cambier, Jules, SDB: Realtà carismatica ed ecclesiale della vita religiosa; p. 283–348: Triacca, Achille, SDB: La vita di consacrazione nelle sue origini sacramentarie; p. 349–387: Gozzelino, Giorgio, SDB: La vita religiosa come segno e testimonianza.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Engel, Ingrid: Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich **Naumann**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 114 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts IV; Lw. DM 18,– [Diss., Marburg]

Gaudrault, Gérard: L'engagement de l'Église dans la révolution d'après Martin **Luther King**, jr. – Montréal: Ed. Fides; P: Ed. du Cerf (1971). 346 p. = Théologie sans frontières XXIV; F 49,–.

Stark, Werner: The sociology of religion. A study of christendom. Vol. V: Types of religious culture. – Lo: Routledge and Kegan Paul (1972). IX, 453 p. = International library of sociology and social reconstruction; £ 5,–.

Tilmann, Raban: Sozialer und religiöser Wandel. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 139 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 14,– [Diss., Würzburg]

Oudenrijn, Frans van den: Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl **Marx** – Herausforderung der Teologie. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 267 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge VIII; kart. DM 28,50. [Diss., Münster]

Honecker, Martin: Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von **Barmen II**. – ZThK LXIX, 1972, 72–99.

Aubert, Jean-Marie: Pour une théologie de l'âge industriel. Tome I: Église et croissance du monde. – P: Ed. du Cerf 1971. 401 p. = Cogitatio fidei LIX; F 45,–.

Nawroth, Edgar: Integraler Humanismus. Ordnungsdenken der Kirche im Wandel der Zeit. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Köln 1971, 419–433; S. 435–452: Berg, Ludwig: Zur theologischen Bestimmung des Humanum; S. 453–467: Weiler, Rudolf: Linkstendenzen in Gesellschaft und Kirche heute; S. 469–477: Mulder, Theodor: Bemerkungen zur Ortsbestimmung des Sozialkonflikts in der katholischen Soziallehre.

Turner, Frederick C.: Catholicism and political development in **Latin America**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1971. XV, 272 p.

Kirche der Armen? Neue Tendenzen in Lateinamerika. Eine Dokumentation. Hrsg. von Axel Ulrich Gerling u. Erhard Scholl. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 207 S.; kart. DM 20,–.

Fragoso, Antonio: Evangelium und soziale Revolution (Evangile et révolution sociale, dt.) Ein Kapitel lateinamerikanischer Theologie. Eingel. von Hildegard Lüning. – Gelnhausen, B: Burckhardthaus-Verl. 1971. 144 S. = Burckhardthaus Sachbücher. Lateinamerik. Theologie.

Strohm, Theodor: Die Kirche vor der Frage revolutionärer Gewalt. – EvTh XXXI, 1971, 514–541; S. 542–559: Beckmann, Klaus-Martin: Rassismus und kirchliche Verantwortung in ökumenischer Sicht; S. 559–575: Huber, Wolfgang: Theologische Probleme der Friedensforschung.

Kuhn, Annette: Theorie und Praxis historischer **Friedensforschung**. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verl. (1971). 149 S. = Studien zur Friedensforschung VII; kart. DM 9,80.

Picht, Georg – Wolfgang Huber: Was heißt Friedensforschung? Mit einem Vorw. von Heinz Eduard Tödt. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verl. (1971). 74 S.; kart. DM 4,80.

XIII. Kirchenrecht

Hägermann, Dieter: Untersuchungen zum **Papstwahldekret** von **1059**. I: Das Pwd und die Wahl Papst Nikolaus' II. II: Die verfälschte Fassung des Pwd. – ZSavRGKan LVI, 1970, 157–193.

Bonicelli, Silvio Cesare: I **concili particolari** da **Graziano** al **Concilio** di **Trento**. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina. – (Brescia:) Morcelliana (1971). 216 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche VIII.

Bender, Wilhelm: **Zwingli**s Reformationsbündnisse. Untersuchungen zur Rechts- u. Sozialgeschichte der Burgrechtsverträge eidgenössischer und oberdeutscher Städte zur Ausbreitung und Sicherung der Reformation Huldrych Zwinglis. – Zü, Stu: Zwingli Verl. (1970). 204 S.; kart. DM 21,80 [Diss., FU Berlin]

Composta, Dario: Introduzione alla teologia del **diritto divino positivo**. – Apollinaris XLIV, 1971, 201–229.

Huizing, Peter: Iustitia et caritas. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B 1972, 25–29; S. 31–41: Riedlinger, Helmut: Anmerkungen zum Problem des „ius divinum"; S. 43–57: Fürst, Carl Gerold: Kirchenrecht oder Kirchenordnung? Zur Ideengeschichte der kirchlichen Rechtsordnung.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. VI. – Mstr: Aschendorff (1972). 165 S.; kart. DM 14,–; [enth. u. a.:] S. 9–35: Kewenig, Wilhelm: Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften; S. 54–69: Klecatsky, Hans R.: Lage und Problematik des österreichischen Kirchenbeitragssystems; S. 103–154: Metz, René: Staat und Kirche in Frankreich. Die Auswirkungen des Trennungssystems – neuere Entwicklungstendenzen.

Studi per la **revisione** del **concordato**. A cura della Cattedra di Diritto ecclesiastico dell'Università di Roma. Con saggio introduttivo di Pietro Agostino D'Avack. – Padova: Milani ‹CEDAM› 1970. XIV, 791 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto pubblico della Facoltà di Giurisprudenza. Università degli Studi di Roma III, 12; Lire 12 000.

Giménez y Martínez de Carvajal, José: Temática general de la revisión del concordato español. – La institución concordataria en la actualidad. Trabajos de la XIII Semana de Derecho canónico, Salamanca 1971, 467–510; p. 511–538: Portero, Luis: Régimen matrimonial español y concordato; p. 539–562: Cabreros de Anta, Marcelino, CMF: El privilegio del fuero eclesiástico en la reforma del concordato español; p. 563–576: Barberena, Tomás G.: Problemas de enseñanza en el concordato español.

Vetsch, Urs: Die staatsrechtliche Beschwerde wegen Verletzung von Konkordaten. – Bern: Lang 1970. 95 S. = Europäische Hochschulschriften II, 32; kart. sfr 24,– [Diss., Bern]

Solte, Ernst-Lüder: Theologie an der Universität. Staats- und kirchenrechtliche Probleme der **theologischen Fakultäten**. – Mchn: Claudius-Verl. 1971. XV, 320 S. = Ius ecclesiasticum XIII; kart. DM 28,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Mosiek, Ulrich: Die Rechtskraftlehre des Codex Iuris Canonici. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 269–286; S. 287–306: Zapp, Hartmut: Der Gedanke der "salus animarum" im Motu proprio »Causas matrimoniales«; S. 307–325: Dordett, Alexander: Erwägungen zur Reform des Kanonischen Strafrechts.

Žužek, Ivan: Hat die katholische Kirche die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe nach dem II. Vatikanischen Konzil anerkannt oder nicht? – ÖAKR XXII, 1971, 109–128.

Dordett, Alexander: Kirchliche **Ehegerichte** in der Krise. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1971). 153 S. = WDV-Report; kart. ÖSch 64,–.

Bernhard, Jean: Indissolubilité du mariage et droit canonique. Réinterprétation ‹existentielle et dans la foi› de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien. – Divorce et **indissolubilité du mariage chrétien ..., P 1971, 13–46.**

Ucella, Fulvius: L' «acceptatio fundationis» nel C.I.C. Contributo alla interpretazione dei canoni **1412 – 1544 – 1546**. – Apollinaris XLIV, 1971, 93–126.

Straub, Heinrich: De quodam tribunali administrativo in Germania erigendo. (Introductio ad editionem quae sequitur: Kirchliche Verwaltungsprozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern. Zweiter verbesserter Entwurf ‹VPO Bayern›, Mai 1971 ‹germanice cum versione latina›. – PerRMCL LX 1971, 591–641.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Serviteurs de l'Evangile. Les **ministères** dans l'Eglise [par] F(rancis) Andrieux [e. a.] Introduction de J. Desseaux. – P: Ed. du Cerf 1971. 133 p. = Lex orandi L; F 14,–.

Delahaye, Karl: Einige anthropologische Bedingungen für den sich wandelnden kirchlichen Dienst in der Welt von heute. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres..., Köln 1971, 637–646; S. 647–658: Lange, Rudolf: Die **Pfarrei** im gesellschaftlichen Strukturwandel.

Exeler, Adolf – Hermann Josef Pottmeyer: Neue Amtsstrukturen in der Kirche. – Fragen der Kirche heute, Wü (1971), 157–182.

Winkler, Eberhard: Probleme des Strukturwandels von Amt und Gemeinde. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 185–204; S. 302–321: Kiesow, Ernst-Rüdiger: Zur Theologie und Praxis der Seelsorge.

Spiegel, Yorick: Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen. – ThPr VI, 1971, 212–231.

Haendler, Otto: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von Joachim Scharfenberg u. Klaus Winter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 271 S.; kart. DM 24,80.

Ziflstra, Wybe: **Seelsorge-Training**. Clinical pastoral training (Klinisch pastorale vorming, dt.) Mit einem Nachwort von Hans-Christoph Piper. – Mchn: (Kaiser); (Mz:) Grünewald (1972). 183 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XI; kart. DM 16,50.

Godin, André: Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch. Anregungen der Pastoralpsychologie (La relation humanine dans le dialogue pastoral, dt.) – Mchn: Pfeiffer (1972). 207 S. = Pfeiffer-Werkbücher CVI; kart. DM 17,80.

Meyer, Hans Bernhard: **Sünde** und **Buße**. Erwägungen zur Verkündigung und Praxis. – LJ XXI, 1971, 129–139; S. 140–149: Bommer, Josef: Formen der Bußliturgie heute. Möglichkeiten und Postulate; S. 150–167: Nikolasch, Franz: Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte; S. 168–173: Höfliger, Hildegar: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Ein ökumenischer Beitrag zur heutigen Beichtproblematik.

Schöllgen, Werner: Beichtgespräch als Aufgabe des Priesters und der Gemeinde. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Fest-

gabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 245–262; S. 263–271: Wiesenhütter, Eckart: Grenzen des seelsorglichen Gesprächs.

Moran, Gabriel: Theologische Grundlegung des **Religionsunterrichtes**. – WoWa XXVII, 1972, 23–33.

Ott, Rudi: Religionsunterricht als religiöse Daseinserhellung. Pädagogische und theologische Überlegungen zum Selbstverständnis des RU im Zusammenhang curricularer Entscheidungen. – RUHSch XV, 1972, 15–24; S. 24–30: Läpple, Alfred: Der Religionsunterricht im deutschen Recht.

Exeler, Adolf: Kirchenreform, Religionsunterricht, Katechese. Eine Auseinandersetzung mit dem Buch von Hubertus Halbfas „Aufklärung und Widerstand". – KatBl XCVI, 1971, 714–727.

Uplegger, Fritz: Religionsunterricht – Mißerfolg und Wiederherstellung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 191 S.

Bargheer, Friedrich W.: Das Interesse des Jugendlichen und der Religionsunterricht. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 112 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XI; kart. DM 10,80.

Volz, Ludwig: Lebensfragen im Religionsunterricht der **Grundschule**. Mit Beitr. von Christian Hübener [u. a.] – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 199 S. = Unterweisen und Verkünden XV; kart. DM 12,80.

Gnilka, Joachim: Wie sollen wir von Christus reden? Exegetische Erwägungen zur christologischen Sprachregelung im Unterricht. – RUHSch XIV, 1971, 151–158; S. 159–166: Zirker, Hans: Die Frage nach Jesus in literarischer Verfremdung. Gedichtbetrachtung im Religionsunterricht; S. 166–178: Pasternack, Heinrich: Jesus Christus, das Vorbild für unsere Methode. Ein Unterrichtsprojekt.

Jaspard, Jean-Marie: La représentation de la présence eucharistique chez l'enfant de 6 à 12 ans. – Lumen Vitae XXVI, 1971, 55–79; p. 80–88: Amory, Étienne, SJ: Réflexions sur les messes de petits groupes.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Wiefel, Wolfgang: Erwägungen zur soziologischen Hermeneutik urchristlicher Gottesdienstformen. – Kairos, N. F. XIV, 1972, 36–51.

Riggi, Calogero: La liturgia della pace nella "**Prima Clementis**". – Sales XXXIII, 1971, 31–70. 205–261.

Siman, Emmanuel Pataq: L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition **Syrienne** d'**Antioche**. – P: Beauchesne (1971). 352 p. = Théologie historique XV; F 51,–.

Der Paderborner **Liber ordinarius** von **1324**. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie von Franz Kohlschein. – Pad: Selbstverl. des Altertumsvereins 1971. XVIII, 261 S. = Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte XI; Lw. DM 20,– [Diss., Münster]

Bailey, Terence: The processions of **Sarum** and the Western church. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1971. XV, 208 p., 15 fig. = Studies and texts XXI; $ 11,–.

Kressel, Hans: Von der rechten Liturgie. Prolegomena zu einer Morphologie der Liturgie, zu ihrer Gestalt und Gestaltung. – Neuendettelsau: Freimund Verl. 1971. 120 S.; kart. DM 5,–.

Magrassi, Mariano, OSB: Il mistero della Chiesa locale. – RLit LIX, 1972, 9–28; p. 29–53: Marsili, Salvatore, OSB: La Chiesa locale comunità di culto. Teologia e diritto liturgico; p. 54–70: Valenziano, Crispino: Chiesa particolare e liturgia dell'uomo; p. 71–92: Neunheuser, Burkhard, OSB: Pluralismo e uniformità nella liturgia della Chiesa locale; p. 93–107: Merendino, Pius, OSB: Eucaristia e Chiesa locale. Riflessioni biblico-pastorali alla luce di san Paolo; p. 108–121: Triacca, Achille Maria, SDB: Chiesa locale e liturgia. Linee metodologiche mutuate dalla cristologia; p. 122–128: Sartore, Domenico, CSJ: I gruppi ecclesiali e la loro espressione liturgica. Rassegna bibliografica.

Vogel, Cyrille: Das liturgische Amt im Leben der Kirche. Entfremdung von Kult und christlicher Gemeinschaft. – Concilium VIII, 1972, 76–83; S. 84–93: Power, David: Sakramentale Feier und liturgisches Amt; S. 93–99: Tena, Pedro: Die liturgische Versammlung und ihr Vorsteher; S. 100–106: Kavanagh, Aidan: Dienstämter in der Gemeinde und in der Liturgie; S. 107–115: Eyden, René van: Das liturgische Amt der Frau; S. 115–120: Klink, Johanna: Familie und Liturgie; S. 120–128: Cyr, Louis: Das Amt des Kirchenmusikers.

Lengeling, Emil Joseph: Todesweihe oder Krankensalbung? – LJ XXI, 1971, 193–213.

Gracia, Jean-Antoine: Evénement et eucharistie dans les liturgies anciennes. – ParLit LIII, 1971, 115–128; p. 129–139: Tena, Pierre: La célébration liturgique entre l'événement et les événements.

Hennig, John: Wandlungen des Zeichenhaften in der römischen Meßliturgie. – ALW XII, 1970, 285–301.

Hertzsch, Erich: Ordnung und Umgestaltung des **evangelischen Gottesdienstes**. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 205–236.

Leuenberger, Robert: „Politischer Gottesdienst". – ZThK LXIX, 1972, 100–124.

Dumas, Antoine, OSB: Les **oraisons** du Nouveau Missel romain. – Questions liturgiques LII, 1971, 263–270; p. 271–293: Rose, André: Les oraisons du Rotulus de Ravenne dans le Nouveau Missel romain; p. 295–304: Ashworth, H., OSB: Sources patristiques du Nouveau Missel romain; p. 305–316: Jounel, Pierre: Les sources françaises du Missel de Paul VI; p. 317–325: Moeller, E., OSB: Les bénédictions solennelles du Nouveau Missel romain.

Congrès **archéologique** de **France**. 128e session 1970 Gascogne. – P: Société Française d'Archéologie 1970. 416 p. avec illustr. = Société Française d'archéologie.

Grüger, Heinrich: **Morimond**, die Mutterabtei der schlesischen Zisterzienserklöster. Mit 4 Tafeln. – Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVIII, 1970, 1–27.

Bernhard, Rudolf: Kirchen von Hans **Schilling**, Köln. Stationen eines künstlerischen Weges. – Münster XXIV, 1971, 203–222.

L'Église, maison du peuple de Dieu. Liturgie et architecture. Nouvelle édition entièrement refondue. Recherche effectuée au Comité national d'art sacré. Centre National de Pastorale Liturgique. – (P:) Ed. du Cerf 1971. 93 p. = Lex orandi LIII; F 12,–.

Schnell, Hugo: Kirchenbau im Wandel. „Was ist eine Kirche?" – Münster XXV, 1972, 1–21.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Werner Beierwaltes, 44 Münster, Burgstr. 10; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, 86 Bamberg, Jesuitengasse 2; Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13a; Prof. Dr. Heinrich Fries, 8 München 15, Bavariaring 15; Norbert Glatzel, 89 Augsburg, Franziskanergasse 8; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, 44 Münster, Warendorfer Str. 14; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Alois Guggenberger, CssR, 8096 Gars, Kirchplatz 65; Prof. Dr. Ernst Haag, 55 Trier, Sickingenstr. 35; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prälat Bernhard Hanssler, Rom, Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17; Dr. Erich Heck, 504 Brühl, Kölnstr. 43–45; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, 44 Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Paul Hoffmann, 86 Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, 53 Bonn-Beuel 1, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Dr. Annie Kraus, 44 Münster, Maximilianstr. 9; Prof. DDr. Hugolinus Langkammer, OFM, Lublin/Polen, ul. Nowotki 7; Prof. Dr. Oswald Loretz, 44 Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Josef Schmid, 8 München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Frhr. Wolfram von Soden, 44 Münster, Brucknerstr. 19; Dr. Hermann Josef Spital, 44 Münster, Aegidiistr. 11; Prof. Dr. Robert Stupperich, 44 Münster, Möllmannsweg 12; Prof. Dr. Beda Thum, A – 1010 Wien I, Freyung 6; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer, Grenzweg 2; Prof. Dr. Klaus Weber, 53 Bonn, Humboldtstr. 9.

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.

T 46

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 27,–**

Nummer 3 **1972** **68. Jahrgang**

Franz Mußner, Ipsissima Facta Jesu? . . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 185
Haag: Biblisches Wörterbuch (H. Eising)
Long: The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament (H. Eising)
Mc Evenue: The Narrative Style of the Priestly Writer (H. Eising)
Atualidades Bíblicas / Salvador (J. Scharbert)
Delling: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum (G. Dautzenberg)
Gnilka: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (G. Dautzenberg)
Thompson: Matthew's Advice to a Divided Community (H. Frankemölle)
Schütz: Der leidende Christus (K. Löning)
Burchard: Der dreizehnte Zeuge (K. Löning)
Baumann: Mitte und Norm des Christlichen (K. Löning)
Ernst: Pleroma und Pleroma Christi (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 197
Handbuch der Dogmengeschichte/ Schmaus, Grillmeier, Scheffczyk: Bd I, Das Dasein im Glauben. – Fasz. 1a: Seybold u. a., Offenbarung (N. Brox)
Tarvainen: Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien (J. A. Fischer)
Laminski: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen (H. Jorissen)
Prinz: Klerus und Krieg im frühen Mittelalter (A. Angenendt)
Stadter: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit (W. Hoeres)
Zaddach: Die Folgen des Schwarzen Todes 1347–1351 für den Klerus Mitteleuropas (E. Wisplinghoff)
Schulz: Zur Geschichte von Schwetzkau, einer Klosterstadt im Fraustädter Land (J. Köhler)
Borth: Die Luthersache. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (E. Iserloh)
Haudegen Gottes. Das Leben des P. H. Lemke/Mathäser (B. Doppelfeld)
Gatz: Kirche und Krankenpflege im 19. Jh. (R. Völkl)
Wegbereiter heutiger Theologie/ Fries, Finsterhölzl (R. Cornelissen)
Loduchowski: Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher (W. Nastainczyk)
Lettres de George Tyrell à Henri Bremond / Louis-David (J. Hulshof)
Kühne: Unverlorene Zeit. Briefe in der Haft (H. Eising)
Otto Dibelius, sein Denken und Wollen/ Stupperich (H. Eising)

Fundamentaltheologie, Konfessionskunde . . . . . Sp. 225
Monden: Wie können Christen noch glauben? (W. Simonis)
Siman: L'expérience de l'esprit par l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche (P. Krüger)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 228
Baumstark: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (P. Franke)
Schmidt: Bidden onderweg van 1960 to 1970 (B. Fraling)
Goldbrunner: Seelsorge – eine vergessene Aufgabe (D. Emeis)
Dreher: Glaubensstunden für Erwachsene (D. Emeis)
Katechese nach dem Rahmenplan. Neuorientierung des Religionsunterrichts (K. Wittstadt)
Nipkow: Schule und Religionsunterricht im Wandel (K. Wittstadt)
Normen – noch aktuell? / Hertle (K. Wittstadt)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 5 (K. Wittstadt)

Christliche Sozialwissenschaft . . . Sp. 236
Mahrenholz: Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik (G. Ermecke)
Fetscher: Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen (G. Ermecke)
Coste: Quel système économique? (M. Rock)
Coste: Église et vie économique (M. Rock)

Philosophie, Religionswissenschaft . Sp. 242
Beck: Philosophie der Technik (B. Kopp)
Beck: Machtkampf der Generationen? (B. Kopp)
Machovec: Vom Sinn des menschlichen Lebens (H. Rolfes)
Schlette: Einführung in das Studium der Religionen (A.-Th. Khoury)

Hinweis . . . . . Sp. 248
Moore: Unser Platz im Weltall. Entwicklung des astronomischen Denkens (V. Pfnür)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Ipsissima facta Jesu?

von Professor Dr. Franz Mußner, Regensburg

Im Jahre 1967 veröffentlichte der Verfasser dieses Beitrags im Kösel-Verlag in der Reihe „Schriften zur Katechetik" ein Büchlein „Die Wunder Jesu", mit dem Untertitel „Eine Hinführung", das unterdessen viele Käufer gefunden hat, weil es ihnen vermutlich eine gute Orientierungshilfe bedeutete. Dieses in erster Linie für Seelsorger, Katecheten und Prediger geschriebene opusculum behandelt in sechs Kapiteln grundsätzliche Probleme, die mit den Wundern Jesu für heutiges Bewußtsein gegeben sind (die historische Frage; Bedeutung und Funktion der Wunder Jesu; die formgeschichtliche Frage: die Wunder Jesu in der evangelischen Überlieferung; die Wunder Jesu und der Glaube; die Wunder Jesu und die Hoffnung der Welt; die Wunder Jesu und die „Entmythologisierung" des NT). Innerhalb des Kapitels über die historische Frage findet sich auch die Teilüberschrift: „*Ipsissima facta* Jesu?" Diese Formulierung habe ich von dem Grazer Neutestamentler und Patrologen J. B. Bauer übernommen, sie jedoch, wie jedermann sieht, mit einem Fragezeichen versehen, um damit anzudeuten, daß in den Ausführungen zu dieser Teilüberschrift eine Hypothese entwickelt wird, die mir frag-würdig zu sein scheint und deren Berechtigung ich kurz zu zeigen versuchte. Diese von mir in der Ausführung zur These erhobene Hypothese hat den Zorn des jungen Gelehrten Rudolf Pesch hervorgerufen, der so gewaltig loderte, daß er sich veranlaßt sah, gegen mich und meine These ein Gegenbuch zu schreiben[1]. Wir stellen die Frage: Hat Pesch meine These mit seinem in einem aggressiven und überlegenen Ton geschriebenen Werk widerlegt?

1. Zunächst sei dem Leser der ThRev gleich gesagt, daß die Übersetzung der Formulierung „*ipsissima facta* Jesu" mit „Jesu ureigene Taten" nicht von mir stammt, sondern von Pesch (aus S. 17 könnte bei P. die gegenteilige Auffassung hervorgehen). Diese Übersetzung ist philologisch richtig, verwischt jedoch das von mir mit dem von Bauer übernommenen Begriff „*ipsissima facta* Jesu" sachlich Indentierte. Wie ich diesen Begriff verstehe, habe ich in meinem opusculum deutlich gesagt: *ipsissima facta* Jesu sind „Taten, die für ihn bezeichnend sind und die nur er gewirkt haben kann" (33); „*ipsissima facta* Jesu zeigen sich vor allem dort, wo nicht eine ‚analoge' Situation im Sinne der Reli-

[1] **Pesch,** Rudolf: **Jesu ureigene Taten?** Ein Beitrag zur Wunderfrage. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1970) 166 S. (Quaestiones disputatae. Bd 52). kart. DM 19,80.

U.-B. TÜB.
21. JUL. 1972

gionsgeschichte vorliegt, sondern die einmalige, unwiederholbare Situation Jesu, der gegen die ‚frommen' Anschauungen der geistlichen Führer seines Volkes das wahre Wesen der Gottesherrschaft und damit das Evangelium sichtbar macht, nicht bloß im Wort, sondern auch in der Tat" (42). Das für Jesus „Bezeichnende" und seine „einmalige, unwiederholbare Situation" zeigen sich in seinen Wundern also vor allem in der „Front" – ein von mir wiederholt verwendeter Ausdruck –, gegen die sich seine Machttaten richteten; sie zeigen sich also nicht etwa in der sogenannten Topik der Wunderberichte, was ich ausdrücklich in meinem Buch betone (vgl. 44). Was die Topik der Wunder Jesu und in den Berichten darüber angeht, so gibt es dafür allerlei Parallelmaterial (Pesch bringt einiges davon). Von der Topik her gesehen kann man mit Blick auf die Wunder Jesu nicht von *ipsissima facta* Jesu reden; darin hat Pesch recht (obwohl auch darüber an der Hand des Materials noch gründlicher nachgedacht werden müßte; es zeigen sich nämlich auch in der Topik da und dort sehr bezeichnende Unterschiede). Mein Verständnis von *ipsissima facta* Jesu hat Pesch also nur halb begriffen, wie schon seine Übersetzung des Ausdrucks zeigt. Im übrigen gibt Pesch selber zu, daß die Rede von den *„ipsissima facta* Jesu" sinnvoll sein kann, etwa im Hinblick auf Jesu ostentative Mahlzeiten mit den sogenannten Zöllnern und Sündern; ich würde darauf, so konzediert Pesch, „mit Recht" hinweisen, „weil uns in der Erzählung vom Zöllnermahl im Hause Levis (Mk 2,15–17) wirklich ein *‚ipsissimum factum'* Jesu überliefert ist" (16). Über diese Konzession freue ich mich. Da gäbe es noch andere Beispiele zu nennen[2].

2. Was vermag die formgeschichtliche Analyse der evangelischen Wunderberichte zur Lösung unserer Streitfrage beizutragen? Ich habe in meinem Büchlein meine These am Beispiel der in Mk 1,40–45 erzählten Heilung eines Aussätzigen zu verifizieren versucht. Nach Pesch ist mir diese Verifizierung total mißlungen; ich sei einer petitio principii erlegen. Pesch versucht dies mit Hilfe formgeschichtlicher Analysen nachzuweisen (vgl. 52–84). In diesen Analysen erweist sich P. als einen Exegeten, der die formgeschichtliche Methode (im bisherigen Sinn) mit Virtuosität zu handhaben versteht; wer von der formgeschichtlichen Methode selber nicht viel versteht, wird mit Bewunderung vor diesen Ausführungen stehen. Die Frage ist nur, ob mit alleiniger Hilfe formgeschichtlicher Überlegungen historische Fragen entschieden werden können. Dies bestreite ich (mit anderen Forschern) ganz entschieden! Die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen ist in vier Fassungen überliefert (vgl. dazu Pesch 52): Mk 1,40–45; Mt 8,2–4; Lk 5,12–16; Papyrus Egerton 2; „eine fünfte Fassung, die vormarkinische, kann aus der markinischen rekonstruiert werden". Ob die Kriterien, mit deren Hilfe Pesch die vormarkinische Fassung rekonstruieren zu können glaubt, stichhaltig sind, ist eine Frage, die überprüfenswert ist. Die Wortstatistik, die hier naturgemäß besonders herhalten muß, liefert kein wirksames Kriterium. Pesch bemerkt zum Vokabular von Mk 1,40–45: „παρακαλέω ist nur im Stoff traditioneller Wundergeschichten (einschließlich 6,56!) belegt; γονυπετέω nur noch Mk 10,17; ἐκτείνω noch Mk 14,5 traditionell. Es gibt also keinen Anhaltspunkt dafür, daß Markus für einen dieser Verse verantwortlich sei. Man darf höchstens damit rechnen, daß der Evangelist das εὐθύς in V. 43 gesetzt hat" (57, Anm. 6). Die Kritik, die die bisherige Handhabung der formgeschichtlichen Methode unterdessen durch jene Exegeten erfahren hat, die sich an der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft orientieren[3], hat gerade auch auf die völlige Unzulänglichkeit der wortstatistischen Methode hingewiesen[4]. Wer will denn ernsthaft wissen, über welche Lexeme Markus verfügte und über welche nicht? Was speziell Mk 1,40–43 angeht, so findet sich γονυπετέω noch in Mk 10,17, ἐκτείνω noch in 3,5, ἐκβάλλειν häufig, wenn auch in verschiedener Verwendung, was alles Pesch selbst feststellen muß. Mit Wortstatistik kommt man also in unserer Perikope nicht zum erwünschten Ziel. Aber ob markinisch oder vormarkinisch, ist für unsere Fragestellung (*ipsissima facta* Jesu) gänzlich ohne Belang. Das Entscheidende ist vielmehr dies, ob Mk oder sein Gewährsmann überhaupt etwas erzählt, was im Leben Jesu vorgekommen ist, oder ob es sich nur um eine nachösterlich erfundene Illustration im Dienste einer bestimmten Christologie (Jesus als Endzeitprophet) handelt. Pesch plädiert für das letztere. Seine Kriterien? (vgl. dazu 76–80). Nach Pesch ist zur „Beurteilung der Entstehung unserer Erzählung ... die Frage nach dem Einfluß alttestamentlicher Texte ... von besonderer Bedeutung" (76)[5]. Mk 1,40–45 ist nach Pesch vor allem von Num 12,9–15 (Aussatz der Mirjam) und 4Kge 5 (Naaman) beeinflußt. Das mag für die erzählerische Ausgestaltung z. T. stimmen, daraus aber die Schlüsse zu ziehen, die Pesch daraus zieht, ist methodisch vollkommen verfehlt: „W i r k ö n n e n a l s o m i t g u t e m G r u n d u r t e i l e n: Die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen Mk 1,40–45 gehört in das traditionsgeschichtliche Stadium der urkirchlichen Verkündigung, in dem Jesus als der Endzeitprophet verkündigt wird und von ihm die großen Gottesmänner des Alten Testaments überbietende Wunder erzählt werden. Die hierher gehörigen (auch deutlich hellenistisch eingefärbten) Wundergeschichten bilden nicht die älteste Schicht der Jesusüberlieferung; sie verdanken ihre Entstehung nicht (oder weniger) der historischen Überlieferung von Jesus, sondern der Christusverkündigung und den missionarischen Notwendigkeiten der frühen Kirche..." (78). Wenn ein Erzähler traditionelle Topoi und Termini benutzt, ist daraus noch lange nicht der Schluß zu ziehen, daß das von ihm Erzählte nicht wirklich Geschehenes im Auge hat. Es war ein Grundfehler der bisherigen Handhabung der Formgeschichte, aus formgeschichtlichen Beobachtungen Schlüsse auf Historizität bzw. Nichthistorizität zu ziehen. Dann kommt es zu jener „Willkür der genialen Ahnungen", die W. Richter der bisherigen formgeschichtlichen Arbeit mit Recht vorwirft[6]. Daß die ntl. Hagiographen (wie Mk) und schon ihre Gewährsmänner aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, seine Geschichte gerne auch im Licht und in den Vorstellungen und Begriffen atl. Überlieferung erzählten, ergibt sich mit Selbstverständlichkeit aus dieser Glaubensüberzeugung. Erkenntnisse aufgrund einer falsch orientierten Formgeschichte hindern Pesch daran, aus dem vitiosen Zirkel herauszukommen und der Historie ansichtig zu werden. Das ist bedingt durch die monomanische Handhabung einer einzigen Methode. Hätte Pesch zudem selber den Hinweis von J. Mischo beachtet, über den er selbst berichtet (24, Anm. 19a), nämlich „daß die literarischen Schemata *(patterns)* in Verhaltens- bzw. Wirkensmustern *(patterns of facts)* ihr Korrelat (wenn nicht ihre Ursache) haben", dann hätte ihn sein eigenes methodisches Vorgehen stutzig machen können: Ähnliches Handeln gibt Anlaß zu ähnlichen *patterns* in der Erzählung! Der Nachweis, hinter Mk 1,40–45 stehe nichts im Leben Jesu wirklich Geschehenes, sondern nur nachösterliche Christologie, ist Pesch nicht gelungen.

3. Was hilft, aus dem vitiosen Zirkel bloß formgeschichtlicher Analysen herauszukommen? Nicht wiederum formgesichtliche Kriterien, sondern solche anderer Art. Um das verständlich zu machen, gehen wir von der einfachen Feststellung aus: Jesus trat nicht in einen geschichtslosen Raum ein, als er in Israel auftrat. Da gab es nicht bloß vielfältige Traditionen aus dem Alten Testament, die in diesem Raum naturgemäß lebendig waren, sondern auch eine Menge anderer theologischer Anschauungen, die uns in den außerbiblischen Quellen des Spätjudentums zugänglich sind. Wer also historische Fragen hinsichtlich des Lebens Jesu entscheiden will, darf nicht von der „Umweltreferenz" (um einen Ausdruck der modernen Semantik zu gebrauchen) absehen. Zur Umwelt Jesu gehörten auch die Aussätzigen und eine auf sie bezogene Theologie, die wir durchaus noch kennen. Ich habe in meinem Büchlein die Hauptanschauungen dieser Theologie im Anschluß an P. Billerbeck und W. Grundmann vorgelegt, weil nur vor die-

[2] So glaubt etwa H. S c h ü r m a n n, „daß wir in den beiden Abendmahlshandlungen ipsissima facta Jesu auf die Spur kommen können" (Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt, Leipzig 1970, 74).

[3] Vgl. E. G ü t t g e m a n n s, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (München 1971; dazu F. M u ß n e r, Grenzen der Formgeschichte, in: BZ 15, 1971, 267–271); W. R i c h t e r, Exegese als Literaturwissenschaft (Göttingen 1971).

[4] G ü t t g e m a n n s schreibt mit Recht (220, Anm. 249): „Es ist merkwürdig, wie schnell von einer traditionellen langue auf Unmarkinisches geschlossen wird, obwohl Markus selbst geprägte und eigenständige Formulierungen undifferenziert nebeneinandersetzt. Ist er selbst sich des Unterschiedes überhaupt b e w u ß t gewesen?"; vgl. auch seinen Satz (231): „Die Annahme vormarkinischer Redaktion ist weitgehend Vermutung und nicht eindeutig zu beweisen."

[5] Vgl. auch 141: „Ein ziemlich sicheres Indiz für die sekundäre Entstehung einer Reihe dieser Erzählungen ist der zunehmende, offen zutage liegende Einfluß alttestamentlicher Texte und Motivvorbilder – bis hin zu Zitaten."

[6] Exegese als Literaturwissenschaft, 164.

sem Hintergrund die Bedeutung der Heilung eines Aussätzigen, wie sie in Mk 1,40–45 erzählt ist, erkenntlich wird. Pesch dagegen glaubt seine Entscheidungen fast ohne jegliche Berücksichtigung der Umweltreferenzen fällen zu können, obwohl er als Jedin-Schüler (vgl. 13, Anm. 4) in seinem Buch gegen mich mit Energie auf saubere historische Arbeit drängt. Wer hat nun eigentlich saubere historische Arbeit geleistet? Diese Frage dürfte berechtigt sein. Ich gebe gerne zu, daß diese Arbeit in viel umfassender und gründlicherer Weise geleistet werden müßte als es in meinem Büchlein geschehen ist; aber ich habe auch keine wissenschaftliche Monographie vorgelegt, sondern eine Arbeit, die in erster Linie für „Praktiker" gedacht ist. Wer meint, bei historischen Entscheidungen die Zeitgeschichte vernachlässigen zu können, ist von vornherein auf einem falschen Weg[7]. Pesch wird wahrscheinlich wieder einwenden: In der Perikope Mk 1,40–45 zeigen sich kaum und gar keine Hinweise auf die von mir angesprochene „Umweltreferenz"; hier sei vielmehr alles nur „Christologie". Selbstverständlich hat die nachösterliche Überlieferung die Sache von der Heilung des Aussätzigen in den Dienst der Christologie gestellt – das weiß jeder gute Neutestamentler in der Tat[8] – und diese Indienststellung hatte Konsequenzen für die Ausformung der Erzählung; die Bezüge zur Umweltreferenz wurden nun naturgemäß reduziert, aber sie zeigen sich doch jenem noch deutlich im Text, der nicht der formgeschichtlichen Monomanie verfallen ist, sondern die Umweltreferenz im Auge behält, in dem Wissen, daß Jesus nicht in einem luftleeren Raum gewirkt hat, als er in Israel auftrat. Dann ist es eben nicht so, daß z. B. die Formulierung in Mk 1,44 εἰς μαρτύριον αὐτοῖς nur mit „zum Zeugnis für sie" übersetzt werden darf, wie Pesch unter Hinweis auf das Alte Testament meint (72f; 83), sondern mit „zum Zeugnis gegen sie" übersetzt werden muß[9]. Denn maßgebend für solche Entscheidungen sind nicht sprachliche Gewohnheiten in Literaturwerken vergangener Zeiten (also in diachronischer Betrachtung), sondern das jeweilige „Syntagma" (der „Kontext"), wie uns die Sprachwissenschaft belehrt. Zum „Syntagma" des Lebens Jesu gehört auch die Umweltreferenz, ohne deren Berücksichtigung Probleme der „Bedeutung" überhaupt nicht entschieden werden können.

4. Zur „Umweltreferenz", ohne deren Berücksichtigung das Wollen und Wirken Jesu von Nazareth nicht begriffen werden kann, gehören auch, wie wir aus den Quellen wissen, bestimmte Anschauungen und Lehren über die „Gottesherrschaft". Für Jesus ist Gottesherrschaft, wie auch Pesch weiß, primär ein Heilsgeschehen, das vor allem auch die in Israel religiös Deklassierten in das messianische Heil miteinbezieht, wie die sogenannten Zöllner und Sünder. Gerade auch die Aussätzigen gehörten unter diese Deklassierten, wie wir wissen (s. dazu mein Büchlein 36–43). Wenn Jesus Aussätzige geheilt hat, wie die evangelische Überlieferung behauptet (auch wenn Pesch dies mit Hilfe formgeschichtlicher Überlegungen abstreiten zu können glaubt), so offenbart sich auch in diesen Heilungen sein Verständnis von Gottesherrschaft, ja diese selbst. Pesch selbst macht im Anschluß an J. Blank auf den Zusammenhang von Gottesherrschaft und heilbringender *iustificatio impii* im Wirken Jesu aufmerksam (149; 155). Als Unfromme galten in Israel auch die Aussätzigen; denn der Aussatz galt als Strafe für persönlich begangene Sünden. Jesus nimmt sich dieser armen Teufel an. Er übt damit zugleich Kritik an einem anderen Verständnis von Gottesherrschaft, auch wenn die „Front" gegen die sich seine Kritik wendet, im Text nicht *expressis verbis* genannt ist. Es muß nicht unbedingt ein Pharisäer oder Schriftgelehrter dabeistehen und in den Berichten miterwähnt werden, wenn Jesus gegen eine falsche Theologie Stellung nimmt. Das läßt sich an x-Beispielen aus der synoptischen Tradition zeigen, etwa im Hinblick auf die Gleichnisüberlieferung, deren ursprüngliche Hörerschaft vielfach in der nachösterlichen Überlieferung verlorengegangen ist. Die „Front" wird auch ohne Statisten sichtbar[10], wenn man nur die Umweltreferenz im Auge behält, die Pesch aus dem Auge verliert, weil er meint, historische Probleme allein auf formgeschichtlichem Weg lösen zu können. Pesch sagt (151) ausdrücklich mit G. Delling (dessen wichtiger Aufsatz „Botschaft und Wunder im Wirken Jesu" [in: H. Ristow – K. Matthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1960, 389–402] mich angeregt hat und den Pesch wiederholt zitiert, ohne ihn im Literaturverzeichnis zu erwähnen), daß Jesu Machttaten „offenbar für die Öffentlichkeit des jüdischen Volkes bestimmt waren". Merkt P. denn nicht, daß er damit genau meine These vertritt? Jesu Heilungswunder waren „für die Öffentlichkeit des jüdischen Volkes bestimmt"!

5. Pesch versucht ein (nach seiner Meinung einzig gültiges) Kriterium zu nennen, das uns erlaubt, evtl. von *ipsissima facta* Jesu zu reden: wenn ausdrücklich eine Handlung mit seinem deutenden Wort verbunden sei (vgl. bei Pesch 16; 135). Pesch verweist beispielsweise auf das sogenannte Zöllnermahl in Mk 2,15–17. Dieser Text scheint ihm aufs erste rechtzugeben; in V. 17c findet sich in der Tat das deutende Wort Jesu: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder." Aber ganz abgesehen davon, daß kein Exeget mit Sicherheit beweisen kann, daß dieser Spruch Jesu zum ältesten Überlieferungsbestand über das Zöllnermahl gehört hat[11], geht aus dem Text der Perikope klar hervor, daß es nicht dieser Spruch (sein „deutendes" Wort) war, der die Kritik der Schriftgelehrten und Pharisäer herausgefordert hat, sondern das Verhalten Jesu, hier konkret seine Tischgemeinschaft mit den sogenannten Zöllnern und Sündern (vgl. 2,16: „Und als die Schriftgelehrten und Pharisäer sahen, daß er ißt mit den Zöllnern und Sündern, sagten sie zu seinen Jüngern: Warum ißt er mit den Zöllnern und Sündern?"; vgl. auch Lk 15,2). Pesch's Kriterium hält also nicht stand. Auch ohne sein deutendes Wort wird Jesu Verhalten der Anlaß zum Ärgernis für seine Gegner; denn sie merken, daß er mit seinem Verhalten eine kritische Front gegen ihre frommen Anschauungen, ihre Theologie bezieht. Jesu Verhalten als solches läßt den Vorgang zu einem *ipsissimum factum* werden. Das gilt ebenso für die Heilung des Aussätzigen nach Mk 1,40–45.

[7] Vgl. dazu auch die instruktive Kritik, die ein so versierter Kenner der spätjüdischen Zeitgeschichte wie M. Hengel in der ThQ 151 (1971) 323–336 vorgelegt hat unter dem Titel: „Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger neuer Monographien"; H. bemerkt mit Recht (335f): „Wenn man ... das Ergebnis von nun bald 20 Jahren ‚Redaktionsgeschichte' Revue passieren läßt, wird man fragen müssen, ob hier die neutestamentliche Forschung auf historisch wesentlich sichererem und theologisch fruchtbarerem Grunde steht als bei der rekonstruierenden Rückfrage nach dem irdischen Jesus. Die Frage nach der Theologie oder dem Kerygma des jeweiligen Verfassers oder ‚Redaktors' ist gewiß berechtigt, ja notwendig, aber sie ist mit kaum weniger Hypothesen und Unwägbarkeiten belastet als die Frage nach der Geschichte und Verkündigung Jesu selbst. Wir wissen ja weder Näheres über die Person und die Gemeinde der evangelischen Schriftsteller noch über ihren biographischen Werdegang und ihre Bindung an gewisse Schultraditionen. Wo wir eigene theologische Schöpfung vermuten, könnte sehr wohl Traditionsbindung vorliegen und umgekehrt. Das menschliche und theologische Profil Jesu von Nazareth erhebt sich m. E. nicht weniger scharf aus den synoptischen Texten als das eines ‚Markus', ‚Lukas' oder ‚Matthäus', ganz zu schweigen von dem fragwürdigen ‚Redaktor' von Q" ... „Aus diesem Grund ist auch die Alternative Kerygma oder Geschichte grundsätzlich als irreführend abzulehnen". Uns scheint, daß dieses Urteil Hengels insbesondere auch hinsichtlich Mk 1,40–45 gilt, während Pesch meint (80): „Die nur christologischen Interessen verratende Erzählung erlaubt keine Aussage über das Heilungswirken des historischen Jesus."

[8] Es stimmt nicht, was Pesch mir unterstellt (83): „Mussner setzt voraus, die Erzählung sei ein historischer Bericht." Einen „historischen Bericht" gibt es überhaupt nicht (vgl. dazu mein Büchlein 59–61). Was soll man sich unter einem „historischen Bericht" eigentlich vorstellen?

[9] Gegen die Übersetzung „zum Zeugnis gegen sie" spricht nach Pesch „überdies ... die lk Interpretation" (72 Anm. 68), „die Mk 1,44 = Lk 5,14 nur αὐτοῖς ... unterscheidet". Was soll das überhaupt heißen? Bei Lk steht (nach Aland) in den meisten und besten Textzeugen genau wie bei Mk: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. ψ liest bei Lk εἰς μ. ἐπ' αὐτούς (womit sehr wahrscheinlich: „zum Zeugnis gegen sie" gemeint ist); der Altlateiner l liest interessanterweise εἰς μ. ὑμῖν („zum Zeugnis für euch" = zu euren Gunsten); d it (wahrscheinlich auch Marcion) lesen: ἵνα εἰς μ. ἦν (i. e. ᾖ) ὑμῖν τοῦτο, also im selben Sinn wie bei l. Aber selbst wenn Lk den Text so gestaltet hätte, wie Pesch ihn auslegt, hätte Lk nur Mk in seinem (des Lk) Sinn kommentiert, nicht jedoch die Geschichte! Solche Überlegungen werden häufig nicht angestellt, weil man sich nicht um die Erkenntnisse der Linguistik kümmert.

[10] Gegen K. Kertelge (vgl. Bibel und Leben 9, 1968, 143f).

[11] R. Bultmann meldete überhaupt gegen einen jesuanischen Ursprung des Logions seine Bedenken an (vgl. Die Geschichte der synoptischen Tradition, 96; 166). – Auch für das Sprichwort (!) in V. 17a („Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken") gilt dasselbe; es geht ja auf die Situation (Zöllnermahl) gar nicht ein!

6. Nach Pesch lassen sich unter den Wundern, die Jesus nach der evangelischen Überlieferung gewirkt haben soll, „historisch-kritisch" nur die Exorzismen und einige Krankenheilungen halten (z. B. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus). Bis jetzt ist keine Methode entwickelt, die solche Anschauungen mit wissenschaftlicher Sicherheit erweisen könnte. Vor allem reicht die formgeschichtliche Methode in keiner Weise zu einem solchen Erweis aus. Die formgeschichtliche Methode kann das historisch-kritische Bewußtsein zwar enorm schärfen – das ist eines ihrer Verdienste, aber sie kann historische Probleme nicht endgültig lösen, wie wir schon betont haben. Was speziell die Exorzismen Jesu angeht, befinden wir uns, wie Pesch selber zugeben muß (140), in der mißlichen Lage, daß es darüber keinen einzigen Bericht in der evangelischen Überlieferung gibt. W. Schmithals hat zu Pesch bemerkt[12]: „Die Historizität von – wenigstens einigen – Heilungsgeschichten wird denkbar schwach und unmethodisch begründet. Bei der Beurteilung der Exorzismen verschmilzt Pesch die Logienüberlieferung aus der Spruchquelle ohne weiteres mit den Erzählungen bei Markus, ohne eine mögliche disparate Traditionsgeschichte in Rechnung zu stellen. Und wieso die authentischen Wunder Jesu als Zeichen einer impliziten Christologie verstanden werden können, wenn doch, wie Pesch selbst sagt, der jüdische Messias keineswegs als Wundertäter erwartet wurde, vermag man nur schwer einzusehen." Ist Pesch auf halbem Wege steckengeblieben? Es scheint so.

7. Im Schlußkapitel (135–158) beschäftigt sich Pesch zunächst mit dem methodischen Verfahren bei der historischen Frage nach Jesu Machttaten. Er weist das „verfängliche" Argument: „Breite der Überlieferung" zurück (136f), mit dem etwa H. Schlier und R. Schnackenburg (nach Pesch) arbeiten. „Nur unabhängige Überlieferungen sind selbständige Zeugen." Das klingt zunächst plausibel, läßt aber sofort die Frage aufkommen: Wovon „unabhängige Überlieferungen"? Lk und Mt sind in der Tat, was ihren Mk-Stoff angeht, von Mk abhängig. Wovon sind sie im Sondergut abhängig, etwa Lukas in 17,11–19 (Erzählung von der Heilung von zehn Aussätzigen) (vgl. dazu Pesch 114–134)? Nach Pesch bringt diese Erzählung nichts wirklich im Leben Jesu Geschehenes, sondern „sie gehört in ein Traditionsklima, in dem ältere Wundergeschichten apophtegmatisch ausgebaut werden und als Anlässe zu Streitgesprächen dienen. Die Streitgespräche dienen offenbar der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetzesverständnis; der Auseinandersetzung mit den Juden dient offenbar auch die Erzählung vom dankbaren Samariter"; diese Erzählung ist „keine eigenständige, sondern eine von Mk 1,40–45 abhängige Quelle, also kein Zeuge" (130). Die von Pesch sehr geliebte Partikel „offenbar", die hier gleich zweimal hintereinander auftaucht (vgl. auch 42; 45; 63; 69; 77 u. ö., wobei statt „offenbar" manchmal „offensichtlich" steht) muß hier „offenbar" jene Argumente ersetzen, die man eigentlich erwartet. Die Behandlung der Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen durch Pesch ist geradezu ein Musterbeispiel für jene Handhabung der formgeschichtlichen Methode, bei der die „Willkür der genialen Ahnungen" ihre makabren Triumphe feiert. Wir empfehlen jedem Leser der ThRev das Studium dessen, was Pesch in dieser Perikope sagt. Die historische Frage kann hier so wenig wie sonst auf nur formgeschichtlichem Weg entschieden werden. Das ist der schwere methodische Fehler, dem Pesch durchgehend unterliegt, weil er alles Heil von der formgeschichtlichen Methode zu erwarten scheint. Ich gehe auf Einzelheiten nicht ein, weil ich diese Perikope in meinem Büchlein nicht herangezogen habe. Jedenfalls bin ich ganz der Meinung Pesch's: „Die Frage nach der Historizität des in den Wundergeschichten Erzählten oder besser nach ihren historischen Grundlagen, muß historisch gestellt und beantwortet – oder wenn nötig offengelassen werden" (142). Nur hat Pesch selbst diese Frage leider nicht historisch gestellt und beantwortet, sondern nur formgeschichtlich, und so kommt er zu keinen überzeugenden Ergebnissen[13].

Wir stimmen aber Pesch zu, wenn er in der Wunderfrage den „Rückzug auf die Auferstehungsverkündigung" entschieden ablehnt. „Keinesfalls kann es genügen, die Auferstehung Jesu zum einzigen Angelpunkt des Verständnisses seiner ‚Wunder' zu machen ... Eine die implizite verschlingende explizite Christologie ist (auch in Sachen ‚Wunder Jesu') kein Fortschritt, sondern eine Gefahr der Theologie. Die Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' ... ist unerläßlich" (145): schon immer meine These, wie jeder Kenner meines Schrifttums weiß! Auch Pesch's Hinweis, daß „Jesu Machttaten als ‚Illustrationen' seiner Botschaft" zu gelten haben, ist ganz meine Überzeugung; gerade auf dieser Überzeugung beruht mein Wunderbüchlein und seine von Pesch angegriffene These.

Pesch bringt in seinem Schlußkapitel noch 16 Thesen, die seine Erkenntnisse gewissermaßen zusammenfassen. Die meisten von ihnen rennen offene Türen ein, und, wie mir scheint, nicht bloß bei Pesch's Fachkollegen, sondern auch bei aufgeschlossenen Vertretern der Dogmatik und Fundamentaltheologie. Pesch glaubt besonders den letzteren eine gute Hilfe zu leisten mit seiner Forderung, man müsse zwischen „Machttaten" Jesu und „Wundern" (Wundergeschichten) unterscheiden. Im Hinblick auf den historischen Jesus solle man nur von „Machttaten" sprechen, mit denen Jesus etwa die hereinbrechende Macht der eschatologischen Gottesherrschaft manifestiert habe. Mag sein, daß diese Unterscheidung dem einen oder andern eine Hilfe ist. Wer Jesus von Nazareth jegliche Wundertätigkeit abspricht, der wird das auch tun, wenn seine Wunder zu „Machttaten" deklariert werden. In Wirklichkeit hilft diese Unterscheidung nicht viel; wie es scheint, am wenigsten den Fundamentaltheologen, denen Pesch helfen will (vgl. 148–158: „Zur fundamental-theologischen Bedeutung der Machttaten Jesu"). Jedenfalls hat ein so kompetenter Vertreter der Fundamentaltheologie wie M. Seckler mit wünschenswerter Klarheit erklärt, daß Pesch's Buch für sein Fach keine Hilfe bringe[14]. Gerade im Blick auf die von Pesch geforderte Unterscheidung zwischen „Wundern" und „Machttaten" Jesu bemerkt Seckler: „Pesch entwickelt in der bei Exegeten beobachtbaren mehr unbewußten Art eine Theologie der Machttaten Jesu, die ich als ausgesprochen wundertheologisches Kryptogramm bezeichnen möchte. So sollen Jesu Machttaten, von denen [bei Pesch] so voll gesprochen wird, daß sozusagen vollgültiger Ersatz für das vorher Destruierte geleistet wird, zwar keine überwältigenden Mirakel und keine Schau- und Beglaubigungswunder sein, sondern ‚kraftvolle Zeichen'"[15], in denen nach Pesch „sich die Gottesherrschaft ... die Erlösung aus der Herrschaft Satans, und damit von Sünde, Besessenheit und Krankheit, als leibhaftige Realität" zeigt (153). Seckler bemerkt dazu: „Man muß sich fragen, welchen Informationswert ein solcher Satz im Gefüge einer methodisch strengen, gegen die herkömmliche Wundertheologie gerichteten Abhandlung zur Wunderfrage eigentlich hat und haben will[16]." Seckler spricht von dem „Dilemma eines Historikers, der aufgrund seiner Forschungen das Geschehensein von Wundern im strengen Sinne beim Heilpraktiker Jesus als unwahrscheinlich erweist, der deshalb das Gegebensein von *ipsissima facta* Jesu in der oben genannten speziellen Bedeutung zu bestreiten sich gezwungen sieht und der somit gewissermaßen wundertheologisch gesehen den einzigartigen Wundertäter Jesus herabdrückt auf das Niveau anderer Charismatiker und Heilpraktiker ..., einerseits, und eines Theologen auf der anderen Seite, der gleichwohl an der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit Jesu und seiner Botschaft festhalten und diese auch begründen will. Dieses Dilemma wird bei Pesch in seltener Klarheit sichtbar. Es führt fast zwangsläufig dazu, hölzernes Eisen produzieren zu wollen[17]."

Ist also Pesch am Ende einer Selbsttäuschung erlegen? Fast scheint es so zu sein. Schuld daran ist m. E. die monomanische Handhabung einer einzigen Methode, die ihn aus dem vitiosen Zirkel nicht herauskommen läßt und ihn mit Notwendigkeit zu den Widersprüchen und Ungereimtheiten führt, auf die ihn Schmithals und Seckler und auch diese Rezension aufmerksam machen.

Pesch hat scharf gegen mich geschossen. Ich habe scharf erwidert. Pesch weiß aber, daß ich durch seinen Angriff keineswegs beleidigt bin; wir haben längst an den Ufern des Atlantiks die Friedenspfeife miteinander geraucht. Doch niemand wird sich wundern, wenn ich weiterhin an meiner These von den *ipsissima facta* Jesu in dem Sinn, wie ich sie verstehe, festhalte. Es müssen bessere Argumente dagegen gebracht werden, als Pesch sie gebracht hat. Auf jeden Fall muß die Diskussion weitergehen, nicht bloß

[12] ThLZ 96 (1971) 682–684 (683f).

[13] Es gibt wahrscheinlich überhaupt keine Perikope in den Evangelien, die nicht mit Hilfe des von Pesch eingeschlagenen Weges als unhistorisch erwiesen werden könnte. Den Beweis dafür zu erbringen, bin ich jederzeit bereit.

[14] M. Seckler, Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern, in: TQu 151 (1971) 337–345 (spez. zu Pesch 341–345).

[15] Ebd. 343.

[16] Ebd.

[17] Ebd. 344.

über meine These, sondern mehr noch über die methodischen Probleme, die ich angesprochen habe[18].

Haag, Herbert: **Biblisches Wörterbuch.** – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1971). 414 S., 41 Abb., 2 Karten. (Herderbücherei Bd 394) DM 8,90

Dieser Band der Herderbücherei beruht natürlich auf dem bekannten großen Bibel-Lexikon des Verf. (2. Aufl. Benziger Verlag, Zürich/Köln 1962). Die aber für dieses „Wörterbuch" größtenteils neu bearbeiteten Stichwörter geben Auskunft über biblische Bücher, Personen, Orte und über Probleme der Einleitungswissenschaft. Wäre nicht durch Weglassen hier nicht so nötiger Stichwörter (z. B. Sumer, Ugarit, Qatna, Alalach) Platz gewonnen, auch Fragen zu berücksichtigen, die vor allem heute an die Bibel gerichtet werden? Unter „Maria" wird freilich ausführlich auch über „Jungfrauengeburt" gehandelt. Weshalb aber geht man unter „Jesus" nicht auf die Auferstehungsberichte ein? Ergänzende Stichwörter wie etwa „Christus" oder „Gottessohn" fehlen. Auch beim Suchen nach „Engel" oder „Satan" findet man nichts. Doch wird die Auswahl der Stichwörter für ein Lexikon immer diskutabel sein.

Die Diktion ist im allgemeinen klar und präzise. Wird aber meistens nicht zuviel an theologischem Vokabular vorausgesetzt? Dabei wäre es doch so wichtig, hier eine Hilfe auch für Bibelleser zu bringen, die der Übung in unserer Fachsprache entbehren! Trotzdem darf man feststellen, daß man selten in einem Buch beschränktem Umfangs soviel zuverlässige Informationen erhält wie in diesem kleinen Biblischen Wörterbuch.

Münster Hermann Eising

Long, Burke O.: **The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament.** Berlin: Töpelmann 1968. 94 S. (Beihefte zur ZAW, hrsg. von G. Fohrer, 108) DM 24.–

B. O. Long beschränkt seine Untersuchung ausdrücklich auf Gen – 4 Kön (3), doch berücksichtigt er auch Stellen aus Chron. Das Buch erfüllt eine wichtige Aufgabe, nämlich zu untersuchen, ob die verhältnismäßig häufig vorkommende ausdrückliche Erklärung eines Namens, eines Brauches usw. konstitutiv für die Erzählung, vielleicht sogar für ihre Entstehung ist.

Im Anschluß an J. Fichtner (Die etymologische Ätiologie in der Namengebung der geschichtlichen Bücher des AT. VT 6 [1956] 372–396) nimmt L. als Typ I die ausdrückliche Vornahme einer Benennung (vgl. etwa Ex 2,22). Er kommt durch systematisch gut durchgeführte Untersuchung zu dem Urteil, daß die Namensgabe „is never sugested by the narrative setting itself" und daß sie „shows no functional connections with the narrative material surrounding it" (37).

Einen zweiten Typ stellt L. heraus in den Erzählungen, die durch Erwähnung eines Ereignisses, durch Wortspiel oder ähnlich zu einem עַל-בֵּן führen und damit zu einer ausdrücklichen Erwähnung eines Namens. Dabei findet er, daß die organische Verbindung zwischen Erzählung und etymologischer Ätiologie „very limited" ist. Noch weiter geht die Erkenntnis „never is Form II the focus of extensive traditions" (27), was feststellt, daß er keinen Fall findet, daß eine Erzählung größeren Umfangs aus dem Erklärungsanliegen für einen Namen oder Brauch oder spätere Umstände erklärt oder entstanden sein könnte. Grundsätzlich zu gleicher Schlußfolgerung kommt er bei der Untersuchung der „mixed Type" (37–56). Auch in Fällen größerer Betonung des ätilogischen Motivs wie etwa Gen 2,23 u. 19,37f findet er, daß das Ziel der Erzählung deutlich ein anderes ist, als die Etymologie als Hauptsache herauszustellen. Nur mit größter Vorsicht könne man von etymologisch ätiologischen Erzählungen sprechen (56).

In einem zweiten Teil seiner Arbeit geht L. auf die Aussagen durch אוֹת als Ätiologie ein (65–86). Hier werden über den Rahmen der Erzählungen hinaus alle Stellen des Wortvorkommens berücksichtigt. Wo ein Name Zeichen sein soll wie Jes 8,18 oder ein Brauch wie Dtn 11,18, ist ja die Frage gestellt, was sie denn anzeigen sollen. Folgerichtig untersucht L. dann auch das Frage-Antwort-Schema als Ätiologie (78–86). Wenn der Anlaß zu einer Frage gegeben ist, diese gestellt und beantwortet wird, dann ist ja ätiologisches Interesse maßgebend und die Frage berechtigt, inwiefern es für die Entstehung und Überlieferung eines literarischen Komplexes von Bedeutung ist. Aber auch hier kommt L. zu dem Ergebnis: „for neither form shows a necessary functional link with narrative material" (85). Er findet alle diese Stellen gegenüber der Erzählung, zu der sie gehören, in einer eigenartigen Weise isoliert vom Erzählungsskopus, indem sie nebenbei im Gespräch, auch als Epilog dastehen, oder sogar als sekundäre Erweiterung älteren Materials zu erklären sind (86).

Die Beweisführung L.s vermag zuüberzeugen. Und doch sind alle von ihm untersuchten Stellen Beweis dafür, welch große Rolle ätiologisches Interesse bei den Erzählungen des AT spielt. Mit Recht beschäftigt sich L. zunächst mit den Erzählungen, die durch Ausdrücke und Wortbeziehungen etymologisch ätiologisch gekennzeichnet sind. Er weist aber zum Schluß selbst darauf hin, (94), daß weitere Untersuchungen nötig sind, die sichere Kennzeichen zur Erfassung ätiologischer Konzeption atl Erzählungen erbringen. Mag das Motiv vom Haus der Rahab Jos 6,25 noch so scheinbar zufällig dort stehen, so kann es doch wohl Hinweis auf spätere Zeit und ihre Ortserfahrung sein, die für das Ganze ätiologisches Interesse erweist, wie es M. Noth zur Erklärung heranzieht (Das Buch Josua, S. 2ff). Ähnlich ist doch nicht zu verkennen, daß etwa hinter Gen 3 Fragen stehen, die sich aus der Selbsterfahrung der Menschen ergeben und worauf die Erzählung eine Antwort geben will. Für solche Erkenntnisse über die förmliche Ätiologie hinaus gültige Prinzipien auch literarischer Art zu erarbeiten, ist eine wichtige Aufgabe, zu der L. einen Anfang gesetzt und auf den weiteren Weg des Forschens hingewiesen hat.

Münster Hermann Eising

Mc Evenue, Sean E.: **The Narrative Style of the Priestly Writer.** – Rom: Biblical Institute Press 1971. 218 S. (Analecta Biblica 50) br. Lit. 3.300, $ 5.50

Diese Arbeit stammt aus der Schule von P. Norbert Lohfink, damals in Rom lehrend, heute Professor in Frankfurt / St. Georgen. Das zeigt sich auch darin, daß hier Anregungen desselben und Ergebnisse seines Schrifttums aufgenommen und weitergeführt werden. McE. widmet seine Untersuchung ausdrücklich nur dem erzählenden Material von P. Wenn auch kaum ein Einleitungswerk oder Pt-Kommentar es versäumt, wenigstens kurz über die stilistische Eigenart von P. zu handeln, so zeigt doch diese Arbeit, daß es wissenschaftlichen Fortschritt bringt, den Erzählungsstil des P ausführlich zu untersuchen.

Dabei geht der Verf. nicht auf alle entsprechenden Komplexe von P ein, sondern beschränkt sich auf die Fluterzählung (Gen 6–9), die Kundschaftererzählung (Num 13–14) und Gen 17 vom Gottesbund mit Abraham. Diese Abschnitte werden ausgewählt, weil sie sich eignen, konkrete Stilelemente zu erheben, die sich klarer als sonst abzeichnen, weil bei ihnen der P-Anteil parallel zu älteren Erzählungen steht. In Gen 6–9 sind ja J und P miteinander verarbeitet (24–27), wie bei Num 13–14 P mit JE (92–96). Für Gen 17 weist McE. die entsprechende ältere Parallele in Gen 15 und 18 nach (149–160). In letzterem Fall ergibt sich nach dem Verf. die Abhängigkeit des P in Gen 17 hauptsächlich aus der parallelen Anordnung der Motive. Als Eigenart des P tritt dabei hervor, daß P „remaines close to his sources" (154). Er führte auch den Bundesbegriff ein, der Gen 18 nicht erwähnt wird. Er ist „theologically reflected from beginning to end" (153) und bietet „a careful development from general and vague to specific and concrete". Verf. findet „his tendency to summarize, and to reduce narrative to theological statement" (154).

Bei der Untersuchung von Gen 6–9 und Num 13–14 führt jeweils der Vergleich von P mit den älteren Erzählungen zum Fund und zur Definition der stilistischen Eigentümlichkeiten des ersteren (27–36 und, besonders ausführlich, 97–127). Danach folgt beidemale (36–78 und 160–177) eine sehr eingehende Untersuchung des priesterschriftlichen Erzählungsablaufs. Ob man diesen Ausführungen bis ins kleinste hinein folgen kann, sei dahingestellt, doch wird in Zukunft keine Kommentierung unserer Abschnitte an diesen Untersuchungen vorbeigehen dürfen. Am besten kommen erzählerische Eigenart und die Möglichkeiten dieser Untersuchungsart heraus bei der Kundschaftererzählung (103–117). Es ergibt sich, daß man mit einer Erzählungsstruktur rechnen muß, in der auch größere Einheiten planmäßig durchformt sind. Der Handlungsablauf steuert nicht auf eine Endklimax zu, sondern ist aufsteigend zu einem Mittelakzent und von da wieder abfallend zum Ausklang angelegt, wobei die auf- und abführenden Stufen sich jeweils entsprechen. McE. prägt dafür den Terminus Palistrophe (vgl. 29; 77f; 113–115; 157–160). Auch sonst zeigt der Verf. sowohl bei größeren Einheiten als auch bei der Analyse einzelner Sätze eine gute Beobachtungsgabe und bemerkenswerte Fähigkeit zur Formulierung der Stilmittel. So kann er etwa über die Kundschaftererzählung bei P zusammenfassend feststellen: „Repetition, echo, and symmetry are the essential stylistic techniques of the story" (117).

[18] Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang etwa auf René Kieffer, Essais de méthodologie néo-testamentaire (Lund 1972). Hier wird ein beachtlicher Versuch vorgelegt, gerade die Erkenntnisse des Strukturalismus und der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft für die ntl. Methodenfrage fruchtbar zu machen. Das eigentliche Problem, über das noch viel gearbeitet werden muß, scheint mir vor allem dies zu sein: Wie gelingt in methodisch richtiger Weise der Sprung aus der nachösterlichen Tradition zurück zum historischen Jesus? Mit dieser Frage wird sich die nächste Tagung der deutschsprechenden katholischen Neutestamentler in Wien beschäftigen.

Die erwähnte Fähigkeit des Verfassers hängt sicher damit zusammen, daß er sich durch Studien an außerbiblischer Literatur und ihrer stilistischen Eigenart für diese Untersuchungen geschult hat. Mag er sich bzgl. der Theorie auf verhältnismäßig wenige einschlägige Werke beschränkt haben, so hat er doch viel moderne Literatur gelesen, wovon nicht wenig hier zitiert wird. Erstaunlich, daß er Vergleichsmöglichkeiten zu P hauptsächlich in der Literatur für Kinder findet. Grundsätzlich äußert er sich S. 129 dahin, daß er diese nicht heranziehe, um damit einen „Sitz im Leben" für P zu bestimmen, als vielmehr zur Feststellung einer unübersehbaren stilistischen Nachbarschaft. Wo er S. 183 abschließend auf diese Frage zurückkommt, meint er trotzdem, „that the style of P was originally intended to speak to children of a pre-school age". Mag durch solchen Stilvergleich, dem der Verf. 2. 12–18 ein ganzes Kapitel widmet, einiges zu gewinnen sein, so hat man doch den Eindruck, daß hier eine Beschränkung im Stoff und in den Schlußfolgerungen berechtigt gewesen wäre.

Zum Schluß noch die Frage, ob McE. unter Beschränkung auf die drei Abschnitte aus dem Erzählungswerk des P entsprechend seiner allgemeinen Themenangabe wirklich den „Narrative Style" von P erarbeitet hat. Er selbst deutet mehrfach an (z. B. 80), indem er Gen 23 erwähnt, daß dort, was auch von den P. Exoduserzählungen gelten wird, noch einiges mehr zu gewinnen wäre. Man darf ferner nicht vergessen, daß P nicht nur aus Erzählungen besteht, sondern noch mehr charakteristisch gesetzliches und kultisches Material enthält. In welcher Weise wird dieses formuliert und wie verhält sich dessen Stil zur Eigenart der Erzählungen? Liegt da nicht ein anderer „Sitz im Leben" vor, der nicht vergleichbar ist mit der kindertümlich sprechenden Erzählung? Solche Fragen sollen aber nicht den Eindruck erwecken, hier seien nicht wichtige und auch über den Ansatz an einzelnen Komplexen hinaus gültige Erkenntnisse gewonnen. In der Schuß-Conclusion (177–187) tut der Verf. einen Ausblick darauf, was sich weiterhin aus seiner Untersuchung ergeben könnte. In neun Punkten zählt er auf, welche Aspekte für das Verständnis von P und sogar darüber hinaus für die atl Literatur in seiner Arbeit liegen. Solche Bedeutung über das Thema hinaus rundet das Urteil ab, daß es sich hier im ganzen um eine erfreuliche wissenschaftliche Leistung handelt.

Münster Hermann Eising

Atualidades Bíblicas: Miscelânea em memória de Frei João José Pedreira de **Castro** OFM. Hrsg. von Joaquim Salvador SDB. Petrópolis/Brasilien: Editôra Vozes Limitada 1971. 655 S. Kunstleder.

Dieser von der „Liga de Estudos Bíblicos" geförderte Sammelband ist dem Gedächtnis des Gründers der brasilianischen Bibelbewegung, P. João José Pedreira de Castro OFM gewidmet. Dessen Leben und Werk würdigt sein Mitbruder und Direktor des Centro Bíblico Católico von São Paulo, P. Paulo Avelino de Assis (9–15). J. J. Pedreira de Castro, geb. 1896 in Petrópolis, gestorben am 30. Mai 1962 in Tremembé, hat bei Goetzberger in München studiert. Er war durch 25 Jahre Professor für Exegese in der Theol. Fakultät der Franziskaner in seiner Heimatstadt. Im Jahre 1951 übersiedelte er nach São Paulo und baute dort die Bibelbewegung in Brasilien auf. 1953 eröffnete er einen bis heute bestehenden Fernkurs für Bibelstudium und errichtete das Centro Bíblico. Obwohl er fast blind und taub war, entfaltete er bis kurz vor seinem Tode eine erstaunliche Tätigkeit in Schrift und Vortrag. Das Schriftenverzeichnis nennt 18 Bücher und 84 Aufsätze, alle in portugiesischer Sprache.

Auf die Würdigung des Verstorbenen folgen bis zu mehr als eine Seite umfassende Curricula Vitae der Verfasser der 47 wissenschaftlichen Beiträge zu diesem Sammelband (16–31). Die Beiträge sind alle, soweit sie nicht ohnehin portugiesisch abgefaßt sind, aus dem Original ins Portugiesische übersetzt. Sie betreffen fast alle Hauptgebiete der Exegese; 25 behandeln Themen des AT, der Rest Themen des NT. Da die meisten von ihnen für den Exegeten und mehrere überhaupt für den Theologen von hohem Interesse sind, aber die Sprache viele vor der Lektüre abschrecken wird, seien die Beiträge hier wenigstens verzeichnet und z. T. mit ihren Ergebnissen kurz vorgestellt. Sie sind in den beiden Teilen, I. AT und II. NT, so geordnet, daß am Anfang Themen zur Theologie, zur Einleitung, zur Geographie bzw. Archäologie stehen, auf die dann Beiträge zu einzelnen biblischen Büchern oder Texten folgen.

Otto Skrzypczak verteidigt unter dem Titel „Herkunft der Vorstellung vom Bund zwischen Gott und Israel" (41–54) die Hypothese vom „Bundesformular" gegen A. Jepsen und Fr. Nötscher (G. Fohrer wird nicht genannt). – H. Cazelles untersucht „die Grundlagen der Theologie der Engel nach dem AT" (55–68). – David Gonzalo Maeso versucht die „drei neuen poetischen Bücher der Bibel, Rut, Jona und Ester" (69–83), als rhythmische kleine Epen zu erweisen. – Francesco Laconi schildert „ein Mahl unter arabischen Stämmen des Negeb" (84–94) und illustriert damit atl. Texte, die ein Mahl in Verbindung mit einem Bundesschluß erwähnen. – Jean-Paul Audet, Die untere Grenze der belebten Welt im alten jüdischen Denken (95–104), weist nach, daß im AT und im Judentum nur Tier und Mensch, nicht dagegen Pflanzen als belebt gelten; der Ausdruck „Leben" kommt nie im Zusammenhang mit Pflanzen vor, es sei denn in Bildern. – Antonio Charbel untersucht die Terminologie, das Ritual und die Bedeutung von „Todah als ‚Dankopfer'" (105–114). – Johannes Mehlmann geht der Verwendung der „Bücher 3 und 4 Esdras und des Buches Ecclesiasticus bei Tertullian" nach (115–128). – Paul-François Auvray, Das „Deuteronomium des Schapira" und die Entdeckungen von Qumran (129–142), versucht Licht in die sehr dunkle Geschichte des Schapira-Dossiers zu bringen, das 1883 ins Britische Museum kam und nie näher untersucht wurde. Darunter befindet sich ein Dt-Text, der möglicherweise in der Gegend von Qumran gefunden wurde. Der Verf. fordert eine wissenschaftliche Publizierung des ganzen „Dossier Schapira"; erst dann läßt sich über Alter und Herkunft der Dt-Handschrift etwas Genaueres feststellen. – Luís Arnaldich sieht zwischen „Qumran und Christentum" (143–153) deutliche Beziehungen in dem Sinn, daß die junge Kirche Anhänger der Qumransekte aufnahm und Gedanken wie auch Strukturelemente der Qumrangemeinde übernahm. – Joaquim Salvador beschäftigt sich mit der „Wahrheit der Hl. Schrift in ‚Dei Verbum'" (154–171) und fordert eine theologische Auslegung, die die historischen Fakten im Sinn von Heilsgeschichte ernst nimmt. – Silvestre Saller beschreibt kurz „die Umgebung des Nebo in Jordanien" (172–173).

Der Rezensent wundert sich, seinen Beitrag „Istae sunt generationes caeli et terrae" (174–184) in diesem Band zu finden, da er ihn laut Vertrag nur dann veröffentlicht sehen wollte, wenn der Band, wie im Vertrag vorgesehen, noch 1968 erscheint; da bis Mitte 1969 der Band nicht vorlag, vergab er diesen Beitrag unter dem Titel „Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift" dem Herausgeber der Festschrift für W. Eichrodt, Zürich 1970, 45–56. Die Fassung in der Festschrift Eichrodt wurde leicht überarbeitet und stellt die authentische Fassung dar.

Emanuele Testa, Das literarische Genus von Gen 14 (185–191), glaubt, aus dem heutigen Text von Gen 14 eine Inschrift vom Sieg über die Ostkönige herausschälen zu können, die einst auf einer Siegesstele eingraviert gewesen sein soll. – Luiz Bertrando Gorgulho geht dem „Thema der ‚Wunder' in der Tradition des Jahwisten" nach (192–205) und bespricht dabei die Texte Gen 18; Ex 3,20 und 34,10. – Sebastián Bartina (in der Überschrift und im Inhaltsverzeichnis S. 651 steht irrtümlich Bertina; im Curriculum vitae S. 17 aber richtig) findet in Num 11,18–23. 31–35 und Ps 78,26–31 Hinweise auf „Giftige Wachteln" (206–213) in dem Sinn, daß Wachteln Schirlingssamen gefressen haben, der den Wachteln selbst nicht schadet, der aber bei Menschen, die solche Wachteln essen, Übelkeit hervorruft. – Johannes Schildenberger untersucht „die thematische und strophische Struktur der alfabetischen Psalmen" (214–227), Máximo Peinador Inhalt und Sinn der „Fluchpsalmen" (228–255), Raul C. M. Ruijs „Form und Inhalt von Ps 1" (256–276), Benjamin N. Wambacq den „Psalm 4" (277–284) und Giovanni Rinaldi „Einige Ausdrücke des Psalms 46/47" (285–296). – A. Barucq stellt zwischen „Psalm 49 und Buch Qohelet" (297–308) ein Abhängigkeitsverhältnis in dem Sinn fest, daß Ps 49 durch Qohelet oder seine „Schule" in Sprache und Thema beeinflußt wurde. – Nicolò M. Loss, Ecce Virgo Concipiet (309–320), reflektiert über die Beziehungen zwischen Zeichen und Bedeutung in Jes 7,14–16 und versucht die messianische Deutung zu stützen. – Pierre Grelot legt die Überlieferungsgeschichte der Legende „Nabuchodonosor in ein Tier verwandelt" dar (321–324). – Paul-Evode Beaucamp sieht in „Amos 1–2" (325–330) eine Liturgie, in der Jahwe die Sünde der Israel bedrohenden Völker aufdeckt, aber auch die Sünde Israels, das sich dadurch nicht abschrecken läßt, verurteilt. – Raymond Tournay behandelt das Thema „Sach 9–11 und die Geschichte Israels" (331–349) und datiert den Text gegen Ende der Perserzeit oder an den Anfang der Zeit Alexanders des Großen.

Der neutestamentliche Teil des Bandes umfaßt folgende Beiträge: Wolfgang Trilling umschreibt „die Berechtigung und Lokalisierung der Frage nach dem historischen Jesus" (353–365) und verteidigt dabei die Einheit von Glaube und Geschichte im Christuskerygma. – Eugen Lákatos hält die Anwendung des „Begriffs der Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums, angewendet auf die Lehre von den Sakramenten der Kirche" (366–394) für sachgerecht. – Friedrich Dattler weist auf Spuren der „Mischna im NT" hin (395–402). – Mario Provera wägt die Argumente für eine „marianische Tradition von Ephesus und von Jerusalem" (403–410) und bringt einige neue Stützen für die beiden Traditionen vor, ohne sich jedoch zu entscheiden. – Max Thurian (Taizé) beschäftigt sich mit dem „Amt in den ersten Kirchen Kleinasiens" (411–424) und weist eine klare Entwicklung von den paulinischen Gemeinden (Apg und Paulusbriefe) über die Deuteropaulinen, Pastoralbriefe und Apk zu Ignatius von Antiochien nach. – Bellarmino Bagatti weist auf Spuren des „vorkonstantinischen Christentums in

Galiläa" hin (421–424). – Jean-Jacques von Allmen (reformiert), Die Disziplin der christlichen Ehe und ihre theologischen Gründe (425–438) verteidigt die These von Bonsirven und Baltensweiler, wonach in den „Unzuchtsklauseln" bei Mt πορνεία eine illegitime eheähnliche Verbindung ist, und zeigt als Hauptgrund dafür, daß Vorschriften über die Ehe im NT eine so große Rolle spielen, die eindeutige Unterscheidung des christlichen Lebens vom Leben des Heiden auf. – Frederico A. Stein behandelt das Thema „die Ehe nach Paulus" (439–446) und stellt dabei die Stellen, die anscheinend eine Minderbewertung der Ehe verraten, denen gegenüber, in denen Paulus die Ehe als Abbild des Verhältnisses zwischen Kirche und Christus versteht.

Simon Voigt sucht „eine Lösung für einen schwierigen Text der Bergpredigt, Mt 5,22" (447–486) und findet an dieser Stelle eine paradoxe Antiklimax von einer tätlichen Bedrohung über eine Beleidigung mit Worten zu einem harmlosen Spottwort, der die Klimax örtliches Gericht – nationales Gericht (Synedrium) – göttliches Gericht entspricht; für den Christen ist schon ein harmloses Necken eines Mitmenschen ein Verstoß gegen die Liebe. – Jacques Dupont sieht in der „Auferweckung des Jünglings von Naim" (Lk 7,11–16) ein Zeugnis für den Willen Jesu, alle Menschen zu retten (487–492). – A. Feuillet untersucht die „Vorgeschichte des Johannesprologs" (Joh 1,1–18) mit dem Ergebnis: Der Verfasser des Joh-Evangeliums hat ihn zunächst als selbständige literarische Einheit ohne die Verse 6–8 und 15 geschaffen und ihn erst sekundär seinem Evangelium mit leichten Überarbeitungen und kleineren Zusätzen vorangestellt (493–509). – Louis Soubigou sieht in der Erzählung von dem „Gespräch Jesu in Sychar in Samaria" (Joh 4,1–42) den Versuch des Evangelisten, das Geheimnis Jesu, das das Evangelium entwickelt, schon zusammenfassend darzustellen (510–518). – Estêvão Bettencourt stellt die wichtigsten Züge in der „Kunst des Paulus zu schreiben" (519–534) zusammen. – Jules Caubier untersucht das Verhältnis zwischen „Hoffnung und Heil in Röm 8,24" (535–557). – Heinz-Jürgen Vogels erschließt als den „Sinn von 1 Kor 9,5" (558–571) die Aussage, daß die Apostel und damit auch alle kirchlichen Amtsträger in ihrer Nachfolge das Recht auf Ehe haben, auf das sie zwar freiwillig verzichten können, das aber keine menschliche Autorität beschneiden darf. – Albert-Louis Descamps hebt in einer Untersuchung der „Methoden des Apostolats bei Paulus" (572–582) einerseits die Flexibilität und den Realismus, andererseits die Festigkeit in den moralischen und dogmatischen Grundsätzen hervor. – Thomas Fahy beantwortet die Frage „Wer waren die Galater im Galaterbrief des Paulus?" (583–591) so: Die vier Gemeinden Antiochia, Ikonion, Lystra und Derbe im Südteil der römischen Provinz Galatien, die Paulus im Jahre 49 gegründet hat. – Heládio Correia Laurini stellt die Frage „Silvanus Hagiograph?" (592–597) und beantwortet sie positiv im Sinn der aktiven Mitverfasserschaft von „Kollektivbriefen", in denen mehrere Absender genannt werden. – Luís Fernando Rivera untersucht die Mitteilung über die „Verklärung in 2 Petr 1,16–18" (598–609) mit dem Ergebnis, der Verfasser wolle damit beweisen, daß die Wiederkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels in Herrlichkeit unmittelbar bevorsteht. – Frère Pierre Etienne (Taizé) behandelt Hebr 11,13–14 „Fremde und Beisassen im Land ... auf der Suche nach einer Heimat" (610–615). Die Kirche besteht aus diesen „Fremden und Beisassen" und findet das Ziel nur, wenn sie die Einheit, die Liebe und das Unterscheidungsvermögen für die Zeichen der kommenden Gottesstadt bewahrt. – Annie Jaubert, Der Geist, das Wasser und das Blut (616–620) sieht in 1 Joh 5,7f einen Hinweis auf die Riten der Salbung, des Untertauchens und des eucharistischen Mahles, die in der alten syrischen Kirche bei der Taufe üblich waren. – Giuseppe Giovanni Gamba findet in dem Satz „Vergeltet ihr das Doppelte" Apk 18,6 (621–626) einen Hinweis auf eine vierfache Vergeltung an Babylon, weil Babylon „doppelt" gesündigt hat und ihr nun dieses „Doppelte" verdoppelt werden soll.

Ein Stellenregister, ein Register der in den Anmerkungen erwähnten Autoren, ein Verzeichnis der Übersetzer der nichtportugiesischen Beiträge und das Inhaltsverzeichnis schließen den Band ab.

Bemerkenswert an diesem Band ist die Internationalität und die ökumenische Vielfalt des Mitarbeiterstabes sowie die große Spannweite der vertretenen Auffassungen, die von „konservativ" bis „progressiv" reicht. So erhält der potentielle Leserkreis, der immerhin fast 100 Millionen Portugiesisch sprechende Menschen umfaßt, der aber bisher nach der dem Rezensenten bekannten bibelwissenschaftlichen Literatur nur sehr einseitig „konservativ" und hinsichtlich der neuen Entwicklungen in der Exegese unvollständig unterrichtet war, einen guten Einblick und Überblick über den neuesten Stand der Bibelwissenschaft. Eine Übersetzung des ganzen Bandes ist bei der heutigen „Marktlage" in Bibelliteratur nicht zu empfehlen; wohl aber wünscht man sich, daß die meisten Mitarbeiter ihre Beiträge im Original und auf den neuesten Stand gebracht – alle Beiträge waren Ende 1967 abgeschlossen – in den bekannten Bibelzeitschriften der internationalen Wissenschaft zugänglich machen.

München Josef Scharbert

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

G. Delling wurde am 10. Mai 1970 65 Jahre alt. Die Herausgeber hielten aus diesem Anlaß „eine Sammlung der vielen kleinen Studien Dellings" für wichtiger als eine Festschrift (9). Im Vorwort, einer Art laudatio, geben sie einen Rückblick auf den wissenschaftlichen Weg des Jubilars, welcher für die letzten zwanzig Jahre durch die abgedruckten Studien mitdokumentiert wird.

Es handelt sich um 26 Aufsätze, welche etwa zur Hälfte in theologischen und neutestamentlichen Zeitschriften, zum anderen Teil in entlegeneren Publikationsformen, wie z. B. Festschriften, zum erstenmal veröffentlicht wurden. Zwei Beiträge („Zur Exegese von 1 Kor 7,14"; „Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung") werden in diesem Sammelband zum erstenmal gedruckt. Die Artikel wurden von den Herausgebern nicht chronologisch, sondern thematisch angeordnet. Dadurch tritt die erstaunliche Stetigkeit in Dellings Arbeit um so besser zutage, zugleich treten manche Artikel durch die Zusammenstellung mit verwandten Beiträgen aus der früher für den Leser gegebenen Isolierung heraus, es entstehen größere sachliche Zusammenhänge, z. B. zu den Themen „Wunder" (Aufsätze aus den Jahren 1955–1958: „Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike"; „Wunder – Allegorie – Mythus bei Philon von Alexandreia"; „Josephus und das Wunderbare"; „Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament"), „Taufe" (aus den Jahren 1958–1964: außer dem oben Genannten [1 Kor 7,14] „Βάπτισμα βαπτισθῆναι"; „Nun aber sind sie heilig"; „Lexikalisches zu τέκνον"; „Zur Taufe von ‚Häusern' im Urchristentum"), „Gott" (1952–1965 außer dem oben Genannten [partiz. Gottesaussagen]: „Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon"; „ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ"; „Zusammengesetzte Gottes- und Christusbezeichnungen in den Paulusbriefen"). Andere Zusammenhänge ergeben sich durch die exegetischen und theologischen Debatten um Jesus und die Evangelien in den fünfziger und frühen sechziger Jahren („Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum"; „Der ‚historische Jesus' und der ‚kerygmatische Christus'"; „Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus"; „Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus"). Wenn man aufmerksam liest, kann man noch eine Reihe weiterer Querbeziehungen feststellen.

Trotz des gewöhnlich streng monographischen Charakters der einzelnen Beiträge ergeben sich auf diese Weise thematische Schwerpunkte, welche den eigentlichen Wert des Bandes ausmachen, da man sich einzelne Aufsätze auch selber beschaffen könnte, wenn auch manchmal nur unter Schwierigkeiten. Hinsichtlich der Arbeits- und Schreibweise Dellings braucht hier nur an Bekanntes und Anerkanntes erinnert zu werden: sorgfältige begriffsgeschichtliche Untersuchung, Eingehen auf die sprachliche Eigenart der neutestamentlichen Texte, eine auch unter Exegeten seltene Kenntnis und Beachtung der hellenistisch jüdischen Umwelt. Während die Themen das theologische Interesse und Engagement des Autors verraten, bleibt die Darstellung gewöhnlich im Bannkreis der Texte und ihrer sprachlichen Fügungen. Die Beachtung und Beobachtung der vielen Einzelheiten und zugleich damit der wohl bewußte Verzicht auf eine ausdrückliche historisch-kategoriale und erst recht auf eine explizite hermeneutisch-theologische Bearbeitung des Materials machen Dellings Ausführungen oft schwer lesbar (vgl. 10 die Bemerkung der Herausgeber zu einer Untersuchung Dellings: „D. hat es seinen Lesern nicht leicht gemacht"), gerade dann, wenn sie im wahrsten Sinne des Wortes „Fundgruben" für den Leser darstellen, der sich mit dem Autor auf die Texte einläßt. Dellings Auseinandersetzung mit der formgeschichtlichen Evangelienforschung (vgl. 193: „Tatsächlich ergibt sich also aus der Auffassung, auf die Urgemeinde ... sei die Gewißheit der Auferweckung Jesu, sei die Deutung des Kreuzes als eines Heilsereignisses, sei das unter Verwendung bestimmter jüdischer Begriffe ausgesagte Verständnis der Person Jesu als des Heilsträgers zurückzuführen, ein dreifaches Rätsel") und einige Züge in seiner Behandlung von Taufe und Herrenmahl (vgl. 263 den Versuch, die kausale Heiligungsvorstellung in Röm 15,16; 1 Kor 1,2; 7,14 durch ein „ἐν der Beziehung" zu interpretieren; 280: „Die hier genannten τέκνα sind offenbar in ihrer Beziehung zu ihren Eltern ‚heilig'"; ähnlich 285; 323 zu 1 Kor 10,16f: „Die Intention des Brotbrechens ist das Teilhaben aller an dem, was unter dem Brot gegeben wird"; 330 der Versuch, den realistischen Zusammenhang zwischen Essen und Gericht in 1 Kor 11,29f abzuschwächen) zeigen gleichwohl, daß auch bei Verzicht auf eine ausdrückliche Hermeneutik das Ergebnis dennoch nicht voraussetzungslose Exegese oder Theologie ist, sondern daß bestimmte theologische Orientierungen der exegetischen Arbeit vorausliegen und sie mitbestimmen. Die

hier gesammelten Studien werden, nachdem sie durch diesen Aufsatzband besser zugänglich und durch ein Stellenregister weiter erschlossen sind, für die neutestamentliche Exegese und Theologie noch lange von Bedeutung sein.

Würzburg Gerhard Dautzenberg

Gnilka, Joachim: **Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens.** – München: Kösel 1970. 180 S. (Biblische Handbibliothek, Bd 8) Lw DM 24.50

J. Gnilka gibt in diesem Buch einen traditionsgeschichtlich orientierten Überblick über die neutestamentliche Christologie, der für weitere Leserkreise bestimmt ist. Damit kommt er einem seit längerer Zeit empfundenen Desiderat entgegen. Auf verhältnismäßig geringem Raum wird eine Fülle von Informationen geboten und ein im ganzen zutreffendes Bild der vielfältigen christologischen Ansätze in neutestamentlicher Zeit gezeichnet.

Eine Einführung „Pluralität und Einheit" soll zunächst Verständnis für die traditionsgeschichtliche Arbeitsweise wecken und führt in den Plan des Buches ein. Darauf folgen zwei Kapitel über die urchristlichen Bekenntnisformeln 1 Thess 1,9; 1 Kor 8,6; 15,3–5. In einem ersten Schritt werden die Formeln jeweils in ihrem historischen Kontext für sich interpretiert, in einem zweiten, methodisch besonders interessanten Schritt zeigt G. dann ihre Einbettung in die paulinische Theologie und Verkündigung. Die nächsten beiden Kapitel sind dem Christos- und dem Kyriostitel gewidmet. G. vermutet mit Kramer gegen Hahn, daß der Christustitel ursprünglich an der Sterbensaussage und nicht an der Parusie haftete, beim Kyriostitel erörtert er die verschiedenen traditionsgeschichtlichen Wurzeln (LXX, Herrscherkult, Rabbi, Didaskalos, Mar) und betont seine Bedeutung für die Entwicklung der neutestamentlichen Christologie bis zum Bekenntnis zur Gottheit Jesu (Jo 20,28).

Die weiteren Kapitel untersuchen die Christologie der synoptischen Tradition (VI: „Das Christusbild einer alten Passionsgeschichte"; VII: „Das Christusbild der Spruchquelle"; VIII: „Vorsynoptische christologische Verkündigungsformen"). Im Gegensatz zu den vorausgehenden Darlegungen kann G. sich hier nicht auf ein so sehr durch die Forschung mehr oder weniger einmütig präpariertes und diskutiertes Material stützen, sondern muß oft seiner eigenen exegetischen Intuition und Entscheidung folgen. So wird seine Darstellung natürlich auch „fragwürdiger". Bei der Menge der in diesem Teil angeschnittenen Probleme und vorausgesetzten Entscheidungen muß sich der Rezensent auf einige kritische Anfragen an den Autor beschränken.

Im VII. Kapitel scheint mir die notwendige Abgrenzung von Tradition und Redaktion beim ersten Beispiel Mk 4,14–20 doch nicht gelungen zu sein. Denn G. kann die Deutung des Samens auf das „Wort" nur für einen christologischen Inhalt dieses „Wortes" (131: „personal bestimmte Verkündigung der christlichen Heilstaten") in Anspruch nehmen, weil er sich dafür auf Mk 8,31, eine eindeutig der markinischen Redaktion zugehörige Stelle, beruft. Dagegen ist die christologische Deutung des Problems der Parusieverzögerung in Mt 25,1–12 und der Leidensankündigungen und Passionssummarien gut gelungen.

Die Darstellung der markinischen Christologie (Kap. IX.) folgt den topoi der Markusforschung: Evangelium, Messiasgeheimnis (G. 145: besser „Gottessohngeheimnis"), Schweigegebote, Reich Gottes (149: „Bindung des Heiles an Jesus, das bei Markus zwar noch mit Basileia umschrieben wird, aber doch schon in stärkerem Maße entjudaisiert, personalisiert und christologisiert erscheint"), Galiläa, Jüngerunverständnis. G.s christologische Interpretation mehrerer dieser topoi, besonders der Begriffe Evangelium und Reich Gottes, scheint mir sehr problematisch zu sein, ebenso der folgende für sein Gesamtverständnis des Markusevangeliums kennzeichnende Satz zu Mk 16,7: „Die Aufforderung nach Galiläa zu eilen, um dort den Auferstandenen zu sehen, ist gleichzeitig die Aufforderung an den Hörer zum nochmaligen Lesen des Evangeliums, an dessen Anfang und in dessen Zentrum das Land Galiläa steht" (156).

Das letzte Kapitel „Die Christologie Jesu von Nazareth" sprengt den durch den Titel des Buches („Zeugnisse des Glaubens") gezogenen Rahmen. Dennoch muß man dem Autor im Zusammenhang einer Darstellung der Christologie das Recht zu einer Rückfrage an den irdischen Jesus zugestehen (vgl. schon die Bemerkungen in der Einführung 26). G. weitet dazu die alte Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu zur Frage nach einem Sendungsbewußtsein Jesu aus. Christologisch Relevantes findet er in der Basileia-Botschaft Jesu. Im „Wirken Jesu" werden „die Heilskräfte der eschatologischen Basileia bereits zur Rettung der Menschen wirksam" (165). Die Person Jesu ist mit seiner Botschaft „indispensabel" verbunden (169). Allerdings bleibt gerade die Basileia in G.s Darstellung eine mysteriöse Größe (162: „andringende Zukünftigkeit der Basileia"; 163: „Obwohl die Zukünftigkeit und die eschatologische Qualität des Reiches nicht bestritten werden dürfen, besitzt der Grad seiner Nähe etwas Schwebendes"). Das hängt damit zusammen, daß er Jesus die religionsgeschichtliche Einordnung in die Apokalyptik verweigert. Jesus habe „die Frage nach dem Zeitpunkt als Frage" aufgehoben (163) und wahrscheinlich überhaupt gar keine eigentliche Naherwartung gehegt. Die beliebte Eingrenzung der Apokalyptik auf Terminfragen, wie sie hier wieder einmal vorgenommen wird, ist religionsgeschichtlich unzulässig. In Wirklichkeit stellt die Apokalyptik die epochale Gestalt des eschatologischen Denkens im Judentum neutestamentlicher Zeit dar. Die eschatologische Botschaft Jesu konnte überhaupt nur in apokalyptischen Kategorien ausgedrückt und verstanden werden. Deshalb ist auch wie die Arbeiten M. Hengels (Nachfolge und Charisma, Berlin 1968; War Jesus Revolutionär?, Stuttgart 1970) gezeigt haben, das Selbstbewußtsein Jesu nur auf dem Hintergrund der zeitgenössischen apokalyptischen Bewegungen darstellbar. Es ist eine Folge dieser im letzten Kapitel besonders deutlich werdenden Entscheidung G.s gegen die Apokalyptik, daß der Zusammenhang zwischen Christologie und Eschatologie auch an anderen Stellen des Buches nicht klar genug herausgearbeitet oder sogar verdunkelt wird (vgl. 39–41; 65–68; 114–118; 153).

Das Buch ist, wie man im Nachwort (176) lesen kann, aus Vorträgen vor Studenten hervorgegangen. Es soll nicht nur informieren, sondern ist auch bewußt theologisch engagiert (176: „Möchte es ihr gelingen, unseren Christusglauben kritisch zu vertiefen"). Viele in die Darstellung eingeflochtene Bemerkungen sind aus dieser Absicht heraus zu verstehen und gelegentlich sehr hilfreich. Freilich sind sie manchmal ziemlich kurz ausgefallen und bleiben nun ohne die ursprüngliche Situation des mündlichen Vortrags recht änigmatisch. Das gilt auch für G.s Andeutungen über die Beziehungen zwischen der urchristlichen Christologie und dem späteren christologischen Dogma (11: „uns interessiert die neutestamentliche Christologie nicht als Lehre, sondern als Lebens-, Glaubens- und Existenzvollzug") und über die Bedeutung der urchristlichen Christologie für das heutige Glaubensverständnis (175: „Am erstaunlichsten ist vielleicht die Vielfalt der Aussage. Sie offenbart das Ringen der ältesten Christusbekenner um ihren Glauben, aber auch die Freiheit und Offenheit ihres Bekenntnisses wie die Tatsache, daß das letztlich nicht zu Fassende stets nur in nichtvollkommener Form zur Sprache gebracht werden kann"). Solche Bemerkungen bedürfen, um theologisch überhaupt wirksam werden zu können, noch erheblicher Reflexion und Präzision (vgl. nur 175: „Das wesentliche Anliegen bleibt dasselbe, daß Christus das Heil der Menschen ist"). Die Form von Vorträgen hat ihre unbezweifelbaren Vorteile. Sie erlaubt wesentlich stärker als eine systematische Darstellung die Auswahl, Akzentuierung und Raffung des Materials. Dennoch hätte man sich vor der Veröffentlichung eine stärkere formale (im Text sichtbare Untergliederung) und sprachliche Überarbeitung des Textes gewünscht. Die Brauchbarkeit des Werkes, das ja in einer Reihe erscheint, die sich „Biblische Handbibliothek" nennt, würde durch ein Stellenregister und/oder durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis wesentlich erhöht. Vielleicht lassen sich solche Wünsche bei einer Neuauflage realisieren.

Würzburg Gerhard Dautzenberg

Thompson, William G. S. J.: **Matthew's Advice to a Divided Community.** Mt 17,22–18,35. – Rome: Biblical Institute Press 1970. XVI, 297 S. (Analecta Biblica, Bd 44) brosch. it. Lire 4.500

Exegetische Detailuntersuchungen haben ihre Vorzüge und Schwächen. Dies zeigt exemplarisch die bei I. de la Potterie am Bibelinstitut in Rom angefertigte Dissertation von Th., die den vierten Redekomplex im Matthäusevangelium untersucht, der üblicherweise „Gemeindeordnung" oder „Hausordnung Gottes" (Trilling) genannt wird. Allerdings gibt Th. den Umfang dieser Rede, die von Mt wie üblich mit einer Abschluß- und Überleitungsformel (vgl. 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) versehen ist, größer an, als es die meisten Exegeten tun. Nach Th. liegt der Einsatz bereits bei der zweiten Leidensweissagung (17,22f), so daß auch die Frage nach der Tempelsteuer (17,24–27) mit eingeschlossen ist. Doch als „selbständige Einheit" (13) hätte der Text 17,22–18,35 formgeschichtlich und thematisch stärker mit den parallelen Reden von

Kapitel 5–7.10.13.23–25 verglichen werden können und müssen als es der Verf. tut (22–25. 254 Anm. 7). Zwar gewinnt er bei der isolierten Betrachtung eine konzentrische Komposition (244), die um die Hauptfiguren Petrus (17,24–27) – Jünger (18,1–20) – Petrus (18,21–35) gelagert ist, dennoch will der Einschnitt nach vorn bei 17,22 angesichts der von Mt parallel konstruierten 5 Reden nicht überzeugen. Ohne einen umfassenden Aufriß zum gesamten Matthäusevangelium als Übersummativität müssen die einzelnen Perikopen disiecta membra bleiben.

Bemerkenswert ist der methodische Ansatz dieser Arbeit. Im Gegensatz zur gesamten neueren Synoptikerforschung verzichtet Th. a) auf eine Unterscheidung von Tradition und Redaktion bei Mt (vgl. 12. 253; allerdings behauptet er 67, daß die Perikope von der Tempelsteuer Mt „eingefügt" hat, sie also bereits vorher als sinnvolle Größe existiert haben muß) und b) verzichtet er auf die Zwei-Quellen-Theorie als Voraussetzung einer redaktionsgeschichtlichen Untersuchung (5f); diese Hypothese will er eigens befragen. Ihm geht es einzig um das vorliegende schriftliche Evangelium in seiner jetzigen Gestalt (2.4.265), wobei er streng und in allen Partien konsequent zum einen „vertikal" in einer Wort-für-Wort-Untersuchung „Matthäus in der Terminologie des Matthäus" (265) auslegt, ihn zum anderen „horizontal" mit den Seitenreferenten vergleicht. Zwei Ergebnisse gewinnt Th. auf diesem induktiven Weg. 1) läßt sich die mechanische und unkritische Annahme der Zwei-Quellen-Theorie am untersuchten Text entweder gar nicht verifizieren (49 zu 17,22f) oder nur in einer modifizierten und differenzierten Form, wobei auch ein Ur-Markus und aramäischer Mt als möglich postuliert werden (vgl. 147–151 zu 18,5–9 und 236 zu 18,21–35). 2) sind die synchronischen, streng literaturgeschichtlichen Untersuchungen zum mt Stil (Reminiszenzen, Phrasen, Stichwortkompositionen, Parallelismen und Chiasmen, Frage-Antwort-Schema, Inklusionen etc.) und zur mt Wortwahl eine wahre Fundgrube für die Auslegung des MtEv, zumal Th. bei diesen stilistischen Untersuchungen ständig das ganze Evangelium einbezieht. (Allerdings bleibt aufgrund seines methodischen Ansatzes ungeklärt, was jeweils Tradition und was Redaktion ist. Auch wird man aufgrund der Semitismen bzw. besser Septuagintismen bei Mt für ihn keine größere Nähe zum palästinischen Original als für Lk postulieren können, ebd. 236; einzig aufgrund dieses Kriteriums müßte auch der Verf. des Hirten des Hermas z. B. im Judenchristentum lokalisiert werden.)

In den quellenkritischen Ergebnissen und den literaturgeschichtlich-stilistischen Erkenntnissen liegt der Hauptertrag der Arbeit. Demgegenüber bleibt der im Titel „Weisungen des Mt für eine gespaltene Gemeinschaft" vorausgesetzte und des öfteren (146. 176f. 237. 259–264) ausgesprochene historische Rückbezug der Rede in Kap. 18 auf eine konkrete Gemeinde (nach Th. aufgrund 17,24ff mit starkem judenchristlichen Einschlag) hypothetisch und ungeklärt. Vor allem der Bezug zu apokalyptischen, oft paränetisch benutzten literarischen Topoi (259–262 zu Mt 24,4–28) läßt die historische Konkretisierung bezüglich einer Stadt- oder Distrikt-Kirche (183) zumindest offen. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß Mt die Jüngerfrage in 18,1 – mag er von Mk abhängig sein oder nicht, m. E. ist er es – zu einer theologischen Frage nach dem Größten im Himmelreich macht, wobei Himmelreich und Kirche im MtEv nie identisch sind, also der konkrete Bezug zu einer historischen Situation wenigstens nicht unvermittelt gegeben ist.

Bezüglich der christologischen Aussage bleibt unklar, warum Jesus von Mt in 17,22–18,35 als Weisheitslehrer (264) dargestellt wird, da die literarischen Parallelen zu 18,15ff (Konditionalsätze) eher im atl apodiktischen Recht als in der Weisheitsliteratur (so 254f) zu finden sind.

Ob das bei Th. offene (literarkritische) Grundproblem der Abhängigkeit der Synoptiker untereinander sowie ihr Verhältnis zur Logienquelle in der Tat so ungeklärt ist, wie es sich bei der Lektüre darstellt, bleibt zu fragen. Will man die Zwei-Quellen-Theorie ernsthaft überprüfen, genügt ein literarischer Vergleich – zumal einer einzigen Perikope – sicherlich nicht. Notwendig ist eine umfassende Methodenkombination, bei der sowohl Detailuntersuchungen zu Wortwahl, Stil etc., wie auch ein formgeschichtlicher Vergleich der kleineren Gattungen und der übergreifenden Gattung „Evangelium", aber auch Sachkritik (theologische Entwicklung, Motiv- und Traditionsgeschichte) zu liefern wären. Erst in der Verbindung und gegenseitigen Absicherung aller literaturwissenschaftlicher Methoden könnte die Quellenkritik neu bedacht werden und (dann erst) Folgen für die heute immer noch hypothetisch auf der Zwei-Quellen-Theorie aufbauenden Redaktionsgeschichte haben. In Frage zu stellen hätte dieses Unterfangen alle vorliegenden redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zu den synoptischen Evangelien und zur Logienquelle.

Münster Hubert Frankemölle

Schütz, Frieder: **Der leidende Christus.** Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1969. 151 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd 89) kart. DM 27.–

Das Anliegen dieser von K. H. Rengstorf betreuten Dissertation ist es, gegen einen kritischen Konsens (bes. H. Conzelmann, E. Käsemann, U. Wilckens, G. Baumbach) zu erweisen, daß bestimmte Leitmotive der lukanischen Redaktion als Elemente einer *theologia crucis* aufzufassen seien. Der Schwerpunkt der konsequent redaktionsgeschichtlich ausgerichteten Arbeit liegt auf der Analyse des Zusammenhangs von Passions- und Wegmotiv im Lukasevangelium. Mit guten Argumenten begründet Schütz die These, das Passionsmotiv sei nicht auf nur eine Phase des Weges Jesu beschränkt, sondern klinge gerade auch am Anfang des Weges Jesu (Nazareth) an und werde durchgängig fortgeführt in dem mit dem Wegmotiv aufs engste verknüpften Motiv der Abweisung Jesu durch seine Gegner. Daraus ergibt sich für Schütz die Konsequenz, daß das Passionsmotiv als konstitutiv für die lukanische Christologie zu gelten habe und daß also der Tod Jesu in den lukanischen Schriften nicht etwa nur im Zusammenhang antijüdischer Polemik als Verbrechen der Juden zur Sprache komme, sondern als Bestandteil einer von Gott gewollten und in allen Elementen verfügten „heilshaften" Geschichte durch „Niedrigkeit zur Erhöhung" (vgl. bes. S. 86ff) beurteilt werde.

Diese These wird in scharf pointierten Formulierungen vorgetragen, z. B.: Die Leidensaussagen lassen in ihrer lukanischen Fassung „Gott als den Veranstalter der Passion erkennen" (87). „Das ‚Sterben' Jesu, verstanden als Verdichtung dessen, was an Ablehnung usw. vom Anfang seines Wirkens an da war, entspricht göttlichem Beschluß und geht selbst auf Gottes Wirken zurück" (89). „Diesem Sachverhalt entspricht es, wenn nach Lukas Gott seine Herrschaft nicht nur durch die Auferstehung, sondern gerade durch das *Leiden* Jesu ausübt" (95).

Als Sitz im Leben der so verstandenen Christologie der lukanischen Schriften nimmt Schütz eine zugespitzte oder sich zuspitzende Verfolgungssituation der lukanischen Gemeinde an (vgl. 11–27). Die Leidenschristologie sei diejenige kerygmatische Konzeption, welche geeignet sei, „die faktische Leidenssituation der Gemeinde mit ihrem Selbstverständnis als Auferstehungsgemeinde in Einklang zu bringen" (9). „Die Situation der Gemeinde hat ihre Entsprechung in der Ablehnung, die das Wirken Jesu vom Anfang in Nazareth an begleitet hat" (139). Weil das Leiden Jesu Element seiner Messianität ist, ist das Leiden der Gemeinde „Kennzeichen ihrer Zugehörigkeit" zu dem kommenden Richter über Lebende und Tote (vgl. ebd.). Erfolg und Mißerfolg der Gemeinde entsprechen Erfolg und Mißerfolg Jesu: Trotz ständiger Ablehnung findet die Verkündigung Glauben, und zwar bei den Ausgestoßenen, den gesellschaftlichen Außenseitern (vgl. 113–122). Indem die leidende Gemeinde zum „Sammelplatz" von „Randsiedlern der Gesellschaft" (122) wird, bedient sich Gott ihrer Leiden als Mittel, „seinen λόγος in dieser Welt wachsen zu lassen" (139). Übrigens habe die lukanische Gemeinde das Werben um das jüdische Volk ebensowenig aufgegeben wie Jesus selbst (vgl. 123–138).

Viele Beobachtungen und Thesen der Arbeit von F. Schütz sind zutreffend. Seine Auffassung ist aber zumindest in einem Punkt prinzipiell zu kritisieren: Der geschichtliche Prozeßcharakter (vgl. Wegmotiv) der von Lukas dargestellten Geschehensabläufe verbietet es gerade, die Situation der lukanischen Gemeinde als Quersumme aller Situationen des Weges, an dessen Ende sie steht, zu betrachten, es sei denn, es würde der Nachweis erbracht, daß dieses Ende wenigstens in puncto Leiden keine Differenz zum Anfang aufweist. Das Gegenteil aber wird durch den offenen Ausgang des Prozesses gegen Paulus – damit endet ja das lukanische Doppelwerk – angezeigt: Paulus genießt als römischer Bürger römischen Rechtsschutz; ein Fall Jesus, ein Fall Stephanus kann sich nicht wiederholen, wo römische Gerichte unbeeinflußt von jüdischem Druck entscheiden, was im Lebensbereich der lukanischen Kirche der Fall gewesen sein dürfte.

Von daher bedarf auch die These, daß die Leidensthematik die Mitte der lukanischen Christologie und die lukanische Theologie deshalb in die Nähe einer *theologia crucis* zu rücken sei, einer erneuten Überprüfung: Das Passionsmotiv ist – darin kann man Schütz folgen – ein lukanisches Leitmotiv. Aber ist es nicht gerade

in seiner Verknüpfung mit dem Abweisungsmotiv ein Element der lukanischen Apologetik?

Münster Karl Löning

Burchard, Christoph: **Der dreizehnte Zeuge.** Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 196 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd 103) Lw. DM 36.–; kart. DM 30.–

Die Habilitationsschrift Burchards behandelt die bisher entweder aus Interesse an der Biographie des Paulus oder aus Interesse am lukanischen Apostolatsverständnis diskutierten Texte Apg 7,58; 8,1 a. 3; 9,1–30; 22,3–21; 26,2–23. Seine Absicht ist es, durch eine traditions- und kompositionsgeschichtliche Analyse dieser Texte Aufschluß zu gewinnen über das lukanische Verständnis der „historischen Rolle" des Paulus und zugleich über den Grad der Traditionsbindung dieses Paulusbildes.

B. ist der Auffassung, daß die Materialbindung der lukanischen Redaktion der Apg bisher unterschätzt wird (vgl. 20), und zwar sowohl bezüglich des Traditionsstoffs als auch bezüglich seiner redaktionellen Verarbeitung (vgl. 17). Eine exakte Scheidung von Tradition und Redaktion, die die forschungsgeschichtliche Lücke zwischen der quellenkritischen und der kompositionsgeschichtlichen Phase der Acta-Forschung (vgl. 19) schließen will, setzt nach B. eine differenzierter gestellte Frage nach der Tradition voraus; und zwar unterscheidet B. zwischen der Verarbeitung überlieferter Texte und der überlieferter Auffassungen (vgl. 125); beide Arten von Tradition seien zu berücksichtigen, um die materialen und geistigen Voraussetzungen der lukanischen Redaktion kritisch einschätzen zu können. Diese Differenzierung des Traditionsbegriffs führt zur Unterscheidung von „chrakteristisch Lukanischem umd original Lukanischem" (17). Der Wert dieser Distinktion – daß sie auch Nachteile bringt, ergibt sich daraus, daß sie mit einer Verschiebung der Grenzlinie zwischen Tradition und Redaktion auf das mit historisch-kritischen Methoden kaum kontrollierbare Terrain der Anschauungen des Lukas einhergeht – erweist sich vor allem bei der Beurteilung des Verhältnisses der drei lukanischen Variationen der Tradition über die Bekehrung des Paulus vor Damaksus. Sie ermöglicht es B., die vor allem im Kap. 26 deutliche paulinistische Einfärbung ohne die alte Zwei-Quellen-Theorie (Hirsch u. a.) damit zu erklären, daß Lukas hier unter dem Einfluß paulinisch geprägter Auffassungen, die von seinen „original" eigenen nochmals zu unterscheiden sind, einen seiner Intention nach ganz unpaulinischen Text (vgl. 100–103) variierend redigiert (vgl. 120f, 124f), indem er die Bekehrung des Saulus zu einem Berufungsgeschehen besonderer Art umgestaltet (vgl. 125), das Paulus als den „dreizehnten Zeugen" den zwölf apostolischen Zeugen gleichstellt. Dies bedeutet weiter, daß Paulus in lukanischer Sicht nicht in die nachapostolische Zeit gehört, sondern zusammen mit den Aposteln die Zuverlässigkeit des kirchlichen Jesuszeugnisses verbürgt, wobei es ihm als einzigem der Zeugen vorbehalten ist, die Apg 1,8 verheißene weltweite Verkündigung auch tatsächlich zu begründen.

Obschon es auch B. nicht gelingt, die Rollen der Zwölf Apostel und des „dreizehnten Zeugen" plausibel voneinander abzugrenzen – daß der Zwölferkreis für Lukas wegen seiner Einmaligkeit und Fundamentalität nicht erweiterungsfähig ist, wird von B. nicht bestritten –, verdient B.s Auffassung vor allem insofern Beachtung, als er den Paulus der Apostelgeschichte nicht als kirchengeschichtliches Zwischenglied, sondern als eine verkündigungsgeschichtliche Schlußfigur interpretiert.

Ein Kernstück der Studie ist die Analyse der Tradition, die den drei Varianten der Bekehrungsgeschichte des Saulus in der Apg zugrunde liegt. Mit Recht sucht B. die Tradition vor allem hinter Apg 9; er betrachtet sie als Bekehrungslegende. Von der bisherigen Beurteilung des Stoffs als einer „Legende mit typischen Motiven" (Conzelmann) setzt B. sich mit der These ab, die Saulustradition folge als ganze einem bestimmten literarischen Typ (vgl. 52f), und zwar nicht, wie Windisch annahm, dem der Heliodorlegende, sondern einem Erzählschema, das auch in dem jüdischen Roman „Joseph und Aseneth" (JA) vorkomme und dessen Elemente sich auch in der asianischen Trivialliteratur fänden.

Dieser Teil ist trotz beeindruckender spezieller Sachkenntnis auf dem Gebiet der spätantiken Romanliteratur der schwächste Punkt der Analyse. Abgesehen von der Schwierigkeit, eine Strukturanalogie zwischen Texten ungleicher Gattung, nämlich einer Legende und einem Roman bzw. einem „haggadischen Midrasch aus Romanstoff" (85), überhaupt zu verifizieren, ergibt eine nähere Überprüfung, daß die von B. aufgeführten Motiventsprechungen nur zum Teil überzeugen, was B. hinsichtlich der Christophanie (vgl. 88) und der Heilung (vgl. 87) zumindest teilweise selber einräumt. Aber auch das Motiv der Geistmitteilung in Apg 9,17 fällt, da es redaktionell sein dürfte, für den Strukturvergleich aus. Deutliche Entsprechungen gibt es lediglich im Bereich der Metanoia-Topik (Fasten, Gebet, Vision als Gebetserhörung, Antizipation der Initiation in der Vision); das besagt aber, daß die durchschlagenden Analogien zwischen JA und Apg 9 nicht struktureller, sondern lediglich motivlicher Art sind, wie sie auch zwischen der Korneliustradition und der Saulustradition bestehen, was B. richtig beurteilt (vgl. 54f). Man kann B. freilich darin zustimmen, daß das komplexe Motiv der Metanoia zu den strukturell relevanten Elementen der Saulustradition zählt, also nicht nur eine Reihe von Einzelmotiven liefert. Die Struktur als solche ist aber solange nicht zureichend beschrieben, als darin nicht auch das Verfolger-Motiv, das in dem zum Vergleich herangezogenen Teil von JA gerade nicht vorkommt, seinem Gewicht entsprechend Platz findet.

Die Studie ist – darüber könnte der unbekümmerte Stil hinwegtäuschen – mit großer Sorgfalt gearbeitet. Sie bietet in der Einzelexegese viel neues Material. Ihre bibliographische Ausstattung ist vorbildlich.

Münster Karl Löning

Baumann, Rolf: **Mitte und Norm des Christlichen.** Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4. Münster: Aschendorff 1968. VI, 318 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., Bd 5) Lw DM 48.–; kart. DM 44.–

Die bei K. H. Schelkle in Tübingen angefertigte Dissertation bietet eine sorgfältige kommentarartige Auslegung von 1 Kor 1,1–3,4, deren Abschnitte jeweils entsprechend der im Thema der Arbeit angesprochenen Leitfrage zusammengefaßt werden. Die Studie versteht sich als Beitrag zur nachkonziliaren Diskussion um die „Hierarchie der Wahrheiten". Sie zeigt exemplarisch, was Paulus in einer prinzipiellen Auseinandersetzung als Mitte und Norm des Christlichen zum Kern seiner Botschaft macht: das Wort vom Kreuz.

Die Hauptthese Baumanns besagt, die von Paulus in seiner Auseinandersetzung mit der korinthischen Gemeinde bekämpfte Gegenposition sei nicht die Spielart einer frühen Gnosis, sondern ein pneumatischer Subjektivismus, der sich in der Überbewertung des Charismas der Weisheitsrede dokumentiere. Die in 1 Kor vorausgesetzten Wirren erklärt Baumann aus der entsprechenden theologischen Einstellung der Korinther. Die Überschätzung des Wertes der pneumatischen Rede führe zur Absonderung der Pneumatiker, zur Menschenvergötterung, zur Parteienbildung, zur Ablehnung des Paulus und seiner Verkündigung, zur Entleerung des Evangeliums und zum prinzipiellen Mißverstehen von Offenbarung und christlicher Existenz. Dagegen stelle Paulus mit seinem Wort vom Kreuz das Christuskerygma, insbesondere „die Soteriologie, das ABC des Glaubens", als die „Mitte aller charismatischen Sophia" heraus (279).

Münster Karl Löning

Ernst, Josef: **Pleroma und Pleroma Christi.** Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena. – Regensburg: Pustet 1970. XX, 304 S. (Biblische Untersuchungen Bd V) kart. DM 54.–

In dieser Habilitationsschrift des Paderborner Neutestamentlers Josef Ernst geht es um eine semantische Untersuchung: Was bedeuten die Begriffe „Pleroma" und „Pleroma Christi", die im Kolosser- und Epheserbrief bekanntlich eine wichtige Rolle spielen?

Im 1. Kap. beschäftigt sich Ernst mit der Wortbedeutung von πλήρωμα und πληροῦν, näherhin mit der etymologischen Erklärung und dem lexikalischen Befund. Im 2. Kap. untersucht er die beiden Begriffe in den antiken philosophischen Systemen (Vorsokratiker, Stoa, Corpus Hermeticum), im 3. Kap. ihre Bedeutung in der alttestamentlich-jüdischen Tradition, im 4. Kap. in der christlichen Gnosis, und im 5. Kap. im Neuen Testament. Im 6. Kap. bietet er noch eine ausführliche Geschichte der Pleromadeutung von der alten Kirche bis in unsere Zeit. Auf diese Weise ist nun ein ungemein instruktives und materialreiches Werk entstanden, das einen imponierenden Eindruck macht.

Der gelehrte Verf. möge dem Rezensenten nicht böse sein, wenn er im folgenden kaum auf Einzelheiten eingeht, sondern auf ein grundsätzliches Problem aufmerksam macht. Ernst hat ein Werk geschrieben, das sich in erster Linie um semantische Probleme bemüht, nämlich um die Bedeutung der Begriffe „Pleroma" und „Pleroma Christi". Deshalb ist man beim Studium desselben mehr als erstaunt, daß auf die moderne Semantik, über die bereits eine reiche Literatur vorliegt, überhaupt nicht eingegangen wird. In dieser wurden im Anschluß an die Linguistik, wie sie seit Ferdinand de Saussure international entwickelt wurde, Kriterien, Methoden und insbesondere eine Fachterminologie erarbeitet, auf die auch in der Bibelwissenschaft bei der Lösung semantischer Fragen nicht mehr verzichtet werden darf, wenn wir nicht freiwillig im geistigen Getto bleiben wollen. Da ist einmal die Erkenntnis, daß bei semantischen Entscheidungen die Synchronie den Vorrang vor

der Diachronie hat. Vgl. dazu etwa die Kritik, die der Engländer James Barr in seinem Buch „Bibelexegese und moderne Semantik, Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft" (deutsch München 1965) am „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament" geübt hat; hingewiesen sei etwa auf seine Kritik an H. Schliers Art. ἀνακεφαλαιόομαι auf S. 237. Eine zweite Grunderkenntnis der modernen Semantik ist diese: Jeder Begriff ist als das „Bezeichnende" (Signifikand) zunächst ein „Leerbegriff", der seine Bedeutung erst von seinem Syntagma (Kontext) her bekommt. Der eigentliche „Bedeutungsträger" ist dabei das Syntagma! Das gilt auch für das Lexem „Pleroma", das für sich genommen nur „Fülle" besagt. Was es im Kolosser- und Epheserbrief bedeutet, ergibt sich nicht mit Hilfe einer diachronischen Untersuchung, sondern primär aus dem Syntagma – in der Semantik auch „Umweltreferenz" genannt – des Begriffes in den beiden Briefen. Hat man dies erkannt, dann läßt sich auch das mit den von Ernst behandelten Begriffen gegebene religionsgeschichtliche Problem, speziell die Frage nach einem evtl. Einfluß der Gnosis auf diese Begrifflichkeit, leichter lösen. Vor 20 Jahren, als ich mein eigenes Buch über die Theologie des Epheserbriefes schrieb, wußte man in der Exegese von der modernen Semantik noch nichts, heute aber kann sie in ihrer Arbeit von den Erkenntnissen und Methoden der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft nicht mehr absehen. So gesehen, ist das gelehrte Buch von J. Ernst, zu dem wir den Verfasser im übrigen aufrichtig beglückwünschen, eigentlich nicht „up to date". Die Exegeten müssen lernen, über den Zaun zu gucken.

Wir wenden das eben Gesagte auf eine Einzelheit in Ernst' Buch an. Nach Ernst (163) „dürfte der ursprüngliche Sinn von Kol 1,18 gewesen sein", daß „Christus ... fortan das Haupt des Leibes (nämlich des kosmischen Weltleibes)" ist. Es kommt bei der Auslegung nicht darauf an, was „der ursprüngliche Sinn" gewesen sein „dürfte", sondern was der Sinn einer Aussage im vorliegenden konkreten Text ist. In Kol 1,18 geht aus dem Genitivattribut τῆς ἐκκλησίας eindeutig hervor, daß für den Verfasser des Briefes mit dem „Leib" nur die Kirche gemeint ist, nicht ein „Weltleib". Der Bedeutungsträger ist das Syntagma! Nach Ernst liegen „Reste der Vorstellung", nämlich von Christus als dem Haupt des kosmischen Leibes, „sicher auch in Eph 1,22 und 4,15 vor" (ebd.). Dieses „sicher" ist eben nicht sicher, weil ὑπὲρ πάντα in Eph 1,22 und τὰ πάντα in 4,15 nicht „kosmisch" verstanden werden müssen (vgl. dazu F. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier ²1968, 30f; J. Gnilka, Der Epheserbrief, Freiburg 1971, 218). – Zu S. 163, Anm. 1: Das von mir gebrachte Beispiel aus Curtius ist nicht so „singulär", wie ich unterdessen längst feststellen konnte. H. Almquist weist in seinem Buch „Plutarch und das Neue Testament" (Uppsala 1946) auf zwei griechische Belege aus Plutarch (46–120 n. Chr.) hin: 1. Galba 4 p. 1054 E: „Vindex schrieb an Galba, indem er ihn ermahnte, das Führungsamt zu übernehmen und sich zur Verfügung zu stellen für einen starken Leib (das römische Imperium), der ein Haupt suchte"; 2. Pelopidas 2 p. 278 C (hier wird der Feldherr mit dem „Haupt" verglichen). Vgl. ferner Ps 17,44 LXX: „Du wirst mich bestellen zum Haupt der Völker"; Test Zab IX, 4 de Jonge 45: „Zerspaltet euch nicht in zwei Häupter; denn alles, was der Herr erschaffen hat, hat ein einziges Haupt. Er hat zwei Schultern, Hände und Füße gegeben, aber alle Glieder gehorchen einem einzigen Haupt".

Regensburg Franz Mußner

Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier SJ, L. Scheffczyk, Bd I: **Das Dasein im Glauben.** Faszikel 1a: Michael **Seybold** mit Pierre-Réginald **Cren,** Ulrich **Horst,** Alexander **Sand,** Peter **Stockmeier: Offenbarung.** Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 152 S. kart. DM 56.–

Anders geht es bei der Spezialisierung der Teildisziplinen der historischen Theologie offenbar nicht mehr: Der Faszikel 1a des Bandes I eines Handbuches der Dogmengeschichte ist von fünf Autoren verfaßt, womit erfahrungsgemäß Vorteile und auch Nachteile verbunden sind. Das Buch ist in vier Kapitel gegliedert: Die biblischen Aussagen über die Offenbarung (A. Sand); „Offenbarung" in der frühchristlichen Kirche (P. Stockmeier); Die Offenbarungsthematik in der Spätpatristik und Frühscholastik (M. Seybold); Das Offenbarungsverständnis der Hochscholastik (U. Horst); P.-R. Cren steuert einen Exkurs zum Offenbarungsbegriff im Denken von Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel bei.

Der biblische Teil von A. Sand (1–26) unterscheidet naturgemäß AT (Geschichts- und Prophetenbücher sowie Weisheitsliteratur), Judentum (jüdische Apokalyptik, Qumran, Lehrmeinung der Rabbinen) und NT (Zeugnis der Synoptiker, Corpus Paulinum, Johanneische Schriften, Hebräerbrief). Die Darstellung ist sichtlich und mit Erfolg um die Vermeidung von Klischees einer positivistischen Offenbarungstheologie und von gewalttätigen Vereinfachungen zwecks Systematisierung bemüht. Allerdings ist das Ergebnis ein etwas atomisiertes Nebeneinander von Daten. Die terminologischen bzw. wortstatistischen Informationen beispielsweise bleiben zum guten Teil beziehungslos, wie auch die Kapitel über Qumran und die Rabbinen blockmäßig abgehandelt, aber nicht als zeitgenössischer Horizont oder Kontrast mit den biblischen Darlegungen vermittelt werden. Sachgemäß ist der Versuch, unter exegetischer Perspektive Offenbarung nicht ein mirakulöses, objektiv demonstrierbares Geschehen sein zu lassen, sondern sie als immer durch menschliche Erfahrung und Sprache vermittelt zu beschreiben. Das biblische Offenbarungsverständnis ist geschichtlich vielfältig bedingt. Es hat nur am Rand mit apokalyptischer Befriedigung zu tun und zielt in den zentralen Überlieferungen auf die Konsequenz des Menschen, der in aussichtsloser Situation im Dialog mit dem rettenden Gott seine Heilschance findet. Als entscheidend und unterscheidend wird offensichtlich der Tatbestand angesehen, daß Offenbarung biblisch mit der Annahme, mit Hören und Gehorsam durch Menschen zu tun hat. In einer wegen ihrer gemeinten Ausschließlichkeit allerdings stark exponierten Formulierung: „Diese Offenbarung ergeht ... im Hören auf das Offenbarungswort" (26). Dabei überrascht es, daß für das AT das – „vom Menschen her gesehen" – Entscheidende an Offenbarung ausgerechnet im Buch Kohelet gefunden wird, nämlich „das fragende Forschen und Nachdenken nach dem Sinn" (11), während für die Geschichtsbücher und Propheten von Geschichtsdeutung, von Erfahrung gegebener Ordnung u. ä. als Umschreibung von Offenbarung die Rede war. Bei der Analyse der biblischen Weisheitsliteratur, die pauschal unter eine Kategorie „Offenbarung" subsumiert wird, welche der Autor ständig zu hinterfragen sucht auf ihren Ort beim Menschen hin, hätte dann doch prinzipieller das Problem des Verstehenshorizontes angesprochen werden müssen, innerhalb dessen hier eine bestimmte Linie menschlicher Weisheitsüberlieferung als Offenbarung qualifiziert wird, während man andere (außerbiblische) Weisheitstraditionen nicht (jedenfalls nicht im gleichen Sinn) als solche ansprechen will. Für das Verständnis des Lebens Jesu als Offenbarung wird dagegen ein entsprechender Versuch angedeutet („aufschließende Funktion von Zeugen": 17). Bei diesem Trend der Interpretation und auch zur adäquaten Nachzeichnung der biblischen Vorstellungsreihen müßte man sich allerdings hinreichend abgrenzen von einem Offenbarungsverständnis, wonach Offenbarung verwechselbar oder identisch wird mit nichts als Projektion. Dazu sind solche oder ähnliche Erwägungen als sachgemäß zuzulassen, wie sie auf S. 8 (gegen R. Schnackenburg) verworfen werden (Offenbarung, auch „wenn sie keinen Widerhall findet"), denn das Element des vorgegebenen „Gegenübers" muß bei der Auslegung des biblischen Begriffs von Offenbarung geradeso zu Wort kommen, wie das der menschlichen Beteiligung oder Offenheit.

Im Ganzen gelingt nicht wirklich die (zugegebenermaßen schwierige) einheitliche Aussage über das, was nun biblisch, alttestamentlich und/oder neutestamentlich, Offenbarung sei. Es bleibt bei einer Reihe von Umschreibungen nach der terminologischen und inhaltlichen Seite, wobei biblische Muster einmal nachgesprochen, einmal interpretiert werden. Es wird auf den zu einfachen Leisten, auf den simplifizierten gemeinsamen Nenner entschieden verzichtet. Im Rahmen einer Dogmengeschichte wäre indes der (wahrscheinlich notwendig kompromißlerische) Versuch zu erwarten gewesen, die in den verschiedenen biblischen Reden gemeinte eine „Sache" zu benennen. Trotz vieler Abgrenzungen (noch in der Zusammenfassung S. 26 wird in den Punkten a, c–f, mit der Negation „biblische Offenbarung ist nicht ..., sondern ..." gearbeitet) wird man nach dem Unterscheidenden bzw. nach dem Gemeinsamen im biblischen Ursprung weiter fragen, denn es liegt ja nicht in Vokabeln wie „Sinnfrage", „Geschichtsdeutung", „eschatologisch" u. a. zutage. Die Unterscheidung zwischen AT und NT z. B., wie sie S. 26 im Punkt b) gegeben wird, ist als Unterscheidung nicht einleuchtend: Wenn in

bezug auf den sich offenbarenden Gott sein mächtiges Dasein und heilbringendes Kommen im AT von seinem entscheidenden und endgültigen Handeln im NT unterschieden wird, so ist damit (auch bei näherer Umschreibung und historischer Konditionierung wie „in Jesus von Nazareth") vorerst lediglich ein Austausch in der Symbolik vorgenommen. Die heute fällige, auf Dogmengeschichte hin vorgenommene hermeneutische Reflexion und Sprachregelung im Referat der biblischen Aussagen über Offenbarung ist allerdings – das bleibt zu bedenken – Pionierarbeit. Nachdem aber von der bereits im NT beginnenden Theologiegeschichte eine einheitliche und konvergierende biblische Aussage als „die" Offenbarung angenommen wird, muß der Vermittlungsversuch unter den Bedingungen des heutigen Forschungsstandes in Hermeneutik und Sachwissen unternommen werden. Die Darstellung wäre wahrscheinlich konvergenter ausgefallen, wenn der Verf. auf die an allzu vielen Nahtstellen verwendeten Zitate aus der Sekundärliteratur verzichtet hätte; durch sie entsteht nämlich wiederholt eine Inhomogenität zwischen den Diktionen der zitierten Autoren und des Verf., weil bei der Thematik „Offenbarung" die Wahl und Definition der Kategorien äußerst subtil ist.

Für „die frühchristliche Kirche" (P. Stockmeier, 27–87) ist die Aufgabe einer Deskription des mit Offenbarung Gemeinten nicht ganz so schwierig, insofern hier, wie in einigen neutestamentlichen Spätschriften, eine bald schon technisch werdende Diktion begegnet, die eher aus Distanz recht unkompliziert von Sachverhalten und Ereignissen berichtet, die als solche mit göttlicher Epiphanie oder göttlichem Handeln in der Welt identifiziert werden. Das dürfte damit zusammenhängen, daß seit den sog. „Apostolischen Vätern" antik-heidnische Vorstellungsmuster zur Umschreibung des Woher des christlichen Glaubens verwendet werden; mit ihnen ist eine sehr direkte, völlig unproblematische Rede von Winken, Eingriffen, Manifestationen Gottes möglich, welcher die Schwierigkeit der Möglichkeit und Erweisbarkeit göttlicher Offenbarung fremd ist. Das Problem verlagert sich ganz auf die Absolutheit und Inhaltlichkeit der christlicherseits behaupteten Offenbarungen. Die christliche Rede bettet sich – auch aus missionarischen Gründen – in die zeitgenössische „Offenbarungsgläubigkeit" ein und expliziert sich in deren hellenistisch orientiertem Horizont. Das führt zu Transformationen. St. macht diesen Verständnisrahmen und seine Konsequenzen einleuchtend. Dieser Sachverhalt läßt sich also schon an den „Apostolischen Vätern" (30–37), namentlich an 1 Clem, demonstrieren. Nicht nur die Geschichte, sondern gleichrangig oder sogar primär auch der Kosmos ist Offenbarung Gottes. „Was das Alte Testament bezeugt und von Jesus verkündet, offenbarte im Grunde schon die Schöpfung" (32 mit J. Klevinghaus). Die Differenz liegt in der Intensität von Erwählung und Mitteilung. Eine entschiedenere Christozentrik findet sich allerdings bei Ignatius v. A. – In den Schriften der nachapostolischen Epoche und darüber hinaus ist, gemessen am (sehr viel) späteren theologischen Offenbarungsbegriff, der Umfang der Vorstellung interessant: Offenbarung ist in verschiedener Begrifflichkeit nicht nur alt- und neutestamentliches Heilsgeschehen, also nicht ein vergangenes, abgeschlossenes Phänomen (wie für die spätere Dogmatik), sondern auch oder sogar im primären Verständnis „eine gegenwärtige oder auch zukünftige Möglichkeit" (36). Was von Phil 3,15 herab die „Epiphanie in der Gegenwart" im Verhältnis zur kosmischen und biblischen Offenbarung jeweils ist, lohnte allerdings noch den genaueren Aufweis. Doch das ist sicher zutreffend, daß altkirchlich die Offenbarung Gottes weder zeitlich noch umfänglich auf die spezielle biblische Geschichte eingegrenzt, sondern universalistisch gedacht wurde. Erwähnenswert ist auch die ethisch-existentielle Implikation im frühkirchlichen Offenbarungs- und Dogmabegriff, die St. nicht sehr glücklich „voluntaristisch" nennt (33. 35f) und die der Sache nach wahrscheinlich nicht so weit von der „biblischen Botschaft" entfernt ist, wie es hier aussieht.

In der apologetischen Diskussion mit Juden und Heiden (37–45) war die Absolutheit der christlichen Offenbarung zu erweisen. Die antijüdisch-polemische Linie von Barnabas über Justin bis zu Markion ist in ihrer abgekürzten Darstellung kaum noch zutreffend. Sehr klar kommen dagegen die Schwierigkeiten zur Sprache, die die apologetische Theologie mit den übernommenen Aspekten philosophischer Gottes- und Gotteserkenntnisvorstellungen sich selbst bereitete, ebenso die ambivalente und immer wieder mühsame Vereinbarung dieser Elemente mit den geschichtlichen Ansätzen genuin biblischer Tradition (im Anschluß an W. Pannenberg): „trotz biblischer Argumentation ein intellektualistisches Gepräge" (42). Geschichtlich-soteriologische Offenbarung und universalistische Offenbarung durch die Schöpfungswerke sind von den Apologeten in mehreren Variationen miteinander vermittelt worden, am engsten über den Logos, dessen Begriff bzw. Gestalt als Chiffre für diesen gesamten Versuch theologischen Denkens stehen kann. Glaube und Vernunft sind miteinander die Weise der Erkenntnis, die der so begriffenen mehrfachen Offenbarung entspricht. In der Bedeutung des Glaubens und in der christologischen Struktur des Konzepts (kosmische Funktion Christi) sieht St. offenkundig den christlichen Grundcharakter gewahrt. – Zu den philosophischen Vorbildern des *testimonium animae* bei Tertullian (44 mit Anm. 51) sind die Auskünfte von G. Quispel aufschlußreicher und präziser als die hier zitierten von F. Klingner/C. Becker (siehe dazu ZkTh 91, 1969, 71 Anm. 10. 11).

Im chronologisch nächsten Schritt werden (45–57) die innerkirchlichen Bemühungen beschrieben, die das Faktum der Offenbarung ungefragt voraussetzen, im ausgehenden zweiten und im beginnenden sowie mittleren dritten Jh. aufgrund der Bedingungen (Häresie, Notwendigkeit theologischer Klärungen) aber den Ort der verläßlichen Antreffbarkeit der Offenbarung in ihrer unverfälschten Form fixieren wollen. Die hauptsächlichen ekklesiologischen Formalprinzipien wurden damals entworfen, und zwar als antignostische Kategorien primär vom streng einheitlichen Gottes- und Weltbild her und in gezielter Zuordnung zur (Heils-)Geschichte. Irenäus bekommt als Hauptzeuge die meiste Aufmerksamkeit gewidmet. Gerade er tut sich hervor in der Herausbildung der vereinheitlichenden, sichernden, alles zusammenbindenden Kategorien (οἰκονομία, κανών, παράδοσις, διαδοχή etc.); er entwirft die konsequente christologische Konzentration; ihm gelingen die geschichtlich verankerten Beschreibungen der Offenbarung als Anwachsen, Fortschritt und Erziehung, von denen aus die differenzierte Geschichte als kontinuierliches und sinnvolles Werk des offenbarenden Gottes begreiflich wird; er zeigt den eindeutigen Ort der Offenbarung als Lehre in den biblischen Schriften, in der apostolischen Vermittlung, in der kirchlichen Glaubensregel, die durch Amtsnachfolge gesichert bleibt. Die Identifizierbarkeit der wahren Offenbarung ist hier das durchgängige Thema. – In diesem Fall ist, dogmengeschichtlich gesehen, die gebotene (in sich durchaus zutreffende) Beschreibung des (irenäischen) Denksystems nicht ganz befriedigend. Es hätte, wie im Apologeten-Kapitel, durch Ansätze einer kritischen Analyse etliches zum Charakter dieser Konzeption gesagt werden können. Das sehr datenfreudige, geradezu offenbarungs-positivistische Denken des Irenäus gelangt letztlich kaum über das Niveau einer Theologie der Simplices hinaus, wie es sie seit dem zweiten Jh. deutlich gibt und welche sich dem Problem der Offenbarung doch nicht in allem gewachsen zeigt, so praktikabel ihre Antworten kirchlich auch gewesen sind, – ganz abgesehen von den oft gewalttätig einfachen, schematischen Kategorien, die vornehmlich in der Geschichtsinterpretation Verwendung finden.

Hippolyt's Offenbarungstheologie wird als Aufnahme des irenäischen Entwurfs dargestellt, präzisiert um ihre antimodalistische Tendenz in der Christologie. Man würde hier einen Hinweis auf das besondere Verhältnis von Offenbarung und auch zukünftiger Geschichte erwarten (z. B. Dan-Kommentar). – Bei Tertullian ist originell offenbar allein die besondere Diktion und Akzentuierung, nicht die Gedankenfolge an sich: Wahrheit und Ordnung sind maßgebliche Kategorien, denen die Absicherung der Offenbarung durch den Rückgriff auf Gottes Autorität korrespondiert. Die Kundgabe dieser Autorität wird in stoischen Denkmustern (Naturbegriff) und unter Rücksicht auf juridisch-römisch gestimmte Adressaten entfaltet. In diesem Rahmen kehren die universalistischen und die ekklesiologischen Elemente am Offenbarungsbegriff wieder. Tradition und Apostolizität als die Kriterien für die Echtheit der eher intellektualistisch als Wahrheitsvermittlung verstandenen Offenbarung sind hier typisch römisch begriffen: als der Rückgriff auf den Offenbarungsursprung. Es wäre, wieder unter dogmengeschichtlichen Aspekten, lohnend gewesen, die weittragenden Konsequenzen anzudeuten, die dieser gerade von Tertullian forcierte, vielfach belegbare Gedanke der zeitgenössischen philosophischen Schultradition, wonach das jeweils Ältere das der Wahrheit jeweils Nähere ist, für die katholische Denkform des Altertums insgesamt und für die retrospektive theologische Einordnung der jeweils zurückliegenden Geschichte der Kirche

gehabt hat. – Zu Cyprian und Novatian werden (abgesehen vom besonderen ekklesiologischen Interesse des ersten und den trinitarischen Interessen des zweiten am Offenbarungsgeschehen) keine Neuigkeiten notiert. Die heilsökonomische Theologie der Epoche ist vorwiegend apologetisch zugunsten der Ansprüche der Kirche fixiert.

In der alexandrinischen Theologie (57–65) stellt sich die Frage nach der Offenbarung als theologisches Erkenntnisproblem in verschiedenen Aspekten (58 Z.10 v.o. ist statt „Existenz" zu lesen „Erkenntnis"). Für Klemens v. Al. wird sehr bündig und klar gezeigt, wie die hellenistische Denkform der Epoche (die übrigens von den altkirchlichen Theologen nicht übernommen, sondern von vornherein geteilt wird) eine neue Phase der Theologie bedeutet, in welcher die philosophische und auch die biblisch-christliche Orientierung in Aporie geraten, welche allerdings ein wenig zu schnell als zugunsten des „biblisch-christlichen Grunddatums" entschieden dargestellt wird. Kommen einzelne theologische Daten, die nicht aufgegeben werden, gegen eine ganze Denkform auf? Oder anders gefragt: Ist das christliche Kontinuum in den verschiedenen Geschichtsphasen verbal und dogmatisch auszumachen als gleichbleibender Sachbestand in verschiedenen „Kleidern"? Die Frage nach der Relation von Offenbarung und Geschichte beispielsweise klingt wiederholt an, ohne aber wirklich zu einem Kriterium ausgearbeitet zu werden. Es handelt sich sachlich um mehr als um einen „geschichtlichen Akzent der biblischen Aussage" (78). Seit Harnack haben sich die hermeneutischen Perspektiven beträchtlich geändert. Das treffende Urteil kann nicht mehr gut als Widerspruch gegen seine Deutung der Theologiegeschichte artikuliert werden. – Auch die Darstellung der entsprechenden Zusammenhänge bei Origenes ist vorzüglich, veranlaßt indes zu ähnlichen Fragen. Und für beider Alexandriner Offenbarungsvorstellung wäre schließlich interessant die Problematik des gestuften Christseins, von dem sie sprechen und das mit Graden des „Offenbarungsempfangs" zu tun hat: Sie sprechen von Gnostikern und Pistikern in der Kirche, von Vollkommenen und Einfachen. Diese Unterscheidungen liegen nicht allein auf der ethischen bzw. mystisch-asketischen Ebene, sondern sind durch ein beträchtliches, fast elitäres Erwähltenbewußtsein imprägniert, welches seinerseits den Offenbarungsbegriff betrifft: Nicht alle sind imstande, dasselbe zu vernehmen, zu erreichen (wobei die Begründungen stark schwanken und auch massiv „gnostische" Farben aufweisen können).

Vergleichsweise pragmatisch und trivial ist das Offenbarungsdenken des Eusebius, mit dem die Darstellung des 4./5. Jh.s (66–75) beginnt; die politischen Konsequenzen seiner Theologie werden angedeutet. Bei Athanasius fällt zum wiederholten Male auf, wie eng Offenbarung durch Inkarnation des Logos und durch die Schöpfung zusammengedacht und nicht voneinander abgehoben wurde; nur nachträgliche (antiarianische) Tendenzen machten Differenzierungen nötig. Die ganze Epoche hatte keine Schwierigkeiten mit der Tatsache oder dem „Wesen" von Offenbarung, wohl aber mit deren Inhalt und dessen Erkenntnis, Aneignung und Anerkennung, wobei der „Inhalt" (Trinität und Christologie) zusammen mit der Offenbarung auf den Denkbahnen zeitgenössischer Metaphysik wechselweise interpretiert wurden. Christologische Offenbarungstheologie sucht ihre Plausibilität und ihre Absolutheit zum Teil in der durch sie gegebenen „Lösung" philosophischer Aporien in der (Gottes-)Erkenntnislehre zu erweisen; andererseits bestimmt die philosophische Erkenntnisproblematik das jeweilige Konzept von Offenbarung. Nach Hauptdaten und Nuancen werden Hilarius, Apollinaris, die Kappadokier und in ihrer unterscheidenden Denkform die Antiochener (Diodor, Theodor, Joh. Chrysostomos) und Kyrill v. Alex. behandelt.

St. spricht in seiner Überschrift zu dieser Phase vom „Einfluß der trinitarischen und christologischen Diskussion auf das Offenbarungsverständnis". Die Darstellung selbst zeigt aber bereits teilweise, daß man in der Interpretation perspektivisch umgekehrte Beobachtungen macht: Die dogmatisch-thematischen Interessen bzw. Nöte der Epoche dokumentieren ein ihnen vorausliegendes, nicht erst von ihnen geprägtes, Offenbarungsverständnis, das nun in Konfrontation mit der biblischen Überlieferung (die als positiver Inhalt von ergangener Offenbarung begriffen wird) zwar zahlreiche Modifizierungen erfährt, aber prinzipiell im Horizont des griechisch-philosophisch gedachten Gegenübers von Welt (Kosmos) und Transzendenz verbleibt; die trinitarischen und christologischen Verbalisierungen der Zeit stellen sich dann dar als die unter christlichen Prämissen sich eröffnenden Antworten auf die damalige Frage nach Möglichkeit, Notwendigkeit, Nützlichkeit menschlicher Gotteserkenntnis, wobei die Existenz und die (selbstoffenbarende) Mitteilsamkeit dieses Gottes in einer bestimmten, geschichtlich vermittelten Weise schon vorgedacht war.

„Das Offenbarungsverständnis der spätlateinischen Theologie" (75–87) entwickelte sich durch Beeinflussung vom Osten unter denselben geistesgeschichtlichen Bedingungen und kirchengeschichtlichen Interessen wie im Orient, jedoch auf eigenständige Weisen. Die (allerdings nicht nur für die lateinische Theologie typische) Transformation des biblischen Offenbarungsdenkens wird besonders evident am für die Theologiegeschichte einflußreichen Marius Victorinus: Offenbarung eher und im eigentlichen Sinn eine von Individuen erfahrbare „Schau einer metaphysischen Realität" (E. Benz), als *„ipsarum rerum visio"*, „nachdrücklich ... unabhängig von der Geschichte" (77). Innerhalb desselben Denkhorizonts und doch unter enger Bezugnahme auf die Heilsökonomie „die Idee, Offenbarung im Sinne einer *lex* zu interpretieren" (78), bei Ambrosius, was eher einen „westlichen" Zug einbringt. Eigentümlich biblizistisch ist Hieronymus, der Offenbarungsqualität für die Bibel ausschließlich reklamiert und darin die Einzigartigkeit des Christentums gründen will. Von einer Einheitlichkeit im Offenbarungsbegriff kann keine Rede sein, ein übereinstimmendes Vokabular gibt es nicht, nicht einmal eine deutliche Trennung von „heilsökonomischer", allgemeiner, persönlicher, geschichtlicher, visionärer, ekstatischer „Offenbarung". Augustinus ist dafür beispielhaft. Charakteristischer aber ist bei ihm der Ausgang vom Erkenntnisverlangen: Die Unsicherheit menschlicher Erkenntnis setzt aus sich das Postulat von Offenbarung als der Manifestation absoluter Wahrheit, die durch göttliche Herkunft autorisiert ist. Die Illuminationstheorie vermittelt das menschliche Bedürfnis mit dem Vorgang der Offenbarung. Die bei Marius Victorinus und Ambrosius ansetzende Wendung zum Menschen als dem Subjekt des „Offenbarungsvorgangs" wird hier radikalisiert: Offenbarung geschieht im Menschen, durch seine existentielle Beteiligung hindurch. Im inneren Menschen wird Christus glaubend-erkennend angetroffen, weil er durch den Glauben dort wohnt (Eph 3,16f) und so der Offenbarende ist. Durch die Kategorie der Mittlerschaft Christi im Hinblick auf die Offenbarung des Vaters erreicht A. es zwar in der Tat, trotz des Umwegs über die Illumination ein Gegenüber der „Offenbarung" Gottes aufzuweisen. Ob aber der Rahmen neuplatonischer Erkenntnistheorie, wonach Geschichte als Zeitlichkeit und Wandelbarkeit zur Erkenntnis nicht wirklich hinführen oder beitragen kann und die geschichtliche Inkarnation also notwendig auf einen nachgeordneten Rang abgedrängt wird, wirklich schon dadurch überschritten wird, daß hier das (ganz ontisch entworfene) Datum der Mittlerschaft Christi weitergilt (84), darf wiederum noch sehr gefragt werden. Wo die Vereinbarung der Relation zwischen „Offenbarung" und Geschichte, wie sie das biblische Denken charakterisiert, mit einem im Hinblick auf Geschichtsdeutung und -wertung sehr gegenläufigen Denkmodell, das den Verstehensrahmen abgibt, so mühsam und nachträglich ausfällt, wie es im patristischen Offenbarungsverständnis wieder und wieder zu beobachten ist, scheint der Nachweis genuin christlicher Konturen sozusagen nur „großmaschiger" möglich zu sein, nämlich etwa durch eine Analyse des Gesamtverhältnisses zur Geschichte und „hiesigen Welt" des Menschen im Gesamtkonzept solcher Theologie. Daß diese Analyse für das Geschichtsverständnis Augustins prägnantere Konturen christlicher Impulse erbringt als in vielen anderen Fällen, wird auch in den Stichworten St.s (84f) deutlich. Nach dem Verhältnis zum ursprünglichen, hebräisch-biblischen Geschichtsverständnis wird allerdings nicht mehr gefragt. Die Fragestellung ist somit noch nicht erledigt.

Der altkirchliche Offenbarungsbegriff (so die Zusammenfassung des materialiter Erreichten) ist nicht auf das Phänomen einmaliger, geschichtlich abgeschlossener, objektiv und inhaltlich bestimmbarer „Offenbarung" als der Heilsgeschichte der späteren theologischen Systematik fixiert. Der Erkenntniswille und die antike Bereitschaft, mit divinatorischen Erscheinungen zu rechnen, bedingen als wesentliche Elemente des Vorverständnisses eine Begriffswelt „Offenbarung", in welcher die diversen Ausfaltungen erklärlich werden und Offenbarung ein immer mögliches Ereignis ist.

Ganz stark wirksam zeigt sich die Rezeption des neuplatonischen Wirklichkeitsmodells auf das Offenbarungsverständnis der Spätpatristik durch die Symbolsignatur, in welcher hier die Offenbarungswirklichkeit (Schöpfung und Wort Gottes) in die Transzendenz des Offenbarers verweist: mit Varianten bei Ps.-Dionysios Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Scotus Eriugena (M. Seybold; 88–93). Die patristische Perspektive des *„Deus quoad nos"* und die augustinische Vorordnung der *fides qua* hatte alle theologische Thematik unter dem Aspekt der Offenbarung zur Sprache gebracht. Demgegenüber setzt seit Boethius aristotelischer Einfluß und damit das vordringliche Interesse an der Ordnung nach Objekten, Inhalten ein. Zwischenstationen vor der Durchsetzung des summarischen Systemwissens sind mit ambivalenter Orientierung vor allem Fulgentius von Ruspe, die Summa Sententiarum und auch noch die Schule von Laon. Ganz und bewußt im augustinischen Typ der (Offenbarungs-)Theologie steht noch einmal Anselm von Canterbury. Die alternativen Entwürfe sind dann faktisch die des Peter Abaelard, dessen Offenbarungsinterpretation durch Naturalisierung und durch Bevorzugung logischer Gesichtspunkte von der geschichtlichen Vermittlung merklich abrückt, und die Hugo's von St. Viktor, der die heilsökonomische Sicht der griechischen Väter konsequent durchhielt und entfaltete. Die anderen Theologen der Epoche sind mehr oder weniger direkt in die Spuren dieser beiden (bzw. von deren Lehrern) einzuordnen, und sei es in der Distanz, in die sich der Harmonisierungsentwurf eines Petrus Lombardus zu den bestehenden Schulen begab (94–109).

Konkurrierend mit der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Glaubenswahrheit versteht sich die monastische Theologie der Zeit (109–115). Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry bedeuten mit ihren Impulsen eine „existentielle Vertiefung des Offenbarungsbegriffs", indem sie unter mönchisch-asketischem und mystischem Interesse die persönliche und geistliche Erfahrung zum Medium des Begreifens von Offenbarung machen, freilich wieder in nennenswerten Nuancen. Der Leser wundert sich, daß das im Zuge der Darstellung als solches Novum eingestuft wird, nachdem von Augustinus her permanent der Hinweis auf das Subjekt des Offenbarungsempfanges erfolgte und dabei eben immer wieder von Illumination, Innerlichkeit, Liebe etc. als den Wegen des Erkennens die Rede war. Man vermißt eine Vermittlung dieses doch vorhandenen Kontinuums. – Das „monastische" Verständnis erfährt eine „übertriebene Darstellung bei Joachim von Fiore", dessen eigentümliche Konzeption von den drei trinitarisch zugeordneten Heilszeiten als trotz aller Bedenken noch kirchlich erträglich und toleriert dargestellt wird, im Unterschied zu dem seiner späteren Abhängigen. – Die gesamte frühscholastische Gedankenführung wird von Seybold abschließend noch einmal auf die beiden „Züge" verteilt, deren erster und verbreiteter prinzipiell beim patristischen Begriff von Offenbarung in deren weiter und wenig differenzierten Fassung bleibt, während der zweite in Orientierung an aristotelischen Denkfiguren „eine Präzisierung und damit aber auch Verengung des Offenbarungsbegriffs" absehen läßt.

Von da aus ist unbeabsichtigt reizvoll die Lektüre des nächsten, von U. Horst geschriebenen Kapitels über die Hochscholastik (116–143), das deutlich von einer gegenläufigen Option (gegenüber Seybold) diktiert ist: Die Frühscholastik verblieb wegen ihrer unaufgeklärten Vorstellungen über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bei unbefriedigenden und lückenhaften Auskünften; infolge der nun zunehmenden Aristotelesrezeption kommt die Theologie zu geklärten Vorbegriffen und tragfähigen Unterscheidungen und Abgrenzungen. Bei Albert d. Gr. interessiert primär die gelungene, erkenntnistheoretisch fundierte Trennung von Glauben und Wissen. Darüber hinaus wird die kirchliche Sicherung, Vermittlung und Interpretation der Offenbarung bei ihm nachgewiesen. Die Summa Halensis besinnt sich von der neuen (aristotelisch orientierten) Wissenschaftslehre wieder auf den Geschichtsbezug der Offenbarung – „mehr als Albert", bei dem H. dieses Kriterium nicht diskutierte. Entsprechend wird das erkenntnistheoretische Problem gegenüber der Offenbarung hier über die fortschreitende geschichtliche Ermöglichung und Erschließung des Glaubenswissens beantwortet. Es handelt sich um eine vergleichsweise deutliche geschichtlich orientierte Konzeption. Bonaventuras Theologie wird im Anschluß an die Forschung als dezidierte Geschichts- und Offenbarungstheologie (in der Form der „Buchtheologie"; Schlüsselfunktion Christi für alle Erschließung und Erkennbarkeit Gottes nach dem Verlust der ursprünglich gegebenen Zugänglichkeit) dargelegt. Relativ genau werden dann auch die entsprechenden Theologumena des Thomas v. A. ausgebreitet, der auf die neueren Untersuchungen hin nicht (mehr) von der sog. heilsökonomischen Theologie abgesetzt wird: Der Mensch, sein Glaube sowie die Offenbarung sind nur aus dem jeweiligen (heils-)geschichtlichen „status" zu begreifen, in denen sie stehen; „Offenbarung ist auch für Thomas ein zeitliches Geschehen, sie ereignet sich in heilsgeschichtlich ausgezeichneten Etappen, und weil sie einen unüberbietbaren Höhepunkt kennt, bereitet sie sich *‚per successionem temporum'* vor" (131), was allerdings bei Thomas nicht in der Durchgängigkeit thematisiert wird wie bei Bonaventura. Problematisch ist folgender Hinweis Horsts (im Anschluß an M.-D. Chenu?) zur Funktion der Geschichte in der Aufbaustruktur der theologischen Summa: Das Prinzip des Thomas *„omnia pertractantur in hac doctrina sub ratione Dei"* wird für ausschlaggebend angesehen, „warum Thomas, obwohl ihm die Vorzüge eines streng heilsgeschichtlichen Denkens bekannt waren, sich schließlich gegen dieses als Strukturprinzip der theologischen Synthese entschied. Wer gleichsam von Gott aus zu denken versucht, muß rein geschichtliche Schemata als Aufbauprinzipien einer Summa aufgeben und in gewisser Weise entgeschichtlichen" (132); die Summa muß darum in der IIIa Pars „den Übergang von den notwendigen Ordnungen zur konkreten Heilsgeschichte" eigens noch vollziehen. Dieses Urteil über *„sub ratione Dei"* und „rein geschichtliche Schemata" als alternative Prinzipien einer christlichen Theologie wirkt unverständlich, so lange man nicht annehmen will, daß der Deus der Offenbarung, von dem es reden will, im vorhinein schon von anderen Voraussetzungen als denen des hebräisch-biblischen Offenbarungsverständnisses her gedacht ist. Oder will dieses Urteil nur die Möglichkeiten des Thomas umreißen (was dann allerdings dieselbe Rückfrage an seine Theologie mit sich bringt)? – In sehr verwandten Bahnen zeichnet Johannes Duns Scotus Notwendigkeit, Ort, Glaubwürdigkeit und Antreffbarkeit der Offenbarung. Hier wie im gesamten Hochscholastik-Kapitel fallen thematische Ausweitungen (und bisweilen Wiederholungen) auf, deren Zusammenhang mit dem notwendigerweise knapp behandelten Hauptthema nicht immer evident bleibt. Das liegt freilich zum Teil an der nicht geringen Schwierigkeit, in den historischen Theologien „das" Thema Offenbarung ausfindig zu machen und auszugrenzen, welches sie selbst sich nicht in der inzwischen gewohnten Weise gestellt haben.

Noch einmal anders wird die Notwendigkeit, absolute Wahrheit, Ausschließlichkeit, Gewißheit, Autorität etc. der Offenbarung von der Via moderna gefaßt, die P.-R. Cren in einem Exkurs von Wilhelm von Ockham bis Gabriel Biel, also in einer (bewußten) Auswahl, referiert (144–152). Einmal mehr ist zu beobachten, wie die Erkenntnis aus „ordentlichen" und „außerordentlichen" Offenbarungen und diejenige kraft der *visio beatifica* oder von Entrückungen o. dgl. nicht strikt auseinandergedacht werden. Der originelle Beitrag der ockhamistischen Theologie zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs wird in der Kontingenz der Offenbarung aufgrund freien göttlichen Entschlusses *(potentia absoluta)* gesehen, die die Positivität und Geschichtlichkeit der Offenbarung herauskehrt: „Offenbarung als eine historische, unmetaphysische Kategorie angesehen" (149). Die Offenbarung hätte in der Gesamtordnung und auch in der Abfolge der Details durchaus anders ausfallen können („... wird der autoritäre Charakter der Offenbarung zur Evidenz gebracht": 150); sie könnte sich auch fortsetzen: *„Posset Deus, si sibi placeret, multas veritates catholicas noviter revelare vel inspirare"* (Ockham, Dialogus I 2,25). Die Tendenz hinter solchen Gedanken ist die Sicherstellung der Souveränität (Allmacht) Gottes gegen die Prätentionen der menschlichen Vernunft.

Eine von fünf Autoren summierend geleistete Arbeit läßt sich nur unter formalen Gesichtspunkten in cumulo bewerten. Das zusammengetragene Spezialwissen über einen komplizierten Gegenstand liegt in diesem Faszikel in einer Qualität vor, wie sie von einer einzelnen Hand schwerlich noch erreichbar wäre. Wünschenswert wäre am ehesten noch gewesen, eine nach Möglichkeit weitergehende Einheitlichkeit in der Fragestellung bezüglich dessen zu sichern, was als Offenbarung in den historischen Theologien

jeweils zu gelten habe, welche damaligen Interessen an Offenbarung verfolgt zu werden wert seien u. ä. Beispiel: Die Frage nach der Identifizierbarkeit, „Direktheit", „Abgeschlossenheit" etc. von Offenbarung nach den Anschauungen der jeweiligen Theologien wird unterschiedlich stark berücksichtigt, sehr verschieden gestellt und veranschlagt, ganz ähnlich die Frage nach den „Quellen" der Offenbarung. Allerdings ist die erzielte Einheitlichkeit erstaunlich genug.

Ein Hinweis an die Schriftleitung drängt sich auf: Nachdem die Faszikel des HbDG zu so unverhältnismäßig hohen Preisen angeboten werden, springt es in die Augen, daß sich durch eine bessere Organisation der aufwendigen Literaturzitate der Satz nennenswert verbilligen ließe (man vergleiche die „barocken" Wiederholungen voller Titel-, Reihen- und Ortsangaben oft auf derselben Seite).

München Norbert Brox

Tarvainen, Olavi: **Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien.** – Joensuu: Pohjois-karjalan Kirjapaino Oy 1967. 105 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 14)

Nicht aufgrund einer Nachlässigkeit des Rezensenten erfolgt die Besprechung dieser Schrift verspätet. Sie stellt einen der seltenen Beiträge Finnlands zur Patrologie dar und bietet mehr als der Titel zunächst erkennen läßt. Das gewählt Thema läßt sie zu einer Einführung in das gesamte ignatianische Denken der sieben Briefe werden. Der Verf. gliedert seine Arbeit in drei Teile; im ersten behandelt er die Stellen, an denen Glaube und Liebe bei Ignatius zusammen genannt werden, im zweiten die Texte, die vom Glauben, im dritten die von der Liebe handeln. Methodisch wäre es vielleicht richtiger gewesen, den ersten Teil an den Schluß zu stellen.

Als Motto schickt Tarvainen seiner Schrift IEph 14,1 voran. Das Wortpaar Glaube und Liebe kommt bei Ignatius, wie richtig gesehen wird, häufig vor. Es führt zu den Wurzeln seines theologischen Denkens und bildet das Fundament, „auf das jedes Christenleben zu bauen hat" (17). Denn Glaube und Liebe erscheinen als aktive Tugenden. Dabei meint Glaube vor allem den „guten Glaubenskampf in der Gemeinde und ein wahrhaft lebendiges und inniges Zutrauen zum Herrn" (19), Liebe die christliche und brüderliche Lebensführung; vgl. IEph 14,2. In der Zusammenstellung von Glaube und Liebe wollte Ignatius „ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden" (23) herstellen.

Beide Begriffe treten in den Ignatianen auch einzeln auf, gehen jedoch eigentlich immer Hand in Hand (52). In den folgenden Teilen ist zunächst vom Glauben die Rede; vom rechten Glauben, den Ignatius mit glühendem Eifer gegenüber den Häresien und Schismen verteidigt; von der Einheit des Glaubens, die ihm ein wichtigstes Anliegen ist; vom Glauben und dem ihn garantierenden kirchlichen Amt; vom Glauben und dem aus ihm entspringenden und ihn stärkenden Gebet; von Glaube und Rechtfertigung, wobei Ignatius nicht grundsätzlich im Widerspruch zu Paulus gesehen wird.

In der Frage, ob beim antiochenischen Bischof Judaisten und Doketen zwei verschiedene heterodoxe Gruppen darstellen oder ob er dieselben Leute im Auge hatte, bleibt Tarvainen unentschieden. Zur σιγή [Schweigen] Gottes kann er zwar den gnostischen Hintergrund des Gedankens nicht übergehen, sieht ihn bei Ignatius „jedoch mit christlichem Inhalt gefüllt" (41).

Die Liebe gipfelt als Liebe zu Christus im Martyrium; zutreffend bemerkt der Verf., daß das Opfer der wichtigste Begriff in der Ethik dieses Apostolischen Vaters ist (77). Weiterhin bewirkt die Liebe bei Ignatius „nicht nur die Bereitschaft zum Leiden um Christi willen, sie bewirkt auch die Demut" (82) vor Gott und den Brüdern. Denn während sich der Glaube allein auf Gott richtet, erstreckt sich die Liebe auch auf die Mitmenschen. Doch differenziert Tarvainen nicht näher. Er findet in diesem Zusammenhang schöne Worte vom kirchlichen Dienstamt (84). Die Liebe ist bei Ignatius eben auch gegenseitige Liebe, begründet in der Liebe des Herrn zu uns und unserer Liebe zu ihm. Die Verwirklichung dieser Liebe wird an aktuellen Exempeln aufgezeigt. Letztlich ist die christliche Liebe die Grundlage der ignatianischen Sittenlehre. Sie bewirkt jene Einigung und Einheit, die im Denken dieses Apostolischen Vaters auf verschiedenen Ebenen eine wesentliche Rolle spielt. –

Folgende kritische Anmerkungen seien erlaubt: Zum Problem von Glaube und Liebe als nicht nur menschlich-sittlichen, sondern von Gott geschenkten Tugenden hat der Verf. seinen Autor zu wenig befragt. Ob das Martyrium von Ignatius erst in die letzten Jahre Trajans fällt, ist nicht so sicher wie Tarvainen (11) meint. Nicht erst in den Ignatianen findet man „die ersten Schritte zur Hellenisierung des Evangeliums" (12); vgl. den Klemensbrief. Zur Auslegung von ITrall 8,1 wäre meine Ausgabe (Die Apostolischen Väter, Darmstadt ^{6}1970, 177 Anm. 30) zu vergleichen. In der Frage der Benützung der synoptischen und johanneischen Schriften ist der Verf. zu optimistisch. Sicher kannte Ignatius Traditionen, die uns bei den Synoptikern und im johanneischen Schrifttum begegnen. S. 28 ist Anm. 7 verunglückt. Daß durch Ignatius der Chorgesang in der Kirche eingeführt wurde (45), entstammt einer trüben Quelle. Wenn Tarvainen auffällt, daß das bischöfliche Amt bei Ignatius nirgends auf apostolische Sukzession gegründet wird (54), so hängt dies mit der spekulativ-mystischen Denkweise dieses Apostolischen Vaters zusammen, für den der Bischof in erster Linie Abbild und Vertreter Gottes und Christi ist; vgl. übrigens ITrall 7,1. S. 55 müßte es wohl „crux interpretum" heißen. Zur Frage nach dem römischen Primat hätte der Verfasser noch O. Perler, Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde, in: DTh 22 (1944) 414–433 (Vorrang auch im Glauben) kritisch würdigen sollen. Wenn er der römischen Kirche nur einen „Ehrenplatz" (57) zuweist, dürfte dies mit dem Blick auf das ganze Präskript des IRöm und den sonstigen Gebrauch von προκαθῆσθαι bei Ignatius (IMag 6,1f) zu wenig sein. Mit dem Bild vom Sonnenaufgang und Sonnenuntergang in IRöm 2,2 wollte der Apostolische Vater wohl nur ausdrücken, daß er aus dem Orient in den Okzident unterwegs war. Die Martyriumssehnsucht von Ignatius bereitet dem Verf. Schwierigkeiten (77–80); er hält hinter dieser Leibfeindlichkeit griechisch-gnostische oder jüdische Einflüsse für möglich, was jedoch nicht sein muß; Ignatius bejaht und ersehnt als schon Verurteilter am Ende seines Lebensweges die Vollendung seiner Christusnachfolge in der Angleichung an den Martertod des Herrn. Von der Verbindung Pauli mit den Ephesern erzählt nicht Apg 20,18 (80), sondern Apg 18,19ff; 19,1–20,1. Tarvainen bestreitet, daß das Martyrium bei Ignatius soteriologische Bedeutung habe (81); vgl. dagegen, wenn auch ohne Einschränkung der Heilsvermittlung durch Christus, IRöm 6,1f u. ö. Die Interpretation von IRöm 4,3a (86) hätte auf V. 3b achten müssen; dann schließt auch V. 3c ein nur kynisch-stoisches Verständnis aus. S. 85 Anm. 5 lies περίψημα. Daß Ignatius den Anstoß zur Bildung zweier „Stände" in der Kirche gegeben habe, derer, die nach höherer Vollkommenheit streben und derer, die den niedrigeren Weg der einfachen ntl.ichen Nachfolge Christi wählen, ergibt sich aus den Briefen nicht mit dieser einseitigen Deutlichkeit. – Die deutsche Übersetzung der Schrift durch Elke Mathias ist gut und flüssig, jedoch nicht ganz frei von grammatischen und orthographischen Fehlern.

Von derartigen Einwänden abgesehen, ist es das Verdienst dieser Schrift, gezeigt zu haben, wie Ignatius mit den Begriffen Glaube und Liebe den Bogen von der Dogmatik zur Sittenlehre spannen wollte. Der Verf. hat in diesem Sinn in die Mitte der ignatianischen Denkwelt, wie sie uns in den sieben Briefen begegnet, eingeführt. Er tat es unter Berücksichtigung der traditionellen Ignatiusforschung – im Unterschied zu dem dreisten Versuch des R. Weijenborg (Les Lettres d'Ignace d'Antioche, Leiden 1969), der vom dritten (?) Bischof der antiochenischen Kirche nichts mehr übrig lassen wollte.

Ein Stellenverzeichnis und ein Namensregister vervollständigen die erfreuliche Arbeit des finnischen Theologen.

Augsburg Joseph A. Fischer

Laminski, Adolf: **Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen.** Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1969. XVI, 194 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd 23) kart. DM 21.–

Nicht nur der Dogmenhistoriker, sondern auch der Systematiker wird mit Interesse zu einer Arbeit greifen, die den Beitrag des großen Alexandriners zur Pneumatologie unter einen so ansprechenden (und zutreffenden) Titel stellt, der zugleich auch die Thematik heutiger Bemühungen um die theologische Aufarbeitung der (in der westlichen Theologie lange vernachlässigten) Geist-Lehre umschreibt. Eines der besten Ergebnisse dieser Arbeit besteht in dem Aufweis, daß Athanasios „keine von der Christologie und Soteriologie separate Pneumatologie" entwickelt (130), son-

dern „die Geistlehre, ja die ganze Trinitätslehre an die Christusoffenbarung" bindet (128), die ihrerseits wiederum nur „im Geiste" erkannt werden kann (129). Aber es geht nicht in erster Linie um Erkenntnis, sondern um Teilhabe. Wie Athanasios darum die Göttlichkeit des Sohnes primär soteriologisch begründet, so begründet er auch in engster Verbindung mit der Christologie die Göttlichkeit des Hl. Geistes primär aus dessen Heils-(Heiligungs-)funktion, die er mit Hilfe des Teilhabegedankens (Ansätze bei Irenäus weiterführend) auf eine Unionstheologie hin entfaltet und in den Mittelpunkt seiner Soteriologie stellt (vgl. bes. 155–165).

Die Arbeit ist in drei Kapitel gegliedert.

Kap. I: „Das Geistproblem im 4. Jahrhundert" (7–35) leitet das Thema ein mit der Frage, „wann in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Geistfrage als eigenes Problem empfunden wurde und wie es sich bis zum Eingreifen des Athanasios zuspitzt" (5). In drei Paragraphen werden behandelt: Arius, Asterios, Markellos, Eusebios von Caeserea, die ps.-athanasianische Schrift De incarnatione et contra Arianos und die Glaubensbekenntnisse bis zum Jahre 360 (die vier Atiochenischen und Sirmischen Formeln). L. kommt zu dem Ergebnis, „daß das Geistproblem zum erstenmal durch Asterios (?)-Markellos-Eusebios von Kaisareia in die Diskussion kam, und zwar in der Frage seines Hervorgehens. Die gegen Markellos (und Photeinos) gerichteten Glaubensformeln tragen dem Rechnung durch eine Erweiterung des 3. Artikels. Die Anathematismen der ersten Sirmischen Formel zeigen bereits eine zugrundeliegende Diskussion des Geistproblems" (28). In der zweiten Sirmischen Formel haben dann schon die Ansichten des Aetios und Eunomios ihren Niederschlag gefunden (ebd.; vgl. 25f). – Es folgt ein knapper Hinweis auf die Geistlehre des Kyrillos von Jerusalem (28f). – Der vierte Paragraph geht auf die Gegner ein, mit denen Athanasios sich in der Geistlehre auseinandersetzt, und grenzt sie gegen die späteren Pneumatomachen oder Makedonianer ab. Athanasios nennt sie mit einer sonst nicht vorkommenden Bezeichnung „Tropiker", „weil sie nach eigener Aussage Tropen ersinnen zur Auslegung von Schriftstellen" (32). Sie bekennen sich zwar ausdrücklich zur Ungeschöpflichkeit des Sohnes, halten aber den Hl. Geist für ein Geschöpf, von den Engeln nur dem Range, nicht der Natur nach verschieden.

Kap. II (36–125) bietet eine umfassende und minutiöse Untersuchung der Geistaussagen im Schrifttum des Athanasios. In methodisch sauberer Abgrenzung werden vier Textgruppen unterschieden. A. Die dogmatischen Schriften (36–100). In den drei „Reden gegen die Arianer" erfährt die Lehre vom Hl. Geist zwar noch keine thematische Behandlung (36), sie lassen jedoch deutlich erkennen, mit welcher Selbstverständlichkeit „im Glaubensbewußtsein des Athanasios ... der Hl. Geist zu dem einen Gott gehört" (49). „Den wesentlichen Beitrag ... zum Geistproblem" (126) enthalten die drei Serapionbriefe (Br. 2/3 der Migne-Ausg. ist in Wirklichkeit ein Brief), unter denen der erste „die Hauptquelle für die Darstellung" der athanasianischen Geistlehre bildet (51). Er läßt am klarsten die Position der Gegner sowie die (trotz dialektischen Scharfsinns) nicht so sehr spekulative als vielmehr schriftorientierte Argumentationsweise des Athanasios erkennen. „Der kirchliche Glaube ist hierbei für ihn die entscheidende Interpretationsregel" (69). – Abschnitt B faßt alle Aussagen über den Hl. Geist zusammen, „die in den Doxologien und Einführungsformeln von Schriftzitaten erscheinen". Er zeigt, „wie infolge der Bewußtwerdung des Geistproblems diese schon längst verbreiteten und selbstverständlich gebrauchten Formeln in die Reflexion über die Gottheit des Geistes aufgenommen werden" (36). In diesem Zusammenhang gibt der Verf. zugleich einen guten Überblick über die Inspirationslehre des Athanasios. – Als dritte Gruppe behandelt Abschnitt C die katechetischen Schriften (Osterfestbriefe und Psalmenerklärungen). Besonders die Osterfestbriefe lassen erkennen, „welchen Platz Athanasios dem Hl. Geist im Leben der Christen und im Ostergeschehen einräumt" und „wie seine Theologie gespeist ist vom lebendigen Vollzug der christlichen Heilswahrheit" (111). Auch die Psalmenerklärungen „bringen ... vorwiegend soteriologische Aussagen" (120). – Abschnitt D: „Die Synodalbeschlüsse zum Geistproblem" untersucht zunächst die Synodalschreiben des Athanasios: Tomus ad Antiochenos; Brief an Kaiser Jovian; Brief an die Bischöfe Afrikas. Er schließt mit einem Vergleich des Symbolums von Konstantinopel (381) mit Aussagen und Formulierungen des Athanasios. Wenn auch kein direkter Einfluß vorliegt, so zeigt die Gegenüberstellung doch, „daß alle Aussagen von ihm bereits angedeutet oder ausdrücklich durchdacht worden waren. Er eröffnete den Kampf mit den Pneumatomachen. Andere haben ihn weitergeführt und zum Abschluß gebracht. Seine grundlegenden Ansätze und Ausführungen sind richtungweisend geblieben" (125).

Kap. III: „Die Geistlehre des Athanasios" (126–182) faßt den Ertrag der Textanalysen unter systematischem Gesichtspunkt zusammen, „wobei die theologischen und methodischen Ansätze des Athanasios für die Gliederung bestimmend bleiben" sollen (6). Im einzelnen: „Entfaltung und Aussageweise der Geistlehre", „Die heilige und vollkommene Trinität und die Personalität des Hl. Geistes", „Stellung und Wesen des Hl. Geistes", „Die mit dem Vater und dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften des Hl. Geistes", „Die mit dem Sohn gemeinsame Eigenschaft des Hl. Geistes: sein Ursprung", „Der Hl. Geist als Erlöser". Ein abschließender Paragraph „versucht dann eine theologiegeschichtliche Beurteilung und Einordnung der athanasianischen Konzeption" (6) durch einen Vergleich mit der Geistlehre des Irenäus und Origines und derjenigen der nach ihm schreibenden Theologen, insbesondere Didymos des Blinden und Basilius des Großen. „Athanasios hat mit seiner Bestimmung des Hl. Geistes als Geist des Sohnes und der Sohnschaft die Einheit des Geistes mit dem Wesen und Wirken des Sohnes konzipiert und und ihm damit im Erlösungsgeschehen einen wichtigen Platz eingeräumt, der an den paulinischen und johanneischen Lehren orientiert ist. Er ist damit über die Geistlehre des Eirenaios und besonders des Origines weit hinausgegangen" (169). „Allgemein wird man sagen können, daß Athanasios mit seinen Konzeptionen den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger im Streit um die Gottheit des Hl. Geistes weiterbauen konnten, um das Trinitätsdogma zum Abschluß zu bringen" (176).

Der unbestreitbare Wert der vorliegenden Arbeit besteht in den detaillierten Einzeluntersuchungen zu den athanasianischen Geistaussagen und in der umfassenden Darstellung ihres Lehrgehaltes. Ein wesentlicher Mangel kann jedoch nicht verschwiegen werden. Es fehlt völlig das Bemühen um die Aufhellung des philosophiegeschichtlichen Hintergrundes und um eine exakte Analyse der athanasianischen Begrifflichkeit. Ohne solche zwar mühsame, aber notwendige Kleinarbeit dürfte heute keine dogmengeschichtliche Arbeit mehr geschrieben werden.

Leider konnte vom Verf. die ausgezeichnete Arbeit von Fr. Ricken, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus (in: Theologie und Philosophie 44 [1969] 321–341; Wiederabdruck in: Quaest. disp. 51 [1970] 74–100) noch nicht eingesehen werden. Aber die von ihm S. 142 A. 52 zitierte und gut zusammengefaßte Arbeit von G. C. Stead, The significance of the Homoousios (in: Studia Patristica III, Berlin 1961, 397–412) hätte hier schon einen wichtigen Hinweis geben können, dem nachzugehen sich gerade auch von den vom Verf. zitierten Athanasios-Texten her (vgl. bes. S. 141f) hätte aufdrängen müssen. (Die Arbeit von I. Ortiz de Urbina, El simbolo Niceno, Madrid 1947, ist nicht erwähnt.) Weder im Nicaenum noch bei Athanasios sind die Begriffe οὐσία und ὁμοούσιος im Sinne der aristotelischen ersten (oder zweiten) Substanz zu interpretieren, sondern bedeuten (als Gegenaussage zur Position des Arius), daß der Logos zum Sein Gottes und nicht der Geschöpfe gehört; daß er aus der οὐσία des Vaters gezeugt, d. h. nicht aus dem Nichts geschaffen ist. Die spekulative Frage der numerischen Identität ist hier noch nicht im Blick. L. spürt das Problem durchaus (vgl. bes. 88–90; 136f; 140–142), beruft sich aber dann einfach nur auf Autoritäten (Hauret, 137; 141f; Lebon, 141). In der Anwendung auf den Hl. Geist kommt das ὁμοούσιος bei Athanasios nur einmal vor (Serap. I, 27; PG 26, 593 C; vgl. S. 78.142). Sonst gebraucht er das Adjektiv ἴδιον (141f; vgl. 31) oder in negativer Aussage: οὐ ξένον. Dazu einige Beispiele: ἴδιον εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ οὐ ξένον τοῦ θεοῦ (Serap. I, 25; 588 C); ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ (ebd. 589 A); ἴδιον δὲ καὶ οὐ ξένον τῆς τοῦ υἱοῦ οὐσίας καὶ θεότητος, δι' ἣν καὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὄν (I, 27; 593 C). Mit solchen Wendungen wird bei Athanasios, wie der Kontext ausweist, ausschließlich die Ungeschöpflichkeit des Hl. Geistes, seine Zugehörigkeit zum Sein Gottes ausgesagt, wie besonders die oben erwähnte einzige Homousios-Stelle deutlich macht: „Der Geist gehört weder zur Vielheit der Dinge noch ist er ein Engel, sondern ein Einziger; er ist dem einen Logos und dem einen Gott ἴδιον καὶ ὁμοούσιον". L. liefert für die Bestätigung der These zahlreiche Beispiele, zieht aber daraus keine Konsequenzen (vgl. 30f, 78, 87, 89, 94, 96f, 137).

Die Aufhellung des philosophischen Hintergrundes hätte wohl auch zu einer genaueren Bestimmung der Position der „Tropiker" führen können.

Wie gesagt, bekennen sie sich zur Ungeschöpflichkeit des Sohnes, lehnen aber die des Hl. Geistes ab. L. sieht den Grund darin, daß sie „nicht mit dem Problem fertig (werden), wie der Hl. Geist aus Gott hervorgeht und dennoch nicht Sohn ist und wie dann das ‚Monogenes' des Sohnes gewahrt bleiben kann" (54; vgl. 149). Das mag sich zunächst aus dem von Athanasios referierten Argument der Tropiker nahelegen: Wenn der Hl. Geist kein Geschöpf ist, sondern vom Vater ausgeht, ist er auch Sohn; dann sind der Sohn und der Hl. Geist Brüder; wenn er aber Geist des Sohnes ist (und somit auch vom Sohne ausgeht), dann ist eigentlich der Vater Großvater des Geistes und der Geist Enkel (Serap. I, 15; IV, 2). Das Problem, um das es hier geht, ist nicht eigentlich das Problem eines zweiten innergöttlichen Hervorganges bzw. das Unvermögen der Tropiker, den Hervorgang des Hl. Geistes von dem des Sohnes abzugrenzen. Einen Hinweis auf die eigentliche Problematik gibt L. selbst mit der Feststellung, daß die Tropiker mit der Begründung der Geschöpflichkeit des Geistes insbesondere Eusebios von Caesarea nahestehen (34.54). Nun ist Eusebios in seiner Gottes- und Logoslehre noch ganz dem Denkschema und „der Transzendenz-Kosmos-Problematik des mittleren Platonismus" verhaftet (s. Ricken, a.a.O. 339f). Das bedeutet, daß die kosmologische Funktion des Logos bestimmend im Vor-

dergrund steht. Eben das gilt auch für die Tropiker und daraus ergibt sich ihr Problem: Wenn alles durch den Logos geschaffen ist, dann muß auch der Hl. Geist ein Geschöpf des Sohnes sein. Daß es genau um diese Frage geht, läßt auch der Athanasios-Text deutlich erkennen: „Wenn sie nämlich wegen der Einheit des Logos mit dem Vater nicht zugeben, daß der Sohn selbst zu den geschaffenen Wesen gehöre, sondern, wie es der Wahrheit entspricht, dafür halten, daß er der Schöpfer der gewordenen Dinge sei, warum nennen sie den Hl. Geist ein Geschöpf, der mit dem Sohn dieselbe Einheit besitzt, wie dieser mit dem Vater . . .?" (Serap. I, 2; vgl. I, 9; IV, 2). Eben das Letztere können sie aus dem oben genannten Grunde nicht mitvollziehen. Daraus läßt sich die begründete Folgerung ziehen, daß das von ihnen vorgebrachte und „wie ein unpassender Scherz" (181) klingende Argument (2 Söhne etc.) die Auffassung von der Ungeschöpflichkeit des Hl. Geistes ad absurdum führen will, aber nicht ihr eigentliches Problem formuliert. Tatsächlich konzentriert sich ja auch die ganze Gegenargumentation des Athanasios nicht darauf, den Unterschied der beiden innertrinitarischen Hervorgänge spekulativ herauszuarbeiten und den Tropikern begreiflich zu machen (sagt er doch selbst: „Wer so fragt, ist wohl von Sinnen, da er nach dem Unerforschlichen fragt", Serap. IV, 4), sondern die Ungeschöpflichkeit des Hl. Geistes zu erweisen. Dem Argument der Tropiker begegnet er mit dem positiven Schriftbeweis, daß die Schrift den Hl. Geist niemals Sohn und den Sohn nie Geist nenne und daß man die Namen nicht vertauschen dürfe (Serap. I, 16; bes. IV, 3–7).

Nach L. besteht die „grundlegende theologische Leistung des Athanasios, die . . . nicht überschätzt werden kann", erstens in „der Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen ‚Zeugen' und ‚Schaffen'" und zweitens „zwischen ‚Zeugen' und ‚Hervorgehen'. . ., wenn ihm auch noch die distinktive Begrifflichkeit der Kappadokier fehlt, denen er aber den entscheidenden Ansatzpunkt für die Lösung des Problems gegeben hat" (167). Beide Thesen bedürfen der Korrektur.

Der grundlegende Unterschied zwischen Zeugen und Schaffen ist gegen Arius im Symbolum von Nicäa definiert. Athanasios geht in seinen theologischen Darlegungen faktisch nicht über das Nicaenum hinaus, da er keine spekulative Begründung versucht, sondern diesen Unterschied durch Schriftargumente belegt (vgl. z. B. Or. c. Ar. II, 58ff – Der Hinweis Serap. II, 6, daß auch die menschlichen Väter nicht Schöpfer, sondern Erzeuger genannt werden, und die Ausdeutung auf die göttliche Vaterschaft kann ja wohl kaum als spekulative Begründung gelten). Es stimmt deshalb wohl auch nicht, daß bei dem „Versuch, die Gotteslehre aus dem traditionellen kosmologischen Kontext zu lösen", sich erst bei Athanasios „eine absolute Kluft zwischen dem absoluten Sein Gottes und der geschaffenen zeitlichen Welt" zeigt (167). „Das Axiom des Athanasios, daß es kein Mittleres zwischen Gott und der Schöpfung geben könne . . ." (175f), war gerade schon der entscheidende Ansatz des Arius; nur zieht er andere Konsequenzen; vgl. Ricken, a.a.O. 341: „Der Arianismus stellt insofern eine erste Krisis des mittelplatonischen Denkens dar, als er herausstellt, daß es für den christlichen Glauben keine Stufung des Göttlichen und damit kein Drittes zwischen Transzendenz und geschaffener Welt gibt. Darin geht Nikaia mit Areios einig. Aber es korrigiert, von den Sohnesaussagen der Schrift herkommend, die Stellung des Logos."

Was die Unterscheidung von Zeugen und Hervorgehen anbetrifft, so dürfte auch hier zunächst der Hinweis angebracht sein, daß Athanasios nach eigener Aussage nicht über die Schrift hinausgehen will (vgl. Serap. I, 32; 33). L. will nun gerade hinsichtlich der theologischen Deutung der innertrinitarischen Ursprungsverhältnisse Athanasios als Vorläufer Didymos des Blinden (150.174) und der Kappadokier ausweisen. Den deutlichsten Beleg dafür sieht er Serap. I, 20; PG 26, 577C/580A (vgl. 152f). Wegen der Wichtigkeit und der dogmengeschichtlichen Tragweite dieser Frage soll der Text mitgeteilt werden (gegenüber L. etwas erweitert). Um der Klarheit der Interpretation willen verwenden wir im Text eckige Klammern. „Da nun in der heiligen Trinität (Trias) solcher Zusammenhang und solche Einheit waltet, wer dürfte da den Sohn vom Vater oder den Geist vom Sohne oder auch vom Vater trennen? . . . (damit wir) glauben können, daß die Heiligung eine einzige ist, die aus dem Vater durch den Sohn im Hl. Geiste kommt. Denn wie der Sohn einziggeboren ist, so ist auch der Geist, der vom Sohne gegeben und gesendet wird, gleichfalls einer und nicht viele, auch nicht einer aus vielen, sondern einzig selbst Geist. Wenn nämlich der Sohn, der lebendige Logos, einer ist, dann muß auch seine vollkommene und volle, heiligende und erleuchtende lebendige Wirksamkeit und Gabe eine sein, [von der gesagt ist, daß sie aus dem Vater ausgeht (ἐκπορεύεσθαι)], weil sie aus dem Logos, [der als aus dem Vater bekannt wird], hervorstrahlt, gesendet und gegeben wird". Wie der Text deutlich erkennen läßt, geht es um die Einheit von Vater, Sohn und Geist; denn nur so kann auch die Heiligung eine einzige sein (Einheit des Wirkens). In bezug auf die Zugehörigkeit des Hl. Geistes zur göttlichen Trinität (denn darum geht es im ganzen Brief) wird nun gesagt: Wenn der Sohn *einer* ist, dann muß auch seine Gabe, der Hl. Geist, *eine* sein, *weil* sie aus dem Logos hervorstrahlt etc. Vom Hl. Geist wie vom Sohn wird der Ursprung aus dem Vater ausgesagt. Das kann in diesem Zusammenhang nur so verstanden werden, daß die Einheit der Trinität im Vater ihren Ursprung hat. Mehr gibt diese Stelle nicht her. L. aber interpretiert unter systematisierender Heranziehung vieler anderer Textstellen so: „Primär erscheint der Sohn als derjenige, von dem diese Gabe hervorstrahlt, da der Geist ihm eigen ist. Der Geist strahlt vom Sohn hervor, und da dieser aus dem Vater ist, so bedeutet das, daß diese Derivatio des Hl. Geistes aus dem Sohn . . . irgendwie in der Zeugung des Sohnes impliziert ist. Der Geist offenbart gewissermaßen durch sein Hervorstrahlen vom Sohn als Geist der Sohnschaft die Sohnschaft des Logos, von dem er alles empfängt, und ist durch das ἐκλάμπειν vom Sohn verschieden . . . Athanasios verbindet . . . beides (sc. das ἐκπορεύεσθαι und das ἐκλάμπειν) durch das ἐπειδή: Weil der Hl. Geist vom Sohn hervorstrahlt, der vom Vater gezeugt ist und somit seine hypostatische Existenz vom Vater hat, deshalb (sic!) geht auch der Geist aus dem Vater hervor, hat also seine hypostatische Existenz von ihm als der alleinigen ἀρχή, oder der Geist geht vom Vater aus, weil der Vater den Logos hervorbringt" (153f). Demnach hat Athanasios – nach L. – die ἐκπόρευσις des Hl. Geistes „als Reflex" der γέννησις des Sohnes verstanden (154) und den Hervorgang des Hl. Geistes näherhin als ἔκλαμψις (153, A. 32) von der Zeugung des Sohnes unterschieden. Aufgrund dieser – so muß man wohl sagen – völligen Fehlinterpretation zieht er in bezug auf den späteren Streit um das Filioque folgende Schlußfolgerung: „In der Sprache des Athanasios könnte dann, wenn man den griechischen Originaltext des Symbolums von Konstantinopel als gemeinsame Basis annimmt, die Formel für den Hervorgang des Hl. Geistes lauten: ‚Und ich glaube an den Hl. Geist, . . . der, hervorstrahlend von dem eingeborenen Sohn – dessen einziger Geist er ist und aus dessen Zeugung er alles empfängt – von dem einzigen Vater ausgeht'" (155). L. ist in der ganzen Frage fast blindlings seinem Gewährsmann V. Rodzianko gefolgt (154f, A. 34–39). – Es wären noch eine Reihe anderer Ausstellungen gerade im systematischen Teil der Arbeit (Kap. III) zu machen.

L. schreibt in der Einleitung: „Dieser Beitrag (des Athanasios) muß aus der Problemlage seiner Zeit und im Zusammenhang mit seinen übrigen theologischen Anschauungen verstanden werden" (5). Diese Forderung ist bezüglich ihres ersten Teils wohl kaum erfüllt, wie auch „die Gefahr der Systematisierung" (4) nicht immer vermieden ist. So wird – bei aller Anerkennung dieser grundlegenden Arbeit – das letzte Wort über die Geistlehre des Athanasios noch nicht gesprochen sein.

Bonn Hans Jorissen

Prinz, Friedrich: **Klerus und Krieg im frühen Mittelalter.** – Stuttgart: Anton Hiersemann 1971. XXIV u. 216 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2) Lw DM 72.–

Die Untersuchung will „keine Ideologiegeschichte", ebensowenig „Institutionengeschichte" sein, sie versucht, „eine Art historischer Verhaltensforschung" zu bieten, „der französischen Mentalité-Forschung vergleichbar" (S. VII).

Vornehmlich die altgallischen Canones liefern das Material für die „normativen Setzungen", daß *militia spiritualis* und *militia saecularis* als unvereinbar galten. Die bonifatianische Gesetzgebung hatte den jagd- und kriegsfreudigen Bischöfen wie *Milo et eiusmodi similes* das Waffenverbot von neuem zu Bewußtsein zu bringen gesucht, vermochte es aber nur für die niedere Geistlichkeit wirklich durchzusetzen. Die grundherrschaftlich-aristokratische Mentalität des höheren Klerus, dessen Aristokratisierung und dessen politisch-militärische Rolle als *defensores civium* schon lange vor der „Germanisierung" eingesetzt hatte, ließ sich viel stärker vom Bild des alttestamentlichen Priesterkönigs leiten als von den radikalen neutestamentlichen und altkirchlichen Waffenverboten. Wollten sich die Herrscher die militärische Kraft der alten *civitates* und der inzwischen herangewachsenen Großabteien zunutze machen, mußten sie sich genehme Bischöfe und Äbte einsetzen. Aus der zunächst gefolgsmäßigen, freiwilligen Kriegsbeteiligung von Adelsbischöfen und (Laien-)Äbten wurde bald eine feste, sachlich genau umgrenzte Dienstpflicht, wie sie etwa ein Gestellungsbefehl Karls des Großen an den Abt von St. Denis detailliert beschreibt. Bischöfe und Äbte wuchsen auf diese Weise in die Rolle von „Repräsentanten der Reichsgewalt" hinein, so daß man versucht ist, „den Terminus ‚Reichskirchensystem' von der ottonisch-salischen Epoche auf das 8. Jh. vorzuverlegen" (65). Die Scheu, den Bischof als Kämpfer darzustellen, verliert sich mehr und mehr; in der Brun-Vita des Ruotger werden beispielsweise die altchristlichen Ideale des *confessor* und des *pius pastor* im Sinne der Kriegspflicht umgedeutet.

Von dieser Gesamtlinie her vermag P. für viele Erscheinungen plausible Deutungen zu geben. Die Arbeit ist mit einem wachen Blick für historische Phänomene und deren Vielfalt geschrieben, ohne daß dabei der durchlaufende Faden verlorengeht. Der Autor verfügt über einen reichen Fundus an Deutungsmöglichkeiten, was ihn davor schützt, das Material vorschnell in eine bestimmte Deutung hineinzuzwängen. Das Buch zeigt, wie eine differenzierende

Betrachtungsweise einen verwickelten Sachverhalt durchschaubar zu machen versteht. Die Untersuchung ist gerade auch für den Kirchenhistoriker lesenswert, weil hier dem Schicksal eines christlichen Grundgedankens nachgespürt wird, also ein Stück „Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkung in der Welt" (H. Bornkamm) geschrieben wird.

Doch bleibt ein wesentlicher Wunsch: Von der *militia spiritualis* des Mönchtums her – der Autor hat sich mit einem umfangreichen Opus über das gallische Mönchtum habilitiert – hätten das Normative und grade auch die Mentalität noch eindrucksvoller beschrieben werden können. Weil der streitbare Episkopat sich mentalitätsmäßig nur schwer von seinen kriegsgewohnten Adelsgenossen trennen konnte, wäre ein Blick auf das frühmittelalterliche Mönchtum, deren Klosterleiter in der Regel, und deren Insassen sehr häufig dem Adel entsprossen waren, äußerst lehrreich gewesen. Drückt sich in manchen überraschenden Adelskonversionen zum Klosterleben nicht auch die immer wieder empfundene Spannung aus zwischen weltlicher und geistlicher *militia Christi*? Die Darstellung der *militia Christi* als eines bewußtseinsbildenden und steuernden Faktors im Adel des frühen Mittelalters kann nicht allein von den Canones her, auch nicht allein von den Kriegstaten her beschrieben werden; es müßte ebenso die Geschichte der „inneren Konflikte" geschrieben werden. Aber das mag einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Münster Arnold Angenendt

Stadter, Ernst: **Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit.** Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus. – München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1971. XXIV, 348 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie NF 12) kart. DM 42.–

Die Untersuchung erstreckt sich auf den Zeitraum zwischen Bonaventura und Duns Scotus. Daher findet die Freiheitslehre dieser beiden Denker keine ausführliche Darstellung. Beide werden nur einbezogen, sofern „der eine den Ausgangspunkt und der andere einen gewissen Endpunkt historischer Entwicklung darstellt" (3). Der Verf. hält die Eingrenzung auf diesen Zeitraum für gerechtfertigt, denn er umfaßt die Zeit der leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles, die in der Verurteilung aristotelischer Thesen von 1277 ihren Höhepunkt findet, also die unmittelbare Vorgeschichte und die Folgen dieser Verurteilung. Der Verf. hat sich bewußt dafür entschieden, den Stoff nicht nach bestimmten Themenkreisen zu gliedern, sondern jeden Denker für sich zu behandeln, um so den je verschiedenen Stellenwert der Begriffe und den verschiedenen Ansatz der Freiheitslehre, der sich erst aus dem Gesamtzusammenhang des Systems ergibt, besser erfassen zu können. Das Ziel bleibt dabei aber durchaus problemgeschichtlich oder, wie Verf. sagt, „linearer Natur": nämlich den Entwicklungsprozeß des Freiheitsproblems aufzuzeigen und „gewisse Stränge" herauszuheben sowie ihre „Bewegung zu verfolgen" (21).

Behandelt wird die Freiheitslehre folgender Denker: nach einem kurzen Aufriß des Problems bei Bonaventura (28–32) folgen Walter von Brügge (33–85), Johannes Peckham (86–143), Petrus Johannes Olivi (144–237), Wilhelm de la Mare (238–244), Peter von Falgar (245–249), Nikolaus von Ockham (250–252), Matthäus von Aquasparta (253–259), Roger Marston (260–262), Richard von Mediavilla (263–271), Petrus de Trabibus (272–279), Wilhelm von Ware (280–281) und Gonsalvus Hispanus (282–284). Die Behandlung des Spiritualenführers Olivi nimmt also den breitesten Raum ein und sie wird dann nochmals in einem Vergleich Olivis mit Scotus (285–820) aufgegriffen, in dem es St. nicht nur darum geht, zu zeigen, daß der Doctor subtilis bis zu einem gewissen Grade in seiner Willens- und Freiheitslehre von Olivi abhängig ist, sondern darüber hinaus auch als ein Ergebnis seiner Untersuchungen herauszustellen, „daß die Genese des Scotismus in einigen Punkten erhellt werden kann" (285). „Den Ansatz hat Walter von Brügge gesetzt, Olivi hat ihn leidenschaftlich durchexerziert und Duns Scotus schließt die Entwicklung in einer gemäßigteren und gelungenen Form ab" (318).

Diese Entwicklung, die in Scotus zur vollen begrifflichen Klarheit kommt, besteht darin, daß bei den genannten Autoren die phänomenologisch-deskriptive, unmittelbare Erfahrung des freien Wollens gegen einen einseitigen Aristotelismus entfaltet wird, für den der Wille vom Verstand bewegt wird und allein dessen Abstraktionskraft seine Freiheit verdankt. Demgegenüber ist der freie Wille nach der Franziskanerschule ein unzurückführbares Phänomen *sui generis*, dessen Eigenart in der unmittelbaren inneren Wahrnehmung als *„potestas sui ipsius"*, als *„dominium"* über den eigenen Akt, als *„rex"* und *„regnum virium animae"* erfahren wird. Die Magistri des Franziskanerordens kommen kraft dieser phänomenologischen Innenschau dazu, im Gegensatz zu Aristoteles den Willen nicht mit abstrakten ontologischen Kategorien, die auf alles Seiende angewandt werden können, sondern sogleich mit den spezifischen Kategorien des Lebendigen als lebendige, seiner selbst mächtige Kraft zu deuten. So gewinnen dieselben Begriffe bei Aristoteles und in der Franziskanerschule – etwa bei Olivi – eine je verschiedene Bedeutung. Im metaphysischen Rahmen der aristotelischen Philosophie erscheint das *appetibile apprehensum* als das nicht bewegte Bewegende: der Wille folglich als *„potentia passiva"* und als *„motum"*: „nachdem er zuerst bewegt ist, bewegt er seinerseits das lebendige Wesen: *„movens motum"*. Im anderen Fall ist der Wille als „erster Beweger" *(primus motor)* und Lebenszentrum *(vita pura)* eine rein aktive Größe" (330). Die phänomenologisch-deskriptive Methode, die nach Stadter übrigens bei Olivi ungleich stärker ausgeprägt ist als bei Scotus, betrachtet als innere Wahrnehmung den Willen immer schon im Gesamtzusammenhang des seelisch-geistigen Lebens. Daher widmet der Verf. der philosophischen Psychologie der behandelten Autoren breiten Raum und stellt in der Regel ihren Aufriß dem der Willenslehre im engeren Sinne voran.

Das Verdienst des Werkes liegt zweifellos darin, daß es die Kontinuität deutlich zeigt, die die Willens- und Freiheitslehre der Franziskanerschule in dieser Epoche prägt, ohne die bei aller Gemeinsamkeit doch auch bestehende Verschiedenheit der Ansatzpunkte, die besonders bei Johannes Peckham und Olivi in die Augen fällt, in ein vorgefaßtes Schema zu pressen. Diese Einheit und Gemeinsamkeit der Schule ist zwar bekannt und oft genug behandelt worden. Sie wird aber vom Verf. sorgfältig und bis in alle Einzelheiten entfaltet, so daß uns nunmehr endlich eine zusammenhängende Geschichte des Freiheitsbegriffes und zugleich der philosophischen Psychologie der Franziskanerschule für einen begrenzten, aber hoch bedeutsamen Zeitabschnitt des 13. Jahrhunderts vorliegt. Darüber hinaus wird die Olivi-Forschung dem Verf. besonders dankbar sein müssen. Seine ausführliche Abhandlung bringt wesentliche neue Aufschlüsse, die die bereits vorliegende Monographie von Simoncioli über die menschliche Freiheit bei Olivi und Peter de Trabibus in den Punkten ergänzt, die den Zusammenhang von Anthropologie, Psychologie und Willenslehre betreffen und in die Mitte des Geist-Begriffes von Olivi vorstoßen. Auch diese Darstellung Olivis zeigt diesen als Denker von ungemeinem Tiefsinn und größter spekulativer Kraft und macht so erneut auf das Scandalum aufmerksam, daß man diesen großen Denker allzu lange totgeschwiegen hat. Bedauerlich ist nur, daß die starre Eingrenzung auf das zunächst doch nur äußerliche Merkmal der Zugehörigkeit zum Franziskanerorden, die übrigens keineswegs mit dem Untertitel des Werkes übereinstimmt, den Verf. dazu verleitet hat, einen für die Deutung des Verhältnisses von Intellekt und Wille so wichtigen Denker wie Heinrich von Gent auszusparen, obwohl seine Bedeutung „für unsere Fragestellung" vom Verf. selbst hervorgehoben wird. Der Hinweis auf die bereits vorliegende, verdienstvolle Untersuchung von Schöllgen kann diesen empfindlichen Mangel gerade in einer problemgeschichtlichen Entfaltung ebenso wenig erklären wie der andere Hinweis, daß es sich hier um „einen großen Komplex" (4) handele. Hier hätte es sich wirklich empfohlen, den Begriff der Franziskanerschule in einem umfassenderen und geistigen Sinne zu verstehen.

Vor allem aber ist es befremdlich, daß der Verf. auf der einen Seite Duns Scotus nicht nur als äußeren Endpunkt, sondern auch wirklich als systematischen Abschluß der skizzierten Entwicklung erscheinen läßt, aber diese Zentralthese, auf die das ganze Werk hinsteuert, keineswegs durch eine entsprechende Behandlung von Scotus stützt. Um diese inhaltliche Kontinuität des Duns Scotus mit der vorherigen Entwicklung nachzuweisen, hätte es eines ausführlichen Eingehens gerade auf sein Werk bedurft. Demgegenüber gleicht das Verfahren des Verf. einem Manne, der sich bemüht, den Lauf und die Richtung eines Flusses zu beschreiben, ohne sich lange bei Angaben über die Flußmündung aufzuhalten. So muß es dazu kommen, daß er in dem relativ kurzen, aber besonders wichtigen Kapitel, das dem Vergleich Olivi-Scotus gewidmet ist, Thesen von größter Tragweite und auch Originalität über Scotus aufstellt, diese aber – um mit Hegel zu reden – als „bloße Versicherungen" stehenlassen muß. Diese Thesen sind, daß Scotus bei aller ihm besonders nachgerühmten Eigenständigkeit

seines Denkens und seines Systems doch in seiner Darstellung des Willens als eigenständiger, lebendiger, ihrer selbst mächtiger, reflexiver Kraft in weit tieferem Maße von der Franziskanerschule und hier besonders von Olivi abhängt als man das angenommen hatte und daß er ferner nicht im gleichen Maße phänomenologisch arbeitet wie Olivi, ja sogar „daß der überraschende Reichtum an phänomenologischen Analysen... des Willens, wie man ihn bei Olivi vorfindet, bei Duns Scotus nahezu verloren gegangen ist" (287) und daß er demgegenüber als „der große Könner der Formulierung" anzusehen ist, der den Problemlösungen der Franziskanerschule ihre vollgültige Gestalt gegeben hat (319). Diese einschneidenden Thesen werden durch Gegenüberstellung einer Anzahl ähnlich lautender Zitate aus Olivi und Scotus belegt, obwohl der Verf. sich durchaus und das mit Recht gerade bei Scotus bewußt ist, daß auch gleichlautende Aussagen im Systemzusammenhang „in ihrer Bedeutung differieren" (286). Der Rezensent hält die These des Verf., daß die phänomenologische Methode bei Scotus zurücktritt, für absolut unzutreffend und hat sich in seinem ausgebreiteten Schrifttum über Scotus, mit dem sich der Verf. freilich ebensowenig auseinandersetzt wie mit der übrigen Scotusliteratur – von einer peripheren Anmerkung und gelegentlichen Hinweisen auf Johannes Auer abgesehen – um genau den gegenteiligen Nachweis bemüht. Aber schon die Arbeiten von Gilson und Timotheus Barth, dessen zahlreiche und ungemein wichtige Schriften über Scotus sogar im Literaturverzeichnis bis auf zwei kleine und obendrein nicht sehr zentrale Aufsätze übergangen werden, hätten dem Verf. wertvolle Hinweise dafür geben können, daß die phänomenologische Methode von Scotus systematisch bis zur univeralen Methode der Metaphysik und Ontologie ausgeweitet wird. Diese bemüht sich überall bei Scotus, bis zu jenen letzten, ganz einfachen, unzurückführbaren Wesenheiten vorzustoßen, die als solche letzten Gegebenheiten nur aus sich selbst und nur im einfachen Hinblick entdeckt werden können, der jenseits aller rational diskursiven Theorie das Gegebene nur noch – eben „phänomenologisch" – hinnehmen kann, so wie es sich von sich selbst her darbietet: „quia hoc est hoc et illud est illud" (quodl. q. 16 n. 16). Systematisches Ziel der Ontologie von Scotus ist daher der Versuch, bis zu jenem letzten Sosein der Dinge vorzustoßen, das sich so unmittelbar zeigt wie die „leibhaften" Gegenstände der Phänomenologie: „quidquid est ex se aliquale, est necessario tale" (Ord. I d. 3 n. 323). Dieses Programm läßt Scotus in der Analyse der Dinge bis zu den letzten, einfachen Elementen, den „conceptus simpliciter simplices" vorstoßen, von deren gerade durch ihre Einfachheit von allen anderen Soseinsgehalten abgegrenztem Inhalt er schließlich sagen kann: „vel enim totaliter attingitur vel non attingitur, et tunc omnino ignoratur" (Ord. I d. 3 n. 147). So gelangt Scotus auch zu jenem letzten Seinsbegriff, der in seiner Einfachheit aller Differenzierung vorausliegt und deshalb im gleichen Sinne von allem ausgesagt werden kann. Dieses Programm, überall das Gegebene, unmittelbar Hinzunehmende für sich selbst sprechen zu lassen, führt Scotus auch zu der Erkenntnis, daß die Artwesenheiten trotz ihrer Komplexität so von ihrer spezifischen, „letzten" Differenz durchdrungen und zusammengefaßt werden, daß auch sie sich dem schlichten Hinblick wie einfache, unzurückführbare Gegebenheiten präsentieren. Vor allem aber werden in dieser Methode die „reinen Vollkommenheiten" wie „Intellekt", „Wille", „Weisheit" etc. zu d e m spezifischen Mittel der natürlichen Gotteserkenntnis: sind sie doch in ihrer Einfachheit univok auf Gott und Geschöpfe zu übertragen. Diese Einfachheit gestattet jene Abgrenzung zu anderen Soseinsgehalten, die eine „präzise" Übertragung auf Gott ermöglicht, die in Scotus' These von der auch in Gott vorhandenen „distinctio formalis" seiner Vollkommenheiten zum Ausdruck kommt.

Bedenkt man also, daß Scotus diese Methode des „zur Gegebenheit Bringens" nicht unbewußt, sondern reflex und ausdrücklich zum Königsweg seiner Metaphysik gemacht hat, dann sieht man, daß es einen wesentlich verschiedenen Sinn hat, wenn Olivi davon spricht, daß der Wille eine nur aus sich selbst verständliche Eigenkraft ist und wenn Scotus sagt: „voluntas est principium activum, distinctum contra totum genus principiorum activorum" (Met. q. 15 n. 8). Der Unterschied liegt darin, daß Scotus den ontologischen Grund nennt, warum sich der Wille scharf von allen anderen Handlungsprinzipien unterscheidet, Olivi hingegen nicht. Der Grund liegt in der Natur des Willens als reine Vollkommenheit, die als solche in ihrer radikalen Einfachheit von allen anderen Wesenheiten unterschieden ist. St. scheint diesen Unterschied selbst zu bemerken, wenn er ausführt: „Nach Olivi ‚übersteigt' der Wille jede andere aktive Potenz. Bei ihm ist die Verschiedenheit eher graduell, man könnte sagen, im Sinne einer unvergleichlichen Steigerung gesehen, wogegen Duns Scotus die qualitative Andersartigkeit des Willens besser erfaßt" (289). Die Einzigartigkeit der Willenslehre von Scotus beruht nun darauf, daß sich in ihr die phänomenologische Methode als ontologische Erschließung letzter Wesenheiten u n d die phänomenologische Methode als Deskription psychischer Tatbestände treffen und gegenseitig bestätigen. Was Scotus über den Willen als letzte unzurückführbare Vollkommenheit sagt, findet seine Bestätigung und anschauliche Erfüllung in der Beschreibung des Wollens, so wie es sich uns als unvergleichbare Tätigkeit in der inneren Erfahrung darbietet. Auch wenn die Behauptung St., daß bei Scotus das phänomenologische Verfahren zurücktritt, nur für diese Form der Phänomenologie als Deskription psychischer Tatbestände gelten sollte, ist sie in keiner Weise zutreffend. Scotus' Abwehr des Verständnisses von Freiheit als Indifferenz und seine These, daß Freiheit und Entschiedenheit, ja Notwendigkeit des Wollens durchaus miteinander vereinbar sind, ist allein aus seiner konkreten Erfahrung des Wollens als Aktes der Liebe zu verstehen, der gerne und damit völlig freiwillig oder, wie Scotus sagt: „eligibiliter et delectabiliter" vollzogen wird (quodl. q. 16 n. 9). Warum sollte ich davon ablassen, so fragt er, das „obiectum beatificum" zu lieben, wenn der Wille in ihm „non habet, cur ab ipso resiliat" (Coll. 15 n. 3)! Insbesondere die reichhaltigen Ausführungen von Scotus über die „beatitudo" in Ord. IV d. 49 sind eine einzige Phänomenologie des beseligenden Wollens und seiner irdischen Antizipation. Wir erinnern ferner an die feinsinnigen, für die Willenslehre entscheidenden Analysen der Art und Weise, wie der Wille als vernünftige „vis collativa" die Güter als solche abwägt und miteinander auf ihren Rang als Güter hin vergleicht. Diese Analysen sind eine ganz deutliche Vorwegnahme ähnlicher phänomenologischer Befunde bei Max Scheler, ohne daß sich freilich bei Scotus irgendwo auch nur eine Andeutung von Schelers Trennung von Sein und Wert finden würde. Oder, um ein letztes aus der Fülle der Beispiele herauszugreifen, so nimmt Scotus schon ganz deutlich und bis in die Einzelheiten Husserls phänomenologische Analyse der Horizontintentionalität vorweg und macht sie an einem entscheidenden Punkt für seine Willenslehre fruchtbar (vgl. u. a. Ord. II d. 42 und Coll. 2). Danach ist jedes voll bewußte, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehende Objekt von einem Kranz bloß mitbewußter, am „Horizont" des Bewußtseinsfeldes stehender umgeben. Die Objekte nun, denen der Wille seine „complacentia" zuwendet, leuchten auf und kommen zu klarem und intensivem Bewußtsein; diejenigen, denen er seine Vorliebe entzieht, verblassen eo ipso zu Randfiguren am Horizont des Bewußtseins. Man begreift wohl, welche Bedeutung für die Religionspsychologie diese ganz „modernen" Erkenntnisse von Scotus haben. Nachzutragen wäre noch, daß auch diese psychologische Spielart der phänomenologischen Methode von Scotus nicht einfach angewandt, sondern bewußt in ihren Möglichkeiten und Grenzen erforscht wird. So denkt er eingehend über die Möglichkeit der Reflexion, ja sogar der Reflexion der Reflexion nach, die Husserl später als „iterierte" Reflexion bezeichnen wird (vgl. u. a. Ord. IV d. 49 q. 4 und Coll. 7 n. 8) und er entwickelt auch ausdrücklich die Struktur der inneren Wahrnehmung als „perceptio" oder innerer Sinn, der mir die Welt der Erlebnisse offenbart. Gerade hier hätte der Verf. an J. Auer anknüpfen können (vgl. Auer: Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und J. D. Scotus. München 1938, 33).

Als Ergebnis muß festgehalten werden, daß der Nachweis einer tiefgreifenden Abhängigkeit des Duns Scotus von der Franziskanerschule gerade deshalb nicht geglückt ist, weil Verf. die Radikalität, die Universalität und die Originalität der phänomenologischen Methode bei Scotus übersieht, die all seinen Aussagen über den Willen ihren spezifischen Stellenwert gibt. Diese Kritik tastet den Wert des Werkes, sofern es die Denker zwischen Bonaventura und Scotus behandelt, nicht an. Sie greift ja nur seine Schlußfolgerungen an: das eine, allerdings entscheidende Glied, an dem der Verf. die ganze Kette aufhängen will. Vielleicht hätten sich manche Mißverständnisse vermeiden lassen, wenn er sein eigenes Vorverständnis von so gängigen Methodenbegriffen wie dem der Phänomenologie ausführlicher geklärt und abgegrenzt hätte. Wir erfahren aber

nur, daß „der Begriff Phänomenologie im Folgenden natürlich nicht im strengen Sinne der Husserlschen Philosophie, sondern in seiner allgemeinen Bedeutung verwendet" wird (145). Aber diese ändert sich natürlich mit den Denkern, die von der phänomenologischen Methode Gebrauch machen.

Die Arbeit vermittelt die erfreuliche Erkenntnis, daß die Freiheitslehre dieser Epoche des 13. Jahrhunderts in keiner Weise von jener sterilen Fakultätenpsychologie geprägt war, die die einzelnen „Seelenvermögen" so gegeneinander ausspielt als seien es verfeindete Personen, die sich gegenseitig in die Gewalt bekommen wollen. Diese Freiheitsdiskussion, so zeigt die vorliegende Untersuchung, war kein Schattenspiel vorgefaßter Abstraktionen, sondern ging von der lebendigen Erfahrung geistiger Freiheit aus, um sie in Bilder und Begriffe zu fassen. Sie bleibt also durchaus geeignet, auch uns Zeitgenossen der modernen Phänomenologie tiefe Anregungen und Einsichten zum philosophischen Kardinalproblem der Freiheit zu vermitteln.

Freiburg-Frankfurt Walter Hoeres

Zaddach, Bernd: **Die Folgen des Schwarzen Todes 1347–1351 für den Klerus Mitteleuropas.** – Stuttgart: Gustav Fischer 1971. VI, 168 S. 4 Abbild. (Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Hrsg. von K. Borchardt, E. Schremmer u. W. Zorn. Bd 17); Lw. DM 38.–

Das Werk, das die Verhältnisse innerhalb des Klerus unter der Einwirkung des ersten Auftretens der Pest in Deutschland, Frankreich und England untersucht, bietet zunächst einen Überblick über die Benennung, die Erscheinungsform und die Verbreitung des Schwarzen Todes (5–17), berichtet dann über die Sterblichkeit des Klerus, die bei den Pfarrern am höchsten war und den allgemeinen Durchschnitt der Bevölkerung erheblich übertraf, während sie bei den Prälaten erheblich unter der normalen Sterblichkeitsrate lag. Bei der Ordensgeistlichkeit sind ebenfalls stärkste Schwankungen festzustellen, je nachdem ob es sich um eine städtische Niederlassung oder um eine auf dem Land gelegene Gemeinschaft, um einen in der Seelsorge tätigen oder um einen der alten Orden handelte, die solche Verpflichtungen nicht hatte. Aber auch innerhalb der einzelnen Orden wechselte das Bild sehr stark (18–53). Das nächste Kapitel handelt von dem Verhalten des Klerus in dieser Zeit, das von den Zeitgenossen überwiegend kritisiert wurde, aber auch von den Geißlerzügen, der Judenverfolgung und der Stellungnahme der Geistlichkeit zu diesen Erscheinungen (54–84). Der Ersatz der Verluste war nach dem Abklingen der Seuche ein weiteres dringendes Problem, auf das der Verf. anschließend eingeht zusammen mit den Auswirkungen auf die Universitäten (85–93). Die sittlichen Folgen des Sterbens auf den Klerus werden überwiegend negativ beurteilt (94–110). Ein umfangreicher Abschnitt behandelt die wirtschaftliche Lage der Geistlichkeit, und zwar getrennt nach den positiven – vermehrte Schenkungen der Laien – und negativen Aspekten – Einkünfteminderungen durch den Arbeitskräftemangel (111–145). Eine sehr knappe Zusammenfassung (146–148) bildet neben dem Literaturverzeichnis den Schluß, während ein Register fehlt.

Innerhalb des untersuchten Bereichs ist die Quellenlage sehr unterschiedlich, am besten in England, am schlechtesten in Deutschland. Auch Einzeluntersuchungen liegen für England am zahlreichsten vor. Angesichts dieser großen Differenzen, aber auch angesichts der sehr verschiedenen Auswirkungen der Seuche von Ort zu Ort, von Orden zu Orden und von Konvent zu Konvent – der Verf. hat darauf nachdrücklich hingewiesen – ist es außerordentlich schwer, ein zutreffendes Gesamtbild zu entwerfen. Dem Rezensenten fällt es wesentlich leichter, Ergänzungen beizusteuern – so etwa, daß der 30 Personen umfassende Benediktinerkonvent Brauweiler vom Mai 1348 bis Ende April 1352 nur 4 Todesfälle hatte, daß Brauweiler eine schwere wirtschaftliche Erschütterung durchmachte, während das Benediktinerkloster Siegburg mit großem Aufwand an Geld seit 1350 seinen Lehnsverband ausbaute –, doch sie ändern an dem Gesamtbild nichts. Aber es gibt zwei Punkte, an denen mir die Bewertungsmaßstäbe nicht ganz richtig zu sein scheinen. Auf S. 97ff behandelt Z. „Neue Mißstände" und besonders die verstärkte Gewinnsucht, vor allem nach englischen Quellen. Man hätte hier zum mindesten einen Hinweis darauf erwartet, daß seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts sich der Lebensstandard der Laienwelt enorm verbesserte. Daß die Geistlichkeit daran beteiligt zu werden wünschte, ist wohl ebenso gut verständlich wie die Kritik, der dieser Wunsch begegnete. Auch die abschließende Zusammenfassung, in der sich der Verfasser das überwiegend negative Urteil der Zeitgenossen über das Verhalten des Klerus in der Zeit der Prüfung zu eigen macht, scheint mir nicht ganz den Ergebnissen der sorgfältigen und umsichtigen Untersuchung zu entsprechen. Gewiß hat dieses Urteil im Lauf der weiteren spätmittelalterlichen Geschichte starke Auswirkungen gehabt (Wiclif); seine Bedeutung ist daher kaum zu überschätzen. Aber, um ein militärisches Bild zu gebrauchen, die Front, d. h. der Pfarrklerus, hat allem Anschein nach überwiegend ihre Pflicht erfüllt und ebenso die in der Seelsorge tätigen Orden. Weit weniger trifft das für die Führung zu, die auch nachher die Notwendigkeit von Reformen nicht genügend erkannt hat.

Düsseldorf Erich Wisplinghoff

Schulz, Johannes: **Zur Geschichte von Schwetzkau, einer Klosterstadt im Fraustädter Land.** – Köln, Wien: Böhlau 1971. XX, 191 S. 4 Bildtafeln, 4 Karten und Skizzen, 1 Stammtafel (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. von Bernhard Stasiewski, Bd 7); br. DM 48.–

Der Wunsch des Verf., „wenigstens ein Erinnerungsbild an die Geschichte dessen zu erhalten, was sie – die Heimatvertriebenen – verloren" haben, mag die letzte Triebkraft zu der vorliegenden Arbeit gewesen sein, in der mit viel Bienenfleiß eine Fülle Material zusammengetragen wurde. Darüber hinaus ist der Verf. bemüht, mit dieser Stadtgeschichte des deutsch-polnischen Grenzraumes ein weiteres Interesse zu wecken.

Ohne Zweifel liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Erinnerung. Man sieht es daran, daß die Geschichte der Stadt mit dem Jahre 1945 abschließt. An das Vierteljahrhundert nach 1945, das bereits Geschichte geworden ist, erinnert man sich vielleicht nicht gern? Und doch wird derjenige, der das Buch unter dem zweiten Gesichtspunkt liest, einiges über den deutsch-polnischen Grenzraum erfahren.

Daß man dieses Werk mit Gewinn lesen kann, liegt zunächst einmal an der straffen und übersichtlichen Organisation des Stoffes. Man kann die gelegentlich im Stil mittelalterlicher Chroniken geschriebenen Passagen überfliegen, ohne dabei die Orientierung über das Ganze zu verlieren.

Durch die straffe Disposition war der Verf. gezwungen, sein Objekt im Kontext der geographischen, wirtschaftlichen, geistigen und nationalen Zusammenhänge zu sehen. So bedeutsam es ist, für eine Gesamtschau der Geschichte das punktuelle Ereignis zu berücksichtigen, so darf in dem Moment, da man das punktuelle Ereignis – hier die Geschichte der Stadt Schwetzkau – ins Auge faßt, der Kontext nicht außer acht gelassen werden.

In der Einteilung seines Stoffes hält sich der Verfasser chronologisch an den Ablauf der Geschichte: Mittelalter, Reformation und Gegenreformation, Niedergang Polens, preußische Herrschaft, polnische Republik und Hitlerregime.

Der geographische Kontext wird berücksichtigt, indem Schwetzkau immer in der Einheit des südlichen Landes Posen, des Fraustädter Landes, gesehen wird. In der ausführlichen Beschreibung des Benediktinerklosters Lubin als der Grundherrschaft, das im Mittelalter der religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Mittelpunkt dieser Gegend war, und in der Darstellung der deutschen Besiedlung des Fraustädter Landes wird dem geographischen Kontext Rechnung getragen. Bei Kenntnis neuerer Arbeiten zur Siedlungsgeschichte (W. Kuhn und H. Ludat) hätte manches deutlicher artikuliert werden können.

Der geographische Kontext, in dem die Stadtgeschichte gesehen wird, impliziert gleichzeitig Spannungen nationaler und kirchlich-jurisdiktioneller Art. Nationale Spannungen zeigen sich auf dem Hintergrund wirtschaftlicher und militärischer Überlegenheit auf deutscher Seite bereits zur Siedlungszeit. Allerdings wird man sich fragen müssen, ob der Verf. nicht zu stark das Vokabular des 19. Jahrhunderts benützt hat, wenn er am Ausgang des Mittelalters vom „Deutschtum" an den Grenzen zu Schlesien und Brandenburg spricht, das allein „dem Ansturm des polnischen Nationalismus" standhielt.

Jedenfalls ist in den ersten 200 Jahren der Geschichte Schwetzkaus im Fraustädter Land von einer deutsch-polnischen Symbiose, die der Verf. im Vorwort anvisiert hat, nicht viel zu spüren. Für den letzten Abschnitt der Geschichte von 1815–1945 erwartet der Leser von vornherein die Bestätigung solcher Zielvorstellungen nicht. Wie sehr die Gegensätzlichkeit zwischen Deutschen und Polen, die in der preußischen Aera in den Jahren der polnischen Republik und im Hitlerreich offen zu Tage trat, noch unterstrichen wird, mag folgendes Zitat beweisen, das im Zusammenhang einer Wertung der Industrialisierung im 19. Jahrhundert entnommen ist: „Die Liebe zur heimatlichen von den Vätern ererbten, aber mit harter Arbeit und niedrigem Lebensstandard verbundenen Scholle vermochte nicht mehr, den Lockungen der Großstadt mit höherer und bequemerer Lebenshaltung und dem günstigen Kaufangebot

des wirtschaftlich und völkisch erstarkten, aber bedürfnisloseren Polentums zu widerstehen."

Die Symbiose zwischen den „Völkern" beschränkt sich auf die Zeit der Reformation und Gegenreformation. Da die Dörfer südlich von Fraustadt von 1343 bis 1821 zur Diözese Breslau gehörten, diese aber mit wenigen Ausnahmen an der reformatorischen Bewegung Schlesiens Anteil hatten, ging von hier aus der Einfluß auch auf großpolnisches Gebiet über. Die protestantisch gewordenen Orte im Fraustädter Land wurden Zufluchtstätten schlesischer Protestanten, die im Zuge der Gegenreformation ihre Heimat verlassen mußten. Aber auch schlesische Ordensleute suchten während der Wirren des 30jähr. Krieges ihre Zuflucht im großpolnischen Grenzgebiet. Diese Fluktuation unter konfessionellen Vorzeichen kann aber nur bedingt als deutsch-polnischer Austausch gewertet werden.

Auch in der Gegenrichtung ist eine Bewegung festzustellen, nämlich deutschsprachige Geistliche und Lehrer des Fraustädter Landes, die in Großpolen keine Anstellung fanden, gingen nach Schlesien. Wenn sich diese Bewegung im 17. Jahrhundert so mächtig darstellt, so liegt das daran, daß der Verf. die Visitationsberichte der Diözese Breslau (hrsg. von J. Jungnitz, Breslau 1902–1908) für diese Zeit intensiv ausschöpfen konnte.

Das Werk bleibt im Rahmen einer ostkundlichen Darstellung im herkömmlichen Sinn – der Wert einer Stadtgeschichte wird dadurch nicht berührt –, es ist eine Geschichte des Deutschtums im deutsch-polnischen Grenzraum. Die nationale Eigenständigkeit Polens zu sehen ist ein berechtigtes Anliegen auch der deutschen Forschung. Nur so wird man eine echte Symbiose zwischen den Völkern erkennen.

Tübingen Jochen Köhler

Borth, Wilhelm: **Die Luthersache** (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht. – Lübeck u. Hamburg: Matthiesen 1970. 182 S. (Historische Studien Heft 414) kart. DM 26.–

Die Untersuchung befaßt sich mit dem Häresieprozeß gegen Luther von 1517 bis Ende 1524, d. h. bis zum Abschluß des Regensburger Konvents und bis zum Scheitern des geplanten Speyrer Nationalkonzils. Die Begriffe „Luthersache" und „Causa Lutheri" sind den zeitgenössischen Quellen entnommen und sind im rechtstechnischen Sinn von „Rechtsfall" bzw. „Rechtsstreit" gemeint. Es ging nicht nur um einen kircheninternen Häresieprozeß, sondern um einen Fall zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Letztere ließ sich nicht mehr ohne weiteres für eine Bekämpfung der Häresie im Sinne des päpstlichen Urteilsspruches gewinnen. Der Aufgabe, verschiedene Standpunkte von geistlicher und weltlicher Gewalt zu koordinieren, waren die ohnehin labilen Organe des Reiches nicht gewachsen. So blieb die „Causa Lutheri" „letzten Endes ein unbewältigtes Rechtsproblem". Verf. führt seine Studie bis zu dem Zeitpunkt, wo das Scheitern der Bemühungen um eine allgemein anerkannte Regelung des Glaubenskonflikts endgültig feststand. Von den Akteuren: Kurie, Kaiser, Luther, sein Landesherr, Friedrich d. W., und die Reichsstände waren die beiden letzten der Grund für die Verschleppung der Luthersache und ihre Verlagerung auf neue Ebenen mit jeweils anderem Rechtscharakter.

Die bisherige Forschung hat nach Verf. in Luthers theologisch-religiöser Entwicklung, in seinen dogmatischen Erkenntnissen die Voraussetzung der Reformation gesehen und diese als dogmatischen Bruch mit der alten Kirche gewertet. Diese Überbetonung des dogmatischen Aspekts entspreche der neuzeitlichen Trennung von Staat und Kirche, die damals noch nicht vollzogen gewesen sei. Deshalb sei „der Bruch mit der römischen Kirche vor allem auch als rechtlich-politisches Phänomen zu fassen". „Unter diesem wohl einseitigen, aber historisch legitimen Blickwinkel betrachtet die vorliegende Arbeit den ‚Fall Luther'" (11). Mit diesem Eingeständnis der Einseitigkeit seines Aspektes nimmt Verf. die Kritik vorweg. Es fragt sich nur, ob er sie auch gegenstandslos macht, ob sich nämlich angesichts der, wie betont, noch nicht vollzogenen Trennung von Staat und Kirche eine so einseitig rechtlich-politische Betrachtung durchführen läßt; ob man nicht doch monokausal motiviert, wenn man meint, im Aufweis der „Überlagerung des Glaubensproblems durch außerkirchliche Kräfte", d. h. vor allem durch die landesherrliche Politik „eine historisch adäquate Erklärung der besonderen Voraussetzungen und der rechtlich politischen Verlaufsformen zu geben, die sozusagen das geschichtliche Medium bildeten, in welchem sich der Fall Luther in dem hier behandelten Zeitraum entwickelte" (13).

So völlig, wie Verf. den Eindruck erweckt, ist bisher die Bedeutung des Landeskirchentums, d. h. der Verfügung der Landesherren über innerkirchliche Angelegenheiten, für Ursache und Erfolg der Reformation nicht unbeachtet geblieben. Über die „landesherrliche Ablaßpolitik" sind wir z. B. durch J. Hashagen u. a. gut orientiert.

Die vom Rezensenten erfolgte Infragestellung des Thesenanschlages vom 31. X. 1517 wird nicht erwähnt, obwohl einschlägige Schriften von Volz, Aland und Honselmann in anderem Zusammenhang herangezogen werden. Das ist umso verwunderlicher, als Verf. die Auffassung vertritt, Luther habe bei der Bekämpfung des Tetzelschen Ablasses „jede Kollision mit eigenen Ablaßinteressen Friedrichs des Weisen" (21) verhindert, „indem er von einer grundsätzlichen Kritik des Ablaßwesens auf einen betont anti-hohenzollerischen Kurs überging" (21). Das könnte man kaum sagen, wenn Luther seine Ablaßthesen nicht nur Albrecht von Hohenzollern zugeschickt, sondern sie zugleich im Wallfahrtsbetrieb des Allerheiligenfestes an der Schloßkirche angeschlagen hätte. Denn damit hätte er zugleich den von Friedrich d. Weisen dort inszenierten Reliquien- und Ablaßrummel desavouiert.

Verf. sieht in Luthers eigener Vorstellung die Bekämpfung der Tetzelschen Ablaßlehren immer eng (verbunden) mit der prinzipielleren Polemik gegen die „scholastische Theologie und ihre Anhänger" (27). Dabei verkennt er, daß Luther bei der Ablaßfrage viel unmittelbarer als Seelsorger engagiert war. Die Vermutung Kalkoffs, es sei nicht zum *Processus inhibitorius* gekommen aus Rücksicht der erzbischöflichen Räte auf Friedrich d. W., wird bei Borth zur Gewißheit, womit für ihn „schon das erste offizielle kirchliche Vorgehen gegen Luther mittelbar oder unmittelbar an der Haltung Friedrichs d. W." scheiterte (31).

Wieso die Mainzer Universität sich „neutral" verhielt, wenn sie feststellte, daß in den Ablaßthesen der päpstliche Primat und damit „ein kirchliches Dogma, dessen wissenschaftliche Disputation und Infragestellung unzulässig sei" (32), angegriffen werde, ist nicht einsichtig. Vielmehr hatte sie konstatiert, daß hier der Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung überschritten und allein Rom zuständig war. Damit lag sie ganz auf der Linie der Denunziation Luthers wegen „Verbreitung neuer Lehren" in Rom durch Erzbischof Albrecht und der späteren durch die Dominikaner. Deren Rivalität mit den Augustinern war naturgemäß mit im Spiel, die treibende Kraft aber in einer Machenschaft der Scholastiker gegen die von den Augustinern getragene humanistische Reform der Universität Wittenberg zu sehen, ist sicher für 1517/18 übertrieben. Wohl wollte Friedrich d. W. den Professor seiner Universität schützen; dazu war er ja ohnehin gewohnt, kuriale Maßnahmen nur zum Zuge kommen zu lassen, soweit sie seinen landesherrlichen Interessen nicht widersprachen. Mit der Anzeige in Rom, mit der Erklärung durch die Universität Mainz, nicht zuständig zu sein, und mit der Tatsache, daß keine Disputation aufgrund der Thesen in Wittenberg zustandekam, ist eben der Thesenstreit von Anfang an gerade nicht unter dem „Aspekt eines Gelehrtenstreites geführt" (91) worden, sondern als Ketzerprozeß. Fr. d. Weise forderte lediglich, daß die „Causa Lutheri" in Deutschland geführt würde, nicht aber die „Übertragung an ein unverdächtiges deutsches Gelehrtenschiedsgericht" (55), sonst hätte er nicht mit dem Verhör Luthers durch Cajetan in Augsburg einverstanden sein dürfen oder hätte man von Wittenberg aus nicht Bischöfe wie die von Würzburg und Freising (47) oder gar Trier (73) ins Spiel bringen können. Die Beteiligung einer Universität machte den Ketzerprozeß ja noch nicht zu einer akademischen Angelegenheit. Der Papst bediente sich ja auch der Gutachter der Universitäten Löwen und Köln für die Abfassung der Bulle „Exsurge Domine". Es gab für damalige Vorstellungen kein „autonomes Gelehrtengericht" (64) und keine „rein akademische Verurteilung Luthers" (69). Daß es das für Eck nicht gab und er die Leipziger Disputation nicht in dieser Linie sah, betont Verf. selbst (66f). Wenn Luther sich „ausdrücklich gegen die Einschaltung des römischen Stuhles verwahrt hatte" (70), dann zeigt das eben, wie weit bei ihm „die Infragestellung der päpstlichen Lehrautorität und die Obödienzverweigerung" gingen, brauchte und durfte aber doch Eck nicht davon abhalten, „die Verketzerung Luthers vor der Kurie" (70) zu betreiben. Wenn Verf. zeigt, daß „die eigentlichen Entscheidungen der Causa Lutheri nicht mehr auf dogmatischer, sondern auf kirchenpolitischer Ebene" (70) fielen und in der Sicht Friedrichs

d. W. die Luthersache „nicht primär ein Glaubens- oder Ketzerproblem, sondern ein Teil der allgemeinen romfeindlichen Kirchenpolitik der deutschen Reichsstände, für die schon im 15. Jahrhundert ein Arsenal erprobter Mittel ausgebildet war" (77), so ist das, ungeachtet seiner eigenen Bewertung, ein wichtiges Ergebnis der Arbeit.

Dabei ist Verf. allerdings versucht, die hinhaltende, diplomatische Taktik Friedrichs d. W. zu grundsätzlich zu nehmen. Wenn dieser im November 1520 nach dem Erlaß von „Exsurge Domine" – übrigens ist diese erst die Bannandrohungsbulle und nicht schon die Exkommunikation – betont, Luther sei noch nicht überführt und bereit, vor dem Erzbischof von Trier als dem verordneten päpstlichen Kommissarius zu erscheinen und seinem Urteil zu gehorchen (86f), so fordert er hier weder ein „deutsches Gelehrtengericht", noch stellt er die päpstliche Lehrautorität damit grundsätzlich in Frage. Es wird auch „der traditionelle Antikurialismus der Reichsstände" noch nicht „zu einer grundsätzlichen Obödienzkrise fortgeführt" und die *Concordata principum* (1477) nicht „gebrochen".

Deutlich wird durch die Arbeit die immer stärkere Identifizierung von Luthersache und reichsständischer Gravaminabewegung mit der Schrift „An den christlichen Adel...". Den Streit zwischen Kalkoff und N. Paulus, ob das Wormser Edikt als für alle Stände verbindliches Reichsgesetz anzusehen ist, hält Borth für gegenstandslos, insofern „es sich bei dem Achtmandat primär nicht um einen Akt der Reichsgesetzgebung, sondern um einen Fall der Reichsstrafjustiz, konkret um eine Reichsachtverhängung handelte" (125), zu der die Stände ihre Zustimmung gegeben hätten. Somit sei die Verkündigung des Wormser Edikts „als regulärer Abschluß des Achtverhängungsverfahrens gegen Luther und seine Anhänger zu werten und nicht nur als ‚Trugversammlung' lutherfeindlicher Reichsstände" (127). Friedrich d. W. habe der Kaiser aber das Achtmandat nicht zugesandt, wodurch die definitive Verpflichtung zum Vollzug des Achturteils erst gegeben gewesen sei (130). So habe der Kurfürst das Achturteil als nicht existent betrachten und jedes Eingreifen in der Glaubensfrage ablehnen können.

Der Verbindung von Luthersache und Gravamina in den Augen der Stände trug Hadrian VI. Rechnung, insofern er in seinem „Schuldbekenntnis" in Nürnberg 1522/23 die Beziehung zwischen den Mißbräuchen an der Kurie und dem Auftreten Luthers zugab. Damit gab er ihnen aber auch weiteren Vorwand, in der Luthersache abzuwarten, bis die Mißbräuche abgestellt wären, wozu es kein besseres Mittel als ein „frei, christliches Konzil" gäbe.

War in Nürnberg 1523 das Wormser Edikt praktisch als undurchführbar erklärt worden, so beschloß der 3. Nürnberger Reichstag, dem Wormser Edikt soweit wie möglich nachzukommen, zum anderen aber für den 11. 11. 24 nach Speyer ein Nationalkonzil zusammenzurufen. Das waren zwei kaum vereinbare Beschlüsse. Denn das Nationalkonzil bedeutete, daß man die Luthersache als noch nicht entschieden betrachtete, andererseits wurde mit der Rezeption des Wormser Edikts dessen Vollzug von einem kaiserlichen zu einem eindeutig reichsrechtlichen Postulat und es für Fr. d. W. schwerer, seine Lutherschutzpolitik in der bisherigen Form weiterzuführen. Mit dem Speyerer Nationalkonzil scheiterte nach Verf. die Bildung einer deutschen Reichskirche und damit die Idee einer einheitlichen Regelung der Glaubensfrage auf der Grundlage des von den Ständen garantierten Religionsvergleichs. Das bedeutete die Spaltung der Stände in zwei Religionsparteien, wie sie im „Regensburger Konvent" (1524) zuerst deutlich wurde. Nun nahm eine Gruppe von Fürsten den Vollzug des Wormser Edikts in die Hand, der mit Hilfe der Reichszentralgewalt nicht mehr zu erzwingen war. Damit war „die Luthersache von einer reichsrechtlichen Angelegenheit zu einer primär einungsrechtlichen Frage geworden" (166).

Der Wert der Studie, die bei ihrem eingeschränkten Gesichtspunkt nicht vor Einseitigkeiten bewahrt geblieben ist, besteht in dem Aufweis, daß neben dem landesherrlichen Kirchenregiment das Weiterleben der reichsständischen Gravaminabewegung des 15. Jahrhunderts sich für die Entwicklung der Luthersache bis 1524 sehr fördernd ausgewirkt hat.

Münster Erwin Iserloh

Haudegen Gottes. Das Leben des P. H. Lemke 1796–1882 von ihm selbst erzählt – kommentiert und hrsg. von Willibald **Mathäser.** – Würzburg: Kommissionsverlag Echter 1971. 305 S. Milskin-Pappband DM 12.80

Es ist nicht immer leicht, Memoiren zu lesen, einmal ihres Stils, zum andern ihres Umfanges wegen. Da macht die vorliegende Autobiographie eine erfreuliche Ausnahme.

Sie stammt von einem Mann, der wie kaum ein zweiter das Amerika des 19. Jahrhunderts, besonders seine kirchlichen Zustände, kannte, der selbst aber der Kirchengeschichtsschreibung so gut wie unbekannt blieb, so daß sein Name beispielsweise in Ludwig Hertlings „Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten" keine Erwähnung findet. Es ist das Verdienst des Münchener Benediktiners und Stiftsbibliothekars W. Mathäser, der sich seit den 20er Jahren mit den von Bayern ausgegangenen Benediktinergründungen in Nordamerika beschäftigt, das lange Zeit vermißte und nur in der Bearbeitung eines Freundes des Verf. überlieferte Manuskript dieser Memoiren herausgegeben zu haben.

Dieser „Haudegen Gottes", mit vollem Namen Peter Heinrich Balthasar Lemke, stammte aus Mecklenburg, wo er auch nach seinem Theologiestudium in Rostock protestantischer Prediger war. Seine innere Nähe zum Katholizismus, bestärkt durch einige Freundschaften aus der Studienzeit, führte ihn aber schon bald nach Regensburg und zu Bischof Sailer, wo er konvertierte, katholische Theologie studierte und zum Priester geweiht wurde. Zuerst kurze Zeit in Bayern als Kaplan tätig, nahm er bald eine Stelle als Erzieher in Stift Neuburg bei Heidelberg an. Doch das dortige Leben als „Luxuspriester", wie ihn Clemens Brentano scherzhaft nannte, sagte ihm auf die Dauer nicht zu, und so entschloß er sich, nach Amerika zu gehen.

Nach ersten enttäuschenden Erfahrungen geriet er dort an den Mann, der sein ganzes weiteres Leben beeinflussen sollte, und auf den er sich noch im hohen Alter gern berief: Prinz Demetrius A. Gallitzin, der als Missionar in Pennsylvanien wirkte. Von diesem in die Seelsorge unter amerikanischen Verhältnissen eingeführt, arbeitete Lemke an verschiedenen Plätzen, gründete Gemeinden, betätigte sich als Anwerber in Deutschland und als Geschäftsmann und trat schließlich bei den Benediktinern in St. Vincent ein, deren Gründer Bonifaz Wimmer er Jahre zuvor in München zu seinem Werk ermuntert hatte. Aber Lemke paßte nicht in den Rahmen einer Abtei; er blieb Missionar draußen, bereitete manche spätere Klostergründung vor und starb schließlich dort, wo er am längsten gewirkt hatte, in Carrolltown.

In diesem weitgespannten Rahmen eines bewegten Lebens mit vielen Neuanfängen entwirft Lemke ein Bild seiner Zeit, wobei die Schilderung seiner fast 50jährigen Tätigkeit in Amerika besondere Aufmerksamkeit verdient. Lemke schreibt in einer sehr plastischen, oft derben Sprache, gespickt mit Beispielen und Vergleichen. Was er in seinen Memoiren bietet, ist eine Geschichte der für die amerikanische Kirche entscheidenden Zeit vor und nach den Sezessionskriegen, eine Geschichte aber, die „von unten", von den Gemeinden der Einwanderer und nicht von der hohen Warte der Kirchenpolitik oder der Hierarchie aus gesehen wird. Das macht den besonderen Reiz und einmaligen Wert dieser Selbstbiographie aus.

Mathäser tut in seinem sorgfältigen Kommentar von manchmal geradezu enzyklopädischem Umfang ein übriges, den Leser in die damalige Zeit einzuführen und ihm den Horizont für die amerikanischen Verhältnisse zu öffnen.

So dankbar man diese Kommentierung immer wieder zu Rate zieht, so hätte man doch auf die eine oder andere Anmerkung ganz oder zumindest in dieser Ausführlichkeit verzichten können, vor allem wenn es sich um Erklärungen zu bekannten Personen (wie M. Luther, 221 Anm. 8; Darwin, 286 Anm. 10; Benedikt v. N., 287 Anm. 13 und Franz v. A., 287 Anm. 14) oder Begriffen (wie Kantianer, 210 Anm. 5; Feudalismus, 290 Anm. 33 und Kulturkampf, 291 Anm. 36) handelt.

Auf zwei kleine Fehler sei noch hingewiesen: Heinrich der Löwe wurde nicht wegen Verweigerung der Heeresfolge von Friedrich Barbarossa seiner Reichslehen verlustig erklärt (211 Anm. 3) und Friedrich (nicht Wilhelm) der Weise rettete Luther auf die Wartburg (221 Anm. 8).

Die hier angemeldete Kritik beeinträchtigt aber in keiner Weise das Verdienst des Kommentators, mit der Herausgabe der Autobiographie Heinrich Lemkes allen denen einen Gefallen getan zu haben, die sich bemühen, die Geschichte des vorigen Jahrhunderts und besonders die Entfaltung der katholischen Kirche in Nordamerika kennenzulernen und über sie die heutige Zeit und den heutigen Katholizismus besser zu verstehen.

Würzburg Basilius Doppelfeld OSB

Gatz, Erwin: **Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert.** Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1971. XXVIII, 612 S. Lw. DM 42.–

Die Bonner Habilitationsschrift untersucht den kirchlichen Beitrag zur Entstehung der neuzeitlichen Krankenversorgung am Bei-

spiel der preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen, die damals (bis 1929) mit der Kirchenprovinz Köln identisch waren.

Sie behandelt im ersten Abschnitt „Historische und rechtliche Voraussetzungen der Karitasbewegung. Von der Säkularisation (1802/03) zur preußischen Verfassung (1848/50)", im zweiten Abschnitt „Genossenschaften und Karitaskreise", wobei die religiösen Genossenschaften vollständig und am ausführlichsten dargestellt werden. Im dritten Abschnitt erscheinen „Die Anstalten" als „Der kirchliche Beitrag zur Entstehung des neuzeitlichen Krankenhauswesens", dessen Schilderung sich auf ausgewählte Orte beschränken mußte. Der vierte Abschnitt schließlich zeigt als „Zäsuren der Entwicklung" einmal den „Kulturkampf", der unter Verwehrung aller anderen Arbeitsgebiete die Konzentration der karitativen Genossenschaften auf die Krankenpflege erzwang, zum anderen die „Sozialgesetzgebung", die reichsgesetzliche Krankenversicherung (1883), die die Krankenfürsorge finanziell auf eine neue Basis stellte, faktisch aus dem Bereich der Armenpflege ausklammerte und eine weitestgehende Umstrukturierung einleitete.

In jahrelanger Arbeit hat der Verf. aus mehr als 30 Archiven, den bisher kaum ausgewerteten Aktenbeständen der rheinisch-westfälischen Bistums- und Staatsarchive ein immenses Material zusammengetragen (vgl. Quellenverzeichnis XIV–XXI), ein recht unterschiedliches Bild der Karitasbewegung in den einzelnen Bistümern gezeichnet und so einen sehr wertvollen Beitrag zur Bistumsgeschichte geleistet. Darüber hinaus ist die Untersuchung, obgleich sie auf lokalen Quellen beruht und nur einen Bereich der kirchlichen Hilfe für den Menschen zu erhellen versucht, „Karitasgeschichte" (S. XIII), zumal sie auch den französischen und belgischen Wurzeln der Karitasbewegung, ihren Verbindungen mit dem übrigen Deutschland und nicht zuletzt den entsprechenden evangelischen Bemühungen nachgeht. Sie bietet eine wesentliche Korrektur und Ergänzung namentlich der zweibändigen „Geschichte der Caritas" von W. Liese (Freiburg 1922), aber auch einschlägiger Darstellungen der Ordensgeschichte (vgl. S. 4f). Die Darstellung ist gerade durch die Fülle interessanter Einzelheiten lebendig; gute Untergliederungen der Abschnitte und mehrere Zusammenfassungen erleichtern die Überschau über die an sich verwirrende Vielgestaltigkeit der Initiativen und Einrichtungen. In der Bewertung derselben und der kirchlichen Erneuerungsbewegung überhaupt, ihrer Motive und Ergebnisse, vermeidet der Verf. idealisierende Darstellung ebenso wie übertriebene Kritik. Aus dem reichen Inhalt seien zwei Aspekte hervorgehoben: namentlich die Geschichte der Karitaskreise (351–371) zeigt, wie sie, durch akute Notlagen inspiriert, zu Initiatoren der Karitasbewegung wurden, daß also nicht die Kirchenleitung, sondern das Kirchenvolk bzw. private Kreise von Priestern und Laien „die organisierte Karitas wieder als eine grundlegende Funktion der Kirche" entdeckten und praktizierten (461). Diese bedurfte der Institutionalisierung, der Genossenschaften und Anstalten, und – gerade um der Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und kommunalen Einrichtungen willen – einer angemessenen Selbständigkeit, weshalb die katholische Bewegung immer stärker zum Aufbau freier kirchlicher Karitaseinrichtungen tendierte. Bei alldem wird deutlich hervorgehoben, daß man (bis Ketteler) die Soziale Frage, die als solche in der Untersuchung nicht behandelt wird, mit karitativen Mitteln lösen wollte, woraus sich zu einem guten Teil die erstaunliche Aktivität auf diesem Gebiet erklärt. Daß jenes Ziel für die Karitas nicht erreichbar war, schmälert den Wert ihrer Bemühungen, namentlich um eine „Humanisierung" der offenen und geschlossenen Krankenpflege ebensowenig wie den ihrer faktischen Leistungen, die für ihre Zeit „eine große soziale Tat" waren (z. B. 4; 604f).

Angesichts des reichen Inhalts, der wissenschaftlich exakten Darstellung und auch des Umfangs der Arbeit sind nur wenige Desiderate anzumelden. Wünschenswert wäre namentlich noch eine katalogartige Übersicht über die in jener Epoche neu in Angriff genommenen und besonders wichtigen Formen und Bereiche der Krankenpflege oder wenigstens ein Sachregister, das (neben dem guten Personen- und Ortsregister) das Auffinden solcher und anderer, etwa Reformbestrebungen, Spiritualität, Armutsideal und Armutspraxis betreffenden Details erleichtern könnte (vgl. z. B. 127; 462; 600). In den präzisen Literaturangaben (mit Abkürzungsverzeichnis und in den Fußnoten) stören gelegentliche Seitenangaben mit „ff" und das Fehlen der Erscheinungsorte der deutschsprachigen Werke; die römischen Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses stimmen nicht mit den tatsächlichen überein. An die (nach heutiger Rechtschreibung richtige) Schreibweise „Karitas" (statt „Caritas") muß man sich wohl erst noch gewöhnen; der relativ junge Ausdruck „kirchliche Sozialarbeit" (z. B. 597) wäre für die behandelte Epoche besser nicht zu verwenden.

Diese Bemerkungen mindern aber in keiner Weise den Wert der Arbeit für die kirchengeschichtliche Forschung und nicht zuletzt für das Verständnis gegenwärtiger Probleme (kirchliche Pflegekräfte, Krankenhausreform, Kooperation zwischen Kirche und öffentlicher Hand), behandelt sie doch jene Epoche, in der die Mehrzahl der heute auf diesem Sektor tätigen religiösen Gemeinschaften entstanden sind und in der sich die Krankenfürsorge von der Armenpflege zu spezialisierter Krankenversorgung wandelte.

Freiburg i. Br. Richard Völkl

Wegbereiter heutiger Theologie. Hrsg. von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl. – Köln, Graz, Wien: Styria 1969ff. 12 Einzelbände und ein Indexband, je DM 30.– (Subskript.: DM 25.80)

Keller, Erwin: Johann Baptist **Hirscher,** 1969, 374 S.; **Scheele,** Paul-Werner: Johann Adam **Möhler,** 1969, 401 S.; **Finsterhölzl,** Johann: Ignaz von **Döllinger,** 1969, 401 S.

Die Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie" ist eine zwölfbändige Textauswahl aus den Werken jener Theologen des 19. Jahrhunderts, die geschichtliche Wirkungen ausgelöst haben, die über ihre historische Situation hinausreichen und z. T. erst heute in vollem Umfang erkannt und gewürdigt werden bzw. werden können. Jeder Band gliedert sich in: eine Einleitung, in der Fachleute aus Deutschland und Österreich, die mit der Theologie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart bestens vertraut sind, Person und Werk des betreffenden Theologen in ihrer Bedeutung für die heutigen Grundfragen in Theologie und Kirche darstellen; eine Textauswahl, welche die Theologen in ihren tragenden Themen selbst zu Wort kommen läßt und dem Gesamtwerk dieser Kirchenmänner entnommen ist nach dem Prinzip: Texte aus den (bekannten) Hauptwerken so viel wie nötig – Texte aus (schwer greifbaren) Zeitschriften und unediertem Material so viel wie möglich; und ein Literaturverzeichnis. Im Vorwort zum ersten Band, der dem Tübinger Moraltheologen Hirscher gewidmet ist, erläutern die Herausgeber Sinn und Zweck dieser Reihe. Sie entstand aus der Überzeugung heraus, daß eine zeitgemäße Interpretation des Glaubens nur möglich ist, wenn der in der Gegenwart lebende Theologe sich durch die Geschichte des Glaubens und der Theologie auf Zukunft hin orientieren läßt. In dieser Geschichte nimmt das 19. Jahrhundert durch seine auffallende Ähnlichkeit mit der kirchlichen und theologischen Situation der Gegenwart einen besonderen Platz ein. Die Reihe „Wegbereiter" hat nun die Absicht, die lebendigen Impulse aus jener Zeit für das heutige theologische Bemühen wirksam zu machen und die gegenwärtige Theologie durch den Verweis auf die damaligen Versuche zur Erneuerung vor Selbstüberschätzung zu bewahren. Aus dieser Zielsetzung ergab sich, daß in dieser Reihe nur solche Themen vorgestellt werden sollten, die auch heute noch Themen sind. Wer heutige Theologie verstehen und mitvollziehen will, hat deshalb in dieser klar umrissenen und übersichtlich gestalteten Textsammlung ein brauchbares Hilfsmittel. Weitere Bände über Friedrich Pilgram, Martin Deutinger, Franz von Baader, Johann Ev. Kuhn, Johann Sebastian von Drey, Johann Michael Sailer, Franz Anton Staudenmaier, Matthias Joseph Scheeben, Anton Günther sind erschienen bzw. angekündigt.

Den Haag (Niederl.) Rob J. F. Cornelissen

Loduchowski, Heinz: **Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher.** – Regensburg: Friedrich Pustet 1970. 204 S. kart. DM 25.–

Diese achte und noch nicht letzte Monographie, die neben einem Auswahlband und zahlreichen Aufsätzen seit 1953 über Hirscher erschienen ist, erweist den großen Süddeutschen einmal mehr als „Wegbereiter heutiger Theologie" (H. Fries u. a.), auch auf einem Gebiet, für das dies weniger zu vermuten stand als für andere (vgl. dazu bes. 53–56; 107; 116–118). In einem offenbar „zweckfreien" Ansatz und Wurf geht L. in diesem Buch der biblischen Verkündigung H.s nach. Er wertet dazu dessen gesamtes oeuvre aus, nicht zuletzt die zahlreichen Rezensionen H.s, die in den bisherigen Untersuchungen über H. (berechtigterweise) ziemlich außer acht gelassen wurden.

Nach einer Einführung – „Hirschers Leben, Lehrer und hermeneutische Grundlagen" (19–39) – systematisiert L. im Hauptteil seiner Studie die Gelegenheitsäußerungen H.s zu biblischen Fragen. Das geschieht in den Kapiteln: Verkündigung als offenbarende Selbstmitteilung Gottes; Verkündigung als Repraesentatio der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche; Verkündigung als Traditio der Selbstmitteilung Gottes in die Welt (43–138). Im Schlußteil seiner Arbeit (139–184) geht L. dem „Weiterwirken biblischer Impulse Hirschers trotz Kritik und

Gegenströmungen" nach. Ein vollständiges Quellen- sowie ein Literaturverzeichnis runden das Werk ab (197–204). Register enthält es nicht.

Die Studie dokumentiert sowohl den immensen Fleiß wie die hervorragende Übersicht des Verf. über sein Aufgabengebiet. Das Kategoriensystem, mit dessen Hilfe er H.s bibeltheologische Aussagen ordnet, überzeugt. (Seine augenscheinliche Nähe zu einem der zentralen topoi der Theologie K. Rahners, dem von der Selbstmitteilung Gottes, reflektiert L. freilich nicht; vgl. dazu bes. 45–69; 172–179.) Besonders anzuerkennen ist, daß L. die Genese der Bibeltheologie Hirschers sowie ihren literarischen, existentiellen und kirchenpolitischen Kontext stets beachtet, so gut das eben möglich ist. Die bemerkenswerteste Leistung seiner Studie erblicke ich aber in dem Spürsinn, mit dem L. den Gewährsleuten und Nachwirkungen der Bibeltheologie H.s nachgeht; Hirscher selbst verrät ja bekanntlich wenig darüber, welchen Autoren und Strömungen er sich verpflichtet weiß. Überhaupt stellt die Studie der Akribie ihres Verf. das beste Zeugnis aus.

L.s Absicht, seinem Auftrag voll gerecht zu werden, läßt ihn des Guten in meinen Augen freilich gelegentlich auch zuviel tun. Er qualifiziert auch H.-Texte als bemerkenswert biblisch, die jedenfalls nicht eben als originell angesprochen werden können und nicht primär biblisch orientiert sind (vgl. bes. 70–78). Die relativ zahlreichen, umfänglichen und z. T. mehrmaligen Zusammenfassungen L.s (25ff passim) hätten meiner Ansicht nach ohne Schaden unterbleiben können. Für meinen Geschmack geht L. bisweilen zu unbeschwert aus informativen in performative Aussagen, unbelegte Behauptungen und Vermutungen über (vgl. z. B. 31; 35; 60; 63; 118; 142). Die Einstellung von Jakob Schmitt zu H. interpretiert L. meiner Ansicht nach im Eifer des Gefechts für seinen „Helden" geradezu um (157). L., der i. a. flüssig und gut verständlich schreibt, entgleist sprachlich einige Male (vgl. 22; 48), ausgerechnet auch, als er das H.-Schrifttum des Rezensenten bespricht (17). Druckfehler sind auf den Seiten 72; 73; 159; 160; 189 und 199 stehengeblieben.

Regensburg Wolfgang Nastainczyk

Lettres de George Tyrell à Henri Bremond. Présentées, traduites et annotées par Anne Louis-David. Préface de Maurice Nédoncelle. – Paris: Éditions Aubier Montaigne 1971. 331 S. (Études Bremondiennes, 3)

Diese Briefsammlung umfaßt die 115 erhaltenen und bis auf einige in den *„archives bremondiennes"* aufbewahrten Briefe, die George Tyrell (1861–1909) zwischen 1898 und 1909 an Henri Bremond (1865–1933) gerichtet hat. Die in englischer Sprache abgefaßten Briefe werden von der Herausgeberin in französischer Übersetzung dargeboten und von zahlreichen, präzisen Anmerkungen erläutert. Dazu hat die Hrsg. u. a. nicht-veröffentlichtes Material aus mehreren britischen und französischen Archiven benutzt. Das Geleitwort von M. Nédoncelle wie auch Vorwort und Einführung der Hrsg. stellen die Briefe in den psychologischen, theologischen und biographischen Kontext. Die Ansprache Bremonds vom 21. Juli 1909 am Grabe Tyrells in Storrington und einige Briefe, die Bremond aus diesem Anlaß von englischen Freunden bekommen hat, sind der Sammlung hinzugefügt. Die Ausgabe schließt mit dem Quellennachweis, bibliographischen Hinweisen und einem Namensverzeichnis.

In der 1912 veröffentlichten Biographie Tyrells gibt es nur sporadische Auszüge aus seinen Briefen an Bremond. Die 1920 von Miss Maude Petre besorgte Herausgabe ausgewählter Briefe Tyrells enthält lediglich 9 Briefe an Bremond. War diese Vorsicht damals allzu verständlich (Bremond überlebte Tyrell um fast 25 Jahre), so hatte sie zur Folge, daß die Beziehungen zwischen Tyrell und Bremond im Halbdunkel blieben. Hinzu kommt, daß andere direkte Zeugnisse dieser einzigartigen Freundschaft, die Briefe Bremonds an Tyrell, verloren gegangen (vernichtet?) sind. Daraus ergibt sich die Bedeutsamkeit der vorliegenden Ausgabe. Wenn auch Nédoncelle im Geleitwort der Übersetzung hohes Lob spendet, so bleibt allerdings zu bedauern, daß die Briefe in der ursprünglichen, von Tyrell so ausgezeichnet beherrschten englischen Sprache den Lesern vorenthalten werden, so daß es nicht zu einer Edition im eigentlichen Sinne gekommen ist.

Die Briefe versetzen uns in die Lage, die zwölf letzten Lebensjahre Tyrells aus größter Nähe zu verfolgen. Er findet in Bremond einen Gesprächspartner, dem er sich vorbehaltlos öffnen kann. Indirekt werfen die Briefe Tyrells auch ein manchmal überraschendes Licht auf den Lebensweg Bremonds, der in diesen Jahren durch eine schwere persönliche Krise hindurchging, die ihn aus der Gesellschaft Jesu herausführte und die Fundamente seiner Glaubensüberzeugung erschütterte. Darüber hinaus ist die Briefsammlung interessant wegen der Beziehungen zwischen M. Petre und den beiden Korrespondenten.

Tyrell wußte, daß er sich Bremond gegenüber ohne Zurückhaltung äußern konnte, denn Bremond hatte Verständnis für seine Übertreibungen und *„overstatements"*, weil dieser sich im klaren war über ihren wirklichen Grund. Diese Offenheit der Aussprache gab es aber auf beiden Seiten. In den ersten Jahren des Briefwechsels, – das mag überraschend sein –, sind es Tyrell und M. Petre, die Bremond davon abhalten, seine persönlichen Probleme durch Laisierung oder vorbehaltlose Einordnung in das „System" zu lösen.

Überhaupt haben die früheren Briefe Tyrells einen anderen Akzent als die späteren. Tyrell zeigt einen scharfen Blick für die Mißstände in der Kirche und in seinem Orden, für die Verwaltung des Denkens und den Mangel an schöpferischer Freiheit. Aber seine Kritik bleibt maßvoll und ausgeglichen, seine Hoffnung auf die bestehende Kirche ausgerichtet. Nach seiner Maßregelung von 1900 bekommen seine Briefe einen Akzent zunehmender Verbitterung und Leidenschaft. Aber der Ausgang der inneren Auseinandersetzung scheint während seines Aufenthaltes in Richmond vorläufig noch offen. Erst nach der Entlassung aus der Gesellschaft Jesu im Jahre 1906 richtet Tyrell sich endgültig auf seine Außenseiterposition ein. Die Persiflagen, Satiren und Tyraden gegen Behörden und Theologen steigern sich. Sein Vertrauen in die bestehende religiös-kirchliche Ordnung ist zerbrochen. Er gibt sich keine Mühe mehr, der drohenden Exkommunikation auszuweichen. Er erfährt sie als einen notwendigen Exodus, als seinen Weg, die Treue zur wahren Katholizität zu bewahren.

Bremond ist Tyrell auf diesem Weg nicht gefolgt. Aber seit der Schrift von Alfred Loisy „George Tyrell et Henri Bremond" (1936) und spätestens seitdem man neuerdings weiß, daß Bremond 1931 unter dem Pseudonym Sylvain Leblanc die Verteidigung Loisys auf sich genommen hat, kann es keinen Zweifel daran geben, daß die regen Beziehungen zwischen Bremond und den führenden Modernisten nicht nur in tiefer menschlicher Solidarität gründen, sondern auch eine weitgehende sachliche Übereinstimmung verraten. Die Briefe Tyrells lassen zu wenig von der Einstellung Bremonds erkennen, um diese Feststellung im einzelnen zu begründen, aber genug, um sie in ihrer Allgemeinheit nicht zu bezweifeln. So lautet eine der Fragen, die am Schluß dieser Lektüre bleibt: was führte Bremond dazu, einen anderen Weg zu gehen als Tyrell? Oder vielleicht besser: was hinderte ihn daran, denselben Weg zu gehen? Zwar war Bremonds Interesse an theologischen Fragen im engeren Sinne begrenzt und ihre Bedeutsamkeit in seinen Augen zumindestens zweifelhaft, während Tyrell *nolens volens* Theologe blieb. Das mag eine Rolle gespielt und Bremond die Unterwerfung erleichtert haben. Aber für die historisch-kritische und die religionspsychologische Seite der Probleme war Bremond mindestens so sensibel wie sein englischer Freund. Man darf gespannt sein auf das Gesamtbild über Bremond, den berühmten Historiker des „sentiment religieux en France", das sich nach und nach aus der Reihe „Études Bremondiennes" ergeben wird.

Nijmegen Jan Hulshof

Kühne, Wolfgang: **Unverlorene Zeit.** Briefe in der Haft. – Regensburg: J. Habbel. 220 S. Lw. DM 19.80

Diese Briefe des Berliner Schauspielers an seine Frau, geschrieben in der Gestapohaft, verdienen es, daß Bischof Volk und Prof. Helmut Gollwitzer ihnen erschließende Geleitworte gaben. Sie sind erfüllt von inniger Zwiesprache der Liebe zwischen Mann und Frau, von hoher Geistigkeit eines Lebens mit der Dichtkunst, vor allem aber von einem ans Mystische grenzenden Miterleben in Liturgie der Kirche und hl. Schrift durch einen tief empfindenden Konvertiten.

Münster Hermann Eising

Stupperich, Robert (Hrsg.): **Otto Dibelius, sein Denken und Wollen.** – Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag o. J. (1970) 80 S. kart. DM 3.80

Eine „Gedenkschrift" für eine erst vor vier Jahren verstorbene Persönlichkeit liest man mit dem Interesse des Zeitgenossen, aber auch mit der Frage, ob sich nach so kurzer Zeit schon etwas Gültiges über diese aussagen läßt. Wer das Büchlein von Stupperich, der Bischof Dibelius persönlich und dienstlich nahegestanden hat, liest, wird diese Frage wenigstens zu einem guten Teil bejahen können.

Nach einem Geleitwort, das Bischof D. Kurt Scharf geschrieben hat, legt St. in einem Vorwort (7–10) die Grundsätze und Vor-

aussetzungen seiner Gedenkschrift dar. Seine würdigende Darstellung, den Hauptteil des Büchleins (11–40), betitelt er „Grundgedanken und Leitmotive im Wirken von Otto Dibelius". So ist eine Beschränkung, aber auch ein unverkennbarer Vorzug der Gedenkschrift festzustellen. Die Lebensdaten von Dibelius folgen S. 41–44, woran sich ein 450 Nummern umfassendes Schriftenverzeichnis des Bischofs anschließt (45–71). Vollständig ist es noch nicht; die Predigten und Aufsätze in Kirchenblättern machen darin den Hauptanteil aus. Die Predigt, die Debelius in höchst kritischer Situation der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Hitler-Staat am 16. Juli 1933 in der Nicolai-Kirche zu Potsdam gehalten hat, beschließt die Gedenkschrift.

Diese Predigt offenbart, was St. auch von allen Predigten und Aufsätzen des Bischofs feststellen kann, dessen klare und sachliche Gedankenführung als Einkleidung eines eindrucksvollen Glaubenszeugnisses. St. zeigt Dibelius in der Auseinandersetzung mit den während seines langen Lebenswerkes wechselnden Strömungen in Kirche und Staat. Von der Warte des Glaubens aus und mit bedeutendem Einfluß arbeitend war er dabei aber im Grunde immer der Seelsorger. Begriffe und Probleme wie Erziehungsschule, Aufbau der Kirche von der Gemeinde aus, Volkskirche, Aktivierung der Laien, Verfassung der Kirche tauchen auf. Fast ist es schon vergessen, daß Dibelius es war, der das Buch „Das Jahrhundert der Kirche" schrieb, das 1926–1928 nicht weniger als sechs Auflagen erlebte. Stehen wir noch im Jahrhundert der Kirche? Muß man aber nicht doch, was heute über Kirche und ihren Dienst an den Menschen diskutiert wird, einmal kritisch vergleichen mit dem, was eine ohne Zweifel bedeutende Persönlichkeit darüber gedacht und daran gearbeitet hat? So manches Programm heute, sicher von echter Bereitschaft, aber doch mit viel Pathos und viel Fremdwörtern der deutschen und fremder Sprachen garniert, könnte dadurch an Bescheidenheit und Klarheit gewinnen. Manche Ausführungen von Bischof Dibelius, der sich auch mit dem Problem des Rechtsstatus der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen, mit der Funktion des Bischofsamtes in der Evgl. Kirche beschäftigt hat, sind wahrlich auch heute noch aktuell.

St. hat sein Gedenkbuch mit der Kritik eines Kirchengeschichtlers geschrieben. Er sieht und erwähnt durchaus, was an dem Denken und Wollen des Bischofs zeitbedingt und problematisch ist. Der „Obrigkeitsstreit" wird verständnisvoll bewertet. Gerade wenn nicht nur die bedeutenden Leistungen, sondern auch die Grenzen einer Persönlichkeit gesehen werden, finden wir sie sympathisch und gültig umschrieben. Einige Komplexe des Denkens und Wirkens von Bischof Dibelius sind in dieser Schrift ausdrücklich ausgespart (32). Man kann St. nur bitten, daß er diese Gedenkschrift zu einem umfassenden Lebensbild von Bischof Dibelius ausweitet.

Münster Hermann Eising

Monden, Louis SJ: **Wie können Christen noch glauben?** (dtsche Übers. H. Czejka) – Salzburg: Otto-Müller-Verlag 1971; 216 S. kart. DM 14.80

Es handelt sich nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, um eine Anweisung zum Glauben, sondern um eine Analyse des Glaubens, seiner Begründung und seiner Geschichtsbezogenheit. Verf. betont, er wolle nach phänomenologischer Methode vorgehen; die Abschnitte des 1. Kapitels über das Glaubensverständnis Tillichs, Bultmanns und Levinas (18–27) und die Herausstellung gemeinsamer Grundzüge weisen auch wohl in diese Richtung. Schaut man aber durch die aggornierten Überschriften hindurch auf die verhandelte Sache und den Aufbau des Buches, so stellt man fest, daß das Buch ziemlich genau nach dem Schema der alten Apologetik aufgebaut ist, also im Grunde gar nicht „phänomenologisch" konzipiert ist. Das Thema „Glaube" wird durch 3 Kapitel hindurchgeführt, die in ihrer Abfolge den drei Stufen der Apologetik entsprechen: *demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica.* M. will natürlich nicht so streng „beweisen", wie man es früher wollte. Hier heißt es nun: Kap. I: Der Kern des Glaubens (13–57, wo die Möglichkeit und die allgemeinen Glaubensstrukturen behandelt werden); Kap. II: Glaube, Offenbarung, Geschichte (58–111, wo es um die Möglichkeit geschichtlicher Offenbarung geht); und Kap. III: Christliche Offenbarung und gläubige Hermeneutik (112–202, wo außerdem noch die fundamental-theologischen Themen Schrift, Inspiration, Tradition, Dogma, Unfehlbarkeit, Theologie als Glaubenswissenschaft angeschnitten und kurz umschritten werden).

Wesentlich Neues haben wir nicht entnehmen können, möchten daher nur einige Fragen an die Konzeption des Buches stellen. Zunächst könnte man fragen, ob es wirklich der so oft betonten phänomenologischen Methode angemessen war, im Aufbau so vorzugehen, wie es die alte Apologetik tat: nämlich erst von der Möglichkeit des Glaubens überhaupt und ihrer allgemeinsten Verwirklichung zu sprechen (was immerhin noch angehen mag, insofern ja in der Tat viele Menschen nur in dieser „allgemeinen" Weise „gläubig" sind), dann von den Möglichkeiten von Offenbarung, besonders von geschichtlicher Offenbarung zu handeln (als ob die christliche Offenbarung, die hier ja im Hintergrund gemeint ist, als ein spezifischer Fall von Offenbarung überhaupt anzusehen sei!), um schließlich im dritten Kapitel über den Christusglauben zu sprechen. Gewiß geht logisch die Möglichkeit der historischen Wirklichkeit voraus; aber von der Möglichkeit wissen wir hier doch erst durch die Wirklichkeit!

Eine weitere Bemerkung: M. vertritt den thomistischen Standpunkt (vgl. 55ff; 263). Dementsprechend geht er immer wieder vom Glauben, bzw. vom Glaubenden aus, welcher gewiß die Verifikation seines Glaubens in der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu sucht, aber doch eben so, daß der Glaube als das Erste, schon Gegebene erscheint. Auch hält M. nicht viel von historisch-kritischer Arbeit, insofern sie sich als theologisch relevant versteht. Der Glaube könne nicht an historischen Fakten hängen, sondern nur an dem Sinn, der durch diese hindurch spreche, den aber nicht die historisch-kritische Arbeit zu entdecken vermöge, sondern den nur der spürende Glaube erfassen könne (vgl. 97ff). So heißt es etwa: „Betrachtet man (die historische Verifikation) unabhängig vom glaubenden Symbollesen, dann kann die kritische Verifikation der Tatsachen diese nicht in ihrer Durchsichtigkeit als verweisendes Symbol, sondern n u r in ihrem ‚Vorhandensein', in ihrer tastbaren und hantierbaren Faktizität berühren" (102). Stimmt das wirklich, oder ist es nicht eine willkürliche Abstraktion, wenn hier so von *facta bruta* gesprochen wird? Haben nicht die Fakten, so wie sie sich wirklich gezeigt haben, gerade ihre Verweisungsstruktur an sich gehabt? Verwies nicht etwa die Botschaft Jesu, die doch ein Faktum ist und die der Exeget historisch-kritisch zu erheben versucht, jeden, (der sie nicht unhistorisch-unkritisch verzerrt und überhört) auf das Angekommensein der Königsherrschaft Gottes mit all ihren Verheißungen und Forderungen? Und hört und weiß der Glaubende wirklich mehr als eben dies? Ist Jesus etwa ein Doppelwesen, das einmal ein hantierbares Faktum, ein andermal ein glaubenforderndes Symbol ist? Braucht man wirklich ein eigenes Organ des Glaubens (vgl. 95), um diese Sprache (die dann also wohl eine Art Geheimsprache sein müßte, da der historisch-kritisch arbeitende Exeget sie im Unterschied zum Glaubenden nicht vernehmen kann), zu hören und zu verstehen?" Dieses Organ kann k e i n e s f a l l s die h i s t o r i s c h - k r i t i s c h e M e t h o d e sein: diese bleibt notwendigerweise bei der verifizierbaren Faktizität der Ereignisse stehen, während es gerade darauf ankommt, die sich durch die Faktizität meldende letzte Sinngebung zu erspüren" (ebd.). Eine uns merkwürdig anmutende Zweistockwerktheorie, nach der der Glaubende höher bzw. tiefer sieht als der Nichtglaubende (etwa der historisch-kritisch arbeitende Exeget als solcher) grundsätzlich sehen kann! Natürlich wissen wir auch, daß der Glaube mehr ist als bloßes historisch-kritisches Zur-Kenntnis-Nehmen. Aber dieses Mehr liegt doch durchaus auf der Ebene nicht des Erkennens, sondern des Existentiellen, des Willensmäßigen, des An-erkennens (vgl. Thomas: fides plus movet voluntatem quam intellectum!). Und eben diese Forderung zur An-erkennung der Königsherrschaft Gottes, die in Jesus hereingebrochen ist, ist doch durchaus schon historisch-kritisch zu erheben. Ob man sie an-nimmt und nicht nur zur Kenntnis hinnimmt, ist eine weitere Frage. Auf jeden Fall verweisen die Fakten durchaus von sich aus auf diesen „Sinn" der Offenbarung. Es ist eine willkürliche Abstraktion, die die Fakten bereits verzerrt, wenn M. schreibt: „(es) wäre . . . sinnlos, behauptete die h i s t o r i s c h e F o r s c h u n g , d i e l e t z t e N o r m d e r G l a u b e n s i n t e r p r e t a t i o n sein zu wollen, und billigte sie den Fakten keine weitere Bedeutung zu als die, die auf ihrem Niveau ablesbar ist." Es scheint uns hier eine merkwürdige Vorstellung von historischer Forschung und ihrem Niveau vorzuliegen. Steht hier nicht im Hintergrund ein gewichtiges Sekuritäts-

bedürfnis, dem man dadurch huldigt, daß man den Glauben vielleicht nicht gerade von der Historie unabhängig macht, aber doch durchaus ihr vorordnet? Der Satz „wer historische Offenbarung annimmt, muß auch die Geschichte wirklich ernst nehmen" (102; ähnlich 144) klingt zwar gut, aber er wird u. E. nicht genügend befolgt. Denn S. 113 heißt es: „Offenbarung darf ja nicht als ein dem gläubigen Vernehmen Vorausgehendes verstanden werden, eine Art göttlicher Berichtgebung, eine objektive Information, die erst hinterher vom Glauben aufgefangen und interpretiert wird." Ähnlich S. 119: „Das heißt keineswegs, daß die historische Wirklichkeit einen Vorrang vor ihrer gläubigen Deutung bekäme." Man fragt sich, wonach sich denn die „gläubige Deutung" sonst zu richten habe, welches ihr Kriterium sein solle. Kann sie sich auf eigene Privatoffenbarungen berufen? Öffnet man so nicht trotz aller Kritik an Bultmann doch die Tür zu einer nur existentialen Interpretation, also zu einem Subjektivismus des Glaubens, der nur die letzte Konsequenz der Vorordnung des Glaubens vor der Geschichte ist? Deckt nicht der heute vielzitierte Begriff „Ideologie" genau diesen Sachverhalt, daß die Deutung (und sei es eben die gemeinschaftliche, kirchliche Deutung) vor den Fakten, hier vor der (angeblich nichtssagenden) Historie rangiert? Daß Fakten und Deutung nie adäquat und reinlich voneinander geschieden werden können, wissen wir auch. Aber wenn feststeht, daß die historische Offenbarung das Kriterium des Glaubens und der Theologie ist (und nicht umgekehrt), dann ist es doch nur konsequent, daß man von diesem Pol ausgeht und ihm den Glauben zuordnet, nicht umgekehrt. Da eine ausführliche Auseinandersetzung mit der thomistischen Glaubenstheologie den Rahmen einer Rezension sprengen würde, sei es gestattet, hier auf den Aufsatz des Rez. „Zur Analysis fidei" in der MthZ 23 (1972) Heft 2 zu verweisen.

Würzburg Walter Simonis

Siman, Emmanuel-Pataq: **L'expérience de l'esprit par l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche.** – Paris: Beauchesne (1971). 352 S. (Théologie Historique, 15) Linson F 51.–

Das Werk will einführen in das Wesen syrischer (genauer: westsyrischer) Frömmigkeit, die naturgemäß einen gottesdienstlichen (liturgischen) Charakter hat. Als Quellen werden zugrunde gelegt die im Gebrauch befindlichen liturgischen Bücher der syrischen Kirche, hauptsächlich die große Mossuler Ausgabe (1888–1898) des Festbrevieres, das Pontificale (1950–52) und das Rituale (1922). Darüber hinaus werden Zitate aus den Werken syrischer und griechischer Kirchenschriftsteller vorgelegt.

Die Untersuchung ist abgerundet und enthält zwei Hauptteile: I. Der Geist begründet die Kirche, und II. Der Geist vergöttlicht die Kirche. Diese beiden Teile bilden je einen großen Rahmen für eine Reihe von Einzelthemen. I.: Pfingsten, die Geburt eines neuen Volkes; Wachstum der Kirche; Der Geist, Quelle aller Funktionen in der Kirche; II. Der Geist und die Verkündigung der Frohbotschaft; Der Geist und die Mysterien; Der Geist und das christliche Leben; Der Geist und die eschatologische Dimension der christlichen Existenz. Anschließend wird eine Anzahl von Texten in franz. Übersetzung geboten, die sich alle auf das Pfingstgeschehen beziehen. Zum Abschluß: Schrift-, Sach- und Autorenverzeichnis.

Von einer Volksfrömmigkeit ist nicht die Rede. Der Zugang zum Inhalte des Buches ist für den Abendländer nicht so leicht. Er muß sich zumindest ein wenig in die religiöse Denkart der Syrer hineinversetzen. Hierzu könnte vielleicht die Einleitung dienen (13–30), insbesondere das Kapitel über die expérience. Der Leser wird von der Lektüre einen reichen Gewinn haben. Es wird ihm bewußt werden, welche zentrale Stellung der hl. Geist im lebendigen Vollzuge des Christentumes bei den Syrern einnimmt. Ihre Kirche lebt in einem ewigen Pfingsten. Zugleich wird ihm offenbar, daß der Geist in vielfachen und mannigfaltigen Formen sich betätigt.

Sprachlich ist die Arbeit gut ausgeformt und formuliert, so daß sie nach dieser Seite hin einem Philologen Freude machen könnte.

Einige kritische Bemerkungen. Verf. zitiert als Belege weite Strecken aus Theodor von Mopsuestia, Narsai und weist auch auf Afrahat hin. Das scheint methodisch unkorrekt zu sein, da die genannten Theologen nicht dem westsyrischen, sondern dem ostsyrisch-nestorianischen Raume entstammen, der eine andere Theologie vertritt. Diese Texte müßte man vergleichend in Parallele setzen. Ephräm der Syrer wird durchgehend als Ephräm von Nisibis bezeichnet. Das könnte ein Anlaß zu Unsicherheiten sein. Die Anmerkungen sind nicht immer wünschenswert genau.

Wenn auch dieses Werk sich im Bereiche der syrisch-orthodoxen Kirche bewegt, so stimmt der dargebotene Sachverhalt doch mit der syrisch-kath. (unierten) Kirche überein, da die Liturgie nach Form und Inhalt beider Kirchen identisch ist.

Amelsbüren Paul Krüger

Baumstark, Anton: **Vom geschichtlichen Werden der Liturgie.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. XII, 159 S. (Ecclesia Orans 10) Lw. DM 19.70

Der erstmals 1923 erschienene Abriß der Geschichte des christlichen Gottesdienstes, mit dem B. nach dem Urteil F. Kolbes (Die Liturgische Bewegung [1964] 38f) ein Werk geschaffen hat, das „zu den bleibenden Zeugnissen der liturgischen Erneuerung" gehört, liegt nunmehr in einem unveränderten Nachdruck vor. Einer eigenen Rechtfertigung bedarf die Neupublikation kaum: handelt es sich doch bei diesem „klassisch gewordenen Büchlein" um den ersten wirklich umfassenden Versuch einer Liturgiegeschichte (E. v. Severus, Einleitung zu A. L. Mayer, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte [1971] VIII), dem man aus der zeitgenössischen Literatur allenfalls die Arbeiten L. Duchesnes an die Seite stellen könnte. Das Werk ist aus einer Vortragsreihe des Jahres 1921 in Maria Laach erwachsen und bietet somit keine Liturgiegeschichte im strengen Sinne, vielmehr liegt eine in etwa chronologische Anordnung thematischer Schwerpunkte vor:

Die frühe Liturgie ist in ihrem Ablösungsprozeß vom jüdischen Kultverband und der daraus folgenden „Verwischung der Grenze zwischen häuslicher und Gemeindefeier" (6f) untersucht (6–12), die synagogale Komponente (13–21) von hellenistischen Einflüssen (21–29) abgehoben. Nach Skizzierung der Entwicklung von der Textimprovisation zum festen Formelgut (29–36) umreißt B. die Bedeutung der großen liturgischen Zentren (37–47) und die zur Vorrangstellung des byzantinischen und römischen Ritus führende Entwicklung (47–57). Weitere Kapitel gelten dem – politisch bedingten – Expansionsdrang der beiden Riten und der damit korrespondierenden Uniformierungstendenz (57–64), dem vor allem in der Liturgie des Stundengebets sich ausprägenden Gegensatz zwischen monastischer und bischöflicher Liturgie (64–70) und der Überprüfung der Historizität überlieferter Verfassernamen für liturgische Formulare (71–78). Religionsgeschichtliche Fragen werden angeschnitten mit der Integration außerchristlicher Traditionen (78–88), Grundsatzfragen der vergleichenden Liturgiegeschichte mit Überlegungen über die Gesetzmäßigkeiten liturgischen Wachstums (88–97). Auch die Probleme bei unterschiedlicher Liturgie- und Landessprache sind – zunächst historisch – untersucht (97–103), schließlich liturgische Dichtung (103–115) und die Entstehung der priesterlichen Privatgebete (115–123) – beide geeignet, „die scharfen Linien des festen Ganges der liturgischen Handlung . . . zu verwischen" (115). Das letzte Kapitel der historischen Darstellung „Reform und Uniformierung" (123–131) gilt vornehmlich den theologischen Intentionen des Missale Romanum von 1570, die B. als „Rückkehr zur christlichen Antike in ihrer nüchternen, klaren römischen Prägung" lange vor den bahnbrechenden Studien Th. Klausers erstaunlich treffend kennzeichnet (131).

Klassiker pflegt man nicht zu „rezensieren". Besonders erwähnt seien auch nur die Ausführungen zu synagogalen Einflüssen auf den frühchristlichen Gottesdienst, zum Eucharistiegebet Did 9,2–10,5 (14f) und zum Wortgottesdienst der Synagoge als „Grundlage der Katechumenenmesse" (15ff), was allenfalls noch zu ergänzen wäre durch B.s Studien zu Trishagion und Quedusha (JbLW 3 [1923] 18–32). Es besteht dazu Anlaß, nachdem V. Warnach (bei O. Casel, Das christliche Opfermysterium [1968] XXXIII. 194) nachdrücklich darauf hingewiesen hat, daß Casel (Opfermysterium 194–206) „sich in vieler Hinsicht auf A. Baumstark stützend" den Problemen um den Ursprung des Trishagion zugewandt habe. Mit dem vorliegenden Werk an der „Ecclesia Orans"-Reihe I. Herwegens beteiligt, seit 1921 Mitherausgeber des JbLW, als Mitarbeiter der LQF (Autor bzw. Mitautor von LQF 11/12. 15. 32) muß B. als einer der führenden Vertreter der Laacher Richtung innerhalb der Liturgischen Bewegung gelten (vgl. auch A. L. Mayer: ALW IV, 1 [1955] 1–51, 47f). Es ist ihm wesentliches Anliegen seiner historischen Arbeit, „das Verständnis für das Wachstum des gewaltigen Baumes zu wecken und zu fördern, unter dessen Schatten die katholische Gemeinde lateinischer Liturgiesprache sich sammelt, wenn sie sich zur Feier liturgischen Gottesdienstes nach römischem Ritus vereint" (6). Dennoch ist es einseitig, den Ansatz B.s und überhaupt der Laacher Richtung nur zu bestimmen als das Bestreben, Liturgie in ihrer Geschichtlichkeit zu verdeutlichen (eine solche, m. E. verkürzende

Darstellung bei Kolbe 40f), wie J. H. Emminghaus (ThPQ 117 [1969] 198–217. 201 A. 5: „historisch-romantischer Zweig um Maria Laach") und K. Gamber (Ritus modernus [1972] 7–11. 8: „Auf jeden Fall partizipierte die praktische Seelsorge kaum viel von ihren Ergebnissen" [u. a. zu C. Mohlberg].) es getan haben. A. Häußling (in: Liturgie und Gesellschaft [1970] 103–130. 104f A. 3) hat die pastoralen Akzente in der liturgiegeschichtlichen Arbeit des B. nahestehenden C. Mohlberg betont; bei B. wird man ebenfalls feststellen können, daß ihm das „Endziel" einer pastoralliturgischen Ausweitung seiner liturgiegeschichtlichen Arbeit stets präsent war: „Denn jenes Endziel kann kein Geringeres sein als ein Zustand, bei dem die Gesamtgemeinde den Herzschlag der Liturgie wieder ebenso als denjenigen des eigenen Ich unmittelbar erleben würde, wie sie ihn in den Jahrhunderten der christlichen Antike erlebte" (100). Hiermit korrespondieren scharfe Bemerkungen über Privatisierungstendenzen, die „dem tiefsten sozial-objektiven Wesen der Liturgie" (115f) widersprechen.

Die Bedeutung des auftauchenden Idealbildes der christlichen Antike ist bereits in Abhebung von Solesmes durch L. Bouyer (La vie de la liturgie [²1960] 29ff) gewürdigt worden. Eines ausdrücklichen Hinweises bedarf aber das entschiedene Aufgreifen des durch „Tra le Sollecitudini" sanktionierten Leitgedankens der participatio actuosa: wenn Th. Maas-Ewerd (Liturgie und Pfarrei [1969] 41–46) nachdrücklich die Orientierung des Reformwerkes L. Beauduins an den Liturgiedekreten Pius' X. betont hat, darf die Anteilnahme B.s an diesen ersten Reformschritten nicht unerwähnt bleiben, in denen er „eine noch weitergreifende liturgische Reform . . . erst eröffnet" sah (130). Der Brevier-Konstitution „Divino afflatu" hat B. einen vornehmlich liturgiegeschichtlich ausgerichteten Kommentar gewidmet (La riforma del Salterio Romano alla luce della storia della liturgia comparata [1912]; 130. 159 A. 14).

„Schon die Anfänge der liturgischen Erneuerung waren verbunden mit einer wachsenden Aufgeschlossenheit gegenüber dem Christlichen Osten" hat H. J. Schulz (Die byzantinische Liturgie [1964] 13) bemerkt. Man möchte mit ihm nicht nur O. Casel als Zeugen benennen, sondern gewiß auch A. Rücker, seit 1918 mit F. J. Dölger und C. Mohlberg Herausgeber der LQF. Nicht zuletzt gehört hierher auch B., dessen vorliegendes Buch geprägt ist von „der persönlichen wissenschaftlichen Einstellung des Orientalisten" (VII). B. hat diese seine besondere Forschungsausrichtung in die Liturgische Bewegung einbringen können durch die maßgeblich von ihm entwickelte Methode „einer vom Orient ausgehenden vergleichenden Liturgieforschung" (VII f), die ihn zur Aufstellung allgemeingültiger Gesetze liturgischen Wachstums führte (Liturgie comparée [³1953]). Teilweise ist ihnen zwar der Widerspruch etwa Th. Klausers (Kleine Abendländische Liturgiegeschichte [1965] 176) nicht erspart geblieben, doch ist etwa jenes von „der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit" (JbLW 7 [1927] 1–23) zu einiger Bekanntheit gelangt. B.s Ansatz zeigt, daß man die Liturgische Bewegung Laacher Richtung nicht fassen kann, wenn man die in ihrem liturgischen Zentrum sich ausprägende ekklesiale Vielfalt außer acht läßt.

Nachdem K. Aland (in: Kyriakon – Festschrift J. Quasten [1970] II 615–635. 624) auf die engen Kontakte zwischen H. Lietzmann und B. hingewiesen hat, sei noch angemerkt, daß B. (133) auf die von Aland (aO. 635) notierte Anekdote nicht verzichtet hat. Wenn Aland die regen Beziehungen Lietzmanns zu katholischen Patristikern in zweifelsohne zutreffender Weise auf das gemeinsame liturgiegeschichtliche Interessenfeld zurückführt, dann hat dazu der umfangreiche Briefwechsel mit B. nicht unerheblich beigetragen.

Die von Maria Laach ausgehende liturgische Erneuerung mit ihren vielfältigen Impulsen für die liturgiewissenschaftliche Forschung bedarf noch einer stärker differenzierenden Untersuchung; die Laacher Richtung hat so verschiedene Ansätze wie die A. Rükkers und F. J. Dölgers umfaßt (wenn Maas-Ewerd 52 A. 133 die Methode Dölgers repräsentativ setzen möchte für die LQF, bedarf das einer Korrektur in diesem Sinne) und müßte zudem in der Eigenart ihrer pastoralen Zielrichtung deutlicher erfaßt werden. Wenn auch einem unveränderten Nachdruck so grundlegender Arbeiten wie der vorliegenden B.s grundsätzliche Bedenken entgegenstehen, so sind doch die Voraussetzungen für eine solche noch zu leistende Arbeit wieder etwas günstiger geworden, wofür dem Verlag Dank gebührt.

Münster Peter Franke

Schmidt, A. P. Herman: **Bidden onderweg van 1960 tot 1970,** Documentaire Studie met Bibliografie en Citaten-selectie. – Haarlem: Uitgeverij J. H. Gottmer 1971. 196 S., kt. Fl 15.90

Der Verf. ist Liturgiker an der Gregoriana in Rom. Er untersucht alle ihm erreichbaren gedruckten Gebetstexte und die Literatur über das Gebet, die in dem genannten Zeitraum erschienen sind. Er hofft, auf diesem Weg die Grundlage für eine praxisnahe Theorie über das Gebet zu schaffen.

In übersichtlicher Gliederung werden in einem ersten Abschnitt jene Untersuchungen und Textsammlungen vorgestellt, die dem heutigen Beter Anregungen aus der Geschichte vermitteln; als erste kommen die Religionswissenschaftler zu Wort; etwas überraschend wirkt der Hinweis auf ein Werk aus der Philosophiegeschichte, in dem das Gebet der Philosophen dargestellt wird. Liturgiegeschichtliche Arbeiten, die bestimmte Formen des Betens untersuchen, werden besprochen und abschließend eine Reihe verschiedenster Gebetssammlungen mit einer Reihe von Zitaten beschrieben.

Den folgenden Abschnitt bezeichnet der Autor als das Kernstück seines Buches; hier geht es um die Analyse heute entstehender Gebete und heute entwickelter Gebetstheologie. Er geht aus von der Feststellung einer neuen Aktualität der Hl. Schrift für das Beten des Christen, nennt einige allgemeine Arbeiten zu dieser Thematik, spezielle Untersuchungen zum Vater Unser, sowie neue Versuche zur Interpretation der Psalmen. Hinsichtlich der letzteren werden besonders neue aktualisierende Übersetzungen gesichtet. Aus dem Bereich der Liturgiewissenschaften werden Abhandlungen über Gebet und Liturgie aufgeführt; die neuen römischen Texte werden als ein notwendiger Rahmen angesehen, der zu schöpferischen Neuentwicklungen Raum freigebe. Ausführlicher geht der Verf. dann auf neuere liturgische Texte aus verschiedenen Ländern ein, die er ausgiebig zitiert.

Sodann spricht er von Gebeten für bestimmte Gruppen und Anlässe über verschiedene freie Formen des Familiengebetes und über Gebete Jugendlicher mit einer Reihe sehr instruktiver Beispiele. Es folgen Hinweise auf Gebetssammlungen für Priester, für Frauen und für Kranke und einige wenige für bestimmte Anlässe. In einem weiteren Kapitel werden Gebetssammlungen allgemeiner Art nach den Herkunftsländern (bis einschl. Afrika, Australien) vorgeführt. Einige Beobachtungen zur Ausdrucksweise und Poesie der Gebete beschließen den Abschnitt.

Dem dritten Abschnitt bleiben die Arbeiten vorbehalten, die das Gebet in seiner allgemeinen Problematik behandeln. Auch hier zeigt der Autor eine umfassende Belesenheit; er legt sich in seiner Dokumentation weder auf ein Land noch auf eine bestimmte Richtung fest.

Die Beurteilungen des Autors, die die Besprechungen zurückhaltend durchziehen, wirken nüchtern; sie sind von einem unbestechlichen Bemühen bestimmt, für den in der Welt lebenden Menschen wirkliche Gebetshilfe im Angebot zu entdecken. Hier endet seine Überlegung mit einer Frage: „Wird dem einfachen Volk – im guten Sinne des Wortes – in seinem Gebet genügend geholfen? Verbleibt die Gebetsaktivität nicht noch auf dem Niveau von Klerus, Religiosen und Intellektuellen? Sind die neuen liturgischen Bücher z. B. wirklich auf die Möglichkeiten der einfachen Gemeindeglieder abgestimmt, oder bleiben sie in der Sphäre einer Über- oder Subkultur, einer kultivierten Kultur von Liebhabern und Feinschmeckern (die man auch Liturgisten nennt)? . . . Zweifellos besitzen wir viel Gutes in der Gebetsliteratur, aber . . . steht es nicht . . . außerhalb des Bereiches der Menschen, so wie sie nicht anders sein können und wollen? Es wartet noch viel Arbeit auf dem Weg von 1970–1980." (157)

Eine ausführliche Bibliographie mit über 600 Titeln, die mit der Darstellung im Text durch eine geglückte Verweistechnik verbunden ist, beschließt das anregende Buch.

Paderborn Bernhard Fraling

Goldbrunner, Josef: **Seelsorge – eine vergessene Aufgabe.** Über die Erwartungen der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 190 S. Lw. DM 20.00

Wie im Titel des Buches angedeutet, geht die Absicht des Autors dahin, an Aufgaben des Priesters zu erinnern, die in der gegenwärtigen Diskussion in Vergessenheit zu geraten drohen. Goldbrunner geht davon aus, daß der „Archetyp Priester" vom Neuen Testament nicht abgeschafft, sondern einer „Konversion" unterworfen wurde und man mit einer Ablehnung des vorchrist-

lichen Priesters nicht nur berechtigterweise das Archaische und Magische ausscheidet, sondern darüber hinaus den Menschen den „Fährmann" nimmt, „den Festliturgen, den geheimen Mitwisser der Schuld, den Vertrauten göttlicher Geheimnisse, in dessen Nähe man am Überweltlichen partizipieren könnte" (10f). Er möchte mit allgemein gültigen menschlichen Aussagen über das Priesterliche helfen, die gegenwärtige Krise im christlichen Priestertum zu überwinden und die Attraktivität des priesterlichen Berufes zu zeigen. Er selbst kennzeichnet seinen Zugang zur Frage der priesterlichen Aufgabe als nicht dogmatisch, sondern pastoraltheologisch, wobei für ihn Pastoraltheologie die „Lehre vom priesterlichen Dienst" ist.

Das Buch ist in zwei große Kapitel gegliedert. Das erste – unter der Überschrift „Die Standfläche" – kennzeichnet den Priester als „Fachmann der christlichen Innenwelt". Die Aufgabe der Kirche sei zwar die Welt, als Gruppe führe sie aber auch ein Eigenleben, und der Priester sei eben dieser Innenwelt zugeordnet. Diese Innenwelt wird dabei durchaus als christliche Innenwelt verstanden, d. h. als ein Bewußtsein, das von der Botschaft des Evangeliums betroffen ist und dadurch die größte globale Erweiterung erfährt, die Glaube genannt werden kann. Goldbrunner spricht dabei von einer „religiösen Anlage" des Menschen, die sich zwar in das Unbewußte zurückziehen kann und im Christentum auf eine deutliche Skepsis stößt bzw. relativiert wird, aber „als Teil unserer Geschöpflichkeit eine Gottesgabe" (54) ist und in eine christliche Religiosität integriert werden kann. Besondere Bedeutung im Kontext des Anliegens des Buches dürfte der Abschnitt über die seelsorgerliche Kommunikation haben, die sich nach Goldbrunner in fünf Schichten vollzieht: emotional – rational – archetypisch – existentiell – pneumatisch (62–78). Die letzte Kommunikationsschicht ist für Goldbrunner der Höhepunkt priesterlichen Engagements: „Der pneumatische Eros des Priesters liebt jene merkwürdige, wunderbare Veränderung, die im Menschen vor sich geht, wenn in ihm Glaube gestiftet und genährt wird" (80). Damit leitet er den letzten Abschnitt des ersten Kapitels ein, der im Zusammenhang einiger Gedanken über die Persönlichkeit des Priesters für einen Studiengang plädiert, der – auch in seiner intellektuellen Ausbildung – dem menschlichen Reifen mehr zugeordnet wird.

Das zweite Kapitel – unter der Überschrift „Bauelemente" – erinnert an die Bedeutung des Sehens und der Symbole und in diesem Zusammenhang an den zentralen Stellenwert der Feier der Liturgie, skizziert den Dienst des Priesters an Menschen, die im Schatten der Schuld leben, nähert sich behutsam der Aufgabe, dem Menschen in Schmerz und Verzweiflung die Kreuznahme als Weg zum Heil zu weisen, und kennzeichnet das Tun des Priesters im Kult: „Zelebrieren heißt Mystagoge sein, Lehrer, Initiator, Festanführer von Mysterien. Wie ein Fährmann verbindet er mit dem jenseitigen Ufer und weist Wege im Lande Gottes" (176). Schließlich führt Goldbrunner seine Gedanken zur Aufgabe des Priesters in die Alternative: der Priester als Koordinator und Anreger einer Gemeinde oder der Priester als der, der in das Mysterium hineinführen kann. Der Autor setzt sich nachdrücklich für die zweite Vorstellung ein.

Der Wert des Beitrages Goldbrunners zur gegenwärtigen Diskussion um den Dienst des Priesters liegt in der von ihm selbst beabsichtigten Erinnerung an Aspekte, die hinter manchmal besonders aufmerksam aufgenommenen soziologischen Gesichtspunkten unzureichende Beachtung finden. Diese Erinnerung ist notwendig, und es ist für alle, die sich um den künftigen Dienst des Priesters und im Zusammenhang damit um ein anziehendes Berufsbild des Priesters Gedanken machen, ein Gewinn, daß sich dazu ein Pastoraltheologe zu Wort meldet, der nicht nur aus seiner profunden Kenntnis der psychologischen Literatur, sondern auch wegen seines Sensoriums für die vernachlässigten „inneren" Bedürfnisse des Menschen in unserer im „Äußeren" wohlorganisierten Welt etwas zu sagen hat. Gerade darum ist es zu bedauern, daß der Autor sein Wort nicht deutlich genug als Beitrag zu einem sehr komplexen Thema kennzeichnet. Abgesehen davon, daß sich die gegenwärtige Pastoraltheologie nicht mehr nur als „Lehre vom priesterlichen Dienst" versteht, sondern den Selbstvollzug der Kirche in allen ihren Dimensionen zu reflektieren versucht, ist es ebenso unberechtigt, einen pastoralpsychologischen Beitrag als die Pastoraltheologie eines Themas schlechthin auszugeben, wie eine Pastoraltheologie durch eine Pastoralsoziologie zu ersetzen. Was wir brauchen, ist ein Gespräch zwischen denen, die aus ihrer spezifischen Sicht nicht nur etwas zu sagen haben, sondern auch auf den anderen zu hören bereit sind. In diesem Gespräch wird neben denen, die von der Psychologie und Soziologie herkommen auch die eigentlich pastoraltheologische Stimme, die die Gedanken der Dogmatiker und Exegeten auf unsere Gegenwartsituation hin bedacht haben, ihre unverzichtbare Bedeutung behalten. Es ist zu wünschen, daß diese wie auch die Pastoralsoziologen das Gespräch mit Goldbrunner aufnehmen, das der Leser in dem Buch als von dem Autor selbst aufgenommenes Gespräch vermißt.

Osnabrück Dieter Emeis

Dreher, Bruno: **Glaubensstunden für Erwachsene.** Ein Arbeitsbuch mit ausgeführten Modellen. Kurs 1: Gott, Christus, Schöpfung, Erlösung, Vollendung. – Graz, Wien, Köln: Styria 1971. 323 S. Lw. DM 26.80

Nach seinem grundlegenden Werk „Theologische Erwachsenenbildung" (zusammen mit K. Lang) legt der inzwischen verstorbene Autor mit dem vorliegenden Buch den ersten Band einer geplanten Reihe vor, die ausgeführte Modelle der „Glaubensverkündigung an Erwachsene" enthalten. Allen diesen Modellen liegt der „methodische Aufbau einer Glaubensstunde" zugrunde mit der folgenden Stufung:

1. Fragen des Menschen heute,
2. traditionelle Verkündigung,
3. Versuch neuer Verkündigung und
4. Anregungen zu neuer Praxis.

„In der klaren Gegenüberstellung von Tradition und neuem Kerygma liegt der originelle, entscheidende Schritt. Er bedeutet nichts anderes, als daß die Identität einer Wahrheit unter veränderten geschichtlichen Bedingungen nur dadurch aufrecht erhalten werden kann, daß man dasselbe in anderer Weise zu sagen versucht (W. Kasper)" (7). Reizvoller als die Stichworte im Buchtitel lesen sich einige Überschriften im Inhaltsverzeichnis, z. B. „Weihnachten – richtig gefeiert" oder „Himmel und Hölle – fragwürdige Ewigkeit". Insgesamt umfaßt dieser erste Kurs 15 Entwürfe für Glaubensstunden. Sie bilden eine Auswahl der besten Modelle einer Wiener Seminarübung im WS 1969/70.

Das Buch ist nicht als Beitrag zur akademischen Diskussion um die Didaktik und Methodik der theologischen Erwachsenenbildung gedacht, sondern für die Hand der in der Praxis tätigen Seelsorger und Erwachsenenbildner. Sein Wert liegt darin, daß es zu den einzelnen Themen viel Material anbietet: Erlebnisse, Zitate aus der Literatur, Verweise auf theologische Neuansätze und Anregungen, wie die theoretischen Einsichten in christliche und kirchliche Praxis umgesetzt werden können und müssen. Allein bleibt der Erwachsenenbildner dabei mit der Frage, wie er den methodischen Aufbau praktisch verwirklicht, d. h., näherhin vor allem mit der Frage, wie sich dieser Aufbau in einem Ineinander von Darstellung des Referenten und Gespräch der Teilnehmer durchhalten läßt. Obwohl der Weg durch die Themen des Bandes als „Kurs" bezeichnet wird, wird ein didaktischer Gesamtaufbau nicht sichtbar, in dem das Vorhergehende das Nachfolgende vorbereitet und das Nachfolgende das Vorhergehende aufgreift und vertieft. Die einzelnen Glaubensstunden sind offenbar als einzelne Einheiten konzipiert und nur durch die sich wiederholenden Schritte innerhalb dieser Einheiten verbunden.

Osnabrück Dieter Emeis

Katechese nach dem Rahmenplan. Neuorientierung des Religionsunterrichts. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1968 im Cassianeum Donauwörth. – Hrsg. von H. Fischer. – Donauwörth: Ludwig Auer 1969. 191 S.

Das Ziel und die Problematik der dreizehn in diesem Band veröffentlichten Beiträge formuliert der Herausgeber in seinem Vorwort in folgender Weise:

„In dieser Welt leben die Kinder, die unseren Religionsunterricht besuchen. Sie haben kein Interesse für die subtilen Probleme einer introvertierten Theologie. Sie spüren die Herausforderung, welche die moderne Welt an den Glauben darstellt. Sie wollen eine konkrete Antwort auf ihre konkreten Fragen. Sie erwarten kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern eine echte Lebenshilfe, um sich als Menschen und Christen behaupten und bewähren zu können." (11)

Der Band ist in vier Abschnitte eingeteilt:

1. Religionspädagogische Grundfragen
2. Katechetische Einzelfragen
3. Katechese auf den einzelnen Schulstufen und Schularten
4. Schule und Elternhaus

Es geht u. a. in den einzelnen Beiträgen darum, aufzuzeigen, daß die Katechese den grundlegenden Wandlungen der Welt, des Menschen und der Gesellschaft nicht nachkommt. „Ihre Aussagen, ihre Lehrformen und ihre Zielsetzung hinken hinter der Zeit

her und treffen deshalb den Katechumenen, der im Heute lebt und für das Morgen erzogen werden muß, nicht." (15) Es wird eine eklatante Weltlosigkeit der Religionspädagogik festgestellt, die damit in diametralem Gegensatz zum modernen Menschen steht.

In diesem Band wird ein breites Spektrum von Fragen angesprochen. Als besonderes Anliegen wird die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit von Schule und Elternhaus hervorgehoben. „Der Katechet muß jede Möglichkeit nutzen, mit den Eltern der Kinder ins Gespräch zu kommen." (48) Die Zusammenarbeit zwischen Schule und Elternhaus ist ein Gebiet, das sowohl in Praxis wie Theorie mehr Aufmerksamkeit verdienen würde. Überhaupt enthält der Band sehr viel praktische Hinweise; beispielhaft hierfür ist der Beitrag „Neue Fragen und Wege der Bußerziehung".

Zur Orientierung noch einige Themen, die in dem Band behandelt werden:

Biblische und thematische Katechese – Einübung in den Glauben – Katechetische Feiern – Die stufenweise unterrichtliche Behandlung des Kirchenjahres und Kirchengeschichte in der Glaubensunterweisung.

Die Beiträge sind gut geeignet, Religionslehrern wertvolle Impulse für ihre Arbeit zu vermitteln.

Münster Klaus Wittstadt

Nipkow, Karl Ernst: **Schule und Religionsunterricht im Wandel.** Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. – Heidelberg/Düsseldorf: Verlag Quelle & Meyer/Patmos 1971. 336 .S

Die in diesem Band abgedruckten Studien gehören den Gebieten der Pädagogik und der Religionspädagogik an.

Auf die Schule und die Dynamik ihrer Veränderungen sind die Aufsätze des ersten Teils bezogen. „Die Arbeiten des ersten Teils sind mit ihren historischen Dimensionen, die in den beiden eröffnenden Abhandlungen den Hintergrund abgeben, wie auch auf Grund der nach verschiedenen Fronten hin versuchten Abklärung bildungstheoretischer, schultheoretischer und didaktischer Grundfragen als Ausgangsbasis zu verstehen, als Darlegung der eigenen systematischen Auffassungen und – mehr implizit – des eigenen methodologischen Standorts." (5)

Die Arbeiten des zweiten Teils sind der Religionspädagogik gewidmet. Wichtig ist dem Verf. hier die Frage, wie pädagogische und theologische Aussagen sachgerecht aufeinander zu beziehen sind und welche Form die religionspädagogische Theorie annehmen könnte.

Einen besonderen Schwerpunkt bilden die umstrittenen Zielsetzungen des Religionsunterrichts. „Die Zielprobleme und ebenso die drängenden Aufgaben einer Revision des Lehrgefüges im ganzen können gegenwärtig nicht ohne die Hilfe der Curriculumforschung angegangen, allerdings auch nicht einfach unter bloß formalen oder zweckrationalen curricularen Gesichtspunkten bewältigt werden. Am Beispiel des Religionsunterrichts läßt sich zeigen, daß sich jede Curriculumreform an den substantiellen Interessen entscheidet, im Blick auf den Religionsunterricht an dem ins Spiel kommenden gesellschaftspolitischen, pädagogischen und theologischen Gesamtverständnis." (6)

Der zweite Abschnitt dieses Teils wendet sich nach den Zielen stärker den Inhalten und didaktischen Grundtypen des Religionsunterrichts zu, außerdem seiner strukturellen und methodischen Organisation. Die Krise des biblischen Unterrichts, des klassischen didaktischen Grundtypus, und Erwägungen neuer didaktischer Formen, im besonderen des sog. problemorientierten RU nach dem Kontexttypus, stehen hier im Mittelpunkt.

Der erste Teil der Aufsatzsammlung steht also unter dem Leitthema: Grundfragen der Bildungstheorie, Schultheorie und Didaktik. Der erste Beitrag trägt den Titel: „Der aufklärerische Charakter moderner Pädagogik." Verf. führt hierzu aus, daß sich „auch in der christlichen Pädagogik der Gegenwart – und zwar gehen die Fronten quer durch die Konfessionen selbst – ein tiefes Bewußtsein für die Schicksalhaftigkeit und Notwendigkeit einer neuen gewandelten, aber zugleich auch konsequenten Aufklärung" anbahnt (24).

Ein weiterer Beitrag steht unter dem Thema: „Bildung und Überlieferung." Hier wird bemerkt, daß die Auslegung der Überlieferung nicht die eine pädagogische Aufgabe neben der Einführung in die moderne Arbeitswelt als der anderen ist, sondern die Aufgabe, die jene Einführung selbst noch wieder umfaßt (50).

In dem Artikel: „Umriß und Problematik einer modernen Schultheorie" wird eine ausführliche Auseinandersetzung mit Theodor Wilhelms Theorie der Schule geführt. Nipkow stellt heraus, daß das Buch Wilhelms „die innere Wende zu einer der Schule gemäß und von ihr zu lösenden Aufgaben zu einer Schule der modernen Aufklärung" verdeutlicht (67).

In dem Abschnitt „Allgemeindidaktische Theorien der Gegenwart – Gegenstandsfeld und Theoriebegriff" wird eine sehr informative Kurzfassung der einzelnen didaktischen Konzeptionen der Gegenwart gebracht (z. B. Berliner Schule, Klafki).

Die Studie „Beruf und Person des Lehrers" ist wegweisend für einen Stand, der heute mehr denn je um sein Selbstverständnis ringt. In klassischer Weise hat bereits Diesterweg auf diese Problematik hingewiesen. In der Vorrede seines „Wegweisers zur Bildung für deutsche Lehrer" schreibt er: „Mit Recht wünscht man ihm (dem Lehrer) die Gesundheit und Kraft eines Germanen, den Scharfsinn eines Lessing, das Gemüt eines Hebel, die Begeisterung eines Pestalozzi, die Wahrheit eines Tillich (eines Pestalozzianers), die Beredsamkeit eines Salzmann, die Kenntnis eines Leibniz, die Weisheit eines Sokrates und die Liebe Jesu Christi." Nach Nipkow werden wir unser „Lehrersein heute nur dann erfüllen, wenn wir gerade auf dem Wege über die Redlichkeit und Offenheit wissenschaftlicher Anstrengung, bewußter Selbstbesinnung und Selbstkontrolle, d. h. gerade vermittels einer realitätsgerechteren Einschätzung unserer Aufgaben und einer klaren Erkenntnis der Lösungsmöglichkeiten zugleich eine höhere Unmittelbarkeit und spontane Sicherheit wiedergewinnen. Wir werden dadurch auch als Menschen vor unseren Schülern menschlicher, unverstellter und überzeugender." (126)

Ein weiterer Abschnitt wird eingeleitet durch einen sehr informativen Artikel über Anmerkungen zu Stand und Aufgabe religionspädagogischer Forschung heute.

Nicht genug betont werden kann, daß die praktische Theologie aus ihrer Appendixstellung am Schluß des Studiums herauskommt. Diese Appendixstellung entspricht dem verfehlten Anwendungsdenken „und kann weder theologisch noch pädagogisch länger verantwortet werden" (187).

Weiter werden Fragen der Curriculumforschung, der Lernzielbestimmung wie des problemorientierten Religionsunterrichts besprochen.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die vorliegende Aufsatzsammlung eine Fundgrube für jeden Religionspädagogen darstellt und für jeden, der sich mit Fragen des Religionsunterrichts beschäftigt unentbehrlich ist.

Münster Klaus Wittstadt

Normen – noch aktuell? Zur Problematik der Gültigkeit einer christlichen Moral. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1970 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Valentin Hertle. – Donauwörth: Ludwig Auer (1970), 148 S. DM 12.80

In dem vorliegenden Band sind zehn Vorträge abgedruckt, die sich alle mit der Frage nach der Gültigkeit einer christlichen Moral befassen. Nach den Worten des Herausgebers sind diese Vorträge „eine Hilfe für Erzieher, jungen Menschen ihre Freiheit und Mündigkeit zu ermöglichen". Die zehn Beiträge bieten wirklich Antwort und Hilfe für die Erzieher aller Schulformen und -stufen. Neben der Theorie kommt auch die Praxis hinreichend zu Wort.

Die Sammlung beginnt mit einem Beitrag von Johannes Gründel: „Die Begründung sittlicher Normen im Bereich der Sexualmoral." Es würde zu weit führen, auf Einzelheiten der Vorträge einzugehen, es werden jeweils immer die Grundgedanken herausgestellt.

In diesem ersten Vortrag wird zunächst „etwas über das Normverständnis und die Methode der Beweisführung in der Moraltheologie von heute gesagt. Danach sollen die außerchristlichen Einflüsse im Bereich einer sog. christlichen Sexualmoral im Verlauf der Geschichte aufgezeigt werden und schließlich einige biblische und anthropologische Aussagen zur Geschlechtlichkeit, zur Geschlechtsmoral und zur Sexualerziehung in der Schule in Form einiger Thesen vorgelegt werden" (11).

Besondere Hervorhebung verdient, daß Gründel betont, daß der „Begriff Norm jedoch von christlicher Seite her gerade mit dem Blick auf das Neue Testament und die darin gegebenen Impulse und Grundforderungen besser ersetzt werden" sollte „durch den Begriff Weisung" (12). Gründel scheut sich nicht, auch Weisungen zu geben, wenn er z. B. sagt: „Der volle Sinn der

geschlechtlichen Begegnung bleibt der Ehe vorbehalten. Dieses Ziel sollte bei geschlechtlicher Erziehung auch im Auge behalten werden (25)."

Der zweite Beitrag stammt von Ludwig Volz. Er trägt das Thema: „Von der sittlichen Erziehung zur Lebenswirklichkeit.".

Volz geht stark auf die praktische Unterrichtstätigkeit ein, eines seiner Hauptziele ist, den Schülern den Blick für die Realitäten zu öffnen. Volz macht deutlich, daß Religionsunterricht mehr ist als Information, wenn er sagt: „Dieser Geist gläubiger Liebe und der Sachlichkeit muß mehr und mehr die Atmosphäre in der Klasse bestimmen und durch das gemeinsame Mühen von Schüler und Lehrer den jungen Menschen zu eigen werden." (46) Weiterhin vertritt Volz die heute nicht mehr selbstverständliche These, daß der Erzieher von dem, was er sagt, überzeugt sein muß. „Der Erzieher kann nicht eine Geisteshaltung vermitteln wollen, die er selbst nicht lebt." (46)

Der Beitrag von Josef Müller handelt über „Vertrauen – Liebe – – Verantwortung – Wachstumsgesetze des mündigen Gewissens". Hauptforderung Müllers, die vielleicht bis heute noch nicht genug betont wurde, ist die Zusammenarbeit zwischen Eltern, Schule und kirchlicher Katechese. „Die Formung des Gewissens setzt eine organische Gesamterziehung voraus. Diese kann nur gelingen, wenn Eltern, vorschulischer Erziehungsraum, Schule und kirchliche Katechese eng zusammenarbeiten." (50) Besonders wertvoll sind die Ausführungen unter der Überschrift: Katechetische Umsetzung (58–66).

Gewissen und Gewissensbildung lautet der Beitrag von Josef Quadflieg.

Diese Ausführungen befassen sich vor allem mit der Gewissensbildung beim Vorschulkind. Fragen der Gewissensbildung, Fragen nach dem Schuldgefühl, die Frage: Wie entwickeln sich beim Kind moralische Vorstellungen, welche Rolle spielt die religiöse Unterweisung bei der Gewissensbildung sowie das Thema Gewissensbildung und Bußerziehung werden angesprochen.

Margot Saller behandelt „Die religiös-sittliche Erziehung in der Grundschule". Die Grundthese dieses Beitrages lautet: „Gewissensbildung im christlichen Sinn hängt eng mit der Vermittlung eines an der Offenbarung orientierten Gottesbildes zusammen." (77)

Es folgen sieben Diskussionsthesen von Gabriele Miller, die unter dem Thema „Gewissen und Gewissensbildung" zusammengefaßt werden.

Die Vielseitigkeit des Bandes wird unterstrichen durch den Beitrag von Fritz Fischer „Katechese im elektronischen Zeitalter – Hinweise auf die Bedeutung für die Gewissensbildung des Bildschirms".

Der nächste Beitrag: „Sexualerziehung – das Ende aller Tabus?" stammt von Roman Bleistein.

Bleistein entwickelt seine Ausführungen aus folgenden drei Thesen: 1. „Gegen die Prüderie im Bereich des Sexuellen und gegen die Tabuierung der Sexualität richtet sich heute eine Reaktion, die oft über jedes pädagogisch wie sittlich verantwortbare Maß hinausgeht." (98)

2. „Aufgrund ideologischer Aprioris erstreben manche moderne Sexualpädagogen nicht nur den berechtigten Abbau von Tabus, sondern auch die Zerstörung jeglicher Intimsphäre." (102)

3. „Die Intimsphäre gehört notwendig zum Menschen als einem Wesen der Freiheit; sie ermöglicht erst Liebe und eigentlich menschliche Sexualität und schützt den Menschen gegen die Einflüsse einer würdelosen Manipulation." (108)

Karl Wolf schreibt im vorletzten Beitrag über „Autonomie und Autorität in der Erziehung". Sein Ergebnis: „Die Verantwortung für die Zukunft, die legitim ist, darf nicht die Verantwortung gegenüber der Gegenwart auslöschen. Nehmen wir die Unbequemlichkeit des schlichten Wirkens im Jetzt auf uns! Geben wir uns nicht einem bequemen Kultus der Ratlosigkeit hin!" (132)

Der letzte Beitrag ist von Otmar Bohusch. Er behandelt das Thema „Elternhaus und Schule in Zusammenarbeit und im Widerspruch". Hier werden Möglichkeiten für die so bedeutende Kooperation zwischen Elternhaus und Schule angegeben (141).

Alles in allem bietet die Vortragssammlung: Normen – noch aktuell? einen Ein- und Überblick in und über wichtige Fragen des heutigen Religionsunterrichts. Theorie und Praxis gelangen in gleicher Weise zur Geltung. Der Vortragsband stellt somit eine echte Bereicherung für Religionspädagogen und Religionslehrer dar.

Münster Klaus Wittstadt

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 5. – Hrsg. von Krautscheidt, Joseph und Marré, Heiner. Münster: Aschendorff ²1972. 197 S.

Kernstück dieses Bändchens bilden drei Beiträge zum Religionsunterricht. Im ersten Beitrag behandelt der evangelische Religionspädagoge Klaus Wegenast die Frage nach dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen. Wegenasts Ausführungen lassen sich in folgender Weise zusammenfassen:

1. Läßt sich das Fach Religionsunterricht auch in einer Gesellschaft ohne „gesamtgesellschaftliche Bedeutung" der Kirche als Schulfach im Rahmen des Bildungsgefüges vertreten?
2. Wie ist es mit der Relevanz dieses Faches für die Gegenwart und Zukunft des Schülers bestellt?
3. In welcher Beziehung soll dieses Fach zu den christlichen Kirchen und der christlichen Gemeinde stehen?

Die Fragen zeigen, daß Wegenast Kernpunkte der heutigen Diskussion über den Religionsunterricht herausgegriffen hat. Seine Ausführungen bereichern somit sehr das heutige Gespräch über den Religionsunterricht.

Autor des zweiten Beitrages ist Paul Schladoth, der aus der Sicht des katholischen Religionspädagogen spricht. Schladoths Referat umfaßt folgende drei Teile:

1. Entfaltung der traditionellen Theorie des Religionsunterrichts.
2. Darlegung der Ursachen, die zu einer Neuorientierung des Religionsunterrichts geführt haben.
3. Hinweis auf die Konsequenzen, die sich aus den neuen Ansätzen für den Religionsunterricht ergeben, sowie Beschreibung der Funktionsziele, die dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen in der gegenwärtigen und – sofern man die Entwicklung überhaupt voraussehen kann – zukünftigen Situationen angemessen sind.

Die beiden Referate bilden eine gute Zusammenfassung des bisherigen Diskussionsstandes über den Religionsunterricht. Das sich an die Referate anschließende Gespräch ist sehr gut geeignet, in die Problematik des Religionsunterrichts einzuführen. Der rote Faden, der sich durch das Gespräch zieht, ist die Frage nach Information und Verkündigung innerhalb des Religionsunterrichts sowie nach konfessionell gebundenem Unterricht.

Das dritte Referat von Ernst Friesenhahn behandelt das Thema Religionsunterricht und Verfassung. Hier wird in bestechender Weise die gesamte Problematik des Grundgesetzes, Art. 7, umrissen. Ein letzter Beitrag von Johann Georg Fuchs trägt das Thema: „Zum Verständnis von Kirche und Staat in der Schweiz." Auf den ersten Blick scheint dieser Beitrag etwas aus dem Rahmen zu fallen; doch aus der Erwägung, „daß eine sachgerechte und allseitig zutreffende Beurteilung der Vorzüge und Mängel der einzelnen Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts nur bei genauer Kenntnis entsprechender Einrichtungen, wie sie im Ausland bestehen oder verursacht worden sind, möglich ist, wird bei den Essener Gesprächen jeweils ein anerkannter Staatskirchenrechtler eines ausländischen Staats um Darstellung der rechtlichen Grundlagen und der tatsächlichen Situation des Staat-Kirche-Verhältnisses seines Landes gebeten".

Das Bändchen ist für eine rasche Information über die Problematik des Religionsunterrichts sowie die Rechtsstellung des Religionsunterrichts gut geeignet. Daß das Buch diese Information leistet, zeigt, daß innerhalb kurzer Zeit eine zweite Auflage notwendig wurde.

Münster Klaus Wittstadt

Mahrenholz, Ernst Gottfried: **Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik.** – Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1969. 193 S. DM 8.50

Dem Verf. geht es „um einen kritischen Überblick, nicht um eine Vertiefung der wissenschaftlichen Diskussion hier angeschnittener Fragen oder um einen Beitrag zur innerkirchlichen Auseinandersetzung um die Kirche" (9). Maßstab der Kritik, die wesentlich eine staatsrechtskirchenrechtspolitische ist, gibt dem Verf. seine Ansicht, die Kirche müsse in einer pluralistischen Gesellschaft nurmehr als ein Verband unter andern Verbänden angesehen werde. Sie dürfe daher weder einen öffentlich-rechtlichen Status noch die damit verbundenen staatskirchenrechtlichen Privilegien in Anspruch nehmen. Sowohl gegen die gesellschaftsgeschichtliche Wirklichkeit von heute wie gegen den tieferen Sinn- und Zielgehalt unserer Verfassung als einer Demokratie verstießen sowohl die aus der

Vergangenheit in die Gegenwart herübergeschleppten die Kirche bevorzugenden positiven Gesetze wie die Blindheit der Kirche selbst gegenüber der Neubestimmung ihrer Selbstidentität in der heutigen Welt der BRD. Die Verhältnisse in der DDR sind verständlicherweise ausgeklammert.

In Kapitel I behandelt M. „Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit", und zwar in geschichtlicher Entwicklung wie in der gegenwärtigen Lage (13–29). Das Kapitel II bietet „Die Kirchen in der demokratischen Gesellschaft" (30–99), wobei zunächst das Anliegen des Verfassers „Die Kirchen als gesellschaftliche Verbände", dann „Das gesellschaftliche Engagement der Kirchen" und schließlich „Strukturfragen der Kirchen" dargestellt werden. Kapitel III behandelt „Die Kirchen im staatlichen Recht" (100–117), und Kapitel IV „Die Kirchen und die Schule" (118–136). Zum Schluß bringt der Verf. zusammenfassend die Kernthesen seines Buches. Angefügt sind nach den Anmerkungen 24 „Dokumentationen", Auszüge, angefangen von der Enzyklika Gregors XVI. „Mirari vos", 1832, bis zum Niedersächsischen Konkordat von 1965.

Wenn M. auch keine wissenschaftliche Abhandlung bringen will, sondern Diskussionsstoff zur Erörtertung gegenwärtiger Probleme liefert, so können seine Darlegungen doch Material bieten für sozialwissenschaftliche, politologische, staatskirchenrechtliche, theologische und gegenwartspolitische Gespräche. Dabei muß jedoch immer die Grundthese des Verf. beachtet werden, die wir oben als „Maßstab seiner Kritik" anzeigten. Der tiefere Grund für seinen u. E. fundamentalen Irrtum ist seine falsche Verhältnisbestimmung von Staat und Gesellschaft (vgl. 30). Wer die Gesellschaft im Staat aufgehen läßt, und das tut M. nicht, ist als Totalitär letztlich Feind der bürgerlichen privaten g e s e l l s c h a f t l i c h e n Freiheiten. Wer den Staat in Gesellschaft aufgehen läßt, und das tut so M. auch wieder nicht, ist letztlich Anarchist. Und doch läuft die Theorie von M. letztlich in diese Richtung: „... unter Gesellschaft (wird hier) das ‚politische Gemeinwesen' (H. Ehmke), das ‚demokratische Gemeinwesen' (K. Hesse) insgesamt verstanden, das – wie die Grundrechte zeigen – insgesamt Gegenstand auch der rechtlichen Verfassung ist und von dem die verfassungsmäßig organisierten und geregelten Institutionen und Funktionen der ‚Staatsgewalt' (Art. 20 GG) nur ein Sektor sind; dieser Sektor aus dem politischen Gemeinwesen wird im folgenden mit ‚Staat' bezeichnet; ihn betreffen die Normen des ‚Staatskirchenrechts', die eben nicht für sich allein Gegenstand einer Beschreibung der Stellung der Kirche in dem politischen Gemeinwesen der Bundesrepublik Deutschland sein können". Hier müßte nun eine eingehende Auseinandersetzung mit M. einsetzen. Daß er bei allem versucht, die geschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen, aber gerade das g e s c h i c h t l i c h in der BRD gewordene und mit andern Staaten nicht zu vergleichende einzigartige Verhältnis von Staat und Kirche nicht sieht und so wenig zum Verständnis der überkommenen und gegenwärtigen Lage heranzieht, ist mit ein Grund, daß M. die eigentliche Grundproblematik verfehlt. Wie sehr das der Fall ist, zeigt auch S. 33 und S. 115 die Annahme, beim Subsidiaritätsprinzip handle es sich um ein „katholisches" Prinzip, während es in Wahrheit ein sozialphilosophisches oder Vernunftprinzip ist. Sicher läßt sich die Kirche auch mit soziologischen Kategorien erfassen, aber nur in e i n e m Bereich ihrer umfassenden sozialen Erscheinungswirklichkeit, und nicht in ihrem geschichtlich in der BRD gewordenen staatskirchenrechtlichen Selbstand, d. h. im Gegenüber zum Staat als der organisierten Volksgemeinschaft, in deren Raum und Leben es auch zahllose freie Verbände geben kann und muß. Soziologismus und Demokratismus begründen die Anschauungen von M., der jedoch keineswegs eine „Trennung von Staat und Kirche", sondern nur deren „Verbandscharakter" fordert.

Diese unsere Kritik an M. wird auch gestützt von (offenbar unserm gemeinsamen Lehrer) Rudolf Smend: „Grundsätzliche Bemerkungen zum Korporationsstatus der Kirchen" in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 16 (1971) 241–246. Auch hier wird darauf hingewiesen, daß die oben genannte Grundthese von M., die Kirche ein „Verband unter Verbänden" notwendig zu einer Reihe von Fehlurteilen führt, so hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Kirchen, der Staatsleistungen, der Bekenntnisschule, des Treueides der Bischöfe und der politischen Klausel, der Beteiligung der Kirchen an öffentlich-rechtlichen staatlichen Funktionen der Schriften- und Filmprüfung. R. Smend sagt mit Recht: „Der wichtigste fundamentale Gegensatz liegt in der wesensbestimmenden Intention der ‚Verbände' einer- und der Kirchen anderseits. Die Verbände sind Zusammenschlüsse ‚zu gemeinsamen Zwecken', die Kirchen Gemeinschaften des Lebens unter dem Evangelium ... Das bedeutet die völlige Inkommensurabilität mit den Verbänden, etwa mit den Gewerkschaften, mit denen Mahrenholz die Kirchen ‚am ehesten' vergleichbar findet (45) ... Für die Kirchen gibt es keine Zweckrationalität und nicht den Maßstab des gesellschaftlichen Erfolges, nur allenfalls das Erfordernis einer gewissen Legitimierung in der Gesellschaft ... Einen Ausdruck für stärkere Bewußtheit dieser Gegensätze mag man im veränderten Sprachgebrauch neuerer Kirchenordnungen finden, die statt von Religionsgesellschaften von Religionsgemeinschaften sprechen" (245). Hier möchten wir jedoch im Unterschied zu R. Smend eher einen Wandel im soziologischen Sprachgebrauch selbst (vgl. die Geschichte der Begriffe „Gemeinschaft und Gesellschaft"!), als eine unterscheidende Sachbezeichnung sehen.

Insgesamt aber stimmen wir R. Smend zu: „Von Wesen und Wirklichkeit der Kirche ist (bei Mahrenholz, Ermecke) kaum die Rede. Schon bei der Darlegung des Verhältnisses von Staat und Kirche bleibt der kirchliche Partner im Dunkel" (247). „Kirche muß hier auf der Behauptung ihrer Sonderstellung bestehen, nicht mit dem Anspruch, in dieser Welt etwas Höheres und Besseres zu sein oder den partikulären Mächten gegenüber eine objektivere und allgemeingültige Autorität geltend machen zu müssen, sondern mit dem Anspruch, in ihrem anderen Wesen der ‚Welt' gegenüber geachtet zu werden." Vom katholischen Kirchenverständnis aus würde man theologisch (!) der Kirche doch eine stärkere gesellschaftskritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft einräumen, als es R. Smend tut, wenngleich dieser vom bloßen staatskirchenr e c h t l i c h e n Verständnis aus durchaus die Stellung der Kirchen richtig sieht. Und diese steht ja wohl auch hier zur Diskussion. Besonders schließen wir uns der Kritik von R. Smend an M. an, wenn jener meint (247): „Der Forderung des Autors liegt ein bedenkliches Verständnis des demokratischen Pluralismus ... zugrunde". Der von M. „normativ verwendete Begriff des Pluralismus" gehe wohl von einem Gesellschaftsbegriff aus, der nicht der der konkreten gegenwärtigen deutschen Gesellschaft, des Schauplatzes der heutigen Auseinandersetzung, sondern der „einer abstrakten Soziologie der totalen ‚gesellschaftlichen' Dialektik" sei (248). Darin liege „unvermeidlich ein Gefälle zum Totalitarismus" (248). Wir haben hier den Nestor des evangelischen Staatskirchenrechts so weit zu Wort kommen lassen, damit nicht aus unserer Kritik, die sich mit der seinen voll und ganz deckt, der Eindruck entstehen könnte, wir wollten das ökumenische Klima verderben, um das es hier ja auch überhaupt nicht geht.

Bochum Gustav Ermecke

Fetscher, Iring: **Die Demokratie.** Grundfragen und Erscheinungsformen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1970. 88 S. (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher Reihe 80, Bd 805) kart. DM 7.20

Die sieben Vorlesungen, im Sommer 1969 im Deutschlandfunk, Köln, gehalten, bringen in 7 Gedankenkreisen sehr zum Nachdenken zwingende Ausführungen, die der Verf., der bekannte Frankfurter Politologe, für ein breiteres Publikum geschickt und überzeugend darbietet. Form und Inhalt dieser Rundfunkvorlesungen mußten sich natürlich an jedermann richten. Das aber kann in der heute von jedermann betriebenen Diskussion über Demokratie in der Welt und – worauf natürlich F. nicht eingeht – in der Kirche nur förderlich sein. Entscheidend ist, daß Demokratie im Laufe der Geschichte sehr unterschiedlich verstanden und praktiziert wurde, so daß man nicht von „d e r" Demokratie sprechen kann. Wer davon spricht, muß sagen, was er damit meint. F. geht dem Thema nach bei Hobbes, Locke und der englischen Demokratie (11ff), bei Rousseau und der französischen Demokratie (20ff.). Über den „Wilhelminischen Scheinparlamentarismus" (30ff.), „Max Weber und die Weimarer Republik" (42ff.), die „Zwei Versuche zur Überwindung des Nationalsozialismus" (52ff.) den „Bürokratischen Sozialismus und demokratische Ideologie" (62ff.) gelangt der Verf. schließlich zur „Pluralistischen Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland" (82ff.). Es wird offenbar, was Einsichtswilligen immer schon bekannt war, daß Demokratie dem staatspolitischen Bereich angehört und hier in sehr verschiedener Weise und Wirksamkeit verstanden wurde und wird. Es gibt also keine einheitliche Theorie der Demokratie und noch weniger eine einheitliche Praxis derselben. Besonders hervorzuheben ist trotz der Kürze der Fassung das Kapitel über „Max Weber und die Weimarer Republik", in der sowohl die Genialität von M. W. aufleuchtet, zugleich aber auch seine Zeitbedingtheit und sein einseitiger an Machterringung und -verwaltung orientierter Politik-Begriff. Weniger der Begriff des Bürokraten und der Bürokratisierung als die Begriffe Beamter als Hüter von Gemeinwohlinteressen und Funktionär als Vertreter privater Gruppeninteressen helfen heute weiter. So richtig F. schreibt (42): „Max Weber war der einzige überragende Theoreti-

ker der Demokratie, den das deutsche Bürgertum – reichlich spät noch – hervorgebracht hat", so wenig vermag er uns heute noch Wegweisung zu geben. Sehr aufschlußreich sind F.'s Darlegungen über den marxistischen und den sozialistischen Demokratiebegriff sowie die letzte Vorlesung über „Pluralistische Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland", in der heute die viel beredeten Begriffe Pluralismus, Repräsentation und Parlamentarismus im Hinblick auf Demokratie kurz und klar herausgestellt werden. Den Schluß des inhaltsreichen Bändchens bildet „ausgewählte Literatur" (zusammengestellt von Günter Dill).

Bochum Gustav Ermecke

Coste, René: **Quel système économique?** – Gembloux-Paris: Duculot-Lethielleux 1971. 202 S. (Réponses chrétiennes 15) kart. FF 160

„Quel système économique"? – Diese den Titel des Buches bildende Frage kann nicht ein für allemal fix beantwortet werden, wenn sie im Hinblick auf die antagonistischen Systeme des Kapitalismus einerseits und des Kommunismus andererseits gestellt wird. Eine solche Alternative wäre vorweg verfehlt. Denn weder das eine noch das andere System qua ideologisch verfestigtes Ökonomie-Konzept ist so beschaffen, daß es echt humanen Bedürfnissen genügen könnte. Diesem Aufweis dient Kapitel III, das mit „Jenseits der Alternative" überschrieben ist (35).

C. plädiert für eine definitive Entfrostung der dogmatischen Positionen sowohl der liberalen Ideologie des Kapitalismus als auch der kollektivistischen Doktrin des Kommunismus. Brutale Revolution muß durch ein progressiv-evolutives Erproben von Reformen ersetzt werden. Die Entwicklung einer personalistischen Bewegung, des Bewußtseins gegenseitiger Solidarität und die Mobilisierung der Fantasie für die Findung neuer sozio-ökonomischer Strukturen sollten einem „nachkapitalistischen Sozialismus" (socialisme post-capitaliste: 53) den Weg ebnen. Der Autor weiß den Unternehmer-Geist im Kapitalismus zu schätzen, beklagt aber zugleich dessen egoistisches Geschäftsgebaren und Geldkult. Er bewundert den humanistischen Tenor marxistischer Theorien, den Aufopferungsgeist mancher militanter Kommunisten, geißelt aber die kollektivistischer Ideologie entstammende Erstickung individueller Freiheit. In der Verbindung einer gesunden Sozialisierung mit der Freiheit erblickt der Verfasser das Ideal wirtschaftlicher Organisation und soziokulturellen Fortschritts. Nur die Kombination beider Potentiale vermag jene kulturelle Dynamik in Gang zu setzen und zu halten, auf welche die zeitgenössische Menschheit aus ist (vgl. 51). Freilich bedarf es zu dieser Mobilisierung des staatlichen Impulses und eines von moderner Industrie-Konzeption immanent ausgehenden Imperativs, kurz: geboten ist eine „industrielle Politik" (56), die für adäquate Infrastrukturen sorgt, sinnvollen Wettbewerb begünstigt, die Landwirtschaft in den industriellen Prozeß integriert, Entwicklungsforschung vorantreibt und über all dies eine wache Kontroll- und Koordinationsfunktion wahrnimmt. Der industrielle Imperativ seinerseits fordert den Wandel der Unternehmen von Profit-Institutionen in eine Verbindung (association) verantwortlicher Personen, die an einem gemeinsamen Werk wirtschaftsschöpferisch zusammenarbeiten (75). Schließlich gilt es, die menschliche Arbeit zu kultivieren. Das französische „civilisation" (91) meint die Humanisierung des Arbeitsprozesses, wozu vor allem der Übergang von einer „Kultur des Geldes" zu einer der Arbeit (98) und die Würdigung des Rechts auf Arbeit (101f) gehören, das letztlich durch einen „dynamischen Syndicalismus" (109) zu garantieren ist. Schließlich plädiert C. im Hinblick auf die biblische Theologie der Armut für eine „solidarische Umstrukturierung der Eigentumsverhältnisse" (140), die sich auch in der Entwicklungshilfe an die Dritte Welt (145ff) zu dokumentieren und so eine „solidarische Welt" (vgl. 163ff) anzubahnen hat. Wenn die Kirche sich hierfür stark macht, dann erfüllt sie ihre Mission (vgl. 181–196).

Auf den 202 Seiten wird eine solche Menge von Fragen angesprochen, daß es schon aus räumlichen Gründen nicht gelingt, den aufgeworfenen Problemkomplex zu beantworten. Dessen ist sich der Autor allerdings auch bewußt. Er beansprucht nicht, direkte Antworten zu geben (197). Nicht immer kommt mit der nötigen Schärfe zum Ausdruck, was der Verfasser intendiert. Es wäre vorteilhafter gewesen, auf manche Thematik zu verzichten und dafür da und dort präzisere Aussagen zu machen. So hätte z. B. der Analyse der Bedürfnisse (vgl. 68) mehr Raum gewährt werden sollen, da gerade hier ein anthropologisch neuralgischer Punkt liegt. Es scheint auch, daß C. dem Experimentieren eine etwas zu positive Note abgewinnt; man sollte jedenfalls das Recht zum Experimentieren nicht verabsolutieren (vgl. 89). Dürfte es nicht auch überzogen sein, Unternehmen und Betrieb als „Schmelztiegel einer neuen Menschheit" anzusehen? Solche ziemlich bombastischen Formulierungen mit fast lyrischem Einschlag passen kaum zu den Realitäten auch moderner, „fortschrittlicher" Betriebe. Der Satz: „Die kapitalistische Ethik besteht traditionell auf der Pflicht (zur Arbeit) auf Kosten des Rechts (auf Arbeit)" (101) ist zweifellos zu einseitig formuliert, wird doch das auf der gleichen Seite genannte Menschenrecht Arbeit in kapitalistischer Wirtschaft nicht einfachhin ignoriert. Den Gesamtintentionen des Verfassers entspricht es nicht (vgl. 119), wenn er generell an diesem substantiellen Punkt Arbeit der „kommunistischen Ethik" (101) die ausgewogenste Konzeption zuerkennt. Er wird auch nicht bestreiten können (und wollen), daß die der „gewerkschaftlichen Ethik" (102) eigene Betonung des Rechts auf Arbeit vor Mißbrauch nicht unbedingt geschützt ist, sofern der Gedanke der Arbeitspflicht und der der Arbeitsdisziplin schwindet. Treffend warnt C. denn auch vor demagogischem Mißbrauch und vor tendenziöser Politisierung syndikaler Institutionen (114f). Best gelungen ist die Analyse der Entwicklungspolitik, wobei die Notwendigkeit der Eigeninitiative der Entwicklungsländer zu Recht betont wird (vgl. 148). In einer imponierenden Synthese von Teilproblemen demonstriert C. die Unabdingbarkeit einer Evolution (vgl. 54) der gegenwärtig maßgebenden ökonomischen Systeme kapitalistischer und kommunistischer Prägung auf einen gemeinsamen Nenner hin, über den allein die ‚Rechnung des Humanismus' aufgehen kann. Dem paulinischen Appell zufolge, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, müssen die probaten Inhalte beider Systeme konserviert werden; das Bewährte muß intensiviert werden und zu einem Neuen verschmelzen: e pluribus unum! Damit vermag eine im Weltmaßstab zu treibende Wirtschaft nicht nur effektiver zu werden, sondern wird auch – und darauf kommt es an – den Erfordernissen wahrer Humanität in Wirtschaft und Gesellschaft am ehesten gerecht.

C. verrät durchweg ein abgewogen kritisches Urteilsvermögen. Seine Einschätzung der Freizeit-Kultur ist nicht ohne Grund leicht pessimistisch eingefärbt (107). Man wäre dankbar für eine Explikation der (108) angedeuteten „Theologie der Freizeit". Diese sollte Gegenstand eines eigenen Opus werden.

Die in stilistisch flüssigem Französisch verfaßten Ausführungen sind heute, wo die beiden Blöcke Ost-West verbissen um die Formulierung und Praktizierung d e s Humanismus konkurrieren (vgl. 198), höchst willkommen. Eine Übersetzung ins Deutsche würde die verdiente Verbreitung der Gedanken fördern.

Mainz Martin Rock

Coste, René: **Église et vie économique.** – Paris: Les Éditions Ouvrières (1970). 304 S. (Collection „Points d'appui") F 24.–

„Und wenn Marx, trotz der Ungerechtigkeit seiner Anklagen, der Kirche half, die von Jesus Christus empfangene Sendung besser zu entdecken?". Diese Frage aus dem Einleitungstext ist symptomatisch für die kritische Konzeption und den distanzierten Tenor des Verf., der hier den Stellenwert der katholischen Wirtschaftsethik aufreißt. Die von C. schon in seinem Buch „Quel système économique?" entwickelten Gedanken werden hier in einen thematisch ausladenderen Rahmen gestellt. Der Autor summiert nicht einfach päpstliche Verlautbarungen, sondern integriert sie aus umgreifender sozialwissenschaftlicher Kenntnis zu einem prospektiven Entwurf, ja zu einer „Strategie" (vgl. 14).

Die Quintessenz der Aussagen läßt sich so konzentrieren: Die Kirche, deren amtliche Dokumente zur Sozialen Frage zu spät erschienen sind und teils „schlechte Information" der jeweils herangezogenen „Experten" verraten (81), muß den Mut finden, der Welt in unmißverständlicher und unverklausulierter Sprache die Wahrheit zu künden. Weder mit dem Kommunismus noch mit dem Kapitalismus in ihren jetzigen Modi darf sie eine Alliance eingehen; denn beide Systeme sind ideologische Fixierungen, die nicht der echten Befreiung des Menschen dienen. C. bietet eine differenzierte Begrifflichkeit beider ökonomischer Systeme, die aufgrund ihrer Analyse radikal in Frage gestellt werden. Es gibt einen ganzen Katalog typisch kapitalistischer „Laster" (vgl. 103–105); ebensolche anthropologische Negativ-Posten weist der Kommunismus auf, der nicht minder auf Ablehnung stößt (111). Somit bleibt der Weg lediglich zu einem wahrhaft humanistisch orientierten Sozialismus offen. Der Verf. erblickt in der Kombination von Sozialisation und Freiheit d a s Modell schlechthin, das er immer wieder thematisiert (138, 173, 258, 261, 184, 291). Der realisierte – nicht der propagandistisch projektierte und demagogisch aufgebaute – Grad der Förderung des allgemeinen Fort-

schritts, der *promotion collective* gibt das Maß für den wirklichen Wert eines Systems ab. Eine richtig verstandene Theologie der Arbeit drängt auf Überwindung des Gegensatzes zwischen dem *homo sapiens* und dem *homo faber*, zwischen dem Intellektuellen und dem Arbeiter. „Entkonfessionalisierung der christlichen Gewerkschaften" liegt im Interesse ihrer breiteren Effizienz. Die Eigentumsverteilung muß gerechter werden, darf jedoch keinem utopischen und gefährlichen Egalitarismus Vorschub leisten. Unter die für unsere industrielle Gesellschaft charakteristischen Wertvorstellungen rechnet C. den Glauben an das wirtschaftliche Wachstum, an den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, an die erfinderische Intelligenz, an die Organisationsfähigkeit, die Kreativität, die Effektivität, die Bildung und den Sinn für Solidarität. Die neutestamentliche Agape bildet das theologische Pendant zur modernen sozialen Dynamik. In der evangelischen Armut erblickt der Verf. die totale Öffnung des Geistes und Herzens für Gott, für die konkreten Nöte des Nächsten und der gesamten Menschheit. Das wirtschaftliche Wachstum muß im Dienst des ganzen Menschen und eines jeden Menschen stehen. Bei der Entwicklungspolitik geht es um Hilfe zur „integralen Entfaltung des Menschseins" (216). Die Kirche muß an vorderster Front für die „menschliche Befreiung der Dritten Welt" kämpfen (233), um „Gerechtigkeit und Liebe" (243) ringen. Eine Theologie der Revolution sollte jedoch nicht christlich verstandene „Bekehrung" (des Herzens und der Gesinnung) mit „politischer Revolution" verwechseln (263). Indes, bei der Alternative: gewaltsame oder gewaltlose Revolution ist zu beachten, daß in einer Welt der Gewalt wie der unseren „manchmal die Verpflichtung besteht, auf Gewalt zu rekurrieren" (275), obwohl eine gewaltlose Revolution „prinzipiell ein viel wirksameres Instrument" darstellt (276; vgl. 278). Der Kirche obliegt die Aufgabe eines „biblischen Prophetismus"; sie hat „wesentlich Erzieherin des menschlichen und christlichen Gewissens" zu sein (281), eine aus evangelischem Geist atmende verantwortliche Ethik zu erarbeiten und zu leben, wobei sowohl der Solidarität als auch der Menschenwürde eine primäre Stellung zukommt.

Dem Autor geht es substantiell darum, einem simplifizierenden Antikommunismus (83) zu wehren, Sozialisation aus biblischem Geist zu begreifen, theologisch zu unterbauen und sozial zu institutionalisieren. Immer wieder umschreibt er die Formel „Theologie der Sozialisation" (45). Mittels einer hermeneutisch angebrachten terminologischen Ausdifferenzierung des Kapitalismus – und des Kommunismus bzw. Sozialismus legt C. jene Elemente frei, die sich für ein erst noch zu konzipierendes, transkapitalistisches, metakommunistisches, sozioökonomisches Ethos eignen. Aus den positiven „Anlagen" des kapitalistischen Blocks einerseits und der kommunistischen Ideologie andererseits operiert er die tragfähigen Fundamente eines allerdings immer wieder sich selbst korrigierenden Modells der „socialisation et liberté" heraus. Der Verf. betont zu Recht die Pflicht der Kirche, der säkularisierten Welt mit ihren rein irdischen Wertqualitäten ein Muster der Weisheit zu konfrontieren (184), eben das spezifisch Christliche offenbar zu machen und zur Wirksamkeit zu bringen.

Das Eigentumsproblem dürfte ausführlicher erörtert werden. Zwar ist es logisch richtig im Abschnitt „Arbeit" angesprochen, aber dem akut aktuellen Charakter der Problematik entspräche ein eigenes Kapitel. Bei der chronologisch geordneten Aufführung von kirchenamtlichen Originaltexten vermißt man die Berücksichtigung der Sozialenzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. (vgl. 75). Ist die lateinische Sprache für die Behandlung sozialethischer Fragen tatsächlich ungeeignet? Der Rezensent kann die affirmative Beantwortung dieser Frage durch den Verf. (vgl. 155) nicht einfachhin teilen, weil dem die empirischen Sprachen der Gegenwart transzendierenden Charakter des Lateins gerade eine ideologiekritische Funktion eignet. Die Übersicht über die herangezogene und sachkundig ausgewertete Literatur würde bedeutend erleichtert, wenn am Schluß ein Literaturverzeichnis folgte. Als höchst hilfreich erweist sich das detailliert gegliederte Sachregister, welches – abgesehen vom Fehlen des Stichworts "loisir" (Freizeit) – erschöpfend ist. Insgesamt muß man dem Autor bescheinigen, daß er mit dieser ausgewogenen Analyse sein an sozialethischen Abhandlungen bereits sehr reiches Opus (schon über 11 Publikationen) um ein vorzügliches vermehrt hat. Es bleibt zu hoffen, daß die jüngste Studie, die ihren Verf. erneut als Promotor katholischer Sozialethik ausweist, in die deutsche Sprache übersetzt wird.

Mainz Martin Rock

Beck, Heinrich: **Philosophie der Technik**. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft. – Trier: Spee-Verlag (1969). 226 S. (Incitamente) Lw. DM 19.80

Die Literatur über das Verhältnis von Mensch und Technik ist kaum noch übersehbar. Über 50 Jahre hinweg ist es wieder und wieder – bejahend und verneinend, optimistisch und pessimistisch – von den verschiedensten Standpunkten her behandelt worden. Es gehört also einiger Mut dazu, erneut das Thema aufzugreifen, wie immer es auch heute noch, ja heute erst recht aktuell ist. Und man muß schon Neues und Profundes zu sagen haben, will man sich angesichts dieser Vielfalt und Widersprüchlichkeit der bereits vorliegenden Beiträge Gehör verschaffen.

Um es vorweg zu sagen: die „Philosophie der Technik" von Heinrich Beck erfüllt diese Voraussetzungen durchaus. Mit der ihm eigenen Schärfe und Eindringlichkeit der Diktion sowie mit seiner bewundernswerten Gabe für eine klare und folgerichtige Gliederung des gedanklichen Aufbaus gelingt es ihm, das Für und Wider der Technik sorgfältig gegeneinander abzuwägen und damit den jahrzehntelangen Meinungsstreit hinter sich zu lassen. Er bezieht eine bewußt vermittelnde Position – immer wieder bemüht, die Gegensätze aufzuarbeiten, Tradition und Fortschritt zu versöhnen, konservativ und progressiv zugleich zu sein. „Philosophie der Technik" – schon dieser Titel zwingt ja zwei vorerst noch heterogene, ja spannungsgeladene Begriffsglieder zusammen. Zum einen spürt der Leser Platon und Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger heraus, d. h. das geistige Erbe zweier Jahrtausende. Zum anderen aber wird er konfrontiert mit den Problemen der industriellen Revolution, der Automation, der Kybernetik, d. h. mit den Errungenschaften der modernsten Wissenschaft. Und beides wird nicht etwa nur beziehungslos zusammengestückt, sondern aneinander fruchtbar gemacht – zusammengedacht zu einer Synthese aus einem Guß.

Das Buch gliedert sich in vier Kapitel. Im ersten wird das Wesen der Technik analysiert, wobei Technik als „beherrschende Indienstnahme der Natur" definiert wird (33). Nicht zufällig, sondern der erwähnten Grundposition entsprechend erfolgt dann die Entfaltung des Themas nach dem Muster des Hegelschen Dreischritts: von der Thesis des „positiven weltgeschichtlichen Sinns der Technik" (2. Kapitel) – über die Antithesis der „negativen Situation der modernen Technik" (3. Kapitel) – zur Synthesis einer „geistigen Bewältigung der Technik" im Vorblick ethisch-pädagogischer Forderungen (4. Kapitel).

Zunächst zum zweiten Kapitel. Es ist um eine Antwort auf die geschichtsphilosophische Frage nach dem Endziel der Technik bemüht. Danach erfüllt sich Technik in der völligen Besitzergreifung der Natur durch den Geist, womit freilich umgekehrt eine ebenso völlige Angleichung des Geistes an die Natur verknüpft sei – eine wechselseitige Verschränkung, ohne daß doch die Eigengesetzlichkeit und Rangunterschiedlichkeit von beidem verwischt oder gar aufgehoben werden dürfe. Und diese „Synthese von Mensch und Natur" gehe zugleich Hand in Hand mit einer „Synthese von Mensch und Mensch", so zwar, daß die fortschreitende Instrumentalisierung der Natur durch den Menschen eine ebenso fortschreitende Differenzierung und Integrierung der Menschen untereinander mit sich bringe. Der immanente Richtungssinn der Technik weise also auf eine universale Einigung hin – nicht nur der Natur und des Menschen, sondern auch der Menschheit.

Dieser weltgeschichtliche Sinn der Technik im allgemeinen wird nun im besonderen zum Maßstab auch für die Beurteilung der heutigen Situation – das Thema des dritten Kapitels. Es kontrapunktiert das zweite. Fällt doch die Beurteilung der Zeitsituation keineswegs so positiv aus wie die Sinnbestimmung. Ganz im Gegenteil. Gemessen an der metaphysischen Idee der Technik wird die Situationsanalyse zu einer Situationskritik. Ja sie gelangt zu dem Ergebnis, daß Idee und Wirklichkeit der Technik trotz aller Steigerung der technischen Möglichkeiten seit Beginn der Neuzeit weit mehr auseinanderklaffen als etwa im Mittelalter und in der Antike. Der quantitative Zuwachs an Technik gehe geradezu einher mit einem qualitativen Verlust an Sinn. Ursache hierfür sei die für das moderne Denken charakteristische Verabsolutierung der Technik zum Technizismus, d. h. die Vernützlichung und Verzweckung von allem und jedem ohne Rücksicht auf die objektiv vorgegebenen Wesensgehalte und Sinnstrukturen der Welt – die Herabwürdigung von Natur und Mensch zum bloßen Mittel technischer Ausbeutung und Beherrschung.

Die Diskrepanz zwischen dem zweiten und dritten Kapitel löst sich im vierten. Thesis und Antithesis drängen auf ihre Aufhebung in der Synthesis. Sie besteht in der „Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik". Gerade weil die Situationsanalyse des dritten Kapitels ergeben hatte, daß die Wirklichkeit der Technik heute hinter ihrer Idee – dem Thema des zweiten Kapitels – zurückgeblieben ist, ist es nun – im vierten Kapitel – darum zu tun, herauszuarbeiten, was beides wieder (oder überhaupt erst) in Einklang bringen könne. Diese Zurückholung

des negativen Zustandes der modernen Technik in ihren positiven metaphysischen Sinn sei ihr verborgener „geschichtlicher Auftrag". Und seine Ausführung ist für den Verfasser primär eine ethisch-pädagogische Aufgabe. Es geht ihm nicht allein um politische oder soziale Reformen, sondern letzthin um einen Gesinnungswandel. Das bloß funktional-quantitative Denken, dessen Wurzeln bis in den spätmittelalterlichen Nominalismus zurückreichten und das für den neuzeitlichen Technizismus bis heute kennzeichnend geblieben sei, müsse überwunden werden zugunsten einer Rückbesinnung auf die qualitativ bestimmte Wesensstruktur des Seins. Und dem entspreche, daß „die ein-seitige Haltung des reinen Indienstnehmenwollens durch ein auch selbst den Dingen und ihrem Sinn Dienenwollen zu ergänzen und so in einem gegenseitigen Einanderdienen ‚aufzuheben'" sei (130). Sowohl in bezug auf die Natur und den Menschen wie in bezug auf das Metaphysisch-Göttliche ergebe sich hieraus eine neue Grundhaltung. Was zunächst das Verhältnis zur Natur angehe, so setze der Eigenwert und die objektive Rangordnung ihrer Formen ihrer Destruierung und Umstrukturierung zu technischen Nutzzwecken eindeutige Schranken; geboten sei eine „Ethik der Technik und des technischen Zeitalters", derzufolge die Wesensgehalte des Niederen bei seiner technischen Einformung zu bewahren und hinaufzugestalten, aber nur im Ausnahmefall um des Höheren willen zu opfern seien. Was zum anderen das Verhältnis zum Menschen angehe, so gelte auch hier, sich selbst wie den anderen niemals nur als Teilfunktion und Mittel, sondern immer auch als Selbstzweck, als Sinnganzes, obgleich als der Ergänzung fähig und bedürftig aufzufassen; die für das technizistische Denken kennzeichnende Spaltung zwischen Objekt und Subjekt, zwischen „Es" und „Ich", zwischen Sexus und Liebe, zwischen den Generationen, zwischen Beruf und Freizeit, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, zwischen Individuum und Kollektivum, zwischen Kapitalismus und Kommunismus, zwischen Pluralismus und Uniformismus, zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern, zwischen West und Ost – kurz: der in den verschiedensten Teilbereichen feststellbare Verlust von Mitte und Ganzheit müsse durch wesensbezogenes Denken zugunsten eines allseitigen Mit- und Füreinanders wieder behoben, d. h. in einer höheren, die Mannigfaltigkeit in sich einbegreifenden Einheit aufgehoben werden. Damit ergebe sich aber schließlich auch ein neues Verhältnis zum Metaphysisch-Göttlichen. Je mehr nämlich alle partikularen Kräfte von heute hindrängen auf eine zukünftige Einigung, um so radikaler stelle sich die Frage nach dem Ermöglichungsgrund dieser Koinzidenz der Gegensätze – einem Grund, der nur in der Einheit des Ursprungs, d. h. in einer göttlichen Urmacht liegen könne. Sich ihrem „Einigungs-Sog ... anzuvertrauen und in ihm engagiert mitzuwirken – darin dürfte die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik ihren höchsten Ausdruck und ihre tiefste Ermöglichung finden" (189).

Der Gedankengang des Buches ist damit in seinen Umrissen sichtbar geworden. Es geht von einem Einzelproblem aus, aber es stößt bis zum Ganzen durch. Das Problem der Technik gibt zwar den Anstoß, aber die Philosophie der Technik wächst dann doch aus zu einer umfassenden Philosophie der Kultur – zu einer Analyse der weltweiten Kulturkrise von heute und zur Frage nach ihrer Überwindung. Und dem entspricht, daß auch das, was zur Überwindung der Krise gesagt wird, erheblich mehr ist als das, was es zu besagen beansprucht. Ist doch hier expressis verbis nur die Rede von „ethisch-pädagogischen Forderungen". Aber wie aktuell und beachtenswert auch diese sein mögen, so sind sie doch wiederum nur Ausgangspunkt, dem sich eine Fülle darüber hinausgehender Anregungen und Denkimpulse anschließt. Ob nun die feinsinnigen Bemerkungen über Erkenntnistheorie und Schichtenontologie – oder die Ausführungen über das Verhältnis der Geschlechter, die Sozialreform, die Entwicklungshilfe, den Ost-West-Gegensatz: in allem klingt die ganze Not unserer Zeit auf und alle gelangen zu demselben Ergebnis – zur Not-Wendigkeit einer metaphysischen Neubesinnung, einer Wiedergeburt der Liebesidee, der Versöhnung aller Gegensätze in einer weltumspannenden Kommunikation.

„Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft" heißt der Untertitel des Buches. Dies scheint an das anzuknüpfen, was neuerdings als Futurologie von sich reden macht. Indessen – soweit es sich bei dieser um technische Zukunftspläne oder statistische Vorausschätzungen handelt, haben Becks Gedankengänge nichts damit gemein. Ihm geht es um den Aufweis einer immanenten Logik des Geschehens – einer Logik, die selbst noch den Widersinn unserer Zeit ins Sinnvolle wendet, insofern nämlich, als sie die Auflösung aller Formen, die für die Gegenwart kennzeichnend ist, als notwendige Voraussetzung und als Durchgang zu einem zukünftigen, unserer Freiheit aufgegebenen, alles Überlieferte in sich aufhebenden und vollendenden Neubeginn sichtbar werden läßt.

Diese „Frohbotschaft der Technik", auf die hin das Buch Becks konzipiert ist, mag an die Zukunftsvorstellungen von Teilhard de Chardin erinnern. Aber was bei diesem visionäre Schau gewesen ist, leistet hier die „Anstrengung des Begriffs". Die Zukunft wird damit nicht nur vorausgeahnt, sondern im Vollzug des Denkens vorweggenommen. „Von dem, was man heute denkt – bemerkt einmal Ortega y Gasset – hängt das ab, was morgen auf Plätzen und Straßen gelebt wird." Wem es darum zu tun ist, statt mit dem Heute unterzugehen, auf dieses Morgen hin zu leben und zu wirken, ja es mit heraufführen zu helfen, dem wird dieses Buch ein vorzüglicher Wegweiser sein.

Bad Nauheim Bernhard Kopp

Beck, Heinrich: **Machtkampf der Generationen?** Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1970). 106 S. Ppb. DM 8.80

Die Krisensituation unserer Zeit ist schon seit Spengler und Toynbee das Thema der Kulturkritik. Neu ist, daß sie mit zunehmender Schärfe auch im Konflikt der Generationen ihren Ausdruck findet. Die Brüchigkeit, ja Hohlheit der Zivilisation von heute fordert den Protest der Jugend heraus, aber auch dieser Protest trägt eher destruktive als konstruktive Züge und vermag daher dem Teufelskreis der Krise nicht zu entrinnen.

Das Buch Becks ist darum bemüht, einen Ausweg aus diesem circulus vitiosus aufzuzeigen. Im Sinne der These Toynbees, wonach die Geschichte im Rhythmus von Herausforderung und Antwort weiterschreite, betrachtet es den Generationskonflikt der Gegenwart als eine Herausforderung, auf die eine Antwort gefunden werden müsse. Entsprechend ist es in drei Kapitel gegliedert, deren erstes „Die kritische Situation", d. h. die Herausforderung behandelt, während sich das zweite „Auf der Suche nach der Antwort" betitelt. Im dritten Kapitel – „Der Neo-Marxismus der Studenten und die Möglichkeit der Freiheit" – wird dann der politisch-weltanschauliche Hintergrund der Problematik umrissen.

Zunächst zum ersten Kapitel. Nach dem Grundsatz „audiatur et altera pars" kommen hier die beiden Parteien selber zu Wort. Es werden sowohl die Vorwürfe dargelegt, welche die ältere Generation der jüngeren gegenüber machen zu müssen glaubt, wie umgekehrt diejenigen, welche die jüngere gegen die ältere ins Feld führt. Thesen und Antithesen stehen sich dabei schroff und unvermittelt gegenüber. Die Jugend von heute – so argumentiere die ältere Generation – rebelliere, ohne Besseres anbieten zu können, lasse es an Verantwortungsbewußtsein fehlen, ja verfalle einer individualistischen Genußsucht und vertusche dazu noch ihre innere Unwahrhaftigkeit durch eine blasierte Arroganz. Die ältere Generation hinwieder – so kontere die Jugend – halte an Wertbegriffen und Lebensformen fest, die angesichts des rasanten Fortschritts in Wissenschaft und Technik überholt oder veraltet seien; ja sie sei in ihrer „Moral" durch und durch unwahrhaftig und wolle lediglich nach außen hin den guten Schein wahren, um ihre fragwürdig gewordene Autorität der Jugend gegenüber aufrechtzuerhalten.

Im zweiten Kapitel sucht der Autor eine eigene Stellungnahme zu dieser Kontroverse zu gewinnen. Er ergreift hierbei weder für die eine noch die andere Position im vorhinein Partei. Vielmehr versucht er, aus beiden das Berechtigte herauszuarbeiten, um es dann auf einer höheren Ebene zur Synthese zu bringen. Für berechtigt an der jugendlichen Protestbewegung hält er insbesondere die Enttäuschung über die Selbstherrlichkeit der „Etablierten", die ihre Wertvorstellungen absolut setzten, statt sich der jugendlichen Kritik zu stellen und sich gegebenenfalls zu korrigieren; für berechtigt hält er ferner die Enttäuschung der Jugend über den vom „Establishment" vertretenen Positivismus, Technizismus und Perfektionismus – Positionen, die keine Antwort auf die menschliche Sinnfrage zu geben vermöchten, sondern das bloß Faktische – statt es am Richtmaß absoluter Wertforderungen zu messen – selber zur absoluten Norm erhöben, womit genau jene metaphysischen Voraussetzungen geleugnet würden, ohne die es Menschenwürde und Menschenrechte, ja eine Sinngebung der menschlichen Existenz nicht geben könne. Aber auch die Position der älteren Generation befinde sich nicht schlechthin im Unrecht. Das Berechtigte an ihr liege z. B. darin, gegen die oft allzu unbedenkliche Neuerungssucht der Jugend das in langer Erfahrung Erprobte und Bewährte zur Geltung zu bringen, so daß Tradition und Fortschritt, Konservatives und Progressives sich ergänzten und in Schranken hielten. Vorbedingung sei allerdings, daß die ältere wie die jüngere Generation gleicherweise sich herauslösten aus dem „Krampf ihrer Selbstverabsolutierung", um sich – ihre unüberholbare menschliche Unzulänglichkeit beiderseits eingestehend – unter die absoluten Wertforderungen von Wahrheit, Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit zu stellen: Wertforderungen, die nicht durch einen abstrakten Apriorismus, sondern nur in wechselseitigem Geben und Nehmen, d. h. in „engagierter Partnerschaft" verwirklicht werden könnten.

Sinnverwandt argumentiert der Verfasser dann auch im dritten Kapitel, das sich speziell mit den Studenten befaßt. Der allgemeine Protest der jungen Generation gegen die „etablierte" ältere artikuliert sich danach innerhalb der Studentenschaft theoretisch als Neo-Marxismus, womit freilich im studentischen Selbstverständnis der Generationengegensatz zu einem Sonderfall des gesellschaftlichen Klassengegensatzes und der jugendliche Aufstand gegen das „Establishment" zu einer Beteiligung an dem weltweiten Befreiungskampf gegen jedwede Ausbeutung und Unterdrückung werde. Und genau hier nun setzt Becks Einwand ein. Sei es das Ziel dieses Kampfes, die kapitalistische Herrschaft der „Etablierten" durch eine sozialistische „Gesellschaft der Freien" abzulösen, so bedeute dies eine geradezu tragisch zu nennende Selbsttäuschung. Trete nämlich an die Stelle des selbstherrlichen Einzel-Ich im Sinne des Kapitalismus als oberster Maßstab bloß „die Gesellschaft" im Sinne des Sozialismus, so werde die individuelle Unfreiheit nur durch den kollektiven Zwang ersetzt. Von einer Befreiung aber könne keine Rede sein. Wahre menschliche Freiheit sei vielmehr erst möglich als Freiheit dem eigenen Ich wie der Gesellschaft gegenüber, so zwar, daß „man sich einer beiden übergeordneten, transzendenten und absoluten Wertforderung erschließt und damit letztlich beiden zugleich dient" (97). Die Lösung des Konflikts könne also nur in einer religiös-metaphysischen Neubesinnung gefunden werden – einer Neubesinnung, „die das sowohl im Liberalismus als auch im Marxismus berechtigte Anliegen der Freiheit bejaht und aufnimmt, es jedoch dabei über den unzulänglichen liberalistischen und marxistischen Lösungsversuch, durch den es in sein Gegenteil verkehrt wird, herausführt und in der Transzendenz zur höheren Synthese bringt" (97f).

Beck ist sich der Schwierigkeiten bewußt, die einer solchen Lösung entgegenstehen. Auf der Seite der etablierten Generation ist es der Wohlstandsnihilismus, der für religiös-metaphysische Fragestellungen den Zugang versperrt. Auf der Seite der studentischen Jugend ist es die marxistische These, Religion sei ein ideologisches Instrument der herrschenden Klasse zur Ausbeutung der beherrschten, was jeder religiös-metaphysischen Erneuerung das Odium des „Ideologie-Verdachts" anlastet. Drittens ist es der Konservativismus innerhalb der Religion selber, der Neuerungsversuchen nur widerstrebend Raum gibt. Und viertens endlich ist es die Verflechtung des Generationengegensatzes mit dem Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus, so daß auch verfestigte Machtpositionen und machtpolitische Interessen einer Lösung des Konfliktes im Wege stehen.

Andererseits macht gerade diese weltpolitische Verflechtung die Tragweite des Beckschen Lösungsversuches deutlich. Gibt es eine objektive Logik im Generationenkonflikt, dann gibt es die gleiche Logik auch im Verhältnis zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Trifft es in bezug auf das Generationenverhältnis zu, daß eine Radikalisierung notwendig war, um die starren Positionen des Establishments aufzubrechen, und wird dann durch diese radikale Antithesis am Ende die Synthesis herausgefordert, so gilt die gleiche Dialektik auch im Weltmaßstabe. Das Problem einer Aussöhnung der Generationen steht also in engstem Zusammenhang mit dem weltumspannenden Problem einer Überwindung von Kapitalismus und Sozialismus und d. h. auch einer Wieder-Annäherung von West und Ost...

Das Buch Becks deutet diese politischen, soziologischen und philosophischen Konsequenzen seines Ansatzes nur an. Es begnügt sich damit, grundlegende Gesichtspunkte herauszuarbeiten und im übrigen eine Anzahl praktischer Beispiele zu geben. Es ist in der Tat „auf der Suche nach der Antwort". Aber es gibt gerade deshalb Impulse zum Weiterdenken. Hierin besteht seine Aktualität, und hierin ist sein Anspruch begründet, gelesen und diskutiert zu werden.

Bad Nauheim Bernhard Kopp

Machovec, Milan: **Vom Sinn des menschlichen Lebens.** Aus dem Tschechischen v. Karl Held. – Freiburg: Rombach 1971. 237 S. (Sammlung Rombach. NF. Bd 12. Redaktion: Gerd-Klaus Kaltenbrunner). Lw. DM 32.–

Die vorliegende Arbeit ist die Übersetzung der tschechischen Neuausgabe (1965) eines Buches, das M. 1957 erstmals veröffentlichte. Wie M. betont, enthält diese Neuausgabe viele Ergänzungen, nicht jedoch eine Revision der ursprünglichen Überlegungen (9). Sie gliedert sich in zwei große Teile: Im ersten Teil werden „Erfahrungen der Menschheitsgeschichte" (13) bezüglich der Frage nach dem Sinn des Lebens dargestellt. Den zweiten Teil nennt M. „Perspektiven" (103ff). Dort will er jene Aspekte am menschlichen Dasein aufzeigen, die heute noch nicht ausreichend bewußt oder nur illusionär erkannt sind, für die Antwort auf die Sinnfrage jedoch bisher nicht gekannte Horizonte aufreißen.

Zum 1. Teil: Zu den elementarsten menschlichen Erfahrungen gehört die Frage des Menschen nach dem Sinn seines Lebens. Die historisch und logisch erste Antwort auf diese Frage lautet nach M. ›Gott‹ (31). Neben der religiösen Antwort entwickeln sich auch andere Lösungsversuche. So sieht eine epikureische Haltung den Sinn des Lebens im Genuß, während die Stoa den Sinn „in der inneren Selbstzucht einer vernünftigen sittlichen Persönlichkeit" (65) findet. Für das neuzeitliche Suchen nach Sinn ist die Kategorie der Zukunft zentral. Daneben ist aber gerade neuzeitliches Denken auch von Resignation gekennzeichnet. Aus dieser Krise versuchen nach M. vor allem drei einflußreiche nichtreligiöse weltanschauliche Richtungen herauszuführen: Szientismus, Existenzialismus und Marxismus (95). M. kritisiert aus seiner marxistischen Sicht die religiöse, epikureische, utopische und resignative Einstellung zum Sinnproblem, hebt jedoch zugleich auch positiv hervor, wie in solchen Lösungsversuchen „unersetzliches Baumaterial für die heutige Antwort" (25) gegeben ist. Auf diesem Hintergrund arbeitet M. in dem mit „Perspektiven" überschriebenen 2. Teil des Buches unter den Stichworten: Kosmos, Arbeit, System, Humanismus, Geschichte, Dialog Aspekte für eine heute akzeptable Antwort auf das Sinnproblem aus. Der Vorstoß in den Weltraum hat nach M. menschliches Leben in eine kosmische Dimension hinaus erweitert. Hier liegen aber nicht nur Chancen, sondern auch unerhörte Gefahren für die gesamte Menschheit. Doch darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß die irdischen Probleme durch die Arbeit gelöst werden müssen. Für die Beantwortung der Sinnfrage in der modernen Gesellschaft ist die Frage nach der Rolle des Menschen im System unausweichlich geworden. Leidvolle Erfahrungen aus der Ära des stalinistischen Personenkultes (156) – aber nicht nur dort – drängen die Notwendigkeit auf, eine neue, durchsichtige Ordnung zu schaffen, in der „maximale Harmonie zwischen Individuum und System" (165) gewährleistet ist. Nur so kann der Anspruch des Humanismus: „Entfaltung des menschlichen Ich" und „Entwicklung der Beziehungen von Ich und Du" (170) verwirklicht werden. Ohne Kenntnis der Geschichte ist diese Verwirklichung allerdings nicht möglich. Dabei muß Geschichte „als lebendige Dokumentation der Emanzipation des Menschen" (200) interpretiert werden. M. meint deshalb: „Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens deckt sich mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte" (189). Von besonderer Bedeutung ist das letzte Kapitel über den Dialog. Der Dialog ist Voraussetzung für das geglückte, sinnvolle menschliche Leben. Er ist „die höchste Form der menschlichen Kommunikation, bei der beide Seiten bewußt das volle Erschließen der anderen Seite anstreben" (205). Er ist „zielbewußte Kommunikation" (205). „Ein wirklicher Dialog stellt neben der kreativen Arbeit die höchste Forderung des Humanismus dar, er ist Ziel und Mittel der Humanisierung zugleich" (207). M. geht jedoch noch einen Schritt weiter und weist auf die Möglichkeit eines inneren Dialogs hin: das empirische Ich kann einen Dialog mit dem idealen Ich führen, d. h. mit den ersehnten Perspektiven (217). In mystifizierter Weise haben die Religionen diesen Dialog schon durch das Gebet praktiziert. Aus dem Gefühl des Monismus heraus (230) kann dieser Dialog selbst mit dem Tod geführt werden. Der Mensch nimmt am ewigen Lebensprozeß teil. Unter kosmischer Rücksicht ist sein Tod „nur die Episode eines wunderbaren Prozesses" (229). Der Mensch rückt so in den Dialog „mit der Ewigkeit, mit dem Weltall, mit dem ewigen ›Nicht-Nichtich‹" (229) ein. Derartige Aussagen mögen spekulativ verstiegen anmuten. In einem kurzen Epilog: ›Das Paradoxon der Hoffnung‹ fragt M. angesichts gegenwärtiger Probleme: „Wer kann – ohne Naivität – optimistisch sein?" (233) Seine Antwort: „Wir haben nur Hoffnung – Gewißheit gibt es nicht –, Hoffnung auf ein besseres Leben, auf die Eroberung des Kosmos, auf die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit, auf ein Weiterleben überhaupt..." (234).

M. hat damit eine ungewöhnliche Arbeit vorgelegt. Sie dürfte in der marxistischen Literatur einmalig sein und zugleich viele wertvolle Anregungen für den christlich-marxistischen Dialog liefern. Das Buch atmet in seiner Sprache eine emphatische Hoffnung auf Durchsetzung der marxistisch-humanistischen Postulate. M. scheut dabei nicht die harte Kritik an den Perversionen der marxistischen Ideen im Sozialismus, noch übersieht er die Gefahren, die auf dem Wege zu einer besseren Gesellschaft auftreten können. Es gelingt ihm mit seinen Ausführungen, ein sehr differenziertes Bild bekannter marxistischer Theoreme vorzulegen. Den entscheidenden Akzent erhält das Buch jedoch durch die Ausführungen über den Dialog. Hier erschließt sich dem Leser die innere Struktur einer etwaigen marxistischen Antwort auf die Sinnfrage. Die Möglichkeit dieser Antwort, die bei M. zu erstaunlichen Formulierungen führt, resultiert aus dem ausdrücklichen Gefühl des Monismus, ist aber unserer Meinung nach mit einer gewissen Remythologisierung des Naturbegriffs erkauft. Vgl. z. B. bei M.: Der Lebenskampf führt im reifen Alter „zu einem ausgeglichenen Bereitsein, der Natur die Schuld für die Ermöglichung eines bewußten Lebens unabwendbar zu bezahlen" (228). Damit muß der Naturbegriff ähnliche Projek-

tionen tragen wie bei einer kritisierten religiösen Weltanschauung der Gottesbegriff. Die Natur scheint eine „religiöse" Qualität zu erhalten.

Hier liegt u. E. ein wesentlicher Ansatzpunkt in der Diskussion mit neomarxistischen Theorien, gerade auch wenn es um unabweisbare Probleme der menschlichen Existenz geht, wie sie sich in der Sinnfrage artikulieren. Für diese Diskussion ist das Buch von M. ein hervorragender Beitrag, der künftig nicht übergangen werden kann.

Münster Helmuth Rolfes

Schlette, Heinz Robert: **Einführung in das Studium der Religionen.** – Freiburg i. B.: Rombach 1971. 204 S. (rombach hochschul paperback, Bd 31) DM 18.–

Nach einem einführenden Kapitel über die Religionswissenschaft (Begriff, Einzeldisziplinen) (11–23), bietet der Verf. einen Rundblick über die wichtigsten Religionen der Menschen heute: Hinduismus (27–38), Buddhismus (38–51), jüdische Religion (51–63), Christentum (63–77), Islam (77–88), um dann seine Aufmerksamkeit einer Reihe von Einzelproblemen zu schenken, von denen er meint, sie könnten „die Gesamtproblematik heutiger wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Religionen paradigmatisch" verdeutlichen, obwohl sie keine logisch legitimierte Sonderstellung in der religionswissenschaftlichen Thematik einnehmen (89).

Es geht dabei um solch disparate Fragen, wie „das Verhältnis der Religionen zueinander" (89–111), „der Buddha und Jesus" (111–125), „Aufgaben der Religionskritik" (131–147), „Religion außerhalb der Religionen?" (158–174), „Religionen, Religionswissenschaft und Friedensforschung" (174–190). Zwei Exkurse befassen sich mit der „Metamorphose der negativen Theologie" (125–131) und mit der Frage „Religion und Zynismus" (148–158).

Der Verf. wünscht sich für diese „Einführung in das Studium der Religionen" einen „ebenso bereitwilligen wie kritischen" Leser (9). Es sei uns daher erlaubt, ein paar Bemerkungen vorzutragen, die sich uns im Laufe einer mit zunehmendem Interesse und offener Bereitwilligkeit geführten Lektüre dieses Buches aufgedrängt haben.

Obwohl man mit dem Verf. beachten muß, daß Kurzdarstellungen der Religionen nur bruchstückhaft und unzufriedenstellend bleiben, so muß man jedoch feststellen, daß der hier angebotene Rundblick über die Religionen ein bißchen zu kurz geraten und manchmal sogar frustrierend ist. Kommt es davon, daß der Verf. in erster Linie Religionsphilosoph ist und seine Aufmerksamkeit hauptsächlich solchen Fragen schenkt (wie der Konfrontation der Religionen mit der Säkularisation), die vor allem religionsphilosophisch relevant sind? Dieses besondere Interesse für religionsphilosophische Fragen erklärt auch die dezidierte Intervention des Verf. zugunsten der Religionsphilosophie als Disziplin der Religionswissenschaft (18–25; vgl. auch 141–147: Wertfreiheit . . .). Dieses Insistieren scheint doch von der Unsicherheit mancher Religionsphilosophen bezüglich ihres wissenschaftlichen Ortes zu zeugen, obgleich wir das Anliegen des Verf. voll unterstützen: eine engere Verbindung der Religionsphilosophie mit der Religionswissenschaft würde jene von ihrer mehr deduktiven Abstraktheit und diese von ihrer Unverbindlichkeit befreien helfen (vgl. 23).

Zu der Darstellung der Religionen sei im einzelnen folgendes bemerkt: In seiner Zusammenfassung des Buddhismus erwähnt der Verf. die vier „edlen Wahrheiten", er gibt aber gar keinen Hinweis auf die Lehre des Konditional-Nexus, „das Entstehen in Abhängigkeit", und keinen Kommentar des achtgliedrigen Heilspfades, den er übrigens als Ethik bezeichnet (43), wobei er den primär mystischen Charakter dieses Heilsweges zu übersehen scheint.

In dem der jüdischen Religion gewidmeten Abschnitt schickt der Verf. einsichtige methodische Bemerkungen zum richtigen Verständnis dieser Religion voraus (52–55). In diesem Zusammenhang hätten wir noch ein weiteres Hindernis erwähnt, und zwar die reumütige Haltung, die übertriebene, als Reaktion auf einen blinden Antisemitismus entstandene blinde Sympathie; eine kritische Aufgeschlossenheit und eine herausfordernde Sympathie sind die richtigen Voraussetzungen zum tiefen Verständnis jeder Religion.

Weil er sonst fast überall auftritt, wo man vom Christentum spricht, möchten wir noch auf einen Mangel in der Darstellung des Christentums hinweisen: die gesamte orientalische Gestalt der christlichen Tradition wird einfach übersehen. Die Transkription der arabischen Termini ist nicht einheitlich: es wird Hidschra (80) aber auch jihād (83) geschrieben, und auch nicht einwandfrei. Es ist auch nicht richtig, zu schreiben, Muḥammad wäre in Südarabien geboren worden (79): Makka liegt in Nadjd, zum westlichen Küstenstreifen Zentralarabiens hin.

Mehr aber als diese Detailbemerkungen möchten wir zwei Punkte im dritten Kapitel herausgreifen und kritisch betrachten.

Der erste Punkt betrifft das Kriterium einer fruchtbaren Religionskritik. Der Verf. betont wiederholt, „die Kriterien . . . können allein jene human-humanistischen Grundeinsichten sein, die das Bewußtsein unserer Epoche prägen" (145–146, vgl. 165, 174). Es wird aber nichts über die Vorläufigkeit solcher Kriterien und ihre Ambiguität gesagt, obwohl dies der Position des Verf. entsprechen würde. Vor allem wird hier von einem Humanismus gesprochen, der als Wertungskriterium gelten soll, von dem aber nicht gesagt wird, ob er als die Substanz einer jeden Religion betrachtet wird (wie manche Passagen anzudeuten scheinen), oder nur als die menschlich-universale Seite der Religion, welche jedoch zudem noch weitere Aspekte und Bezüge aufweist und andere Inhalte umfaßt.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die mehrmals auftauchende Kritik am „traditionell-religiösen Transzendenz- und Heilswissen" (174). Diese Kritik wird nicht näher erläutert und begründet. Welche Transzendenz und welche Wissensqualität wird hier angesprochen, und welches ist der genaue Gegenstand der angemeldeten Bedenken? Wohl doch nicht jeder Bezug des Heilswissens zur Transzendenz, sondern ein bestimmtes, sagen wir absolutistisches, Verständnis von Transzendenz und absolutem Wissen (vgl. 181 und Fußnote 14). Besser weil deutlicher scheinen mir die Sätze zu sein, die die Ambiguität des menschlichen Zuammenseins feststellen und das Verlangen nach einer „Religiosität des wahrhaft Anderen und zugleich des wahrhaft Menschlichen" zum Ausdruck bringen (195).

Diese Auseinandersetzung mit nur einigen Punkten des hier besprochenen Buches soll klarmachen, daß diese „Einführung" mehr bietet, als es ihr Titel erkennen läßt, vor allem im inhaltsreichen und anregenden dritten Kapitel. Wir möchten besonders die Abschnitte empfehlen, die sich mit dem Verhältnis der Religionen zueinander und mit der Religionskritik befassen. Im ersten der beiden hier angesprochenen Abschnitte wird in einer bewundernswert nuancierten und umsichtigen Weise ein wichtiges Problem behandelt, wobei heilsame Warnungen vor allzu schneller und oberflächlicher Selbstzufriedenheit bei möglichen Erfolgen in unverbindlichen Zusammenkünften (109) und auch wertvolle Hinweise u. a. auf die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Religionsgespräches (96), oder auf die Legitimität eines bestimmten relativistischen Ansatzes (105), besonders unterstrichen werden mögen. Der der Religionskritik gewidmete Abschnitt ist als programmatische Erklärung ein willkommener und beachtenswerter Beitrag (135–147).

Zum Schluß soll noch auf den bemerkenswerten Epilog hingewiesen werden, der treffend, wenn auch möglicherweise ungewollt das bewegte geistige Klima verrät, das die Religionsphilosophie des Verf. inspiriert und färbt (191–196).

Münster Adel-Théodore Khoury

Moore, Patrick: **Unser Platz im Weltall.** Entwicklung des astronomischen Denkens. Aus dem Englischen übertragen von Thomas Damboldt. – Frankfurt/Main: Umschau Verlag 1971. 124 S. DM 9.80

Bereits ein Jh. vor Kopernikus erörterte Nikolaus von Kues die Möglichkeit, daß die Erde sich um die Sonne bewegt (20). 1616 wurde Kopernikus' *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) auf den Index gesetzt. Zunächst trat jedoch die kath. Kirche – dies sei als Korrektur zu M. bemerkt – den Ideen des K. mit Wohlwollen gegenüber. P. Paul III. nahm die ihm von K. 1542 angetragene Widmung an.

In verständlicher Form legt M. die Erkenntnisse der Astronomie bis zur Gegenwart dar. Kap. 10 führt in die Diskussion der neuesten kosmologischen Konzeptionen ein (leider ohne Lit.-Angaben). M. resümiert: „. . . zuerst wurde die Erde, dann die Sonne, dann die Milchstraße auf den Status einer kleineren Einheit erniedrigt . . . wir haben uns so weit entwickelt, daß wir anerkennen, wie unbedeutend wir eigentlich sind" (110).

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Sánchez, M., OP: Bibliografía del P. Pedro **Lumbreras**, O.P. – Angelicum XLVIII, 1971, 509–535.

Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Festschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Im Namen des Professorenkollegiums der Fakultät hrsg. von Gottfried Fitzer. – (Mchn:) Kaiser Verl. 1972. 114 S. = Evangelische Theologie. Sonderheft.

Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Rudolf Hoffmann. – B: de Gruyter 1970. VIII, 358 S. mit 5 Abb., 7 Bl. Abb. = Miscellanea mediaevalia VII; Lw. DM 98,–.

Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Mit Beitr. von Eberhard Bethge [u. a.] Deutung der kirchlichen Aufgaben heute. Zum 80. Geburtstag von Martin **Niemöller** hrsg. von Karl Herbert. – Ffm: Lembeck (1971). 294 S.; Lw. DM 24,–.

No man is alien. Essays on the unity of mankind. (In honour of Willem Adolph **Visser 't Hooft** . . .) Ed. by J. Robert Nelson. – Leiden: Brill 1971. VIII, 334 p.; hfl 48,–; p. 264–330: Guittart, A.: A bibliography of the writings of W. A. Visser 't Hooft 1918–1970.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

García Cordero, Maximiliano, OP: Problemática de la Biblia. Los grandes interrogantes de la Escritura. – Madr: Ed. Católica 1971. 460 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXX; pes 200.

Schreiner, Josef: Formen und Gattungen im Alten Testament. – Einführung in die Methoden der biblischen Exegese . . ., (Wü, Innsbr/Mchn 1971), 194–231; S. 232–260: Zimmermann, Heinrich: Formen und Gattungen im Neuen Testament.

Feuillet, André, PSS: Réflexions d'actualité sur les recherches exégétiques. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 246–279.

Lapointe, Roger: La valeur linguistique du **Sitz im Leben**. – Bibl LII, 1971, 469–487.

2. Altes Testament

Kuske, Martin: Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich **Bonhoeffers** Wertung und Auslegung des Alten Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 139 S.; kart. DM 21,– [Diss., Rostock]

Perlitt, Lothar: Die Verborgenheit Gottes. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 367–382; S. 402–416: Plöger, Otto: Zur Auslegung der Sentenzensammlungen des Proverbienbuches; S. 428–439: Rendtorff, Rolf: Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids; S. 440–461: Schmidt, Werner H.: Kritik am Königtum; S. 479–493: Schwarzwäller, Klaus: Probleme gegenwärtiger Theologie und das Alte Testament; S. 494–509: Smend, Rudolf: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte; S. 510–524: Stamm, Johann Jakob: Berît 'am bei Deuterojesaja; S. 571–588: Talmon, Shemaryahu: Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende; S. 603–610: Vischer, Wilhelm: Nehemia, der Sonderbeauftragte und Statthalter des Königs. Die Bedeutung der Befestigung Jerusalems für die biblische Geschichte und Theologie; S. 611–619: Westermann, Claus: Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments; S. 632–647: Zimmerli, Walther: Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie.

Phillips, Anthony: Ancient Israel's criminal law. A new approach to the decalogue. – Oxf: Blackwell 1970. VIII, 218 p.; £ 3,–.

Zenger, Erich: Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk (1971). 303 S. = Forschungen zur Bibel II; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Seitz, Gottfried: Redaktionsgeschichtliche Studien zum **Deuteronomium**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1971. 338 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCIII; Lw. DM 76,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Langlamet, F., OP: La traversée du Jourdain et les documents de l'Hexateuque. Note complémentaire sur **Jos. III–IV**. – RB LXXIX, 1972, 7–38.

Lance, Darrell H.: The royal stamps and the kingdom of **Josiah**. – HThR LXIV, 1971, 315–332.

Poulssen, N. R. M.: Een lach en een traan om Saul. Het volksverhaal van **1 Sam. 19, 11–17** als woord van God. – TTh XII, 1972, 3–26; p. 26–27: Summary: A study of 1 Sam. 19, 11–17.

Merendino, Rosario Pius: Literarkritisches, Gattungskritisches und Exegetisches zu **Jes 41, 8–16**. – Bibl LIII, 1972, 1–42.

Melugin, Roy F.: **Deutero-Isaiah** and form criticism. – VT XXI, 1971, 326–337.

Rudolph, Wilhelm: **Joel, Amos, Obadja, Jona**. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1971. 384 S., 5 Zeittafeln = Kommentar zum Alten Testament XIII, 2; Lw. DM 86,–.

Levey, Samson H.: The date of **Targum Jonathan** to the **Prophets**. – VT XXI, 1971, 186–196.

Blenkinsopp, Joseph: The prophetic reproach. – JBL XC, 1971, 267–278.

Wagner, Siegfried: Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten **Amos** zum Südreich. – ThLZ XCIV, 1971, Sp. 654–670.

O'Rourke Boyle, Marjorie: The covenant lawsuit of the prophet Amos: III 1 – IV 13. – VT XXI, 1971, 338–362.

Lescow, Theodor: Redaktionsgeschichtliche Analyse von **Micha 1–5**. – ZAW LXXXIV, 1972, 46–85.

Beyse, Karl-Martin: Serubabel und die Königserwartungen der Propheten **Haggai** und **Sacharja**. Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Stu: Calwer Verl. (1972). 108 S. = Arbeiten zur Theologie I, 48; kart. DM 13,50. – [Diss., Halle-Wittenberg]

Tournay, R., OP: Notes sur les psaumes ‹Ps XLII, 9; LXXV, 7–9; XC, 5 et LXXVI, 2 ss›. – RB LXXIX, 1972, 39–58.

Loretz, Oswald: Studien zur althebräischen Poesie. I: Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des **Hohenliedes** u. des **45.** Psalms. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1971. X, 85 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XIV, 1; Lw. DM 48,–.

Mertens, Alfred: Das Buch **Daniel** im Lichte der Texte vom Toten Meer. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) KBW Verl. (1971). 196 S. = Stuttgarter biblische Monographien XII; kart. DM 32,– [Diss., Mainz]

Le Déaut, R. – J. Robert: Targum des **Chroniques**. ‹Cod. Vat. urb. ebr. 1.› Tome I: Introduction et traduction. Tome II: Texte et glossaire. – R: Biblical Institute Pr. 1971. 179 p., 2 pl.; 219 p. = AnBibl LI; Lire 10 900.

Mišnā. Die **Mischna**. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen. Seder 3: Naschim. Traktat 4: Nazir ‹Nasiräer›. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Maas Boertin. – B: de Gruyter 1971. VII, 243 S.; kart. DM 57,80.

Holladay, William L.: A concise hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament. Based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. – Leid: Brill 1971. XIX, 425 p.; cloth hfl 56,–.

Mettinger, T. N. D.: The nominal pattern qetullā in biblical Hebrew. – JSS XVI, 1971, 2–14.

Le Déaut, R.: A propos a definition of **Midrash**. – Interpr XXV, 1971, 259–282.

Negev, Avraham: Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritime. – RB LXXVIII, 1971, 247–263; 9 pl.

Moraldi, Luigi: I manoscritti di **Qumran**. – To: Unione Tipografico-Editrice Torinese 1971. 778 p. = Classici delle Religioni. Sezione II: La religione ebraica; Lire 12 000.

Wright, G. Ernest: A problem of ancient topography: **Lachish** and **Eglon**. – HThR LXIV, 1971, 437–448.

Vaux, R. de, OP: Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan. – P: Gabalda 1971. 674 p. = Études bibliques; F 100,–.

Schunk, K. D.: Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und „Höhenheiligtum" in Israel. – Numen XVIII, 1971, 132–140.

Guillén Torralba, Juan: **Revelación** y **mito** en el Antiguo Testamento. – Revelación y pensar mítico. XXVII semana bíblica española ‹Madr 18–22 sept. 1967›, Madr 1970, 161–177; p. 179–196: Ibáñez Arana, Andrés: Los mitos de los orígines en la Biblia; p. 197–218: García Trapiello, Jesús: Mito y culto en el Antiguo Testamento.

Hesse, Franz: Abschied von der **Heilsgeschichte**. – Zü: Theologischer Verl. (1971). 67 S. = Theologische Studien CVIII; kart. DM 8,–.

3. Neues Testament

Zumstein, Jean: **Matthieu 28: 16–20**. – RThPh, Sér. III, XXII, 1972, 14–33.

Ridder, Richard R. de: The dispersion of the People of God. The covenant basis of Matthew 28:18–21 against the background of jewish, pre-christian proselyting and diaspora, and the apostleship of Jesus Christ. – Kampen: Kok 1971. VIII, 239 p.; hfl 16,75.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Zum Problem des Verhältnisses der markinischen Redaktion zur israelitisch-jüdischen Tradition. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 299–309; S. 310–316: Michel, Otto: Der Umbruch: Messianität = Menschensohn. Fragen zu Markus 8,13; S. 317–327: Westermann, Claus: Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1–20.

Schneider, Gerhard: Die Davidssohnfrage ‹**Mk 12,35–37**›. – Bibl LIII, 1972, 65–92.

Delorme, Jean: **Luc V. 1–11**: Analyse structurale et histoire de la rédaction. – NTSt XVIII, 3, 1972, 331–350.

Schlier, Heinrich: Zu **Röm I, 3 f.** – Neues Testament und Geschichte . . . Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü-Tü (1972), 207–218; S. 219–222: Corsani, Bruno: L'unità della Chiesa nella **I. Cor**; S. 223–229: Marxen, Willi: Das «Bleiben» in **I. Kor. 13,13**; S. 231–237: Moule, Charles F. D.: **2 Cor 3.18 b**, καθάπερ (I) ἀπὸ κυρίου πνεύματος; S. 239–250: Barth, Markus: Die Parusie im Epheserbrief, **Eph 4,13**; S. 251–259: Bieder, Werner: Pneumatologische Aspekte im **Hebräerbrief**; S. 261–274: Grässer, Erich: Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2, 1–4; S. 275–284: Maurer, Christian: «Erhört wegen der Gottesfurcht», Hebr. 5,7; S. 285–296: Goppelt, Leonhard: Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem **I. Petrusbrief**; S. 297–305: Vögtle, Anton: Die Schriftwerdung der apostolischen

Paradosis nach **2 Petr I, 12–15**; S. 307–327: Feuillet, André: Étude structurale de la première épître de saint Jean. Comparaison avec le quatrième évangile. La structure fondamentale de la vie chrétienne selon saint Jean.

Morisette, Rodolphe: L'antithèse entre le «psychique» et le «pneumatique» en I **Corinthiens, XV, 44** à **46**. – RSR XLVI, 1972, 97–143.

Betz, Hans Dieter: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie" **2 Korinther 10–13**. – Tü: Mohr 1972. 157 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLV.

Legido López, Marcelino: La Iglesia entre la comunión y la tentación. Análisis exegético en torno a **Ef. 2,5–7**. – Salm XVIII, 1971, 205–232.

Pohl, Adolf: Die **Offenbarung** des **Johannes**. T. II: Kapitel **8** bis **22**. – Wupp: Brockhaus 1971. 358 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 28.

L'Evangile selon **Matthieu**. Rédaction et théologie par M. Didier [e. a.] – Gembloux: Duculot (1972). 428 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIX; FB 760.

Martini, C. M.: La problématique générale du texte de Matthieu. – L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, Gembloux (1972), 21–36; p. 37–69: Neirynck, F.: The Gospel of Matthew and literary criticism. A critical analysis of A. Gaboury's hypothesis; p. 71–97: Devisch, M.: Le document Q, source de Matthieu. Problématique actuelle; p. 99–105: Smit Sibinga, J.: Eine literarische Technik im Matthäusevangelium; p. 107–130: Van Segbroeck, F.: Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents; p. 131–152: Hartman, L.: Scriptural exegesis in the Gospel of St. Matthew and the problem of communication.

Giesen, Heinz, CSSR: Zum Problem der Exkommunikation nach dem Matthäus-Evangelium. – Studia moralia VIII, 1970, 185–269.

Weeden, Theodore J.: **Mark**: Traditions in conflict. – Phil: Fortress 1971. X, 182 p.; $ 6,95.

Trompf, G. W.: The first resurrection appearance and the ending of Mark's gospel. – NTSt XVIII, 3, 1972, 308–330.

Lorenzen, Thorwald: Der Lieblingsjünger im **Johannes**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie. – Stu: KBW Verl. (1971). 118 S. = Stuttgarter Bibelstudien LV; kart. DM 11,50 [Diss., Zürich. Teildr.]

Minear, Paul S.: The obedience of faith. The purposes of Paul in the Epistle to **Romans**. – Naperville, Ill.: Allenson 1971. X, 115 p.

Bartsch, Hans-Werner: Theologie und Geschichte in der Überlieferung vom Leben **Jesu**. – EvTh XXXII, 1972, 128–143.

Neugebauer, Fritz: Jesus der Menschensohn. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien. – Stu: Calwer Verl. (1972). 71 S. = Arbeiten zur Theologie I, 50; kart. DM 8,50.

France, R. T.: Jesus and the Old Testament. His application of Old Testament passages to himself and his mission. – Lo: Tyndale Pr. (1971). XII, 286 p.; £ 2,75.

Schürmann, Heinz: Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten. – BZ, N. F. XVI, 1972, 1–23.

Hoffmann, Paul: Studien zur Theologie der **Logienquelle**. – Mstr: Aschendorff (1972). VIII, 357 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. VIII; Lw. DM 68,– [Habil.-Schrift, Münster]

Hengel, Martin: »Was ist der Mensch?« Erwägungen zur biblischen Anthropologie heute. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 116–135.

Schnackenburg, Rudolf: **Gemeinde** in der Welt nach Zeugnissen des Neuen Testaments. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 1–17.

Batey, Richard A.: New Testament nuptial imagery. – Leid: Brill 1971. X, 82 p.; hfl 28,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

The Westminster dictionary of Church History. Ed. by Jerald C. Brauer [e. a.]. – Phil: Westminster 1971. VII, 887 p.; $ 17.50.

Schwab, Moise: Index of articles relative to Jewish history and literature published in periodicals from 1665 to 1900. – NY: Ktav 1971 (1914–23). XIII, 613 p.; $ 39.50.

Miscellània històrica catalana. Homenatge al Pare Jaume **Finestres**, historiador de Poblet ‹+ 1769›. – (Poblet:) Abadia de Poblet 1970. 531 p. = Scriptorium populeti III; pes 450,–.

Dunk, H. von der: Wertfreiheit und Geschichtswissenschaft. – HZ CCXIV, 1972, 1–25.

2. Gesamte Kirchengeschichte

González, Justo L.: A history of christian thought. II: From Augustine to the eve of the Reformation. – Nashv: Abingdon 1971. 352 p.

Ratzinger, Joseph: Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche. – Cath XXVI, 1972, 108–125.

Staats, Reinhart: Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung. – VigChr XXVI, 1972, 29–52.

Casartelli Novelli, Silvana: Le fabbriche della cattedrale di **Torino** dall'età paleocristiana all'alto medioevo. – Studi medievali ser. III, XI, 1970, 617–658; 10 tav.

Mohler, James A., SJ: The heresy of monasticism. The christian monks: types and anti-types. – Staten Island: Alba 1971. XVIII, 263 p.; $ 5,95.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. XI: **1966**. Die Erscheinungen des Jahres 1966. – B, NY: de Gruyter 1971. XXXVII, 291 S.; Lw. DM 72,–.

Duplacy, Jean et Jack Suggs: Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament: le passé, le présent et l'avenir. – La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er –3 octobre 1969›, P (1971), 187–213; p. 215–228: Schüssler, Karlheinz: Zitate aus den Katholischen Briefen bei den koptischen Kirchenvätern; p. 229–242: Méhat, André: L'hypothèse des «Testimonia» á l'épreuve des Stromates. Remarques sur les citations de l'Ancien Testament chez **Clément d'Alexandrie**; p. 243–262: Harl, Marguerite: Y a-t-il une influence du «grec biblique» sur la langue spirituelle des chrétiens? Exemples tirés du psaume 118 et de ses commentateurs d'Origène à Théodoret; p. 263–278: Black, Matthew: The Syriac New Testament in early patristic tradition.

Dungan, David L.: The sayings of Jesus in the Churches of Paul: The use of the synoptic tradition in the regulation of Early Church life. – Phil: Fortress 1971. XXXIII, 180 p.; $ 6.95.

Heggelbacher, Othmar: Die Aufgabe der frühchristlichen Patriarchate. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 393–405; S. 407–421: Marschall, Werner: Eine afrikanische Appellation an Gregor den Großen.

Hruby, Kurt: Juden und Judentum bei den Kirchenvätern. – Zü: Theol. Verlag (1971). 81 S. = Schriften zur Judentumskunde II.

Holleman, A. W. J.: The Oxyrhynchus papyrus 1786 and the relationship between Ancient Greek and early christian music. – VigChr XXVI, 1972, 1–17.

Wengst, Klaus: Tradition und Theologie des **Barnabas**briefes. – B, NY: de Gruyter 1971. 129 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLII; Lw. DM 34,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Beyschlag, Karlmann: Zur εἰρήνη βαθεῖα ‹**I Clem. 2,2**›. – VigChr XXVI, 1972, 18–23; S. 24–28: Van Unnik, W. C.: Noch einmal „Tiefer Friede". Nachschrift zu dem Aufsatz von Herrn Dr. K. Beyschlag.

Gerhardsson, B(irger): Du **judéo-christianisme** à Jésus par le Shema'. – RSR LX, 1972, 23–36; p. 37–54: Simon, M(arcel): La migration à Pella. Légende ou réalité?; p. 55–68: Cullmann, O(scar): Courants multiples dans la communauté primitive. A propos du martyre de Jacques fils de Zébédée; p. 69–79: Davies, W. D.: Paul and Jewish Christianity according to Cardinal Daniélou: A suggestion; p. 81–92: Kraft, R(obert) A.: In search of «Jewish Christianity» and its «theology». Problems of definition and methodology; p. 97–108: Grant, R(obert) M.: Jewish Christianity at Antioch in the second century; p. 109–128: Rordorf, W(illy): Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies; p. 129–141: Schoeps, H(ans)-J(oachim): Der Ursprung des Bösen und das Problem der Theodizee im pseudoklementinischen Roman; p. 143–150: Quispel, G.: Mani et la tradition évangélique des judéo-chrétiens; p. 151–160: Bagatti, B(ellarmino): Giudeo-cristiani e l'Anello di Salomone.

Beyschlag, Karlmann: Zur **Simon-Magus**-Frage. – ZThK LXVIII, 1971, 395–426.

Kemler, Herbert: **Hegesipps** römische Bischofsliste. – VigChr XXV, 1971, 182–196.

Wisse, F.: The Nag Hammadi library and the heresiologists. – VigChr XXV, 1971, 205–223.

Orlandi, Tito: Rassegna di studi sull' «**Evangelium Veritatis**». – RStLR VII, 1971, 491–501.

Boada, José, SJ: El pneuma en **Orígenes**. – EE XLVI, 1971, 475–510.

Ardanaz Fernández, S.: El problema del dinamismo trinitario en Orígenes. – Angelicum XLIX, 1972, 67–98.

Gribomont, Jean: L'historiographie du **Trône** d'**Alexandrie**. Avec quelques remarques sur S. Mercure, S. Basile et S. Eusèbe de Samosate. – RStLR VII, 1971, 478–490.

Vööbus, Arthur: **Syrische Kanonessammlungen**. I: Westsyrische Originalurkunden. – Louv: Corpus SCO 1970. XXX, 620 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCVII/CCCXVII = Subsidia XXXV/XXXVIII; FB 1.360,–.

Winslow, Donald: Christology and exegesis in the **Cappadocians**. – ChH XL, 1971, 389–396.

(Victorinus, Marius) Marii Victorini opera. Pars I: Opera theologica. Recensuerunt Paulus Henry, S.J. et Petrus Hadot. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1971. XXXIX, 305 p. = CSEL LXXXIII, 1; ÖSch 360.–.

Rarnard, Lesli William: What was **Arius'** philosophy? – ThZ XXVIII, 1972, 110–117.

Bellini, Enzo: La figura del pastore d'anime in **Gregorio Nazianzeno**. – SC XCIX, 1971, 269–296.

Gregorius ‹**Nyssenus**›: Die große katechetische Rede: Oratio catechetica magna ‹dt.› Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel. – Stu: Hiersemann 1971. 231 S. = Bibliothek der griechischen Literatur I. Abt. Patristik; Lw. DM 68,–.

(Ambrosius) Ambroise de Milan: La pénitence (De paenitentia, latein.-franz.) Texte latin. Introduction, traduction et notes de Roger Gryson. – P: Ed. du Cerf 1971. 278 p. = Sources chrétiennes CLXXIX.

Wiesner, William Theodore, CMS: Ambrosii De bono mortis. Rev. text, introduction, translation, and commentary. – Wash. D. C.: Catholic Univ. of America Press 1970. XX, 279 p. = Patristic studies C.

Aubineau, Michel: Citations du Ps. Chrysostome «In Pascha sermo VII». – RStLR VII, 1971, 70–81.

Berrouard, Marie-François: La date des *Tractatus I—LIV in Iohannis Evangelium* de Saint **Augustin**. – Recherches Augustiniennes VII, 1971, 105–168.

Capánaga, Victorino: Los tres verbos del universo agustiniano. – Augustinus XVII, 1972, 3–15; p. 17–25: Boyer, Carlos: San Agustín y los problemas del ecumenismo; p. 27–45: Azcona, José Luis: La doctrina de la humildad en los «Tractatus in Ioannem».

Adams, Jeremy Duquesnay: The populus of Augustine and Jerome: A study in the patristic sense of community. – NH: Yale Univ. Press 1971. VIII, 278 p.; $ 12.50.

Dürig, Walter: Die Exegese der vierten Vaterunser-Bitte bei Augustinus. – LJ XXII, 1972, 49–61.

(Salvianus Massiliensis) Salvien de Marseille: Œuvres. Tome I: Les lettres (Epistolae). Les livres de Timothée à l'Église (Ad ecclesiam, latein.-franz.) Introduction, texte critique, traduction et notes par Georges Lagarrigue. – P: Ed. du Cerf 1971. 348 p. = Sources chrétiennes CLXXVI; F 47,–.

Thelamon, Françoise: Histoire et structure mythique: la conversion des **Ibères**. – RH, A. XCVI = T. CCXLVII, 1972, 5–28.

Krüger, Paul: Die sogenannte Philoxenosvita und die Kurzvita des **Jakob** von **Serugh**. – OstkSt XXI, 1972, 39–45; S. 46–49: Vööbus, Arthur: Die Bedeutung neu entdeckter Handschriften für die Sammlungen der Mēmrē des Ja'qōb von Serūg.

Hespel, Robert: **Sévère d'Antioche**. La polémique antijulianiste. III: L'*apologie du philalèthe*. Texte. Version. – Louv: Secrétariat du C.S.C.O. 1971. XI, 152 p.; VIII, 128 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCXVIII/CCCXIX = Scriptores syri CXXXVI/CXXXVII; FB 500; 310,–.

Theodorus Anagnostes ‹Lector›: Kirchengeschichte. Hrsg. von Günther Christian Hansen. – B: Akademie-Verl. 1971. XLI, 228 S. = Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

4. Mittelalter und Neuzeit

Müller, Iso: Geschichte der Abtei **Disentis**. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Eins: Benziger 1971. 275 S. mit 49 Ill. u. mit Kt. u. 1 graph. Darst.; Lw. DM 54,–.

Ritzler, Remigio, OFMConv: I cardinali e i papi dei Frati Minori Conventuali. – MF LXXI, 1971, 3–77.

Magyar, Arnold: Schicksal eines Klosters. Das erste Franziskanerkloster von **Eisenstadt** im Rahmen der Geschichte der Marianischen Ordensprovinz **1386–1625**. – Eisenstadt: Burgenländisches Landesarchiv 1970. 164 S. = Burgenländische Forschungen.

Lekai, L. J.: The Cistercian college of **Senanque** in **Avignon, 1495–1795**. – Cît XXII, 1971, 40–47.

Forte, Stefano L., OP: Le Province Domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi V: La «Provincia utriusque **Lombardiae**». – AFP XLI, 1971, 325–458.

5. Mittelalter

Brooke, Christopher: Medieval church and society. Collected essays. – Lo: Sidgwick & Jackson [1971]. 256 p., 4 tab.; £ 3.25.

Jones, Charles W.: Some introductory remarks on **Bede**'s commentary on Genesis. – SE XIX, 1969–1970, 115–198.

Prinz, Friedrich: **Klerus** und **Krieg** im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft. – Stu: Hiersemann 1971. XXIV, 216 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters II; Lw. DM 72,–.

Heath, R. G.: The western schism of the **Franks** and the 'Filioque'. – JEH XXIII, 1972, 97–113.

Pitz, Ernst: Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1971. VI, 340 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXXVI; Lw. DM 78,–.

Cracco, Giorgio: Riforma ed eresia in momenti della cultura europea fra **X** e **XI** secolo. – RStLR VII, 1971, 411–477.

Montclos, J. de: **Lanfranc** et **Bérenger**. La controverse eucharistique du XIe siècle. – Lv: Spicilegium sacrum Lovaniense 1971. XLIV, 610 p. = Spicilegium sacrum Lovaniense XXXVII; FB 1100,–.

Cowdrey, H. F. J.: **Anselm** of **Besate** and some North-Italian scholars of the eleventh century. – JEH XXIII, 1972, 115–124.

Beiträge zur Geschichte **Italiens** im **12.** Jahrhundert. – Sigmaringen: Thorbecke 1971. 92 S. = Vorträge und Forschungen. Sonderbd IX.

Leclercq, Jean: Lettres de s. **Bernard**: histoire ou littérature? – Studi medievali, Serie III, A. XII, 1971, 1–74.

(Petrus Lombardus:) Magistri **Petri Lombardi** Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libros distinctae. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta. Tomus I. Pars 1: Prolegomena. Pars 2: Liber I et II. – Grottaferrata ‹R›: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1971. 169*, 642 p. = Spicilegium bonaventurianum IV.

Gross, Julius: Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. Bd III: Entwicklungsgeschichte des **Erbsündendogmas** im Zeitalter der Scholastik ‹**12.–15.** Jahrhundert›. – Mchn, Bas: Reinhardt 1971. 436 S.; Lw. DM 65,–.

Chodorow, Stanley: Christian political theory and church politics in the mid-twelfth century: The ecclesiology of **Gratian**'s Decretum. – Berkeley: Univ. of California Press 1972. XI, 300 p.; $ 15.00.

Eßer, Kajetan, OFM: Zur Frage der Echtheit einiger dem hl. **Franziskus** zugeschriebenen «Opuscula». – CollFr XLI, 1971, 241–259.

Schmucki, Octavianus, OFM: Speculum S. Francisci in S. Clara eiusque spiritu filiabus relucens. De tribus operibus nuperrime vulgatis. – CollFr XLI, 1971, 394–408.

Lubenow, Herwig: Kaisertum und Papsttum im Widerstreit bei der Gründung des Deutschordensstaates in Preußen. – GWissUnt XXIII, 1972, 193–211.

Alexander, James W.: A pinchpenny patron: **Ranulf III** of **Chester**. – Cît XXII, 1971, 23–39.

Dimier, A.: Un grand évêque cistercien, ami de saint Louis, **Gautier** de **Chartres**. – Cît XXII, 1971, 5–14.

Forshaw, H. P.: New light on the Speculum Ecclesiae of saint **Edmund** of **Abingdon**. ‹An enquiry into the original language and structure of the treatise›. – AHDL, A. XLVI = T. XXXVIII, 1971, P 1972, 7–33.

Gieben, Servus, OFM: **Robert Grosseteste** at the papal curia, Lyons **1250**. Edition of the documents. – CollFr XLI, 1971, 340–393.

Distelbrink, Balduinus: De ordine chronologico IV librorum «Commentarii in Sententias» S. **Bonaventurae**. – CollFr XLI, 1971, 288–314.

Stadter, Ernst: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XXIV, 348 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentl. des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterl. Theologie und Philosophie. N. F. XII; br. DM 42,– [Habil.-Schrift, Salzburg]

Kraus, Annie: Der Begriff der Dummheit bei **Thomas** von **Aquin** und seine Spiegelung in Sprache und Kultur. – Mstr: Aschendorff (1971). 159 S. = Aevum christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes IX; DM 24,–.

Toaff, Ariel: Note sui rapporti tra movimenti mistico-ascetici del giudaismo e del cristianesimo nel medioevo. – StudFranc LXVIII, 1971, 457–466.

Heynck, Valens, OFM: Zur Datierung des Sentenzenkommentars des **Petrus** de **Palude**. – FStudien LIII, 1971, 317–327.

Roßmann, Heribert: Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des **Franz** von **Meyronnes** OFM. – FStudien LIV, 1972, 1–76.

Roßmann, Heribert: Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes OFM. – FStudien LIII, 1971, 129–227.

Hoffmann, Fritz: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert **Holcot**. – Mstr: Aschendorff (1972). VII, 454 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. V; kart. DM 84,–.

Conant, Kenneth John: La chronologie du Cluny III, d'après les fouilles. – CCM XIV, 1971, 341–347; p. 349–353: Heimann, Adelheid: A propos des chapiteaux de la façade occidentale de Chartres.

Dodwell, C. R.: L'originalité iconographique de plusieurs illustrations anglo-saxonnes de l'Ancien Testament. – CCM XIV, 1971, 319–328.

Lerner, Robert E.: The image of mixed liquids in late medieval mystical thought. – ChH XL, 1971, 397–411.

Cegna, Romolo: L'**Ussitismo** piemontese nel '400. Appunti ed ipotesi per uno studio organico. – RStLR VII, 1971, 3–69.

Graus, František: The crisis of the Middle ages and the Hussites. – The Reformation in medieval perspective, Chic 1971, 76–103.

Vooght, Paul de: La notion d'«Eglise – assemblée des prédestinés» dans la théologie hussite primitive. – Communio viatorum XIII, 1970, 111–136.

Kadlec, Jaroslav: Johannes Hus in neuem Licht. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien II, 1971, 173–180; S. 181–188: Vooght, Paul de: Obscurités anciennes autour de Jean Huss.

Vooght, Paul de, OSB: La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de **Bâle** ‹janvier-avril **1433**›. – RThAM XXXVII, 1970, 97–137. 254–291.

Höver, Werner: Theologia mystica in altbairischer Übertragung: Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging u. a. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des **15.** Jahrhunderts. – Mchn: Beck 1971. XII, 296 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXVI; Lw. DM 56,– [Diss., Göttingen]

Geiger, Gottfried: Die Reichsstadt **Ulm** vor der Reformation. Städt. u. kirchl. Leben am Ausgang des Mittelalters. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer in Komm. 1971. 205 S. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XI. [Diss., Tübingen]

Nyberg, Tore: Der Geschäftsgang bei der Ausfertigung der Gründungsdokumente des **Birgittenklosters Altomünster** durch die Römische Kurie. – AHP IX, 1971, 209–248.

6. Gesamte Neuzeit

Lekai, Louis J.: The college of saint **Bernard** in **Toulouse, 1533–1791**. – ACist XXVII, 1971, 157–211.

Kneifel, Eduard: Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in **Polen: 1555–1939**. Eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen. – Vierkirchen (über Mchn), [Indersdorferstr. 31]: Selbstverl. [1971]. 358, [16] S. mit 1 Kt., davon 16 S. Ill.

Handlin, Oscar, and Mary F. Handlin: Facing life: Youth and the family in American history. – Bost: Little, Brown 1971. ix, 326 p.; $ 7,95.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

The Reformation in medieval perspective. Ed. by Steven E. Ozment. – Chic: Quadrangle 1971. xiv, 267 p.; $ 3,45.

Chantraine, Georges: «Mystère» et «philosophie du Christ» selon **Érasme**. Étude de la lettre à P. Volz et de la *Ratio verae theologiae* ‹1518›. – Namur: Facultés universitaires, Sécrétariat des publications; Gembloux: Duculot 1971. XI, 410 p. = Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur XLIX; FB 700,–.

Todd, John M.: Reformation: Origins, development, and twentieth-century outcome. – NY: Doubleday 1971. 377 p.; $ 7,95.

Fraenkel, Pierre: Institut d'histoire de la Réformation. – RThPh S. III, XXII, 1972, 42–50.

Laubach, Ernst: Wahlpropaganda im Wahlkampf um die deutsche Königswürde **1519**. – AKG LIII, 1971, 207–248.

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Nos extra nos. **Luthers** Theologie zwischen Mystik und Scholastik. – Tü: Mohr 1972. IX, 298 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLVI; kart. DM 49,– [Diss., Zürich]

Oberman, Heiko Augustinus: *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*: Robert **Holcot** O.P. and the beginnings of Luther's theology. – The Reformation in medieval perspective, Chic 1971, 119–141; p. 142–152: Ozment, Steven E.: *Homo viator*: Luther and late medieval perspective; p. 219–251: Oberman, Heiko Augustinus: *Simul gemitus et raptus*: Luther and mysticism.

Brecht, Martin: **Brenz** als Zeitgenosse. Die Reformationsepoche im Spiegel seiner Schriftauslegungen. – Blätter für württembergische Kirchengeschichte LXX, 1970, 5–39; S. 40–99: Seebass, Gottfried: An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer; S. 118–147: Sparn, W.: Studium religionis in Brenz' Katechismus-Erklärung; S. 176–265: Mahlmann, Theodor: Personeneinheit mit Gott. Interpretation der Zweinaturenlehre in den christologischen Schriften des alten Brenz.

Ludolphy, Ingetraut: Die ganze Christenheit auf Erden. Untersuchung einer Stellung Luthers zur Ökumene. – ThLZ XCVII, 1972, Sp. 89–96; Sp. 95–104: Junghans, Helmar: Freiheit und Ordnung bei Luther während der Wittenberger Bewegung und der Visitationen.

Haffner, F.: Die Konzilsfrage auf dem Reichstag zu **Speyer 1526** im Spiegel der damaligen außen- und innenpolitischen Situation. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XXXVII–XXXVIII, 1970–1971, 59–201.

Herrmann, Wilhelm: The communion of the Christian with God: Described on the basis of Luther's statements. – Phil: Fortress 1971. lxviii, 370 p.; $ 6,95.

Jacob, Walter: **Zwingli** und «der» Geheime Rat. – Zwing XIII, 1970, 234–244.

Sabean, David Warren: Landbesitz und Gesellschaft am Vorabend des Bauernkrieges. Eine Studie der sozialen Verhältnisse im **südl. Oberschwaben** in den Jahren vor 1525. Übersetzung aus dem Engl. von E. Stengel. – Stu: Fischer 1972. 175 S. = Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte XXVI.

Lutz, Heinrich: Humanimus und Reformation. Alte Antworten auf neue Fragen. – WoWa XXVII, 1972, 65–77.

Haas, Steven W.: Simon **Fish**, William **Tyndale**, and Sir **Thomas More**'s 'Lutheran conspiracy'. – JEH XXIII, 1972, 125–136.

Goertz, Hans-Jürgen: Die ökumenische Einweisung der **Täufer**forschung. – NZSTh XIII, 1971, 363–372.

Rückert: Hanns: **Promereri**. Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman. – ZThK LXVIII, 1971, 162–194.

Staedtke, Joachim: Die niederländischen Ausgaben der Werke Heinrich **Bullinger**s. – Zwing XIII, 1971, 407–419; S. 420–424: Zsindely, Endre: Aus der Arbeit an der Bullinger-Edition.

Bangs, Carl: **Arminius**. A study in the Dutch Reformation. – Nashv: Abingdon 1971. 382 p.; $ 9,95.

8. Neuere Zeit

Leidinger, Paul: Die Abtei **Himmelspforten** zwischen Reformation und Säkularisation. Zur Verfassungsgeschichte eines westfälischen Zisterzienserinnenklosters. – WZ CXXI, 1971, 283–349; 4 Abb.

Metodio da Nembro, OFMCap: Missionari gesuiti, francescani e cappuccini nell' Etiopia del '600. – CollFr XLI, 1971, 315–339.

Courvoisier, Jacques: La réforme et la politique européenne aux **XVI**e et **XVII**e siecles. – BSHPF CXVII, 1971, 527–544.

Cambaluzier, F.: Sacres épiscopaux à Rome de **1566 à 1602**. – SE XIX, 1969–1970, 437–477.

Possanzini, Stefano, OCarm: Giovanni Antonio **Bovio** carmelitano: Teologo e vescovo di Molfetta (+ 1622). – R: Institutum Carmelitanum 1970. xiv, 231 p.; Lire 3700.

O'Day, Rosemary: Thomas **Bentham**: a case study in the problems of the early Elizabethan episcopate. – JEH XXIII, 1972, 137–159.

Stock, Konrad: Annihilatio mundi. Johann **Gerhard**s Eschatologie der Welt. – Mchn: Kaiser 1971. 200 S. = Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus X, 42; kart. DM 16,–. [Diss., Tübingen]

Gilby, Anthony: Puritan in exile. A biographical approach. – ChH XL, 1971, 412–422.

Foster, Stephan: Their solitary way: The puritan social ethic in the first century of the settlement in New England. – NH: Yale Univ. Press 1971. xxii, 214 p.; $ 7,50.

Angermann, E.: Religion, Politik, Gesellschaft im **17.** und **18.** Jahrhundert. Ein Versuch in vergleichender Sozialgeschichte. Einführung. – HZ CCXIV, 1972, 26–29; S. 30–41: Toon, P.: Der englische Puritanismus; S. 42–57: Weis, E.: Jansenismus und Gesellschaft in Frankreich; S. 58–95: Lehmann, H.: Der Pietismus im Alten Reich.

Hunter, William B., [e. a.:] Bright essence: Studies in **Milton**'s theology. – Salt Lake City: Univ. of Utah Press 1971. ix, 181 p.; $ 7,95.

Baum, W.: Luigi Maria **Torrigiani** ‹**1697–1777**›. Kardinalstaatssekretär Papst Klemens' XIII. – ZkTh XCIV, 1972, 46–78.

Schröder, Richard: Altprotestantische Orthodoxie in Angebot und Nachfrage. – EvTh XXXI, 1971, 16–51.

Bitterli, Urs: Der **Eingeborene** im Weltbild der Aufklärungszeit. – AKG LIII, 1971, 249–263.

De Jong, Gerald F.: The Dutch Reformed Church and negro slavery in colonial America. – ChH XL, 1971, 423–436.

Lalli, Anthony B., and Thomas H. O'Connor: Roman views on the American civil war. – CHR LVII, 1971, 21–41.

Regner, Friedemann: **Lessing**s Spinozismus. – ZThK LXVIII, 1971, 351–375.

Neri, Filomena: Scritti editi e inedit: di Niccolò Papini **Tartagni** ‹**1751–1834**›. – CollFr XLI, 1971, 409–423.

Kitzan, Laurence: The London Missionary Society and the problem of authority in India, 1798–1833. – ChH XL, 1971, 457–473.

Uhl, Eleonore: Dominik Anton **Lebschy**, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. Beiträge zu einer Biographie und zur Geschichte des Stiftes Schlägl. Festgabe des Stiftes Schlägl zum 850-Jahr-Jubiläum des Prämonstratenserordens, 1121–1971. – (Linz:) Oberösterr. Landesverb. (in Komm.) 1971. 134 S., 2 Farbtaf., 6 Bl. Abb. = Schlägler Schriften I; Lw. ÖSch. 148,– [s. a.:] APraem XLV, 1969, 268–295; XLVI, 1970, 74–138. 299–338; XLVII, 1971, 109–136.

Cordes, Martin: Der Brief **Schleiermacher**s an Jacobi. Ein Beitrag zu seiner Entstehung und Überlieferung. – ZThK LXVIII, 1971, 195–212.

Moltmann-Wendel, Elisabeth: Bettina von Arnim und Schleiermacher. – EvTh XXXI, 1971, 395–414.

Geisser, Hans: Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam **Möhler**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 302 S. = Kirche und Konfession XVIII; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Missori, Virgilio: Niccolò **Tommaseo** e Antonio **Rosmini**. Ricostruzione storica e problemi. – Mil: Marzorati (1970). 442 p.; Lire 3000.

Günther, Anton: Briefe Anton **Günther**s an Johann Nepomuk **Ehrlich** mit einer Einleitung [von] Joseph Pritz: Wegweisung zur Theologie. – (Wien:) Wiener Domverl. (1971). 192 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXVII; kart. ÖSch 132,–.

Anhell, Ferdinand: **Caritas** und **Sozialhilfe** im **Wiener** Erzbistum ‹**1802–1918**›. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1971). XVIII, 183 S. mit Tab. = Veröffentlichungen des Kirchenhistor. Inst. der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien X; kart. ÖSch 196,– [Diss., Wien]

Savart, Claude: L'abbé Jean-Hippolyte **Michon 1806–1881**. Contribution à l'étude du libéralisme catholique au XIXe siècle. Préface par Emile Poulat. – P: Société d'Ed. «Les Lettres» 1971. XII, 290 p. = Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon XXVII; F 37.–.

Hosp, Eduard: **Kirche Österreichs** im Vormärz **1815–1850**. – Wien, Mchn: Herold (1971). 414 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs IX; Lw. DM 49,80.

Barnikol, Ernst: Ferdinand Christian **Baur** als rationalistisch-kirchlicher Theologe. Mit den Nachrufen u. der Gedenkvorlesung für Ernst Barnikol von Gerhard Wallis, Erhard Peschke u. Wolfgang Gericke. – B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 61 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft XLIX; kart. DM-Ost 3,–.

Buchheim, Karl: Die Katholiken und die deutschen Widersprüche. – Hochland LXIII, 1971, 429–450.

Bedeschi, Lorenzo: Lineamenti dell'antimodernismo. ‹Il caso **Lanzoni**›. – Parma: Guanda (1970). XI, 280 p. = Problemi d'oggi; Lire 3500.

O'Riordan, John, CSSR: The infallibility of the Pope in the first and second Vatican Councils. – Studia moralia VIII, 1970, 449–463.

Cwiekowski, Fr. J.: The **English bishops** and the first Vatican Council. – Lv: Publ. Univ.; Boureau de la RHE. Bibliothèque de l'Univ. 1971. XXVII, 343 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LII; FB 500,–.

Maron, Gottfried: Die römisch-katholische Kirche von **1870** bis **1970**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). S. 197–328 = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, N 2; kart. DM 24,–.

Gargan, Edward T.: The priestly culture in modern France. – CHR LVII, 1971, 1–20.

Callahan, Nelson J. A.: Case for due process in the Church: Father Eugene **O'Callaghan**, American pioneer of dissent. – Staten Island: Alba 1971. xi, 133 p.; $ 3,95.

Ward, James E.: Cardinal **Place** and Leo XIII's ralliement policy. – CHR LVII, 1972, 606–628.

Seckler, Max: Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm **Koch**. Ein Bericht. – Tü: Mohr 1972. 76 S. = Contubernium III; kart. DM 12,80; S. 75–76: Wagenkammer, Wilhelm: Bibliographie Wilhelm Koch.

Ceyssens, Lucien: Ludwig von **Pastor** et l'histoire du jansénisme à ses débuts. – Mededelingen van het Nederl. hist. Instituut te Rome XXXV, 1971, 17–43.

9. Neueste Zeit

Hardon, John A.: Christianity in the twentieth century. – NY: Doubleday 1971. 527 p.; $ 9,95.

Hüttl, L.: Die Stellungnahme der katholischen Kirche und Publizistik zur **Revolution** in **Bayern 1918–1919**. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXIV, 1971, 652–695.

Breipohl, Renate: Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik. – Zü: Theol. Verl. (1971). 285 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXXII; kart. DM 26,80 [Diss., Göttingen]

Engel-Janosi, Friedrich: Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche **1918–1938**. Vornehmlich auf Grund der Berichte des österreich. Gesandten beim Heiligen Stuhl. – Wien, Mchn: Herold 1971. 320 S.; Pp. DM 45,–.

Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten **1933–1943**. Bearb. von Helmut Witetschek. Bd III: Regierungsbezirk **Schwaben**. – Mz: Grünewald-Verl. 1971. XXVI, 285 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 14.

Wall, Donald D.: The reports of the **Sicherheitsdienst** on the Church and religious affairs in Germany, 1933–1944. – ChH XL, 1971, 437–456.

Schmidt, Jürgen: Martin **Niemöller** im Kirchenkampf. – Hbg: Leibniz-Verl. 1971. 541 S. = Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte VIII.

Ruggiero, Salvatore, OFMCap: La dottrina di K. **Barth** sulla conoscenza di Dio nella valutazione dei critici. – Laurentianum XII, 1971, 65–90.

Frostin, Per: Politik och hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf **Bultmann**s teologi med särskild hänsyn till Hans Luthertolkning. – Lund: Gleerup (1970). VI, 224 p. = Studia theologica Lundensia XXXIII.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bataillon, M. – A. Saint-Lu: **Las Casas** et la défense des Indiens. – P: Julliard 1971. 290 p.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los **Franciscanos** en la **Florida**. Documentos. – AIA XXXI, 1971, 519–534.

Kaspar, Adelhard, OSB – Plazidus Berger, OSB: Han-gab. 60 Jahre Benediktinermission in **Korea** und der **Mandschurei**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1972. 400 S. = Münsterschwarzacher Studien XV; kart. DM 36,–.

Eszer, Ambrosius K., OP: Neue Forschungen zur Geschichte der **II. Krim-Mission** der **Dominikaner** ‹1635–1665›. – AFP XLI, 1971, 181–239.

Lintingre, P.: Le vénérable père **Séraphin** de **León**, apôtre du Sénégal et de Sierra Leone. – CollFr XLI, 1971, 87–130.

Turtas, Raimondo: L'attività e la politica missionaria della direzione della **London Missionary Society, 1795–1820**. – R: Ed. della Univ. Greg. 1971. X, 334 p. = AnalGreg CLXXII; Lire 5700.

Gheddo, Piero, PIME: Il nuovo volto della missione fra i non cristiani. – Mondo e Missione C, 1971, 298–325.

Gheddo, Piero, PIME: Processo alle missioni. – Mil: Centro missionario PIME 1971. 57 p.; Lire 400.

Gutiérrez, Gustavo: Teología de la liberación. – Lima: Editorial Universitaria 1971. 383 p. = CEP III; $ 2,90.

Anastasius ab Utrecht, OFMCap: De novis facultatibus missionalibus ‹1 ian. 1971 – 31 dec. 1980›. – Laurentianum XII, 1971, 289–324.

Aux origines d'une chrétienté. Les catéchistes Hmong au Laos, selon des documents présentés par Mgr E. Loosdregt, O.M.I. – LumVitae XXVI, 1971, 427–436.

Rasilly, Gilles de: Les catéchistes en **Haute-Volta**. – LumVitae XXVI, 1971, 411–426.

Enns, Arno W.: Man, milieu and mission in **Argentina**. A close look at church growth. – GrR/Mich.: Eerdmans 1971. 258 p.; $ 3,95.

Abdalaziz de Moura: O pentecostalismo como fenômeno religioso popular no **Brasil**. – REBras XXXI, 1971, 78–94.

Borrat, Héctor: Kirche und Politik in Lateinamerika. – HK XXV, 1971, 472–478.

Cagnasso, Franco, PIME: La Chiesa si interroga in Asia. – Mondo e Missione C, 1971, 168–192.

Drekonja, Gerhard: Religion and social change in Latin America. – Latin American Research Review VI, Spring 1971, 53–72.

Frère François: La fraternité au bord du fleuve [Venezuela]. – P: Ed. du Cerf 1971. 232 p. = L'évangile au XXe siècle; F 21,–.

Gheddo, Piero, PIME: **Pakistan**. Basta la religione a formare un paese? – Mondo e Missione C, 1971, 362–395.

Korea. Gedanken zur Stellung der Kirche im sich wandelnden Südkorea. – Brux: Pro Mundi Vita 1971. 46 S. = Pro Mundi Vita XXXIX.

Relatório trienal da Diretoria National da Conferência dos Religiosos do Brasil. – REBras XXXI, 1971, 712–729.

Souffrant, Claude, SJ: La foi en **Haïti**. – Parole et Mission XIV, 1971, 158–167.

Taiwan zwischen Selbstbehauptung und Isolation. – HK XXV, 1971, 578–584.

O tema sacerdotal e o clero na América Latina. – REBras XXXI, 1971, 453–470.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Schmid, Georg: Interessant und heilig. Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft. – Zü: Theol. Verlag (1971). 218 S.; kart. DM 19,80; [Diss., Basel]

Smith, Jonathan Z.: The Wobbling Pivot. – Journal of religion LII, 1972, 134–149.

Ishizu, Teruji: The basis of the idea of **redemption** in **Japanese** religions. – Types of redemption ... = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen XVIII›, Leiden 1970, 88–97; p. 98–104: Dumoulin, H.: Grace and freedom in the way of salvation in Japanese Buddhism; p. 105–119: Hori, Ichirô: Three types of redemption in Japanese folk religion; p. 120–129: Lanczkowski, Günter: Different types of redemption in ancient **Mexican** religion; p. 130–143: Panikkar, R.: The myth of incest as symbol for redemption in **Vedic** India; p. 144–167: Presler, Henry H.: Indian aborigine contributions to Hindu ideas of *mukti* liberation; p. 168–180: Lazarus-Yafeh, Hava: Is there a concept of redemption in **Islam**?; p. 181–189: Lugira, A. M.: Redemption in **Ganda** traditional belief.

Leclant, J. avec la collaboration de Gisèle Clerc: Inventaire bibliographique des **Isiaca** ‹IBIS›. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes jsiaques, 1940–1969. (T. I:) A.-D. – Leiden: Brill 1972. XVIII, 192 p., 21 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVIII; hfl 80,–.

Das Auferstehungsritual der **Unas-Pyramide**. Beschreibung u. erl. Übers. von Joachim Spiegel. – Wiesb: Harrassowitz 1971. X, 489 S. mit 7 graph. Darst. = Ägytologische Darstellungen XXIII.

Rahbar, Daud: **Muhammed** and all men. – No man is alien. Essays on the unity of mankind. (In honour of Willem Adolph Visser t' Hooft), Leiden 1971, 64–84.

Religion and change in contemporary **Asia**. Ed. by Robert F. Spencer. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Pr. (1971). V, 172 p.; $ 6,50.

Geertz, Clifford: **Islam** observed. Religious development in **Morocco** and Indonesia. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1971. VIII, 136 p.

Chang, Garma C. C.: The Buddhist teaching of **totality**. A philosophy of **Hwa Yen Buddhism**. – University Park and Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1971). XXV, 270 p.

Kværne, Per: Aspects of the origin of the Buddhist tradition in **Tibet**. – Numen XIX, 1972, 22–40.

Spiro, Melford: **Buddhism** and society. A great tradition and its **Burmese** vicissitudes. – NY: Harper & Row 1970. XIV, 510 p.; £ 6,50.

Schneider, Ulrich: Der Somaraub des **Manu**: Mythus und Ritual. – Wiesb: Harrassowitz 1971. IX, 89 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie IV; kart. DM 45,–.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Revelation in **Hinduism**. – Revelation in christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 163–189; p. 191–216: Masson, Joseph: Révélation et foi dans le Bouddhisme?; p. 217–236: Enomya Lassalle, H. M., SJ: Buddhism and revelation.

Eliade, Mircea: Zalmoxis. – HRel XI, 3, 1972, 257–302.

Detienne, Marcel: **Athena** and the mastery of the horse. – HRel XI, 2, 1971, 161–184.

VI. Religionsphilosophie

O'Brien, Denis: **Plotinus** on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil. – Le néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969, P 1971, 113–146.

Wohlfarth, Karl Anton: Die kritische Begründung der Gotteserkenntnis bei **Augustinus**. – TrThZ LXXXI, 1971, 26–39.

Sándor, Pál: **Nicolaus Cusanus**. (Deutsche Bearb. v. Gerhard Bartsch.) – Budapest: Akadémiai Kiadó; B: Akademie-Verl. 1971. 141 S.

Matheron, Alexandre: Le Christ et le salut des ignorants chez **Spinoza**. – P: Aubier (1971). 284 p. = Collection: Analyse et raisons XVI; F 30,–.

Léonard, André: La théologie **hégélienne** de la foi. – RThL III, 1972, 40–54.

Trillhaas, Wolfgang: Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 589–602.

Doyle, John P.: **Heidegger** and scholastic metaphysics. – ModSch XLIX, 3, 1972, 201–220.

Malevez, L., SJ: Histoire du salut et philosophie. **Barth, Bultmann, Cullmann**. – P: Ed. du Cerf 1971. 212 p. = Cogitatio fidei LVI; F 23,–.

Reiser, William E., SJ: **Lonergan**'s notion of the religious a priori. – Thomist XXXV, 1971, 247–258.

Heeger, Robert: Subjektivität und Transzendenz. Roger **Garaudys** und Vítězslav **Gardavskýs** naturalistische Religionsphilosophie. Eine Kritik. – NZSTh XIII, 1971, 229–269.

Il cristianesimo e le filosofie a cura di Raniero Cantalamessa. Saggi di Stanislas Lyonnet [e. a.] – Mil: Vita e Pensiero 1971. 172 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del sacro Cuore I; Lire 2000.

Filosofia e religione. Atti del XXV convegno del Centro di studi filosofici tra professori Universitari, Gallarate 1970. – Brescia: Morcelliana 1971. 434 p.; Lire 8000 .

Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »**Gott**«. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 54–72.

Meynell, Hugo: God and the world: The wherence of christian theism. – Lo: SPCK 1971. 152 p.; £ 2,50.

Scherer, Georg: Der **Tod** als Frage an die Freiheit. – Essen: Fredebeul & Koenen (1971). 216 S. = Wolfsburgreihe = Thesen und Argumente II; kart. DM 16,80.

Beck, Heinrich: Wahrheit und Geschichte. Zur Frage der Absolutheit oder Relativität ethischer Werte und Normen. – SalzbJPh XIV, 1970, Sa/Mchn (1971), 253–271.

Stüttgen, Albert: Kriterien einer **Ideologiekritik**. Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 144 S.

VII. Fundamentaltheologie

Penner, Hans H. and Edward A. Yonan: Is a science of religion possible? – Journal of religion LII, 1972, 107–133.

Bormann, Claus von: Das wissenschaftliche Denken in der Theologie. – PhJ LXXIX, 1972, 19–38.

Schütte, Hans-Walter: Erkenntnis und Interesse in der Theologie. – NZSTh XIII, 1971, 335–350.

Le Guillou, Marie-Joseph: Les conditions d'un renouveau théologique. Réflexions catholiques en perspective œcuménique. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P, Genève 1971), 155–179; p. 196–213: Martelet, Gustave, SJ: Pour une définition de la théologie à travers trois textes de Martin Heidegger.

Bouyer, Louis: Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Eine historische Hinführung. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 125–136.

Toinet, Paul: Le problème théologique du pluralisme. – RThom, A. LXXXX = T. LXXII, 1972, 5–32.

Herbert, Karl: Libertas christiana, Thema der Kirche gestern und heute. – Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. ... Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Ffm (1972), 9–27; S. 29–40: Dinkler, Erich: Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze; S. 41–47: Dumas, André: Pluralismus in der Kirche?

Fischer, Helmut: Glaubensaussage und **Sprachstruktur**. – (Hbg:) Furche-Verl. (1972). 356 S.; kart. DM 32,–.

Thum, Beda: Theologie und Sprachanalyse. – Führt ein Weg zu Gott? ... = Grenzfragen I, Frb/Mchn (1972), 101–128; S. 129–151: Diskussion.

Stucki, Pierre-André: Rhétorique et herméneutique. – RThPh, Série III, T. XXI, 1971, 385–408.

Das Unverzichtbare am **Christentum**. Hrsg. von Volker Hochgrebe u. Norbert Kutschki. – (Mz:) Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1971). 172 S.; kart. DM 14,80.

Christlich – was heißt das? Hrsg. von Gerhard Adler. Mit Beitr. von Josef Blank [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1972). 80 S. = Patmos Paperback; kart. DM 9,–.

Kunz, Erhard, SJ: Christentum ohne Gott? – Ffm: Knecht (1971). 151 S.; Lw. DM 12,80.

Joseph de Sainte-Marie, OCD: L'acte de **foi**: décision, adhésion et assentiment. – DoctCom XXIV, 1971, 278–324.

Feneberg, Rupert: Zur Aufgabe der Theologie für eine Reform in der Kirche. – ZkTh XCIII, 1971, 289–308.

VIII. Dogmatik

Blancy, Alain: Présupposés d'une dogmatique herméneutique. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P, Genève 1971), 37–53; p. 120–127: Dietrich, Suzanne de: Une dogmatique est-elle encore possible? Quelques réflexions.

Schlichting, Wolfhart: Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der kirchlichen Dogmatik Karl Barths. – Zü: Theol. Verl. (1971). 314 S.; kart. DM 29,– [Diss., Erlangen]

Beinert, Wolfgang: Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 97–114.

Hodgson, Peter C.: **Jesus** – word and presence: An essay in christology. – Phil: Fortress 1971. XIV, 304 p.; $ 9,95.

Sanders, J. Oswald: The incomparable Christ: A doctrinal and devotional study. – Chic: Moody 1971. 256 p.; $ 4,95.

Salgado, Jean-Marie, OMI: La maternité spirituelle de la très sainte **Vierge Marie**. Bilan actuel. – Div XVI, 1972, 17–102.

Berkouwer, G. C.: De **Kerk**. I: Eenheid en Katholiciteit. – Kampen: Kok 1970. 260 blz. = Dogmatische studiën; hfl 21.50.–.

Boff, Leonardo, OFM: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. – Pad: Bonifacius-Dr. (1972). 552 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVIII; Lw. DM 45,–.

Kolping, Adolf: **Unfehlbar**? Eine Antwort. – Bergen-Enkheim bei Ffm: Kaffke (1971). 118 S. = Theologische Brennpunkte XXVIII.

Echlin, Edward, SJ: The **deacon** in the church: Past and future. – Staten Island: Alba 1971. XIII, 139 p.; $ 3,95.

Ratschow, Carl Heinz: Die eine christliche **Taufe**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 279 S.; kart. DM 26,–.

Boyer, Charles, SJ: Présence du Christ sous les espèces. – DoctCom XXIV, 1971, 5–24.

Andreu Rodrigo, Agustín, SJ: El Espíritu Santo y la comunidad eucarística. ‹En torno a los presupuestos teológicos del «Doc. I»: Sobre la significación del sacerdocio ministerial›. – EE XLVII, 1972, 5–22.

Ratzinger, Joseph: Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der **Ehe**. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. – Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen = Münchener Akademie-Schriften LIX, Mchn (1972), 35–56; S. 57–71: Lehmann, Karl: Zur Sakramentalität der Ehe.

Was heißt **„Wiederkunft Christi"**? Analyse und Thesen: Paul Schütz. Stellungnahmen: Magnus Löhrer, Hans Urs von Balthasar, Ervin Vályi Nagy, Heinrich Ott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 95 S. = Kirche im Gespräch; kart. DM 8,80.

IX. Konfessionskunde und Ökumenische Bewegung

Oesterreicher, Johannes: Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche (The rediscovery of Judaism, dt.) Eine neue Zusammenschau der Konzilserklärung über die **Juden**. – Meitingen/Freising: Kyrios-Verl. 1971. 94 S. = Theologie und Leben VII.

Geis, Robert Raphael: Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland. – Mchn: Kösel (1971). 246 S.; kart. DM 36,–.

Lago Alba, Luis, OP: Reforma luterana y catolicismo español. ‹Congreso católico-luterano en Salamanca›. – CTom XCVIII, 1971, 207–233.

Vicentini, Giulio: Confronti ecclesiali tra **protestanti** e **cattolici** in **Italia**. – StudFranc LXVIII, 1971, 191–203; p. 205–218: Paschoud, Georges: Agape e le sue esperienze; p. 235–295: Morganti, Martino, OFM – Cesare Milaneschi, OFM: Ecumenismo e comportamento ecumenico dei religiosi nel pensiero di pastori e comunità protestanti italiane.

Synan, Vinson: The **Holiness – Pentecostal** movement in the **United States**. – GrR: Eerdmans 1971. 248 p.; $ 5,95.

Ford, J. Massingberd: Baptism of the Spirit: Three essays on the pentecostal experience. – Techny, Ill.: Divine Word 1971. XV, 133 p.

Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Mit Vorw. von Lukas Vischer. Hrsg. von Konrad Raiser. – Stu: Evang. Missionsverl. (1971). 259 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XVIII/XIX.

Schlink, Edmund: Die Bedeutung von „Faith and Order" für die Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland. Bericht über die Konferenz der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Löwen ‹Belgien›, am 2.–12. August 1971. – OekRu XXI, 1972, 145–159.

Dulles, Avery, SJ: Faith and order at Louvain. – ThSt XXXIII, 1972, 35–67.

Samartha, S.J.: Religious pluralism and the quest for human community. – No man is alien. Essays on the unity of mankind. (In honour of Willem Adolph Visser 't Hooft), Leiden 1971, 129–148.

Vischer, Lukas: ... satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche. – Dienst am Menschen ... Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Ffm (1972), 243–254; S. 255–267: Payne, Ernest A.: Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit; S. 269–274: Naudé, C. F. Beyers: Am Scheideweg? Zum Rassenproblem; S. 275–290: Lefringhausen, Klaus: Wege zur Einen Welt.

Bopp, Jörg: Unterwegs zur Weltgesellschaft. Die Ökumene zwischen westlichem Führungsanspruch und universaler Verantwortung. (Red.: Hans Bosse.) – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 115 S. = Kohlhammer-T-Reihe; kart. DM 8,80.

Allmen, Jean-Jacques von: Une réforme dans l'Église. Possibilité, critères, acteurs, étapes. – Gembloux: Duculot (1971). 90 p. = Recherches et synthèses. Section d'œcuménisme I; FB 180,–.

Fiolet H[ermanus] A[ntonius] M[aria]: Die zweite Reformation (De tweede reformatie, dt.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 186 S. = Offene Fragen; kart. DM 15,80.

X. Moraltheologie

Bourgeault, Guy: La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles. – ScE XXIII, 1971, 137–152.

D'Agostino, Francesco: Un contributo alla storia dell'idea di **equità**: Jehan de Gerson e la lotta per il Concilio. – Angelicum XLVIII, 1971, 448–489.

Jendrosch, Barbara: Johann Michael **Sailer's** Lehre vom Gewissen. – Rgb: Pustet 1971. 258 S. = Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie XIX; kart. DM 35,– [Diss., München]

Willis, Robert E.: The ethics of Karl **Barth**. – Leiden: Brill 1971. X, 456 p.; hfl 68,–.

Clémence, Jean, SJ: Le mystère de la conscience à la lumière de **Vatican II**. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 65–94.

Flipsen, Jan: Spannung zwischen Glaube und Welt. Kritische Analyse der «Theologischen Ethik» Helmut **Thielickes**. – Studia moralia VIII, 1970, 37–107.

Smurl, James F.: Religious ethics. A systems approach. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall (1972). X, 160 p.

Chiavacci, Enrico: Studi di teologia morale. – Assisi: Città della Editrice (1971). 289 p. = Collana Questioni aperte; Lire 2.000.

Hughes, Gerard J., SJ: A christian basis for ethics. – HeythrJ XIII, 1972, 27–43.

Fuchs, Josef: Berufung und Hoffnung. Konziliäre Weisungen für eine christliche Moral. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 271–284.

Kluxen, Wolfgang: Menschliche Natur und Ethos. – MThZ XXIII, 1972, 1–17.

Messner, Johannes: Moral in der säkularisierten Gesellschaft. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 137–158.

Schreiner, Josef: Die bleibende Bedeutung der sittlichen Forderung des Alten Testaments. – Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Wü (1971), 151–171; S. 172–183: Blank, Josef: Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament; S. 184–205: Eid, Volker: Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft für die christliche Lebensgestaltung; S. 206–228: Greshake, Gisbert: Neue Ansätze zu einer Theologie der Hoffnung.

Auer, Alfons: **Glaube**, **Hoffnung** und **Liebe**. Die Öffnung eines traditionell moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 91–114.

Endres, Josef, CSSR: Ethische Fragen aufgeworfen durch ethologische Lösungen. – Studia moralia VIII, 1970, 109–147.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

España **eremítica**. Actas de la VI semana de Estudios monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15–20 de septiembre de 1963. – Pamplona: (Ed. Aranzadi) 1970. 686 p., 35 láminas = Analecta Legerensia I; pes 850,–.

Vogüé, Adalbert de: Commentaire historique et critique (de la Règle de Saint Benoît). ‹Parties I–IX et index›. – P: Ed. du Cerf 1971. 1477 p. = La règle de saint Benoît IV–VI = Sources chrétiennes CLXXXIV–CLXXXVI = Textes monastiques d'Occident XXXVII–XXXIX; F 226,–.

Werner, Ernst: Armut und Reichtum in den Vorstellungen ost- und westkirchlicher Häretiker des **10.–12.** Jahrhunderts. – Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII, 15–18 ottobre 1967, Todi 1969, 81–125; S. 127–162: Classen, Peter: Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert.

Labande, E. R.: Les pèlerinages au Mont Saint-Michel pendant le moyen âge. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome III, P 1971, 237–250; p. 251–270: Bouhier, Claude: Les chemins montais dans les anciens diocèses d'Avranches et de Coutances; p. 271–286: Lamy-Lassalle, Colette: Les enseignes de pèlerinage du Mont Saint-Michel; p. 287–296: Seguin, Jean-Pierre: Livrets de pèlerinage des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles à l'usage des pèlerins du Mont Saint-Michel.

Lunardi, Giovanni, OSB: L'ideale monastico nelle polemiche del secolo **XII** sulla vita religiosa. – Noci: Ed. «La Scala» 1970. 189 p.

Heers, Jacques: **Fêtes, jeux** et **joutes** dans les sociétés d'Occident à la fin du moyen âge. – Montréal: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1971. 146 p. = Conférence Albert-le-Grand 1971; F 24,–.

Espinosa, Clemente, SJ: Buscar y hallar la voluntad divina según san Pablo y según san Ignacio. – Manresa XLIV, 1972, 25–52.

Murray, Jain H.: The puritan hope. A study in revival and the interpretation of prophecy. – (Lo:) The Banner of Truth Trust (1971). XXV, 301 p.; £ 1,20.

Bord, André: Mémoire et espérance chez **Jean de la Croix**. Préface de Henri Gouhier. – P: Beauchesne (1971). 326 p. = Bibliothèque de spiritualité VIII; F 36,–.

Labourdette, M.-Michel, OP: Signification de la **vie religieuse** dans l'Eglise. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A.LXXIX = T.LXXI, 1971, 480–493; p. 494–508: Régamey, Pie-Raymond, OP: Les conditions anthropologiques d'un renouveau de la vie religieuse.

Lippert, Peter: Die **„evangelischen Räte"** – Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität? – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 659–669.

Rodríguez, Isaías, OCD: Inserción de la vida religiosa a la juventud de hoy. – REspir XXXI, 1972, 27–51; p. 61–87: Bocos Merino, Aquilino, CMF: La formación para la vida religiosa; p. 89–100: Hortelano, Antonio, CSSR: El futuro de la vida religiosa. El segundo aggiornamento.

Curran, Charles A.: Psychological dynamics in religious living. – NY: Herder and Herder 1971. 228 p.; $ 6,95.

Pesch, Otto Hermann: Das **Gebet**. – Augsburg: Winfried-Verl. (1972). 134 S. = Christliches Leben heute XIV; kart. DM 5,80.

Rahner, Karl, SJ: Über das Beten. – GL XLV, 1972, 84–98.

Lauter, Hermann-Josef, OFM: Der **Ordensberuf** heute in empirisch-theologischer Sicht. – GL XLV, 1972, 116–129; S. 129–145: Bamberg, Corona, OSB: Wie kann in unserem Orden heute Gemeinschaft werden?

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Maier, Hans: Vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus? – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 159–170.

Kochs, Anton: Zur Geschichte der Pastoralinstruktion »**Communio** et **Progressio**«. – CS IV, 1971, 293–299; S. 299–309: Schmolke, Michael: Zehn ideengeschichtliche Beobachtungen zur Pastoralinstruktion »Communio et Progressio«; S. 310–321: Deussen, Giselbert: Die Pastoralinstruktion auf dem Hintergrund der päpstlichen Lehrtradition.

Schulze, Hans: Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift der EKD „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen". – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 172 S.; kart. DM 16,80.

Giers, Joachim: Der Weg der katholischen Soziallehre. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 9–25; S. 27–53: Weber, Wilhelm: Anfragen an die Soziallehre der Kirchen; S. 55–74; Rief, Josef: Katholische Soziallehre oder Sozialethik?

Weiler, Rudolf: Katholische Soziallehre unterwegs. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 354–370.

Del Estal, Gabriel, OSA: Iglesia y sociedad: Pautas de renovación. – Ciudad de Dios CLXXXIV, 1971, 365–393.

Biéler, André: Eine Politik der Hoffnung (Une politique de l'espérance, dt.) Von der Theorie der kirchl. Soziallehren zur Praxis für eine neue Welt. – Luz, Mchn: Rex-Verl. 1971. 235 S.; kart. DM 14,80.

Benedict, Hans-Jürgen: Der neue **Protestantismus**. Motive und Formen der kirchl. Kriegsopposition in den **USA**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1971. 128 S. = Kohlhammer-T-Reihe; kart. DM 8,80.

Die Spontangruppen in der Kirche (Les groupes informels dans l'Eglise, dt.) Hrsg. von René Metz und Jean Schlick. – Aschaffenburg: Pattloch-Verl. (1972). 231 S. = Kirche für morgen II; kart. DM 16,–.

Duchrow, Ulrich: Die Frage nach dem **neuen Menschen** in theologischer und marxistischer Anthropologie. – Marxismusstudien VII, 1972, 27–57; S. 59–86: Horský, Vladimír: Die Frage nach dem neuen Menschen in theologischer und marxistischer Anthropologie.

Turner, Frederick C.: Catholicism and political development in **Latin America**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1971. XV, 254 p.; $ 8.75.

Kellermann, A.P.R.: Religious affiliation in **South Africa**. – SocComp XIX, 1972, 7–20; p. 21–28: Alant, C. J.: The relevance of socio-ecomic groups in the analysis of the Nederduitse Gereformeerde Kerk in South Africa; p. 29–47: Higgins, Edward: Les rôles religieux dans le contexte multi-racial sud-africain. Le profil du ministère dans le calvinisme et le catholicisme; p. 49–62: West, Martin: Thérapie et changement social dans les Eglises urbaines d'Afrique du Sud; p. 63–81: Watts, Hilstan Lett: Some structural problems of urban religion. A case study from the city of Durban; p. 83–91: Brown, Sheila: De l'adhésion à un nouveau système religieux à la transformation d'un système de valeurs. Etude d'une communauté rurale africaine.

Rauscher, Anton: Privater und sozialer Wohlstand. Zur Sozialgebundenheit des **Eigentums**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 479–494; S. 495–509: Kerber, Walter: Überlegungen zur allgemeinen **Autoritätskrise**; S. 511–523: Wallraff, Hermann Josef: Deutung der **Steuerpflicht** durch die öffentliche Meinung; S. 525–540: Zepp, Paul: Größere Eigenständigkeit der religiösen Gemeinschaften in der Gesetzgebung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips.

XIII. Kirchenrecht

Plöchl, Willibald M.: Das Factum »**Konzil**« in rechtshistorischer Sicht. – Ius canonicum XI, 1971, 135–178.

Gallagher, Clarence, SJ: Canon law and the christian community. – HeythrJ XII, 1971, 281–296. 401–424.

Hageneder, Othmar: Zur Ehegerichtsbarkeit des Domdekans von Passau im 15. Jahrhundert. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd III, Wien (1971), 46–54; S. 221–235: Primetshofer, Bruno: Reformen des Ordensrechts im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Berry, John C.: Law in the post-conciliar church. – StCan V, 1971, 259–278.

Haubtmann, Pierre: Le synode des évêques. La session extraordinaire d'octobre **1969**. – L'année canonique XV, 1971, 317–365.

Iurisprudentia Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae. – PerRMCL LX, 1971, 273–350; LXI, 1972, 119–189.

Metz, René: Droit de l'homme ou droits du chrétien dans le projet de la **Lex fundamentalis**? Quelques réflexions? – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B 1972, 75–91; S. 93–101: Ruf, Norbert: Die ekklesiologische Wesensaussage in einer Lex ecclesiae fundamentalis; S. 103–121: Kaiser, Matthias: **Hierarchie** nach dem Verständnis des Codex iuris canonici und des Zweiten Vatikanischen Konzils.

O'Hearn, Peter J.: The *Lex Ecclesiae Fundamentalis* from a common law viewpoint. – StCan V, 1971, 193–211.

Sombanski, Remigiusz: La «Loi fondamentale» de l'Eglise. Quelques réflexions. – NRTh, A.CIV = T.XCIV, 1972, 251–268.

Gómez de Ayala, Alfredo: Gli infedeli e la personalità nell'ordinamento canonico I. – Milano: Giuffrè 1971. 751 p. = Collana degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell' Università di Genova XXIV; Lire 8.500.

Herrmann, Horst: Der priesterliche Dienst. IV: Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 134 S. = Quaestiones disputatae XLIX; kart. DM 15,–.

Escudero, Gerardo, CMF: Il nuovo diritto dei **religiosi**. – R: Alma. Commentarium pro Religiosis 1971. XII, 295 p.; Lire 2.500.

Di Mattia, Giuseppe: La dottrina sulla forma canonica del matrimonio e la proposta per un suo riesame. – Apollinaris XLIV, 1971, 471–522.

Dordett, Alexander: Rentnerehen nach can. **1098**. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 40–52.

Wirth, Paul: Gerichtlicher Schutz gegenüber der Verwaltung. Modell eines kirchlichen **Verwaltungsgerichtes**. – AkathKR CXL, 1971, 29–73.

Moneta, Paolo: Il provvedimento amministrativo impugnabile nel diritto canonico. – EIC XXVII, 1971, 76–130.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth **Kittel** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Peter C. Bloth [u. a.] – Dortmund: Crüwell Verl. 1972. 328 S.; Lw. DM 28,–; S. 315–325: Kittel, Heinz: Bibliographie Helmuth Kittel.

Bridel, Claude: Aux seuils de l'espérance. Le **diaconat** en notre temps. – (Neuchâtel:) Delachaux & Niestlé (1971). 251 p. = Bibliothèque théologique; sfr 24,– [Diss., Neuchâtel]

Kopp, Thomas: Der Diakon. Zu einer Frage der Kirche in der Welt von heute. – TrThZ LXXIX, 1970, 168–189.

Forck, Gottfried: **Verkündigung** zwischen Theologie und Gemeinde. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 237–258; S. 259–281: Winter, Friedrich: Die Vorbereitung der Predigt. Bedeutung und Wandel der „Predigtmeditation".

Tolk, Jochen: Predigtarbeit zwischen Text und Situation. – Mchn: Kaiser 1972. 162 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXII; kart. DM 14,– [Diss., Göttingen]

Lerle, Ernst: Die Einleitung der Predigt. Eine homiletische Untersuchung. – Stu: Calwer Verl. (1972). 59 S. = Arbeiten zur Theologie I, 49; kart. DM 7,80.

Flender, Helmut: Bibeltext und Gegenwartsbezug in der Predigt. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 106 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit LI; kart. DM 12,80.

Born, Willi: Kriterien der Predigtanalyse. – (Gü:) Gütersloher Verl. – Haus G. Mohn 1971. 74 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit LII.

Nicolas, J. H., OP: Les laïcs et l'annonce de la parole de Dieu. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 821–848.

Feifel, Erich: Der **Jugendseelsorger** in der Erwartung der Kirche und der jungen Menschen. – KatBl XCVII, 1972, 193–211.

Roest, P.: Verkenning en vergelijking van het godsdienstonderwijs in **Nederland**, **Engeland** en **West-Duitsland**. – NThT XXVI, 1972, 47–71.

Religionsunterricht zwischen gestern und morgen. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1971 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Hans Schilling in Verb. mit Ferdinand Kopp. – Donauwörth: Auer (1972). 184 S.; kart. DM 15,80.

Zum Religionsunterricht morgen. III. Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in der Grundschule. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – Mchn: Pfeiffer; Wuppertal: Jugenddienst-Verl. (1972). 557 S.; kart. DM 36,–.

Läpple, Alfred: Religionsunterricht im Horizont pluraler Theologie. – RUHSch XIV, 1971, 101–114.

Henkys, Jürgen: Katechumenat und Gesellschaft. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 282–301.

Wegenast, Klaus [Hrsg.:] Curriculumtheorie und Religionsunterricht. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 224 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XII/XIII; kart. DM 19,80.

Baldermann, Ingo: Lernziele im Religionsunterricht? – Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth Kittel zum 70. Geburtstag, Dortmund 1972, 7–19; S. 69–87: Bornkamm, Karin: Emanzipation oder Freiheit zur Sache: Theologische

Erwägungen zu dem Entwurf von Hubertus Halbfas; S. 247–258: Nipkow, Karl Ernst: Zur Bedeutung der Sozialwissenschaften für die pädagogische Arbeit der Kirche.

Gahlen, Heinz: Gott – Modelle für den Unterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 85 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 6,–.

Baudler, Georg: Die christologische Frage heute. Überlegungen zum Entwurf einer Christologie für Jugendliche unserer Zeit. – KatBl XCVII, 1972, 264–280.

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

Fons vivus. Miscellanea liturgica in memoria di Don Eusebio Maria **Vismara**. A cura di Armando Cuva. – Zü: Pas-Verl. 1971. X, 428 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 6; Lire 4000.

Lods, Marc: Le sacrifice de louange. Lecture de la liturgie eucharistique d'**Hippolyte** de Rome. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P-Genève 1971), 180–195.

Van Dijk, S. J. P.: The medieval easter vespers of the Roman clergy. – SE XIX, 1969–1970, 261–363.

Raffa, Vincenzo, FDP: L'ufficio divino del tempo dei Carolingi e il Breviario di Innocenzo III confrontati con la Liturgia delle Ore di Paolo VI. – ELit LXXXV, 1971, 206–259.

Brock, Sebastian: A remarkable **Syriac baptismal** ordo ‹BM Add. 14 518›. – Parole de l'Orient II, 1971, 365–378.

Olivar, Alexandre: Els manuscrits litúrgics de procedència catalana conservats fora de Catalunya. – Miscellània històrica catalana. Homenatge ad Pare Jaume Finestres, (Poblet) 1970, 15–56.

Becker, Hansjakob: Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen z. Urform und Herkunft des **Antiphonars** der **Kartause**. – [Ismaning:] Hueber 1971. XLIII, 340 S. = Münchener theologische Studien II, 39 = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät; kart. DM 65,– [Diss., München]

Amon, Karl: Die Verteidigungsschrift des Abtes **Engelbert** von **Admont** für das österliche Canticum triumphale «Cum rex gloriae». – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 9–30.

Keller, Erwin: Kult und Kultreform bei Johann B. **Hirscher**. – FreibDA XC, 1970, Frb/B (1971), 333–456.

Visentin, Pelagio, OSB: L'insegnamento della dogmatica in rapporto alla liturgia. – RLit LVIII, 1971, 186–211; p. 212–218: Häring, Bernhard, CSSR: Rapporti fra teologia morale e liturgia; p. 219–236: Calati, Benedetto, OSB: Teologia ascetico-mistica e liturgia; p. 238–247: Rogger, Iginio: L'insegnamento della liturgia nei seminari; p. 248–260: Pinell, Jordi, OSB: Per uno studio scientifico della liturgia. Orientamenti ed esperienze di un programma; p. 261–275: Triacca, Achille M., SDB: La liturgia educa alla liturgia? Riflessioni fenomenico-psicologiche sul dato liturgico globalmente considerato.

Schnijder, A(ugustinus) C. J. M., OFM: Cosmopolitization of mankind and adaptation of the liturgy. – StLit VIII, 3, 1971/1972, 169–184.

Nussbaum, Otto: Der **Bischof** als Liturge der ihm anvertrauten Teilkirche. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 303–318.

Verheul, Ambroise, OSB: Les structures fondamentales de l'eucharistie. – Questions liturgiques LII, 1971, 3–21.

Bédé, Ephrem und Johannes Madey: Das Mysterium der **Taufe** nach dem Ritus der **katholischen chaldäischen** Kirche. – Kyrios, N. F. XI, 1971, 90–111.

Shephard, Massey H., Jr.: **Confirmation**: The early church. – Worship XLVI, 1972, 15–21; p. 22–29: Powers, Joseph M.: Confirmation: The problem of meaning; p. 30–34: Buswell, Charles A.: Pastoral suggestions for the celebration of confirmation.

Fernández Rodríguez, Pedro, OP ¿Los **Salmos**, en el **breviario**, son una oración cristiana actual? – Salm XVII, 1971, 291–313.

Pascher, Joseph: Die **Psalmen** als Grundlage des Stundengebetes. – ELit LXXXV, 1971, 260–280.

Myss, Walter: Geburt des Menschenbildes. Mittelalterliche Plastik in der Kathedrale von **Chur**. Mit e. Führer durch die Kathedrale. – Beuron: Beuroner Kunstverl. (1971). 116 S. mit Abb. = Kult und Kunst V; geb. sfr 22,10.

Bleibrunner, Hans: **Andachtsbilder** aus **Altbayern**. Mit e. Geleitwort von Odilo Lechner. – Mchn: Süddeutscher Verl. 1971. 209 S. mit zahlr. Ill. u. 1 Kte.; Lw. DM 25,–.

Stichel, Rainer: Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen. Die Anfangsminiaturen von Psalterhandschriften des 14. Jh., ihre Herkunft, Bedeutung u. ihr Weiterleben in der griech. u. russ. Kunst u. Literatur. – Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1971. 151 S., 8 S. Abb. = Byzantina Vindobonensia V; kart. ÖSch. 196,–.

Heydenreich, Ludwig Heinrich: Die Sakralbau-Studien **Leonardo** da **Vincis**. Untersuchungen zum Thema Leonardo da Vinci als Architekt. Mit 60 Abb. 2., vom Verf. durchges. u. erg. Aufl. – Mchn: Fink 1971. 101 S., 15 Bl. Abb., kart. DM 29,50. [Diss., Hamburg]

Hausherr, Reiner: **Michelangelos** Kruzifixus für Vittoria Colonna. Bemerkungen zur Inkonographie und theologischen Deutung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1971. 54, [48] S., davon 48 S. Ill. = Wissenschaftliche Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften XLIV; Lw. DM 40,–.

Schade, Herbert, SJ: Salvador **Dali** – ein religiöser Maler der Triebstruktur. – StdZ, Bd CLXXXIX = Jg XCVII, 1972, 177–192.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, 44 Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Dr. Robert Cornelissen, Den Haag, Zwedenburg 63; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, 87 Würzburg, Theaterstraße 16; Basilius Doppelfeld OSB, 8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Dr. Dr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstraße 11; Prof. Dr. Joseph Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Prof. Dr. Bernhard Fraling, 479 Paderborn, Kamp 6; Peter Franke, 44 Münster, Schillerstraße 38; Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13a; Prof. Dr. Walter Hoeres, 6 Frankfurt a. M. 50, Schönbornstraße 47, VII; Jan Hulshof, Nijmwegen, Sophiaweg 4; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, 53 Bonn-Beuel 1, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Dr. Jochen Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstraße 6; Dr. Bernhard Kopp, 635 Bad Nauheim, Grüner Weg 7; Dr. Paul Krüger, 4401 Amelsbüren, Haus Kannen; Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstraße 63; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Wolfgang Nastainczyk, 84 Regensburg, Stahlzwingerweg 23; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Sozialethisches Seminar/Universität Mainz; Dr. Helmut Rolfes, 44 Münster, Philippistraße 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstraße 7; Prof. Dr. Walter Simonis, 87 Würzburg, Domerschulstraße 18; Prof. Dr. Richard Völkl, 78 Freiburg, Institut für Christliche Sozialarbeit, Werthmannplatz; Dr. Wisplinghoff, 4 Düsseldorf-Nord, Prinz-Georg-Straße 78; Dr. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestraße 19.

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.

4+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 27,–**

Nummer 4 **1972** **68. Jahrgang**

Hans-Joachim Mund: Jesus People, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung? . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
Theologisches Wörterbuch zum AT, hrsg. von Botterweck u. Ringgren (L. Krinetzki)
Knuth: Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6 (H. Gross)
Mauser: Gottesbild und Menschwerdung (H. Gross)
Kieffer: Essais de méthodologie néo-testamentaire (P.-G. Müller)
Burger: Jesus als Davidssohn (S. Herrmann)
Gräßer u. a.: Jesus in Nazareth (G. Schneider)
Quesnell: The Mind of Mark (R. Pesch)
Berger: Die Amen-Worte Jesu (R. Pesch)
Léon-Dufour: Résurrection de Jésus et message pascal (J. Kremer)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 290
Patrologiae Cursus Completus (J. Barbel)
Rydén: Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis (S. Frank)
Albertus Magnus: Super Dionysium De divinis nominibus (L. Ott)
Arias Reyero: Thomas von Aquin als Exeget (U. Horst)
Hoffmann: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam (R. Padberg)
Gutiérrez: Historia de la orden de San Agustin (J. Gavigan)
Tavard: La Tradition au XVII^e Siècle en France et en Angleterre (R. Bäumer)
Brilling/Richtering: Westfalia Judaica (W. P. Eckert)
Handbuch der Kirchengeschichte Bd VI, 1 (E. Gatz)
Hegel: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, T. II (M. Braubach)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . . Sp. 303
Bleistein: Kurzformeln des Glaubens (L. Karrer)
Glaube als Verpflichtung. Hrsg. Biser/Wacker (H. Schalück)
Schillebeeckx: Gott-Kirche-Welt (H. R. Schlette)
De dotrina Concilii Vaticani Primi (H.-J. Pottmeyer)
Kolping: Unfehlbar? Eine Antwort (J. Schumacher)
Escribano-Alberca: Das vorläufige Heil – Zum christlichen Zeitbegriff (P. Hünermann)
Fleischhack: Fegfeuer (K. Schmöle)
La pensée postconciliaire en Pologne (A. Skowronek)
Die Zukunft des Ökumenismus (E. Iserloh)
Barth/Bultmann: Briefwechsel 1922–1966 (G. Greshake)
Mühlen: Entsakralisierung (H. Schalück)
Bartsch: Probleme der Entsakralisierung (E. Menne)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 326
Heinrichsmeier: Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland (J. Listl)
Herrmann: Ecclesia supplet (E. H. Fischer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 332
Weber: Pastorale Impulse (H. Fleckenstein)

Missions- und Religionswissenschaft Sp. 333
Ökumenische Erneuerung in der Mission. Hrsg. Stirnimann (L. Wiedenmann)
Handbuch der Religionsgeschichte (G. Lanczkowski)
Cuttat: Asiatische Gottheit – Christlicher Gott (A.-Th. Khoury)
Hinweis . . . . . Sp. 336
Die biologische Zukunft des Menschen (W. Büchel)

Personennachrichten . . . . . Sp. 336

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Jesus People, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung?

von Pfarrer Hans-Joachim Mund, München

Unser Thema ist mit einem Fragezeichen versehen. Es wird nicht das einzige Fragezeichen dieses Beitrages bleiben. Viele Fragen werden sich aufdrängen, und manche werden unbeantwortet bleiben müssen, teils weil der zeitliche Abstand zu den zur Diskussion stehenden Ereignissen zu kurz ist, um ein abschließendes Urteil zu ermöglichen, teils weil es um geistliche Hintergründe geht, die zu erhellen unsere Ratio nicht ausreicht.

Nach einer kurzen Vorstellung der jüngsten Buchveröffentlichungen (I) sollen zunächst die Vorgeschichte (II) dieser Bewegung, die mit dem soziologischen und kirchengeschichtlichen Hintergrund der Vereinigten Staaten unauflöslich verbunden ist, und danach Schwerpunkte ihrer religiösen Besonderheiten als Fragen an die Kirchen in Deutschland dargestellt werden (III), und zwar a) Spontaneität, b) Zungenreden, c) Ekstase, d) Vision. Weiter soll versucht werden, das Gemeinsame der verschiedenen Gruppen der Jesus Bewegung zu skizzieren (IV), um dann einige kritische Fragen an die Bewegung zu stellen (V). Der Schluß wird möglichen weiteren Entwicklungen gewidmet sein.

I. Zum Thema der Jesus-Bewegung erschien als erstes neben den vielen Presse- und Zeitschriftenartikeln[1] das Taschenbuch „Je-

[1] Kerr, Fergus: Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur: Concilium 7, 1971, 633ff;
Greeley, Andrew: Die neue amerikanische Religion: ebd. 659ff;
Neue religiöse Subkulturen in den USA: Herder-Korrespondenz 25, 1971, 523ff;
Jesus kommt – Was steckt hinter dem neuen Jesus-Kult? Mit Beiträgen von Richard Kelsey (Leitender Prediger der Zeugen Jehovas für Westdeutschland), Eberhard Stammler (Evangelische Kommentare), Heinz Zahrndt (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt), Hans Werner Bartsch (Christliche Friedenskonferenz), Martin Stankowski (Kritischer Katholizismus), Helmut Aichelin (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen), Tor Wahlström (Kommandeur-Leutnant der Heilsarmee in Deutschland), Günther Heipp (Albert-Schweitzer-Friedenszentrum, Institut zur Förderung gewaltfreier Politik e.V.), Albrecht von Mutius (ev. Militärdekan), Karlheinz Deschner (Publizist): Pardon, Deutsche Satirische Monatsschrift 10, 1971, H. 11 (Nov.) 8ff;
Flucht zu Jesus: Blätter für Innere Mission in Bayern 24, 1971, H. 11 (Nov.) 14f;
Barth, Hans Martin: Hatte Marx recht?: ebd. 24ff;
Eine neue Welle von Religion: Das missionarische Wort 25, 1972, H. 1 (Schriftenmissionsverlag Gladbeck);
McCready, William: Die Pfingstler: Eine soziale Analyse: Concilium 8, 1972, 131ff;
Wird die Jesus-Bewegung von Amerika auch nach Europa überspringen?: Herold-Sonderausgabe 1972, H. 2 (Febr.);
Jesus als Superstar des Showbussnis: Der Spiegel 26, 1972, H. 8 (14. Febr.) 110ff;
Guder, Darrel L.: Die Jesus People begegnen der Kirche: Evangelische Kommentare 5, 1972, 24ff;

U.-B. TUB.
F 55 1972

sus kommt! Report der ‚Jesus-Revolution' unter Hippies und Studenten in den USA und anderswo." Hrsg. und kommentiert von Winfried Kroll[2]. Der Untertitel „Report" möchte zunächst nur gegenwärtige Beobachtungen festhalten, ohne Wertungen abzugeben. Die Berichte greifen über die USA hinaus und schildern eine Intensivierung des religiösen Lebens im kommunistischen Machtbereich und die ersten Ansätze der Jesus-Bewegung in der Bundesrepublik. Die Kommentierung ist unkritisch, doch ist das Buch als Informationsquelle für den Leser, der über eigene Kriterien verfügt, verwendbar.

Das ein Jahr später veröffentlichte Taschenbuch dasselben Herausgebers „Jesus-Generation – auch in Europa?"[3] erweitert den begonnenen Bericht über die Jesus People mit dem Schwergewicht auf die Bundesrepublik und andere Länder. Interessant ist diese Veröffentlichung weiter durch die Beifügung von Äußerungen führender Kirchenmänner und Theologen zum Thema Jesus Bewegung, wie die von Bischof Scharf, Bischof Tenhumberg, Kardinal Döpfner, Professor Thielicke u. a.

In dem von Wolf von Lojewski hrsg. Werk „Jesus People oder die Religion der Kinder"[4] werden von den Korrespondenten des ARD in Washington neben einem ausführlichen, z. T. etwas distanzierten Bericht weitere Stimmen und auch kritische Stellungnahmen angeboten, so u. a. von Kaplan Adolf Holl, Autor des Buches „Jesus in schlechter Gesellschaft", Wolf Donner, Feuilleton-Redakteur der Wochenzeitung „Die Zeit"; letzterer unternimmt den Versuch, die Jesus People in ihrem soziologischen Kontext zu verstehen. Dieses Buch bietet mit einen Berichten die reichhaltigste Farbpalette an und ist besonders zu empfehlen.

Das kleine Bändchen des katholischen Redakteurs beim SWR, Gerhard Adler: „Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend"[5] ist eine gute Ergänzung zu dem Werk von Lojewski, zumal es auch aus persönlichen Kontakten und Studien erwachsen ist, nicht unkritisch darstellt und katholische Fragestellungen zum Problem berücksichtigt. Die Literaturangaben wären sehr ergänzungsbedürftig.

Für den Unterricht in der Schule mit älteren Jugendlichen eignet sich besonders der von Rolf Kühne hrsg. „Jesus People Report".[6] Mit seinem reichen, eindrucksvollen Bildmaterial vermittelt er eine gute Diskussions- und Informationsgrundlage für die Behandlung der Jesus-Bewegung im Kreis von jungen Menschen oder interessierten Gemeindegliedern.

Der Untertitel „Die Jesus People im Kreuzfeuer" des Beitrages von Günther Klempnauer, „Christentum ist Brandstiftung"[7] ist etwas zu anspruchsvoll, denn von einem Kreuzfeuer kann im Hinblick auf die Darstellung in den XIII Kapiteln keine Rede sein. Nur einige kleine Funken fliegen. Wohl fließen als Zitate bei Interviews mit Kirchenführern auch kritische Stellungnahmen mit ein, aber sonst ist das Schema der ersten Veröffentlichung des Verlages zum Thema beibehalten worden. In Anlehnung an ein Kierkegaardwort, das den Titel abgab, werden Materialien zur Jesusbewegung angeboten, die von in ihrer Art bekannten Selbstzeugnissen Jugendlicher bis hin zu verschiedensten Befragungen von Bischöfen und Theologieprofessoren reichen. Der wirklich weiterführende Beitrag dürfte der von Professor D. Dr. Ernst Benz, Marburg, sein, der als Kenner ekstatischer Frömmigkeit in der Kirchengeschichte und als Augenzeuge amerikanischer Religiosität (vgl. E. Benz, Der Heilige Geist und Amerika. – Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs 1970) wesentliche Kriterien zur Jesus-Bewegung liefert.

Der Pfarrer H. J. Geppert, Redakteur am Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt, bietet eine umfangreiche, sehr kritische Darstellung der Jesus-Bewegung an[8]. Eine Fülle von Material ist hier zusammengetragen. Leider fehlen fast immer präzise Quellenangaben, was die Verwendbarkeit des Stoffes erheblich mindert. Es wird der Versuch gemacht, den religiösen Spiritualismus psychoanalytisch zu erklären, wie auch theologisch zu relativieren. Auf der einen Seite bemüht sich der Autor noch um ein vorsichtiges Urteil: Er möchte der Jesus-Bewegung – auch weil sie nicht abgeschlossen und weitere Entwicklungen möglich sind – die Christlichkeit nicht absprechen, selbst wenn er „das Erlebnis der Erweckung psychologisch (für) erklärbar" hält (138) und die Bewegung vor der historischen Bibelkritik nicht bestehen könne. Das hindert ihn aber nicht, auf der anderen Seite ein apodiktisches Urteil zu übernehmen: „die Jesus-people sind Neurotiker mit einer gestörten oralen Phase" (106). Man spürt der Darstellung die Voreingenommenheit an, die sich in Verallgemeinerungen niederschlägt, so wenn z. B. von einem Zitat aus dem Traktat „Ein Brief für Dich" die pauschale Behauptung vom Rassismus der Jesuspeople abgeleitet, oder wenn ihnen die Vermarktung im Stile von Billy Bright angelastet wird (169). Die Jesus-Bewegung ist zu komplex und unabgeschlossen, um sie bereits derartig abzuurteilen und ihr im Namen der Psychoanalyse und unter Berufung auf moderne Theologie Ketzerhüte aufzusetzen.

Auf der Jesus-Welle versucht auch der bekannte Evangelist und religiöse Berater Nixons Billy Graham mitzuschwimmen[9]. Sein Buch kann nicht im eigentlichen Sinne als ein Werk über die Jesus People angesehen werden. Aber ihre Existenz wird vorausgesetzt, und Billy Graham beruft sich immer wieder auf ihr Zeugnis, um seine angesprochenen jugendlichen Leser durch predigtartige Auslassungen für Christus zu gewinnen. Dabei bringt er noch manche interessante Einzelheit und mitunter auch gute Bemerkungen zur Situation der Jugend. Verblüffend seine Auslegung der Absalomgeschichte, um in diesem Zusammenhang an der neuen Wortschöpfung „hang up" den Generationenkonflikt zu illustrieren. Aber auch viele Einwände werden bei der Lektüre aufsteigen. Die Simplifizierung dominiert, und das ergibt mitunter verkürzte und damit falsche Beurteilungen. Besonders deutlich wird es z. B. bei der Reduzierung der Kriegsursachen auf das sündige Herz des einzelnen. Machtpolitische und gesellschaftliche Zwänge werden ignoriert. Die Schwäche eines nur am Heil des einzelnen orientierten Evangelisierungsschemas wird kraß deutlich.

Die Jesus-Bewegung ist ökumenisch so relevant, daß eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Phänomen dringlich erscheint. Sie ist bereits eine inter-denominationelle Gemeinschaft, die konfessionelle Grenzen durchbricht und das Volk Gottes als eine Einheit behandelt. Vieles an ihr ist besonders den Europäern und Vertretern der älteren Generation unverständlich. Ist sie eine Kirche der Gegenkultur? Die Lektüre von „Gegenkultur" des amerikanischen und z. Z. in London wirkenden Soziologen Theodore Roszack[10] ist hier äußerst hilfreich. Kein Buch habe ich in den letzten Monaten mit so starker Spannung gelesen, und keines empfand ich so erhellend, um die amerikanische Jugend und damit auch die Jesus People zu verstehen, wie dieses. Da ein Teil des Werkes bereits im Frühjahr 1968 in der Zeitschrift „The Nation" veröffentlicht wurde, liegt die Jesus-Bewegung noch nicht im Blickfeld der Darstellung. Was aber in den 8 Kapiteln berichtet wird, liefert den soziologischen Hintergrund, aus dem heraus diese Bewegung

Daeckel, Sigurd Martin: Für und wider die Jesus People Bewegung: ebd. 155ff;
Becker, Walter: Jesus people – Religiöse Erneuerung oder Hilfe in der Drogennot? Deutsches Pfarrerblatt 72, 1972, 223ff;
Altrichter, M.: Katholische Pfingstbewegung in den USA: Orientierung 36, 1972, 70ff;
Wieland, Wolfgang: "I like Jesus". Die Jesus-Bewegung in Amerika und Europa, ihre Vorgeschichte und Beurteilung: Bibel und Kirche 27, 1972, 33ff;
Menne, Ferdinand: Sensibilität und Plan. Prospekt einer Gegenkultur in kleinen Gruppen: Internationale Dialog Zeitschrift 5, 1972, H. 3.

[2] Jesus kommt! Report der „Jesus-Revolution" unter Hippies und Studenten in USA und anderswo. Hrsg. und kommentiert von Wilfried Kroll. – Wuppertal: Aussaat Verlag (1971). 158 S.; mit Bildteil, kart. DM 6,80

[3] Jesus-Generation – auch in Europa? Die Jesus-Revolution von Finnland bis Marokko. Hrsg. von Wilfried Kroll. – Wuppertal: Aussaat Verlag (1972). 133 S. kart. DM 5,80

[4] von Lojewski, Wolf: Jesus People oder Die Religion der Kinder. Mit Beiträgen von Karl-Werner Bühler, Wolf Donner, Hans Jürgen Geppert, Adolf Holl, Klaus Reblin, Klaus Röhring, Ingeborg Schober. – München: Claudius (1972)[2]. 150 S. kart. DM 7,80

[5] Adler, Gerhard: Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend. – Düsseldorf: Patmos 1972. 107 S. kart. DM 4,80

[6] Jesus People Report. Hrsg. von Rolf Kühne. – Wuppertal/Wetzhausen/Wuppertal: R. Brockhaus/Rolf Kühne/Oncken 1972[3]. 64 S. kart. DM 4,80

[7] Klempnauer, Günther: Christentum ist Brandstiftung. Die Jesus people im Kreuzfeuer. – Wuppertal: R. Brockhaus 1972. 144 S. Pb DM 9,80

[8] Geppert, Hans Jürgen: „Wir Gotteskinder". Die Jesuspeople-Bewegung. – Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter Verlag 1972. 188 S. kart. DM 12,80

[9] Graham, Billy: Eine Generation entdeckt Jesus. – Wuppertal: R. Brockhaus 1972. 136 S. Pb DM 7,80

[10] Roszak, Theodore: Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend. – Düsseldorf, Wien: Econ (1971). 432 S. br. DM 18,–

zu verstehen ist. Die Stärke des Buches liegt in seiner interessanten Analyse der amerikanischen Gesellschaft und ihrer Jugend, deren Protest gegen den technokratischen Materialismus in ihrer Gegenkultur sich manifestiert. Der programmatische Teil ist wenig überzeugend. Die versuchte Auseinandersetzung und Überwindung der Aufklärung ist für den Theologen von besonderem Interesse. Er wird erstaunt sein, wie positiv die Religion bereits hier in die „Gegenkultur" einbezogen ist, aber auch erschrecken über den sich anbahnenden Synkretismus.

II. Die Jesus Bewegung kommt nicht zufällig aus dem Amerika des Spätkapitalismus. Dieses Amerika, das vor einem halben Jahrhundert das 20. Jahrhundert als das amerikanische Jahrhundert anpries, befindet sich heute in einer schweren Krise. Das ungelöste Farbigenproblem ist ja nicht nur ein rassisches, sondern vor allem auch ein wirtschaftliches, das über den farbigen Bevölkerungsteil hinausreicht. Der Vietnamkrieg mit seiner ungeheuren Belastung für die amerikanische Gesellschaft, die weltpolitische Umschichtung – Nixons Besuch in China machte sie deutlich – erschüttern das Selbstverständnis der Amerikaner. Die hoch durchrationalisierte Wirtschaft hat eine Einengung der zwischenmenschlichen Beziehungen und eine wachsende gegenseitige Entfremdung zur Folge. Insbesondere herrscht bei der Jugend das Gefühl vor, daß die Gesellschaft und ihre Strukturen echte Menschlichkeit verkrusten lassen. Der technokratische Materialismus, der die Gesellschaft beherrscht, und der mit seiner unvernünftigen Vernunft ein Chaos heraufbeschworen hat, das sich in der fürchterlichen Zerstörung Vietnams, in den krebsartig wuchernden Wachstum der Städte und in den Problemen der Umweltverschmutzung demonstrieren.

Die junge Generation verweigert dieser Entwicklung ihre Zustimmung und hat so etwas wie eine „Gegenkultur" entstehen lassen. Der FBI-Bericht des Jahres 1966 zählte über 90 000 Jugendlicher dropouts, die von ihm festgesetzt wurden, von denen die meisten aus wohlsituiertem Elternhaus kamen[11].

Schon der Beat der fünfziger Jahre hatte als Musik, Literatur und Lebensgefühl Rausch, Ekstase, Religiosität, gepaart mit der Flucht aus den Städten, propagiert. Eine Vorliebe für östliche Religiosität, besonders für den Zen-Buddhismus machte sich breit und mündete in eine östliche Welle. Die „Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein" und die in Übung kommende „Transzendentale Meditation" sind hierfür Symptome. Das Christentum war in diesem Zusammenhang weniger gefragt, da man es meist mit dem sog. „American Way of Life" identifizierte, vor allem im großkirchlichen Protestantismus der middle classes. 1964 beginnt der Hermann-Hesse-Kult. Seine Romangestalten aus Siddharta, Demian und Steppenwolf sind für die aus der Gesellschaft aussteigenden Typen, mit denen man sich identifiziert, in denen man sich wiederfindet. Bisher sind z. B. mehr als 1 Mill. Exemplare von Siddharta gedruckt, vom Steppenwolf wurden in einem Monat über 360 000 Stück verkauft. Sein immer wieder gegebener Hinweis, daß es die wahre Aufgabe des Menschen sei, den Weg zu sich selbst zu finden, entspricht dem Lebensgefühl dieser jungen Menschen. Der Drogenapostel und Psychologieprofessor Timothy Leary sammelt eine nach Mill. geschätzte Gemeinde um sich. Er gibt die Losung aus: „Stimmt ein in die Untergrund-Generation, schaltet um auf LSD! Haut ab aus der ordentlichen Gesellschaft!" 1970 erscheinen seine Reden und Aufsätze unter dem Titel „Politik der Ekstase"[12], in denen Sokrates, Laotse und auch Jesus als seine Vorbilder angesprochen werden. Man ist nicht bereit, sich der Leistungsgesellschaft zu verschreiben, die die Menschen verhärten läßt. Hippie-Bewegung und Drogenkonsum sind der Protest gegen diese Gesellschaft. Sie hatte am meisten Zustrom aus der Mittelschicht, kaum aus der Unterschicht. Haight-Ashbury in San Francisco and East Village in New York waren ihre Zentren. Diese Bewegung der Blumenkinder von der Industrie kommerzialisiert hat sich inzwischen weithin totgelaufen, man mußte erfahren, daß die Gesellschaft nicht bereit war im Sinne der Hippies sich zu ändern. Die brutalen Morde in der Kommune um Manson gab der Hippie-Bewegung den Todesstoß.

Als Reaktion auf die Überbetonung des Rationalen in der Gesellschaft kommt der Musik eine besondere Rolle im Protest der Jugend zu. Es sind nicht nur die Protest-Songs, sondern die Musik überhaupt, die entscheidend mit das Lebensgefühl der jungen Leute zum Ausdruck bringen. Der junge Mensch, der sein Kofferradio oder seinen Kassettenrecorder immer mit sich herumschleppt und laufen läßt, hüllt sich so ständig in Musik. Sie schafft um ihn eine Atmosphäre, in die er hineinflieht vor der harten Wirklichkeit seiner sonstigen Umwelt. Sie kann ihm nicht laut genug sein, damit alles andere von ihr überdeckt, aufgesogen wird.

Hier hatte der Folklore-Sänger Bob Dylan Ende der fünfziger Jahre bereits mit seiner Thematik, Einsamkeit, Leere des Lebens und Verantwortung für den Mitmenschen, einen inhaltlichen Wandel eingeleitet. Die folgende Pop-Musik ist kritisch, hat einen pessimistischen Zug, zeigt damit die Krise der Gesellschaft an. Dann bricht der God-Rock in die Reihen der Jugendlichen ein und wird mit zum Wegbereiter der Jesus-Bewegung. Das Musical „Hair" war die Ouvertüre. In ihm ahnt man: „das Leben kann (nur) von innen neu beginnen". Eine Fülle von Songs religiösen und christlichen Inhalts entsteht, bis hin zu den umstrittenen Musicals wie „Jesus Christ Superstar" und „Godspell". In dieser neuen Musikgattung ist die Grenze zwischen weltlicher und sakraler Musik aufgehoben. Auch die Jesus People sind ohne ihre Rock-Music-Bands nicht denkbar. Sie haben für sie vielleicht eine ähnliche Bedeutung wie es die Lieder der Reformation für die Ausbreitung evangelischen Gedankenguts hatten.

Von der Jesus-Bewegung reden, heißt auch die von ihr inspirierten Kommunen erwähnen, die ein bedeutender Bestandteil dieser Bewegung sind, allein in Kalifornien zählt man z. Z. 600. Die Kommune ist heute ein Weltphänomen. Wohl als Reaktion auf die traditionellen Strukturen der Gesellschaft, die man als menschlich ungenügend empfindet und deren Zwangskollektivierung man ausweichen möchte. Für jene drop-outs, Außenseiter der Industriegesellschaft, nennt der Amerikaner John Brown von der „Aquarian Research Foundation" sieben Gründe: 1. das Bedürfnis nach einer Umgebung eigener Wahl und eigener persönlicher Gestaltung (wohnen, Nahrung, Kleidung, Raum, Bildung). 2. Die versuchte Rückwendung zum „Wesentlichen" (zu den wirklichen Bedürfnissen, zur Unabhängigkeit „Dingen" zur Gütergemeinschaft und zu ethischen Grundhaltungen). Bei den Jesus People drückt sich das noch in einem intensiven gemeinsamen Bibelstudium und Meditationen aus. 3. Rückkehr aufs Land, fort von den verpesteten und verstopften Ballungszentren der Städte. 4. Rückkehr zum „Volk", zu den „Leuten". 5. Rückkehr zu sich selbst (von der Entfremdung), 6. Rückkehr zu einer realistischen und deshalb beschränkten sozialen Verantwortung. 7. Rückkehr zu echter Erziehung (zu praktischer und körperlicher Tüchtigkeit, Handwerk, Selbsterfahrung, Gruppen- und Gesellschaftsbewußtsein.)[13] Die einzelnen christlichen Kommunen sind sehr unterschiedlich im Hinblick auf Zusammensetzung, Alter und Wollen. Im allgemeinen gelten 3 Hauptwege: Absolute Gewaltlosigkeit, Lk. 3, 14, kein Alkohol und Rauschgift, 1. Kor. 6,10 und kein vorehelicher Geschlechtsverkehr 1. Kor. 6,9. Bedingt sind zu dieser Gruppierung noch die „underground churches" zu zählen, die vor allem im katholischen Bereich eine gewisse Rolle spielen. Hier sind die Auslöser meist die Unzufriedenheit mit der Durchführung der Dekrete des Vatikanischen Konzils. Man protestiert mit solchen Gruppen gegen das kirchliche Establishment[14]. Es wird versucht, die Gemeinschaft zu verwirklichen, die man weder in der Familie, noch in dem üblichen kirchlichen Leben fand. Wie ja die gemeinsamen rhythmischen Bewegungen, das in die Hände klatschen beim Singen, die Arme um die Schultern des Nachbarn legen oder sich an den Händen halten Ausdruck für die gesuchte Gemeinschaft in den Gebetsmeetings der Jesus Bewegung sind.

Vergegenwärtigen wir uns auch noch den völlig anderen kirchgeschichtlichen Hintergrund in den USA. Der größte Teil der Bevölkerung kann zwar im oberflächlichen Sinne als christlich orientiert angesprochen werden, aber es gibt keine Volkskirche oder zwei dominierende Konfessionskirchen, die vom Staat protegiert werden, wie bei uns. Sondern es gibt neben der kath. Kirche eine Fülle von evangelischen Gruppierungen unter denen die Baptisten die Stärksten sind. Diese Konkurrenzsituation bedingt einen größeren Missionseifer im eigenen Land. Daß man sich hier auch besonders um die Jugend bemüht, liegt auf der Hand. Diese Missionsbemühungen um die Jugend befolgen nicht selten die Missionsstrategie des Paulus (1. Kor. 9,20) „Den Juden bin

[11] Roszak, a.a.O. 61

[12] Leary, Timothy: The Politics of Ecstasy. – New York: Putnam 1968. deutsch: Politik der Ekstase. – Hamburg: Christian Wegner, 1970.

[13] Vgl. Orientierung 36, 1972, 34ff

[14] Ebd.

ich geworden wie ein Jude ... denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich geworden wie unter dem Gesetz". Typisch für diese Haltung ist etwa Prof. Jack Sparks, Berkeley, der seine Professur aufgibt, die „Christian World Liberation Front" gründet und eine Untergrundzeitung betreibt, mit dem Ziel die Gegenkultur der Jugend zu missionieren, um dann aber auch in ihrem Stil mit ihr zu leben. In Berkeley haben viele Dinge begonnen, einst die radikale linke Studentenbewegung, aber auch die Jesus People. Diese Untergrundzeitungen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, man zählt etwa um 50. Die Auflagenhöhe macht es deutlich: so hat die ursprünglich für die drop-outs Hollywoods gegründete Untergrundzeitung „Hollywood Free Paper" eine wöchentliche Auflage von 400 000 Exemplaren. Diese Dinge geben u. a. den soziologischen und kirchengeschichtlichen Hintergrund ab aus denen heraus die Jesus People gewachsen sind. Sind sie also eine Modeerscheinung? Kommt jetzt nach der Freßwelle, der Konsumwelle, der Sexwelle, der Pornowelle, die Jesuswelle? Das wird sich nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten lassen. Sicher schwingt viel Modisches bzw. spezifisch Amerikanisches mit. Doch was besagt das schon, ist damit der Charakter einer geistlichen Erwekkung ausgeschlossen? Darf der Hl. Geist sich grundsätzlich nur unmoderner Ausdrucksmittel bedienen? Ist der Hl. Geist nicht der Geist, der weht wo, wann und wie er will? Ist sein Einbrechen in die Geschichte nicht immer auch ein Eingehen in bestimmte, vorfindliche Situationen, ohne aber mit ihnen identifiziert werden zu dürfen? Er ist eben der, der Menschen in Bewegung setzt, damit Gottes Reich gebaut wird.

Der Mann, durch den u. a. die Dinge in Bewegung gesetzt wurden, war vielleicht David Wilkerson, Pastor der „Assembles of God", der bereits 1958 den Boß einer Rockerbande bekehrte, so daß aus dem jugendlichen Schläger ein Prediger des Evangeliums wurde. Als ich vor 6 Jahren sein Buch „Das Kreuz und die Messerhelden"[15] mit einer Mischung von Faszination und Mißtrauen las, da war mir die Bedeutung des kleinen Buches nicht bewußt, das z. Z. eine Auflage von 6 Mill. erreicht hat und verfilmt wurde. Wer sich gründlich über die Genesis der Jesus-Bewegung informieren will, kann an diesem Werk nicht vorübergehen. Die von ihm initierte Hilfsorganisation für rauschgiftsüchtige Jugendliche „Teen Challange", die auch intensiv in der Bundesrepublik arbeitet, unterstreicht diesen Zusammenhang. Wilkerson fing bereits Ende der 50er Jahre in New York unter Rockerbanden und Kriminellen als Seelsorger an zu arbeiten. Die hier geschilderte Art seines Einsatzes von den „Pfingstlern" inspiriert, die Reaktion der Jugendlichen und die Resultate seiner Arbeit nehmen vieles von den Phänomenen der späteren Jesus-Bewegung vorweg. Man bekommt einen eindrucksvollen Einblick in die Spiritualität der Pfingstbewegung, mit ihrem emotionalen Christentum, ihrer Berufung auf die Geisttaufe, was uns Anlaß sein kann, eigene Positionen neu zu überdenken. Wenn vor 10 Jahren Karl Barth Billy gegenüber Graham auf die Frage, worauf die Theologie sich im Lauf der kommenden 20 Jahre besonders konzentrieren werde, spontan antwortete: „auf den Heiligen Geist", so können die Impulse, die von der Pfingstbewegung ausgegangen sind, Katholizismus und Luthertum erreicht haben, Auslöser dafür sein, sich diesen Fragen zu stellen.

IIIa. Was mir in diesem Buch und bei meiner Begegnung mit den Jesus People in den USA in Ann Arbor und in München besonders auffiel, ist die große Rolle, die die Spontaneität bei ihnen spielt. Damit kommen wir zu den besonderen Kennzeichen dieser Bewegung, die ich als Anfrage an unsere Kirche verstehen möchte. Die Teilnahme an einem Gebetsmeeting in Ann Arbor verdeutlichte mir die wichtige Rolle der Spontanität. Die etwa 500 Jugendlichen, meist Studenten, die da ihre gottesdienstliche Versammlung hielten, gaben neben dem gemeinsamen Gesang, dem Zuhören auf das abgelegte Zeugnis einzelner, dem spontan aufbrechenden Zwischenruf, sei es als Frage oder Zustimmung, den Freude- und Beifallsäußerungen unmittelbaren Raum. Selbst einer, von einem Jugendlichen geäußerten Vision im Hinblick auf baldigen Untergang der USA ließ man gewähren, obwohl man sie dann ablehnte. Der Geist sollte nicht gedämpft werden. (1. Thess. 5,19). Dieses Gewährenlassen des Nichtvorhergesehenen kommt nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber einer Ordnung, sondern aus dem Erwarten, daß der gegenwärtige Hl. Geist sich vielleicht bezeugen möchte, daß man dem persönlichen Zeugnis Raum lassen muß. Passiert in unseren Gottesdiensten in dieser Richtung vielleicht darum gar nichts, weil eine solche Erwartung von vornherein nicht vorhanden ist? Unsere Predigt und Gottesdienste sind oft schrecklich langweilig. Es geht bei uns alles sehr wohl geordnet zu und wir reagieren meist empfindlich, wenn die gewohnte Ordnung verletzt wird. Ob wir nicht eine sehr viel aufmerksamere Predigtgemeinde hätten, wenn plötzlich Fragen möglich wären? Sicher kann da ungereimtes Zeug gefragt werden, aber das wäre ja nur der Beweis für den Prediger, daß er sich nicht deutlich genug ausgedrückt hat. Auch soll damit nicht in erster Linie der schnellen und im besten Fall vielleicht geistreichen Antwort des Predigers Raum gegeben werden, sondern eben dem in einem Gemeindeglied sich möglicherweise artikulierenden Hl. Geist. Leidet die Freudigkeit unserer Predigt u. a. nicht darunter, daß sie meist ohne Echo bleibt? Und die Liturgie, droht sie nicht mitunter in Formelhaftigkeit und Leerlauf zu versanden, wo wir dann Steine statt Brot anbieten? Natürlich soll hier nicht der Spontaneität in dem Sinne das Wort geredet sein, das in einer Art Bilderstürmerei alle festen Formen beseitigt werden sollten, aber auch sie müßte für Spontaneität offen sein. Daß so etwas möglich ist, habe ich in den Eucharistiefeiern der katholisch-apostolischen Gemeinde erlebt, die nach fester liturgischer Ordnung gefeiert wurden, und wo es während der Kommunionausteilung z. B. zum Zungenreden kam.

b. Damit sind bei einem Phänomen, das auch in verschiedenen Gruppen der Jesus-Bewegung eine große Rolle spielt und das ich in jenem Gebetsmeeting in Ann Arbor erleben konnte. Zungenreden oder Glossolalie hat in den offiziellen Kirchen keinen hohen Kurswert. Man sieht darin mehr oder minder eine Entgleisung ekstatischer, sektiererischer Frömmigkeit. Rudolf Bohren ist einer der wenigen, der in seiner „Predigtlehre"[16] eine andere Stellung bezieht. Er zieht eine interessante Parallele der Reaktion derer, die bei uns die Kirche vertreten, in ihrer Einstellung zur modernen Dichtung und zur Glossolalie. In beiden Fällen reagiert man hilflos und die Vokabel Entartung herrscht vor. Man beruft sich bei diesem Urteil gern auf Paulus, nur wird übersehen, daß Paulus bei aller Kritik das Zungenreden grundsätzlich bejaht. Bei uns soll alles wohltemperiert zugehen. Das Außerordentliche, Ekstatische, Surrealistische, wird verdammt. Und doch wird Zungenreden ausdrücklich im N. T. unter den Geistesgaben genannt. Hat man unter uns statt ein Bekenntnis zum Hl. Geist abzulegen nicht evtl. diesen Hl. Geist mit dem Geist der Mittelmäßigkeit verwechselt? Was ist es also um das Zungenreden? Wenn wir einen Menschen zum Sprechen auffordern, sagen wir mitunter: „äußere dich bitte." In dem Wort „äußern" wird deutlich, ein innerer Vorgang tritt nach außen, wird laut, setzt sich um in vom Verstand geordnete Laute, wird Sprache. Die Möglichkeit und Fähigkeit hierzu ist begrenzt. Mitunter sagen wir bei Dingen, die uns besonders bewegen: „Hier fehlen mir die Worte, da bin ich sprachlos". Wir alle sind Gefangene unserer sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit. Es gibt Situationen, wo wir mit der Sprache am Ende sind, wo sich das, was sich äußern muß oder will, im Weinen oder Lachen, im Verstummen oder im Schrei kundtut. Die moderne Dichtung ringt u. a. auch um dieses Problem, wie kann ich das Unsagbare sagen, wie ist etwa das Lebensgefühl des heutigen Menschen sprachlich einzufangen?

Jeder Weihnachtsprediger kennt das Problem, wie kann ich das Unsagbare sagen. Das Evgl. Kirchengesangbuch, Nr. 311 drückt es so aus: „Kein Zunge kann erreichen die ewge Schönheit groß: man kann's mit nichts vergleichen, die Wort sind viel zu bloß. Drum müssen wir solche sparen bis an den jüngsten Tag: dann wollen wir erfahren, was Gott ist und vermag." Da aber, wo ein Mensch durch den Hl. Geist den Einbruch in seinem Leben erfahren hat, da erfaßt ihn eine solche Freude, ein solches Gefühl des Glückes, daß er nicht bis zum jüngsten Tag warten mag, denn den hat er im Glauben jetzt hinter sich gelassen. Da will dieses Erleben, das ihn zu zerreißen droht, heraus, da zerbricht dieses Erleben das, was wir sonst Sprache nennen, und er redet in Zungen. Dieses Erleben korrespondiert mit jenem anderen, was bei den Jesus People auffällt, was alle auch kritischen Beobachter feststellen: der Ausdruck großer Freude in den Gesichtern. Es sind nicht Gesichter, die sich krampfhaft in fromme Falten legen und die dann masken-

[15] Wilkerson, David: Das Kreuz und die Messerhelden. In Zusammenarbeit mit John und Elizabeth Sherill. – Erzhausen: Leuchter-Verlag GmbH (1971)[11]. 226 S.

[16] Bohren, Rudolf: Predigtlehre. – München 1971 (Einführung in die evangelische Theologie Bd 4).

haft wirken, sondern es ist jene gelöste Freude, die ganz von innen kommt. Sie hat auch mich im September 1971 in Ann Arbor sehr beeindruckt, von ihr geht etwas Ansteckendes aus.

Paulus sagt im 1. Kor. 14,2: „Wer in Zungen redet, der redet nicht den Menschen sondern Gott". Und in Vers 14: „Wo ich mit Zungen bete, so betet mein Geist." Und in Vers 39: „Wehret nicht mit Zungen zu reden." Diese Aussagen sollten wir mitbedenken, wenn wir von diesem Phänomen reden und unsere auch gerade von Paulus her mögliche Kritik anbringen. Als einen weiteren pietistisch unbelasteten Zeugen soll abschließend noch Karl Barth zitiert werden: „Zungenrede ist der Grenzfall des christlichen Redens als solchem: Das Aussprechenwollen des Unaussprechlichen, bei dem die Zunge der zur normalen Rede notwendigen Anschaulichkeit und Begrifflichkeit gewissermaßen voraneilt und ausspricht, was eben nur als Seufzer oder Jauchzen vernehmbar werden kann. Ob es wohl irgendeine christliche Rede, irgendein Aussprechen des evangelischen Kerygmas gibt, das nicht in seiner Spitze endlich und zuletzt zur „Zungenrede" werde, in dessen entscheidenden Sätzen die Zunge den Anschauungen und Begriffen voraneilen müßte: um dann freilich alsbald „auslegend" zum Sprechen und Anschauungen und Begriffen zurückkehren zu müssen? Immerhin: der Vorstoß zu jener Spitze hin ist kein Kunstgriff, den jedermann und den irgendjemand ohne weiteres anwenden kann, sondern setzt eine Gabe, eine Erlaubnis, eine Freiheit voraus, ohne die er nur eben der Vorstoß ins Absurde sein könnte."[17] Zungenreden nimmt eschatologische Sprache vorweg, sie ist heute ein Phänomen, das in der Ökumene nicht nur in den pfingstlerischen Gemeinden und den ihr nahestehenden Gruppen der Jesus Bewegung auftritt, sondern auch in katholischen und lutherischen Gruppen. Jene von mir in Ann Arbor besuchte Gruppe war eine solche innerhalb der katholischen Studentengemeinde.

c. Die Frömmigkeit der Jesus-Bewegung hat stark ekstatischen Charakter. Gerade das wird u. a. gegen sie ins Feld geführt, weil man darin eine Fortsetzung der Drogenekstase nur mit anderen Mitteln sieht. Sicher tauchen mitunter bei den Jesus People Vokabeln auf wie „highsein, trip u. a." die dem Drogenkonsumvokabular entstammen. Wenn es für uns schockierend heißt „Jesus ist der größte trip", dann ist das keine Blasphemie, sondern der Versuch, das Erlebnis der Begegnung mit Jesus aus der bisherigen Erfahrungswelt zu umschreiben. Die lutherische Kirche ist von ihren Auseinandersetzungen mit den Schwärmern vorbelastet gegenüber ekstatischer Frömmigkeit. Die röm.-kath. Kirche hat bei allen Versuchen die Ekstase juristisch unter Kontrolle zu halten, ihr doch in Mystik und Privatoffenbarung mehr Raum eingeräumt. Die dominierende Frömmigkeit der liturgischen Bewegung der letzten Jahrzehnte hat sie neben anderen zeitbedingten Gründen stark in den Hintergrund gedrängt und damit einer religiösen Verarmung Vorschub geleistet. In der Urgemeinde begegnet uns noch weithin eine Einheit von Charisma und Amt, die in der nachfolgenden Kirchengeschichte nicht durchgehalten wurde. Das hatte katastrophale Folgen für die Kirche. Wo die Kirche die geistgeschaffene Ekstase verachtet, bricht der chaotische Rausch, der sich am Menschen und an der Welt orientiert, ein. Man berauscht sich an Götzen, wie Nationalismus oder an einem der Werkgerechtigkeit verschriebenen Perfektionalismus. Auf der anderen Seite besteht für eine Kirche, die sich bemüht, die Ekstase ernst zu nehmen, die Gefahr, daß sie Wirkungen „des Geistes mit bloßer psychischer Überreizung verwechselt."[18] Tillich bietet hier die Unterscheidung von Rausch und Ekstase an. Im Rausch versuche ich meiner Verantwortung zu entfliehen, was zwar eine Selbsttäuschung ist, denn ich bleibe der verantwortliche Mensch, aber er gewährt mir eine vorübergehende Erleichterung von dem, was mich z. Z. belastet. Auf die Dauer ist er eine zerstörende Selbsttäuschung und verstärkt die bestehenden Spannungen. Vermindert sich im Rausch meine schöpferische Möglichkeit, so wird sie in der Ekstase erhöht. Rausch ist die Hinwendung zu leerer Ichhaftigkeit „die sich von den objektiven Inhalten der Realität entfernt", es bleibt eine große Leere. Im Gegensatz dazu ergreift der Mensch in der Ekstase den Reichtum der Schöpfung, um sich aber durch den göttlichen Geist über diese Inhalte hinaus transzendieren zu lassen. „Der Prophet, der das göttliche Wort gegen die Gesellschaft seiner Zeit spricht, kennt diese Gesellschaft wie der schärfste soziologische Analytiker, aber er sieht die Situation unter der Einwirkung des göttlichen Geistes und im Lichte des Ewigen. Der kontemplative Mystiker kann um die ontologische Struktur des Universums wissen, aber er sieht sie zugleich ekstatisch unter der Einwirkung des göttlichen Geistes und im Lichte des Grundes und Ziels alles Seins. Der ernsthafte Beter bleibt sich seiner eigenen Situation bewußt und bezieht auch die Situation des Nächsten mitein, aber er sieht beides unter dem Einfluß des göttlichen Geistes und im Lichte der göttlichen Vorsehung." „Jedes ernsthafte und „erfolgreiche" Gebet – bei dem Gott nicht wie ein beliebiger Gesprächspartner behandelt wird, wie es in vielen Gebeten der Fall ist – ist ein Sprechen zu Gott in dem Sinne, daß Gott zwar logisches Objekt ist für den, der betet, doch kann Gott niemals zum Objekt werden, es sei denn, daß er gleichzeitig Subjekt ist. Die Paradoxie dieses Gedankens löst sich auf, wenn man sich klar macht, daß der göttliche Geist, der den Betenden ergreift, Gott selbst ist, so daß man sagen kann: Gott spricht durch uns zu sich selbst. Das Gebet ist eine „unmögliche Möglichkeit."[19]

Als Kriterium dient nach Tillich: „Echte Ekstase ist schöpferisch, Rausch ist zerstörerisch" und er fährt fort „aber auch dieses Kriterium ist nicht ohne Risiko, es ist jedoch das einzige, das die Kirche gebrauchen kann, um „die Geister zu unterscheiden".[20] – Die erfolgten Heilungen vom Drogenkonsum bei den Jesus People sprechen hier in diesem Zusammenhang für sich.

d) Das visionäre Erleben spielt in der Jesus-Bewegung eine uns befremdende Rolle. Wir sind schnell dabei so etwas als krankhaft und unnüchtern abzutun. Soweit wir durch medizinische Kenntnisse vorbelastet sind, besteht die Neigung Vision und Halluzination gleich zu setzen. Unter letzterer versteht man Wahrnehmungen im Bereich der Sinne, die nicht durch äußere Einwirkung, sondern durch abnorme Erregung des zentralen Nervensystems zustande gekommen sind. Die Psychiatrie neigt in einzelnen Vertretern dazu, Halluzination und Vision in einen Topf zu werfen. Dem muß widersprochen werden. Einer der wesentlichen Unterschiede beider ist in der Wirkung auf die betroffene Person zu suchen. Die durchgestandene Halluzination hinterläßt keine, die Persönlichkeit verändernde Wirkung. Der Betrunkene, der eine Katze für einen Tiger gehalten hat, meint nach ausgeschlafenem Rausch nicht immer noch, er sei in Indien, sondern kehrt ernüchtert in die Realität zurück. Anders ist es mit dem visionären Erleben, von ihm gehen oft entscheidende Anstöße für eine neue Lebenshaltung aus, denken wir etwa an das Damaskuserlebnis des Paulus oder an seinen Traum aus Apg. 16,9, der ihn zur Mission nach Europa ruft. Die Geschichte der christlichen Vision weiß von vielen solchen Erlebnissen zu berichten, wo Menschen einen direkten Ruf Gottes, des Hl. Geistes oder Christi empfangen haben, der ihr Leben und das ihrer Umwelt verwandelte. So haben dann auch namhafte Forscher u. a. C. G. Jung, die Gleichsetzung von Halluzination und Vision abgelehnt und sie nicht mehr als pathologisch angesprochen. Träume gehören zu dem, was wir fast täglich oder besser nächtlich erleben. Traum und Vision können aus dem Unterbewußtsein abgeleitet werden und damit innerweltlich erklärt. Das muß aber eine Bewirkung durch den Hl. Geist nicht ausschließen. Bei allem Wissen darum, daß Traum und Vision zwei- oder mehrdeutig sein können, besteht kein Anlaß zu grundsätzlicher Ablehnung. Traum und Vision können z. B. aus futurologischen Wirkungen des Wortes Gottes erwachsen. In die bisher wenig durchforschte Welt der Vision innerhalb des christlichen Erfahrungsbereichs, sowohl aus dem katholischen wie dem evangelischen Raum, führt ein das umfangreiche, aber bis zum Schluß äußerst spannende Werk des Marburger Kirchenhistorikers Ernst Benz „Die Vision"[21] Da findet Vision und Krankheit, Vision und Training, die Haupttypen der Vision, Verhalten der Visionäre in ihrer Erfahrung, die Bilderwelt der Visionen, die Audition, Vision und Tradition, das religiöse Weltbild des Visionärs eine sorgfältige Darstellung. Diese Aufzählung kann nur einen schwachen Eindruck von der Reichhaltigkeit und Faszination der Darstellung geben. Wer durch die ekstatischen Phänomene der Jesus People sich irritiert fühlt, dem kann zum Verständnis einer uns oft fremden Spiritualität der angebotene Stoff dieses Werkes eine außerordentliche Hilfe sein. Daß ein solches Werk jetzt erschienen ist, darf vielleicht als ein Signal verstanden werden, das eine einseitig

[17] Karl Barth, Dogmatik IV 2 (Zürich 1955), 941f
[18] Paul Tillich, Systematische Theologie Bd III (Stuttgart 1966), 141
[19] Ebd. 143
[20] Ebd. 144
[21] Benz, Ernst: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. – Stuttgart: Ernst Klett (1969). 694 S. Lw. DM 68,–

von der Ratio her bestimmte Frömmigkeit im Begriff ist, sich aufzulösen und daß eine neue Spiritualität heraufzieht. Auch hier kann die Jesus-Bewegung als Mahnung an die Kirche verstanden werden. Eine Christenheit, deren Aufgabe es ist, den zu predigen, der die Hoffnung ist, muß auch eine Vision von dieser Hoffnung haben, in ihr greift sie aus dem Nichtschauen in die Zukunft und holt sich von ihr die Kraft das Heute zu verändern.

IV. Nach diesen Besonderheiten aus der Spiritualität der Jesus People soll versucht werden, das Gemeinsame dieser Bewegung zu skizzieren. Es lassen sich grob 4 Gruppen unterscheiden.

1. Gruppe: Die von Pastor David Wilkerson gegründeten Teen Challenge = Herausforderung der Jugend (eigentlich der Teenager) das ist aber zu wörtlich, besser Herausforderung der jungen Generation, die sich besonders der Rauschgiftsüchtigen und Kriminellen annimmt. Diese Bewegung gibt es auch in Deutschland, z. B. in München.

2. Gruppe: Die Jesus People, das Jesus Volk, auch Street Christians, Straßenchristen genannt. Ihnen begegnete ich in New York nachts auf dem Broadway um 23 Uhr bei einer Straßenmission. Sie haben manche Lebensformen der Hippiegegenkultur und Erfahrungen linksradikaler politischer Gruppen, Erfahrungen mit Drogenkonsum und östlicher Religiosität mit eingebracht.

3. Gruppe: The Straigth People, das rechtschaffene Volk. Sie sind eine große Gruppe von Evangelisten, besonders an Universitäten und Schulen. Sie erlebte ich in amerikanischen Fernsehgottesdiensten.

4. Gruppe: The Catholic Pentecostals, die kath. Pfingstbewegung. Zu ihr gehörte jene Gruppe in Ann Arbor. Sie begann vor 1967 an der University of Notre Dame in Indiana, hat ihr Zentrum an der Duquesne University in Pittsburgh. Sie nehmen weiterhin an den Sakramenten teil, pflegen aber ihre eigene Spiritualität. Am 14. 11. 1969 gab eine Gutachterkommission der amerikanischen Bischofskonferenz eine überraschend gemäßigte und positive Stellungnahme ab. Sie ist etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die Jesus-Bewegung in Berkeley, ist aber theologisch besser fundiert.

Diese 4 Gruppen sind in der Wirklichkeit oft keine geschlossenen Einheiten und es gibt Überschneidungen zwischen allen vier. Weithin gemeinsam ist ihnen ein stark fundamentalistisches Verständnis der Bibel, damit verwandt eine gewisse Theologie- und Intellektfeindlichkeit. Gott wird als Person und nicht als Chiffre für Mitmenschlichkeit angesprochen. Allen eignet eine große Zeugnisfreudigkeit und eine starke eschatologische Orientierung. Letzteres ist besonders bei den kalifornischen Gruppen zu Hause. Das muß vielleicht auch noch auf einem anderen Hintergrund gesehen werden. Die Geologen erwarten für Kalifornien für die nächsten 10 Jahre ganz starke Erdbeben, von denen sie große Zerstörungen des Landes und Überflutungen befürchten. Ein Ausschließlichkeitsdenken, das in der Losung one way sich ausdrückt, beherrscht alle. Soziologisch sind fast alle Schichten vertreten, Akademiker, Hilfsarbeiter, Angestellte, Studenten, Arbeiter, Schüler. Man kommt aus den verschiedensten Kirchen, Baptisten, Lutheraner, Presbiterianer, Methodisten, Katholiken und auch aus dem Judentum. Letzteres hat bereits einen solchen Umfang angenommen, daß die jüdischen Gemeinden davon beunruhigt sind. Zu den Heimatkirchen verhält man sich meist reserviert bis feindlich. Ihnen wird oft völlige geistliche Erstarrung vorgeworfen. So behauptete eine amerikanische Studentin, die ursprünglich den südlichen Baptisten angehörte, in ihrer Gemeinde hätte niemand geglaubt. Als ich sie auf ihr doch etwas anmaßendes Urteil hin ansprach, schränkte sie es in so weit ein, indem sie sagte, mir erschienen sie so. Die Leute waren nur an gesellschaftlichen Veranstaltungen interessiert.

Ein besonderes Problem ist in diesem Zusammenhang das fast völlige Fehlen des schwarzen Elements in der Jesus-Bewegung. Obwohl diese selbstverständlich die Rassentrennung ablehnt, ist es ihr nicht gelungen, farbige Gruppen in größerem Maße zu integrieren. Diese Situation hat sicher in erster Linie soziale Gründe. Die Jesus-Bewegung rekrutiert sich hauptsächlich aus der middleclass Jugend, die den Wohlstand ihrer Eltern bereits genießen konnte und ihn abgelehnt hat. Während die Schwarzen weithin diese wirtschaftliche Situation noch anstreben. So war z. B. typisch, daß ich in Ann Arbor vielen weißen Studenten begegnete, die sehr nachlässig bis zerlumpt angezogen gingen und damit ihren Protest gegen die Wohlstandsgesellschaft zum Ausdruck brachte, während die meisten farbigen Studenten sehr korrekt angezogen waren.

Musik ist ein wichtiges Medium für alle Gruppen. Das Liedgut reicht vom gregorianischen Choral über Rock-Lieder, so auch aus dem Musical Godspell bis hin zu „schönster Herr Jesu" und „Jesu geh voran". Lieder, die dem Geist der Erweckungsbewegung nahe stehen, sind bevorzugt.

Unverkennbar ist ein starker Zug zur Askese. Verständlich als doppelte Reaktion. Man kam aus dem totalen Rausch oder hatte die Überflußgesellschaft um sich herum. Diese Jugend sucht weithin nicht mehr die heile Welt, sondern ringt um persönliche Heiligung, geht den Weg nach innen. In diesem Zusammenhang ist auch die von vielen Gruppen geübte Wiedertaufe zu sehen.

Was die Arbeit der Jesus People in Deutschland angeht, so ist hier der religionssoziologische Hintergrund ein anderer. Unsere konfessionelle Landkarte ist ursprünglich entstanden aus dem Grundsatz „cuius regio, eius religio". So etwas hat in den USA nie eine Rolle gespielt, das war historisches Gepäck, das man in Europa zurückließ. Unbekannt sind dem Amerikaner Glaubenskriege geblieben, die bei uns Konfessionen quasi als religiöse Schutzmächte entstehen ließen. So sind die Transmissionsriemen von USA nach Europa bzw. zur Bundesrepublik die pfingstlerischen und ihr nahe stehenden Gemeinden. Auslöser ist wohl die Teen Challange-Gruppe, die ihre Zentrale in Bad Soden (Taunus) hat, mit weiteren Zentren in Berlin, Frankfurt, Heidelberg, Mannheim und Schachach bei München. In Berlin für die Arbeit Reverend Volkhart Spitzer, Prediger der pfingstlerischen „christlichen Missionsgemeinschaft".[22]

V. Nach diesem versuchten Überblick wollen wir einige kritische Fragen an diese Bewegung stellen:

1. Ist die Religiosität dieser Jugendlichen nicht extrem emotional gestimmt? Rückt sie nicht dem bedenklich nahe, was Karl Marx „Opium des Volkes" nannte?

2. Droht dieser Weg nach innen zur Flucht vor der Verantwortung für die Veränderung der Welt zu werden?

3. Ist die politische Abstinenz der Jesus People nur Ausdruck einer Frustration, diese Gesellschaft nicht mehr ändern zu können und flieht man darum in die Eschatologie?

4. Wenn z. B. amerikanisches Kapital 12 Mill. für den Campus-Kreuzzug für Christus spendet, rückt dann nicht die Gefahr der Manipulation durch die Geldgeber für sehr einseitige gesellschaftliche Interessen nahe?

5. Wird der Antiintellektualismus der Jesus People nicht diese Manipulationsmöglichkeit noch verstärken?

6. Ist der „One way" vielleicht nur der mit Pop und Rock geschmückte religiös umfrisierte american way of life?

7. Wer ist eigentlich dieser Jesus der Jesus People, ist er auch der Christus des N. T., ist er der ganze Christus der ganzen Kirche, oder ist er der größte „trip", damit Opiumersatz und damit auswechselbar?

Die Zeit wird einen Teil dieser Fragen beantworten. Welche Prognosen sind für die Zukunft der Bewegung möglich? Zunächst darf festgestellt werden, daß Bonhoeffers Voraussage einer religionslosen zukünftigen Welt sich offensichtlich nicht bestätigt[23]. Die Entwicklung scheint mehr die Richtung eines heraufziehenden Synkretismus, einer Vermischung verschiedenster religiöser Elemente zu gehen, wie mir ein Amerikabesuch bestätigt hat. Mir fiel auf, welchen breiten Raum okkulte, magische und östlich-religiöse Literatur in den Buchgeschäften einnahm und wieviele Jugendliche sich dafür interessierten. Bestärkt hat mich in diesem Urteil das oben genannte Buch Theodor Roszacks „Gegenkultur", das den Versuch macht, das was die amerikanische Jugend unter Gegenkultur als Protest gegen die technokratische Gesellschaft versteht, zu artikulieren. Hier wird ausdrücklich im programmatischen Teil der Religion ein breiter Raum gewährt, der aber aufgefüllt ist mit allen möglichen ekstatischen und magischen, jedenfalls nicht christlichen Elementen. Eine solche Entwicklung im Sinne des Synkretismus ist auch für manche Gruppen der Jesus People, die aus der Hippybewegung kommen, denkbar. Nicht zuletzt wird auch die Begegnung mit den Kirchen, wenn sie stattfinden sollte, eine evtl. Klärung bringen. In dieser Richtung sollten die Erwartungen nicht zu hoch geschraubt werden. Ich halte es kaum für möglich die

[22] Vgl. Spiegelinterview (Der Spiegel Nr. 36, vom 30. 8. 1971).

[23] Vgl. H. J. Mund, 50 Jahre Hochkirchliche Vereinigung 1918/1968: Hochkirche heute, Marburg 1970, 29–55, 43

Jesus People, soweit sie aus dem Hippymilieu kommen, in unsere Gemeinden mit ihren kleinbürgerlichen Strukturen zu integrieren. Hier werden sich die gleichen Schwierigkeiten ergeben, wie einst bei den neugesammelten Gemeinden der Arbeiterpriester, wo auch eine Einbeziehung in die bestehenden Gemeinden sich als unmöglich erwies. Nur die Pfingstgemeinden und ihnen nahe stehenden Gruppen werden evtl. etwas Zuzug erhalten, aber auch dort sind aus vorgenannten Gründen Schwierigkieten zu erwarten. Was die großen Konfessionskirchen in Deutschland angeht, so wird hier oder da die kirchliche Jugendarbeit dem Geist der Jesus People etwas Raum geben. Die Gemeinden, die bisher zum sozialen Engagement und Experimenten offen waren, werden mitunter es auch für eine Begegnung mit der Jesus Bewegung sein. Eine übliche, konservative, kleinbürgerliche Gemeinde wird sich dem versagen. Wo es ernsthafte pietistische Gruppen gibt, halte ich auch eine Begegnung innerhalb der Landeskirche für möglich.

Modewelle oder geistliche Erweckung hatten wir gefragt. Sicher ist also manches an dieser Bewegung zeitbedingt, modisch und die Geschäfte witternde Industrie wird auch bei uns ein weiteres tun, diese Tendenzen zu verstärken. So werden diese Dinge wieder verschwinden wie Minirock oder Maxirock. Offen bleibt die Frage, wird die Jesus Bewegung ein Teil der notwendigen Gegenkultur der Jugend bleiben und somit den technokratischen Materialismus dieser Gesellschaft angreifen und vielleicht überwinden oder werden sie sich von ihr integrieren lassen, was ihren Untergang gleichkäme. Unsere technokratische Gesellschaft ist krank, durchlebt eine Krise, wo es um Tod oder Leben geht. Sie hat zu einer erschrekkenden Verkürzung des Selbstverständnisses des Menschen und zu seiner seelischen Verkümmerung geführt. Vielleicht sind wir im Augenblick Zeugen der Selbstzerstörung dessen, was wir einmal geistesgeschichtlich „Aufklärung" nannten und was sich zuletzt als unvernünftige Vernunft entpuppt hat. Was Adorno und Horkheimer als Dialekt der Aufklärung ansprechen, könnte jetzt ihr Abschied sein. Sie, die einst antrat, um die Welt zu entzaubern oder wie es auch in der Theologie hieß, zu entmythologisieren, ist selbst zu einem Mythos geworden, hat sich als eine höhere Form des Aberglaubens entpuppt und damit zu so einer erschreckenden Verkürzung unseres Menschenbildes beigetragen ... „Wissenschaft, so ist gesagt worden, gedeiht auf dem Boden der Unterlassungssünden ... 300 Jahre lang haben sich diese Unterlassungssünden, ähnlich den Abraumhalden, von denen ... Bergbaustädte umgeben sind, aufgetürmt: ungeheuer steile Berge, unerfüllter menschlicher Sehnsüchte. Und die Gefahr ist groß, daß sie in einem leidenschaftlichen Erdrutsch herabstürzen."[24] Die Jesus Bewegung ist u. a. Ausdruck dieser Sehnsucht und die Gefahr des „Erdrutsches", um im Bilde zu bleiben, ist groß.

Aufklärung hat den Mythos vom Triumph des Tatsachensinnes und der wertfreien Wissenschaft produziert und uns damit die Angst vor der Atombombe beschert, mit der wir angeblich leben müssen. Dieses „Ethos der Bombe" bestimmt unsere Politik, Moral, Wirtschaft und intellektuellen Bemühen. Alles basiert auf der Möglichkeit, dem Völkermord ausgeliefert werden zu können und das Schrecklichste ist, wir haben angefangen, diese Situation als normal zu empfinden. Hier erscheint uns der Protest der Jugend als wirklichkeitsfremd und wir glauben ihre Haltung mit einem „ja aber" korrigieren zu müssen. Sollten wir nicht statt dessen das Verbrechen sehen, das hier im Namen der Vernunft begangen wird, das das Undenkbare denkt und das Unduldbare duldet. Die Jesus Bewegung, soweit sie als Teil der Gegenkultur der Jugend und Protest gegen die Gesellschaft verstanden werden darf, wie wir sie geschaffen haben, könnte für sich das Wort Jesu in Anspruch nehmen: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele." (Matth. 16,26).

In sehr unterschiedlichen Kreisen der Jugend, von ganz linksradikalen Gruppen bis hin zur Jesus Bewegung, bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß es nicht nur darauf ankommt, Verhältnisse, sondern auch das Verhalten zu ändern. Als Beispiel dafür kann eine Äußerung von Cohn Bandit angesprochen werden: „Der wahre Sinn der Revolution ist nicht eine Änderung der Herrschaftsform, sondern eine Änderung des Menschen ... Die Revolution muß sich auf Freunde gründen, nicht auf Opfer."[25] Die Wechselwirkung eines veränderten Verhaltens auf die Verhältnisse sollte neu durchdacht werden.

[24] Roszak, a.a.O. 213

[25] C. Bandit, Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus. – Hamburg: Rowohlt 1968. Zit. nach Roszak, a.a.O. 414

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis hrsg. v. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd. I, Lfg. 1–5. *'āb – bākāh.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1970/72). 640 Sp. Subskr. der Lfg. DM 16,–

Das neue „Theologische Wörterbuch zum Alten Testament" (ThWAT) versteht sich ausdrücklich (laut Werbetext des Verlags) als „Gegenstück und Ergänzung zum ‚Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament', dem ‚Kittel'" (ThWNT), das für alle Theologen zu einem Begriff geworden ist, allerdings, im Gegensatz zu diesem, entsprechend der heutigen Situation, auch als ein ökumenisch-internationales Unternehmen – deshalb der umfangreiche interkonfessionelle und internationale Herausgeberstab und die beiden „gemischten" Hauptherausgeber, deren erster ein deutscher Katholik und deren zweiter ein skandinavischer Protestant ist. Nach dem Erscheinen der ersten fünf Lieferungen mag eine erste Vorstellung und Besprechung des Werkes um so mehr angezeigt erscheinen, als fast gleichzeitig der erste Band eines allerdings nicht so umfangreichen und mehr für den Praktiker bestimmten Parallelwerkes erschienen ist, das in seiner Art nicht weniger seriös und gründlich gearbeitet ist: das „Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament", herausgegeben von E. Jenni und C. Westermann[1].

Trotz des „Kittel" zum NT mit seiner starken Berücksichtigung auch des atl. Substrats stand ein atl. Gegenstück aus verschiedenen Gründen noch aus, z. B. deshalb, weil der Ausgangspunkt im ThWNT selbstredend das NT ist und infolgedessen das AT dort nur insofern behandelt werden kann, als es im NT sprachlich und sachlich seine Weiterführung erfährt, aber auch deshalb, weil das ThWNT doch in erster Linie auf der LXX aufbaut und die Darbietung atl. Grundbegriffe und theologisch wichtiger Stichwörter nicht gezielt nach den hebräischen bzw. aramäischen Originaltermini erfolgen kann, wodurch die Auffindung des richtigen Stichworts für den an die Originalterminologie gewöhnten Alttestamentler nicht immer ohne Zeitverlust vonstatten geht. Nebenbei mochte es verlockend erscheinen, überholte Artikel im ThWNT hinsichtlich ihrer atl. Anteile neu und anders darzustellen. Dabei war natürlich bei der langen Editionszeit solcher Werke auch für das eigene Unternehmen ein ähnliches Risiko nicht auszuschließen. Hinzu kam, daß gerade heute sich von der Literaturwissenschaft und Linguistik her ganz neue Zugänge zum AT aufzutun beginnen, die zwar noch nicht ihre endgültige Form gefunden haben, die aber möglicherweise schon bald die gesamte Exegese revolutionieren werden – eine Tatsache, die m. E. von den Herausgebern nicht klar genug gesehen wird, wenn sie „zum Geleit" (auf dem Umschlag der ersten Lieferung) schreiben, daß die form- und überlieferungsgeschichtlichen Methoden schon gegenwärtig so verfeinert seien, daß man von ihnen einigermaßen gesicherte Ergebnisse erwarten dürfe. Das mag im großen Ganzen zutreffen; hinsichtlich der noch möglichen Verfeinerung wäre aber nach dem Erscheinen der Zeitschrift „Linguistica biblica"[2] und anderen Publikationen ähnlicher Art größere Skepsis am Platze gewesen. Aber man mußte schließlich einmal anfangen und Risiken in Kauf nehmen, wenn man darangehen wollte, die schon immer bestehende Lücke auszufüllen. In diesem Sinne wird jeder das neue Unternehmen freudig begrüßen.

Hinsichtlich der „Linie" gingen die Herausgeber den ehrlicheren Weg, jeden Autor seine Ansichten selbst verantworten und die Vielfalt der Meinungen und „Schulen" repräsentieren zu lassen, statt diesen „Pluralismus" um einer zweifelhaften „einheit-

[1] Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von E. Jenni und C. Westermann, Bd. I, München–Zürich 1971.

[2] Linguistica biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik, hrsg. v. E. Güttgemanns, Bonn-Röttgen, ab 1971.

lichen Linie" willen einzuengen oder gar ganz preiszugeben. So wird man die Grundkonzeption der Herausgeber im allgemeinen als durchaus richtig und vernünftig akzeptieren müssen.

Das ThWAT ist nach den hebräischen Stichwörtern geordnet, und zwar sind diese Stichwörter im Unterschied zu dem Werk von Jenni–Westermann, das jedes Stichwort außer in Original- auch noch in Umschrift bringt, lediglich im Inhaltsverzeichnis (auf der ersten Innenseite des Umschlags jeder Lieferung) in hebräischer Schrift und in Transskription, sonst hingegen nur in der Originalschrift angeführt. Die Verwendung der Transskription soll ebenso wie jeweils ein „Index der deutschen Stichwörter" auf der Innenseite des Umschlags jeder Lieferung hinten über die Fachexegeten und die genügend mit dem Hebräischen vertrauten Benutzer hinaus wohl auch anderen Benutzern die Möglichkeit bieten, das Werk mit einigem Erfolg zu konsultieren. Dies muß aber angesichts der Tatsache, daß die hebräischen Wörter und Texte innerhalb der Artikel zum allergrößten Teil in Originalschrift und dazu noch unvokalisiert geboten werden, als eine so kaum zu bewältigende Aufgabe angesehen werden. Das Werk von Jenni–Westermann ist in dieser Beziehung den besseren Weg gegangen, indem es mit Ausnahme der Titel völlig auf die Originalschrift und möglichst auch auf längere hebräische Zitate, die sich hier z. B. in dem Artikel *'ādôn* häufen, verzichtet. Auch sonst wird die Transskription zu Beanstandungen Anlaß geben. Vielleicht war es ein Zugeständnis an die jüdischen Mitherausgeber, daß man אב mit *'āw* statt, wie international üblich, mit *'āb* wiedergab, was um so unverständlicher ist, als diese Möglichkeit der Transskription von *bêt* in der „Umschrifttabelle" auf dem Schutzumschlag der ersten Lieferung (innen hinten) nicht angemerkt und eine Verwechselung mit *wāw* nicht ausgeschlossen ist; zudem wird schon der nächste Titel „richtig" mit *'ābad* (nicht *'āwad*) transskribiert. Ähnlich bedauerlich ist die einhellige Wiedergabe von plene- und defective-Schreibung durch ¯ über den betreffenden Vokalen, wo doch ein ˆ ohne weiteres die Möglichkeit zur Unterscheidung gegeben hätte. Mancher würde sich noch weitere Feinheiten in der Umschrift wünschen und überhaupt die vokalisierende Umschrift der unvokalisierten hebräischen Schrift vorziehen; das gilt auch für den Rezensenten. Da es sich um ein „theologisches Wörterbuch" handelt, ist es klar, daß sich nur theologisch irgendwie relevante Stichwörter in ihm finden. Das bedingt eine, wie man im Vergleich mit dem Werk von Jenni–Westermann schnell feststellen kann, im einzelnen nicht von Subjektivität ganz freie Auswahl. Im allgemeinen ist die von ThWAT getroffene Auswahl überzeugend. Das Wichtigste ist in den bisherigen Lieferungen immer berücksichtigt worden. Gleichwohl läßt sich fragen, ob von dem „Parallelunternehmen" mitberücksichtigte Stichwörter wie *'ûlaj* (Ausdruck der Hoffnung oder der demütigen Bitte), *'ōzæn* (vgl. Jes 50,4f und die dtn. Paränese), *'āḥaz* (z. B. von der Hand Jahwes), *'ēm* (vgl. Hos 2,4.7) und *'anî* (Ich-Aussagen Gottes!) in einem um so vieles umfangreicheren Werk hätten übergangen werden sollen. Schwierig und nicht immer unproblematisch ist die Einordnung von Sachproblemen wie denjenigen des „Bundes" (darf *berît* nach den Arbeiten von E. Kutsch heute noch uneingeschränkt so wiedergegeben werden?) unter *'ālāh* „einen Fluch aussprechen" oder denen der „Königsideologie" unter *'āmaṣ* „stark sein" – wer wird diese Probleme hier vermuten? Hoffentlich wird ein späteres Sachregister hier die Auffindung erleichtern! Was aber tut der Benutzer inzwischen?

Der Aufbau der einzelnen Artikel variiert etwas von Verfasser zu Verfasser. Zu Beginn steht jedenfalls regelmäßig eine differenzierte Gliederung. Es folgt ein fast immer sehr ausführliches Literaturverzeichnis. Dann folgt meist unter I die Besprechung der stammgleichen oder synonymen außerbiblischen Wurzeln, unter II die Darbietung der atl. Belege, ihrer Etymologie und Bedeutungsabgrenzungen, unter III die Behandlung des profanen und unter IV die Behandlung des theologischen Gebrauchs der Vokabel im AT; eine letzte römische Zahl (V) behandelt vielfach noch den Gebrauch der Vokabel in Qumran, sofern sie dort vorkommt. Der Semantik wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt, teilweise unter Heranziehung erstrangiger Orientalisten. Schade ist dabei freilich, daß das der ersten Lieferung beigelegte Abkürzungsverzeichnis nicht alle nur den Fachorientalisten geläufigen Abkürzungen aufführt; manchmal werden auch weniger geläufige Zitationsweisen verwendet, die erst ein zeitraubendes Nachschlagen erfordern, so im ugaritischen Bereich. Wünschenswert wäre es auch, wenn den Verfassernamen im Inhaltsverzeichnis und möglichst auch am Ende der Artikel der Vorname beigefügt würde, da man sonst erst auf den Abschluß zumindest des ersten Bandes warten muß, wo dann hoffentlich diese Lücke ausgefüllt werden wird, falls man inzwischen nicht andere Werke heranzieht, um den Vornamen etwa eines weniger bekannten Kollegen aufzuspüren, was wiederum sehr zeitraubend sein kann. Dinge, die man in jedem Seminar über wissenschaftliches Arbeiten lehrt und lernt, sollten bei einem solchen Standardwerk doch selbstverständlich sein.

Der Druck ist bei dem schwierigen Satz sauber und im allgemeinen fehlerfrei, eine nicht geringe Leistung des Verlages und der Autoren und Bearbeiter! Sp. 123 muß es allerdings „ungetreuen" statt „un–/etreuen" heißen.

Auf Einzelheiten kann der Rezensent bei einem solchen Werk natürlich nur in sehr beschränktem Umfang eingehen. Begnügen wir uns mit einigen kritischen Anmerkungen zu Äußerungen, die vor allem das Hohelied, das langjährige Forschungsgebiet des Rezensenten, betreffen!

In seinem Beitrag zum Artikel *'āhab* „lieben" unterstützt G. Wallis (Sp. 109) die These G. R. Drivers und H. H. Hirschbergs, die Wurzel könnte etymologisch mit arab. *'ihāb* „Haut, Leder" in Beziehung gesetzt werden, wozu er auf Hl 3,10 verweist, wo *'ahābāh* mit „Leder" übersetzt werden soll. M. E. erfordert der Kontext ein edleres Material und ist die Wiedergabe des strittigen Substantivs mit „Elfenbein(plättchen)" (lies *'āhabbîm*) vorzuziehen[3]. Die vermutete etymologische Verwandtschaft von *'hb* mit dem genannten arabischen Substantiv ist zu weit hergeholt, um glaubwürdig zu erscheinen. In Hos 11,4 geht es, nebenbei bemerkt, nicht um das Bild der ehelichen, sondern der väterlichen Liebe – die Formulierung von Wallis (Sp. 123) erweckt den Eindruck, als solle diese Stelle die vorausgehenden Ausführungen über das Ehegleichnis Hoseas stützen.

Die Einführung einer neuen („volkstümlichen") Bedeutung „ausgezeichnet, prächtig" zu *'ājôm* (*'ajummāh*) Hl 6,4.10 erübrigt sich ebenso wie die Vermutung, der nachfolgende Vergleich *kannidgālôt* beziehe sich auf „Gestirne" (gegen Zobel, Sp. 235f, der sich auf S. D. Goitein in JSSt 10, 1965, 218f, beruft), da eine Bezugnahme auf die „Heerscharen" Israels nach Hl 3,7 völlig ausreicht und Hl 6,5 sich gegen den „furchtbaren" Eindruck der Augen der Geliebten zur Wehr setzt („Wend ab von mir deine Augen, / denn sie setzen mir zu" *[hirhîbûnî]*). Sachlich ist es richtig, daß es die „Schönheit" der Geliebten ist, die dem Jüngling so „zusetzt". Doch darf das nicht dazu verleiten, dem Adjektiv *'ājôm* eine neue Bedeutung zu unterlegen, zumal die übliche Bedeutung hier durch das synonyme *hirhîbûnî* gestützt wird.

In der Bemerkung Heintz' (Sp. 503), *be'ēr* „Brunnen" sei ein Bild der Frau als Geliebte und Gattin, wozu er sich zu Recht auf Hl 4,15 beruft, vermißt man, analog zu seiner vorangehenden Charakterisierung der Bezugnahme von *be'ēr* auf die „gebärende Mutter" in Lv 20,18; Jes 51,1, eine Begründung. Diese hätte aus der gleichfalls zitierten Belegstelle Spr 5,15 abgeleitet werden können, wonach die Ehefrau eine Quelle der Lust für ihren Mann ist. Tiefenpsychologisch ließe sich zudem auf die Vorstellung des Enthaltens und des Gefäßcharakters des Weiblichen hinweisen[4].

Dem gleichen Motivkreis zugehörig ist die umstrittene Immanuel-Stelle Jes 7,14, mit der sich der Artikel *'ēt* „mit" von Preuß befaßt, wo die Präposition *'im* „mit" mitbehandelt wird. Die dort vertretene Auffassung, mit der *'almāh* sei eine Nebenfrau des Achas gemeint, die zu dem Zeitpunkt, da der Prophet die Worte von Jes 7,14 gesprochen habe, bereits schwanger gewesen sei und die, weil dem König wohlbekannt, im Text den Artikel erhalte (*hā'almāh*), wird die mit diesem Text verbundenen Schwierigkeiten historischer Art kaum lösen, da sie auf einer historisch in keiner Weise erhellbaren Hypothese beruht und dem hebräischen Adjektiv *hārāh* unbegründeterweise einen anderen Sinn gibt, als er dem nachfolgenden Partizip *jōlædæt* eignet, das doch als Futurum verstanden werden muß[5].

Mag diese Bedeutung auch ohne theologische Relevanz sein, so vermißt man doch in der Umschreibung des Bedeutungsbereiches von *bô'* (Sp. 537f), die doch ungefähre Vollständigkeit anstrebt, einen Hinweis auf *bô' 'ael/le* als Umschreibung für die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau, wozu u. a. auch auf Hl 5,1a (vgl.

[3] Zur Begründung siehe L. Krinetzki, Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes, Düsseldorf 1964, 300f.

[4] Vgl. L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150 (1970) 410.

[5] Vgl. P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rom ²1947, 121 c.

Hl 2,8; 4,8) zu verweisen wäre. (Der betreffende Artikel stammt von Preuß.)

Für Hl 8,1 mag es angebracht sein, mit Görg (Sp. 584, Artikel *bûz*) zu behaupten, daß die Stelle „gar keine theologische Relevanz" zeige. Problematischer scheint mir die Ausdehnung dieser Behauptung auf die im gleichen Atemzug zitierte Stelle Hl 8,7 zu sein, da es doch zweifellos auch theologisch, nämlich in der theologischen Beurteilung der Frau, einen großen Fortschritt darstellte, daß sich das Hohelied an dieser Stelle so deutlich gegen die Ansicht wehrte, man könne sich die Liebe einer Frau mit der Erlegung des Brautpreises erkaufen, als wäre sie ein käufliches Ding. Überhaupt wäre hinsichtlich des Hohenliedes die übliche Infragestellung jeder „theologischen Relevanz" in der neueren Literatur (vor allem in der protestantischen) schon angesichts der theologischen Implikationen der Anthropologie des Hohenliedes von Fall zu Fall zu überprüfen; es würde sich bei genauerem Zusehen bald zeigen, daß hier viel stärker zu differenzieren wäre, da das Hohelied eben nicht ein im üblichen (modernen) Sinn „profanes Liebeslied" ist.

Auch hinsichtlich des *bæṭ æn* in Hl 7,3 wird gegenüber Freedman-Lundbom (Sp. 616) zu differenzieren sein: Der Leib der Geliebten ist noch nicht schwanger, sondern lediglich der Schwangerschaft fähig; unmittelbar im Text geht es nur darum, daß er das Ziel des männlichen Begehrens und Bewunderns ist. Sp. 617 hätte das häßliche, undeutsche „Gierigkeit" leicht vermieden werden können. Sp. 617 wird wohl etwas zu selbstsicher behauptet, die Wortverbindung *pᵉrî bæṭ æn* beziehe sich in Ps 132,11 auf den „Körper des Mannes". Zum mindesten wird man die Möglichkeit offen halten müssen, daß an dieser und ähnlichen Stellen synekdochisch der Leib der Ehefrau des Mannes als Eigentum desselben gemeint ist (vgl. Ps 127,3, zitiert Sp. 619 und richtig mit „die Frucht des Mutterleibs" umschrieben).

Wenn die Theorie Hoffners (Sp. 633) zutrifft, daß das *ḥawwāh* von Gn 3,30 ursprünglich mit dem ägyptisch-ugaritischen *ḥ.t/ḥwt* „Haus, Dynastie, Königreich" bzw. dem hebräischen *ḥawwōt* „Zeltdörfer" (Nm 32,41 u. ö.) zusammenhängt, dann hätten wir hier einen atl. Beleg dafür, daß die Frau in alter Zeit archetypisch-unmittelbar als „Haus" empfunden wurde[6]. In die gleiche Richtung etwa weist übrigens auch Ijob 4,19, wo nach Sp. 636 *bajit* „Haus" eine Umschreibung für „menschliche Leiber" darstellt.

Diese kritischen Bemerkungen wollen selbstverständlich in keiner Weise den Wert des ThWAT schmälern, werden doch in philosophischen und exegetischen Einzelheiten immer wieder Meinungsverschiedenheiten bestehen. Im Grunde wurde damit nur das eingangs Gesagte bestätigt, daß jeder Autor seine Ansichten selbst zu verantworten hat und eine künstliche Harmonisierung der verschiedenen Ansichten zum Glück unterblieb. Man darf auf die weiteren Lieferungen des gegenüber seinem neutestamentlichen Vorbild auch durch sein vorteilhafteres Format abstechenden Werkes gespannt sein und hoffen, daß neben den Fachexegeten auch viele Theologiestudenten und Praktiker mit ausreichenden Hebräischkenntnissen, ohne die es in der atl. Exegese nun einmal nicht geht, zu ihm greifen werden.

Regensburg Leo Krinetzki

Knuth, Hans Christian: **Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. XI, 430 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 11) Lw. DM 74.–, br. DM 67.50

K. legt mit dieser Untersuchung seine überaus fleißige und sachkundige theologische Doktordissertation vor, die unter der Betreuung von G. Ebeling entstanden ist. Mit der exegetischen Arbeit will er den „Ursprung abendländischer Introspektion" in den Bußpsalmen offenlegen, denn er ist der Ansicht, daß „die Verächter der historischen Analyse das desillusionierende Potential der Tradition ignorieren" (S. V.).

Und zu diesem Zweck holt er weit aus. Ausgehend von der außerbiblischen Vorgeschichte wird Ps 6 auf seine Bedeutung im AT und NT untersucht, werden die verschiedenen Auslegungsschulen der Alten Kirche mit der Interpretation ihrer hauptsächlichen Vertreter vorgestellt, wird das breite Spektrum des Verständnisses von Ps 6 im Mittelalter bis hin zur Reformation ausgebreitet. Im Corpus des Werkes (134–274) sind die verschiedenen Stadien des Psalmverstehens im Leben Luthers dargestellt; hier wird gezeigt, wie sich im ersten Bußpsalm Luthers religiöses Ringen widerspiegelt, wie dieser Psalm sein Leben und seinen Werdegang zum Reformator begleitet und bestätigt. Gegenüber der ekklesiologischen Situation des abendländischen Psalmverständnisses ist bei Luther der Umschlag zur christologischen Situation der Psalmauslegung und damit der bedeutsamste Wandel in der Auslegung des Psalms im Lauf der Geschichte überhaupt festzustellen. Unweit ist von dort der Weg zur heutigen Auslegung, bei der der Exeget sich in die Sache des Menschen selbst hineinbegeben muß. Wie dieser Weg ermöglicht und eingeschlagen wird, schildern die Kapitel 7, 8 und 9, welche die Auslegung von Luther bis hin zu Gunkel referieren.

Erst nach diesem langen, mit minutiöser Detailkenntnis vorgelegten Weg durch die Auslegungsgeschichte stellt K. die Frage nach der Situation von Ps 6, die seiner Meinung nach nicht ohne Kenntnis eben dieser Geschichte vollgültig zu beantworten ist. Hierfür wird vorbereitend philosophiegeschichtlich die Frage nach Situation überhaupt gestellt. Unverkennbar ist, daß Verf. sich nach Vorlage der verschiedenen philosophischen Lösungen der existentialphilosophischen Deutung von Situation, insbesondere der Meinung von H. G. Gadamer anschließt. Mit der methodischen Anwendung des hermeneutischen Zirkels, nach dem die drei Komponenten: Autorität, Text und Autor sich gegenseitig bedingen, voneinander abhängig sind und sich folglich erhellen, ist nach der jeweiligen Einsicht der befragten Interpreten im Lauf der Geschichte die Auslegung gegeben worden. Sie beinhaltet in jedem Fall Vergegenwärtigung, Identifikation der Situation des Autors mit der des Auslegers. Zwei grundlegend verschiedene hermeneutische Situationen lassen sich bei den vielen und verschiedenartigen Auslegern festlegen: Die ekklesiologische oder christologische. Und der Übergang von der ersten zur zweiten wird durch die Reformation markiert.

Bei allem Respekt vor der sauberen historischen Leistung sei am Schluß die Frage gestattet, ob auf solchem Weg allein der wirkliche „Sitz im Leben" des Psalms zu erheben ist? Eine Frage, die der Schlußsatz S. 384 selbst stellt. Ist nicht das eigentliche Bemühen um das Verstehen des Psalms aus seiner Entstehungszeit grundlegend und maßgebend für jede spätere verbindliche Auslegung und ist nicht erst auf dieser Grundlage das Sich-Hinbegeben des Interpreten in die je zeitgemäße und zeitbedingte Auslegung sinnvoll? – Leider ist das Feld der Exegesegeschichte noch zu stiefmütterlich behandelt, als daß man ihre Bedeutung für die Auslegung biblischer Texte schon bestimmen könnte. Auf diesem Forschungsgebiet mit Pionierarbeit geleistet zu haben, ist das Verdienst dieser Monographie.

Regensburg Heinrich Gross

Mauser, Ulrich: **Gottesbild und Menschwerdung.** Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments. – Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. VI, 211 S. (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. v. G. Ebeling, 43) Lw. DM 38.–, br. DM 32.–

Das Buch verfolgt eine lobenswerte Absicht. Es will aus hermeneutischen Ansätzen heraus die Einheit von Altem und Neuem Testament, deren Behandlung sich in zwei getrennten, selbständig arbeitenden Disziplinen mehr und mehr auseinandergelebt hat, neu begründen und damit zugleich die Forderung nach einem Gesamtentwurf biblischer Theologie in unserer Zeit erheben. Geschickt wählt M. nach einer knappen Darstellung von charakteristischen Ansichten heutiger biblischer Theologie als Einstieg für sein Unternehmen den Anthropomorphismus in der Bibel, der in Vergangenheit und Gegenwart unterschiedlich bewertet wird.

Als Ausgangspunkt seiner Untersuchung dient der Satz von G. v. Rad (Theologie I 159): „Tatsächlich hat sich Israel auch Jahwe selbst menschengestaltig vorgestellt, aber diese uns geläufige Formulierung läuft nun gerade im Sinne des AT in falscher Richtung, denn man kann im Sinne des Jahweglaubens nicht sagen, Israel habe Gott anthropomorph gehalten". M. ist nämlich davon überzeugt, daß die Anthropomorphie Gottes und die Theomorphie des Menschen wesentlich zusammengehören und das spezifisch Eigentümliche der Offenbarung ausmachen. Für das AT wird das an den Propheten Hosea und Jeremia nachgewiesen, die keinen geschichtslosen Gott kennen, sondern den Gott, der an der Geschichte seines Volkes so sehr teilnimmt, daß er sie zum Teil des eigenen Lebens macht. Bei aller Überlegenheit Jahwes, der für menschliches Begreifen unergründlich ist und menschliches Wollen schlechthin übersteigt, bleibt er der Geschichte seines Volkes zugewandt und wird von ihr affiziert.

Diese Struktur des Verstehens von Gott im AT und seiner menschlichen Boten besagt, daß die Menschwerdung Gottes in den atl. Schriften nicht nur im Sinn messianischer Weissagung vorbe-

reitet, sondern viel tiefer verwurzelt ist, so daß eine Trennung des NT von den Aussagen des AT die Inkarnation nicht sachgerecht deuten kann. „Die Anthropomorphie Gottes im Alten Testament wird im Neuen Testament so auf die Spitze getrieben, daß man das Neue Testament nur als ihren unüberbietbaren Kulminationspunkt begreifen kann" (117).

Um das darzutun, wird die Heilstat Christi bei Paulus herangezogen und in ihrer Identität mit der Heilstat Gottes erwiesen. Vor allem die einschlägigen Stellen, die über das irdische Leben Jesu, Zorn und Gesetz Gottes und den Gehorsam unter dem Gesetz handeln, werden in der herausgestellten Richtung interpretiert. Bleibt für das AT die Grenze, daß Gott im Leben des Propheten nie ganz vertreten ist, daß der Mensch innerhalb der Schranken seiner Menschlichkeit Gleichnis Gottes wird, so ist diese Grenze im NT beseitigt. Jesu Heilstun wird so beschrieben, daß „Gottes Tat in der Ganzheit eines menschlichen Lebens und einer menschlichen Person Geschichte wird" (186). In ihrer Erfüllung wird die atl. Struktur im NT aber auch bewahrt, denn im „menschlichen Leben Jesu Christi hat sich die Anthropomorphie Gottes und die Theomorphie des Menschen geschichtlich vollendet" (190).

Der Versuch des Verf. von einem wirklich zentralen Ansatz her die Einheit der beiden Testamente neu zu sehen, ist m. E. geglückt. Besonders darin, daß Hosea und Jeremia mit ihrer ganzen Existenz dem prophetischen Wort ihrer Verkündigung dienen und damit das im Wort erfolgende göttliche Heilshandeln in die Geschichte Israels hineinstellen, ziehen sie eine heilsgeschichtliche Linie an, die mit innerer Dynamik zur gleichgearteten Struktur der Menschwerdung führt und sich in Wort und Tun Jesu vollendet. Diese zentrale Gegebenheit wird nur auf der Grundlage der einen und einheitlichen Offenbarung des AT und NT verständlich.

Regensburg Heinrich Gross

Kieffer, René: **Essais de méthodologie néo-testamentaire.** – Lund: CWK Gleerup 1972. 86 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 4) kart. skr 14.90

Wer diese „Versuche" durcharbeitet und zustimmend mitvollzieht, spürt rasch, wie wenig ntl. Exegese „fertig" ist, wie sehr sie immer wieder an Anfängen steht. Freilich berührt das nur den Exeget, der den Mut aufbringt und die Notwendigkeit einsieht, einen Blick über den abschirmenden Grenzzaun eigener Disziplinbeschränkung in benachbarte Forschungsgebiete zu werfen. Kann er sich zu diesem Wagnis entschließen, so wird er aus den verschiedenen Ansätzen und Untersuchungsergebnissen der Linguistik und Sprachphilosophie Einsichten beziehen können, die für sein exegetisches Handwerk höchst zweckdienlich, ja heutzutage unentbehrlich sind. Hier haben wir ein Buch vor uns, das in einer ersten „Überlegungsfolge" (9) die hauptsächlichsten Konsequenzen linguistischer Betrachtungsweise für eine ntl. Methodenlehre fruchtbar machen will, ohne Anspruch auf abgerundete, systematische Vollständigkeit zu erheben.

Der Verfasser versteht seine „Versuche" als Impulse, die bereite Leser zum Mitdenken anregen sollen, um gesunde Prinzipien für eine zukünftige Orientierung der exegetischen Forschung in den Griff zu bekommen. Er will mit seinen „Versuchen" keinen neuen Stein auf dem „Schlachtfeld der Exegese" (9) werfen, sondern einen nüchternen Diskussionsbeitrag zur methodologischen Grundlagenbesinnung leisten. Der Berufsexeget findet in diesem Buch zunächst altvertraute Weisen der Textauslegung in überraschend neuem Licht dargestellt, wird aber dann einen Weg in die moderne Linguistik geführt, der bewährten wie anfangenden Exegeten nützliches Neuland eröffnet. Die Lektüre dieses kleinen Buches hilft auch, die bei Exegeten verbreitete Sprachverwirrung hinsichtlich einer exakten semasiologischen und linguistischen Terminologie zu beseitigen, weil der Verfasser nur die wichtigsten Begriffe der sprachwissenschaftlichen Fachausdrücke referiert, diese aber verständlich und ausgewogen erläutert.

Die „Versuche" bestehen aus drei Arbeitsgängen: In einem ersten Kapitel (11–25) legt der Verfasser die Voraussetzungen einer zukünftigen ntl. Methodologie dar, die die vielfältigen Implikationen der Textwerdung und der vor dem Text liegenden Versprachlichung umfassen müssen. Ausgehend von bedeutsamen Prinzipien der neueren Kommunikationstheorie werden die Grundlagen des menschlichen Sprechaktes (13–21) und die entscheidenden Faktoren für die hermeneutische Textinterpretation kurz thesenartig in zwanzig Punkten dargestellt.

Im zweiten Kapitel (26–50) konkretisiert der Verfasser seine methodologischen Reflexionen an dem Beispiel der Makarismen Mt 5,1–12; Lk 6,20–26. Er behandelt zunächst die Frage der Textabgrenzung und der strukturellen Kohärenz des Gedankengangs, unter welchen Voraussetzungen es legitim sein kann, gerade diesen Textabschnitt aus dem Gesamtkontext des matthäischen oder lukanischen Sprechens herauszulösen und separat zu analysieren. Dann werden der Reihe nach Textkritik, innere Sprachstruktur, Kontextrelationen, semantisches Umfeld, Denotation und Konnotation und schließlich Sinn und Bedeutung des Textabschnittes behandelt.

Im dritten Kapitel (51–77) unternimmt es der Verfasser, eine methodologische Synthese zu erarbeiten. Aus einer gesunden „Mischung von gemäßigtem Empirismus und nicht ganz systematischer Theorie" (51) werden Überlegungen angestellt, wie moderne semasiologische und grammatische Modelle in einem ausgeglichenen Methodenpluralismus in die biblische Exegese eingebracht werden könnten. Am Schluß wird auf die Relevanz der literarischen Genera in ihrem Verhältnis zu den strukturalen Codes hingewiesen.

Der Verfasser hütet sich dankbarerweise vor dem Fehler, historisch-kritische Methode, formgeschichtliche Analyse und strukturalistische Sehweise gegeneinander auszuspielen (78). Er warnt davor, die komplexe Problematik sachgerechten Textverständnisses zugunsten einer absolut gesetzten Methode zu simplifizieren. Diese Ausgewogenheit im hermeneutischen und sprachwissenschaftlichen Standpunkt zeichnet den Verfasser gegenüber anderen neueren Publikationen aus. Im deutschen Sprachraum haben vor allem E. Güttgemanns (Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, München, 1970) und W. Richter (Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen, 1971) das methodische Bewußtsein mancher Exegeten aufgereizt. Unser Verfasser hebt sich aber gegenüber diesen deutschen Arbeiten dadurch wohltuend ab, daß er auf alle „unnütze Aggressivität" (62, Anm. 33) von vornherein verzichtet, was er sich bei seinem vorzüglichen Sprachstil und seiner gedanklichen Durchsichtigkeit auch durchaus leisten kann.

Wenn der Verf., der in der neueren linguistischen Literatur ausgezeichnet bewandert ist, wie das umfassende Literaturverzeichnis (79–84) nachweist, laut Vorwort seine methodologischen „Versuche" vor allem in den Händen von Studenten höherer Semester wissen möchte, so sollte diese Selbstbescheidung des Verf. auch den routinierten Fachexegeten nicht davon abhalten, sich diese „Versuche" durch den Kopf gehen zu lassen, um sie dann, kritisch verarbeitet, nicht seinen Studenten vorzuenthalten. Gewiß sind diese methodologischen Essais nicht für alle Leser leichte Kost. Doch ist eine ernste Auseinandersetzung mit den neuen linguistischen Tendenzen in der biblischen Exegese unumgänglich, wenn sich die theologische Wissenschaft von der Auslegung des Bibeltextes nicht selbst aus dem interdisziplinären Wissenschaftsgespräch unserer Tage hinauskatapultieren will.

Regensburg Paul-Gerhard Müller

Burger, Christoph: **Jesus als Davidssohn.** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 185 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 98) kart. DM 28.–, Lw. DM 32.–

Diese Tübinger Dissertation aus dem Jahre 1968 nennt sich im Untertitel „Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung" und behandelt nicht das historische Problem, ob Jesus tatsächlich von David abstammte, sondern ist der Geschichte der Überlieferung von der Davidssohnschaft Jesu in der ältesten Christenheit gewidmet. Nach Abschnitten über den „jüdischen Hintergrund" und den „Davididen in christlichen Bekenntnisformeln" werden die in Betracht kommenden Perikopen über den Davidssohn im Markusevangelium, bei Matthäus und Lukas (einschließlich der Apostelgeschichte) sowie über den davidischen Messias bei Johannes und in der Apokalypse untersucht. Jeder dieser Abschnitte endet mit einer übersichtlichen Zusammenfassung der wichtigsten Resultate. Sie werden schließlich im Schlußabschnitt „Jesus als Davidssohn. Genesis und Metamorphosen einer Überlieferung" wieder aufgenommen und ergänzt.

Die hauptsächlichen Ergebnisse des Verf. sind, daß es zur Frage der Davidssohnschaft in den Evangelien keine Überlieferung gibt, „die mit Sicherheit auf Jesus selbst zurückgeführt werden könnte" (165), daß „die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde als Ursprungsort der Anschauung" von Jesus als Davidssohn anzusehen sei (167), daß neben dem Prädikat „Gottessohn" die Konzeption vom Davidssohn an Bedeutung verliert, aber andererseits geeignet war, die volle Menschheit Jesu zu betonen. Insofern hat die Meinung von der Davidssohnschaft Jesu ihre eigene Geschichte, die sich aber nicht auf den historischen Nachweis stützen kann,

Jesus stammte wirklich aus dem Hause Davids, sondern die als Geschichte einer Tradition Wandlungen von Verständnisweisen Jesu in der frühen Christenheit erkennen läßt. Das Buch schließt mit dem Satz: „Der Umstand, daß am Anfang dieser wechselvollen Geschichte nicht die Erzählung, sondern das Bekenntnis steht und die Kritik daran nie ganz verstummt, könnte sogar dahin gedeutet werden, daß Jesus nicht durch seine Geburt, sondern durch Ostern und das Glaubensbekenntnis der Gemeinde zum Davididen wurde."

In einem Überblick behandelt der Verf. zunächst den jüdischen Hintergrund mit Stellen aus dem Alten Testament, aus den Psalmen Salomos, einigen Texten aus Qumran, der Damaskusschrift, den Testamenten der zwölf Patriarchen, Überlieferungen des Talmud und aus Gebeten der Synagoge. Ausführlich kommen die christlichen Bekenntnisformeln Röm. 1,3.4 und 2. Tim. 2,8 zur Sprache, ergänzt und weitergeführt durch Stellen aus den Briefen des Ignatius von Antiochien.

Die Markus-Überlieferung wird repräsentiert durch Mk. 10,46–52 (Bartimäus), Mk 11,1–11 (Einzug in Jerusalem) und Mk. 12,35–37 (Davidssohnfrage). Diese Stellen sind der rote Faden auch bei der Untersuchung der Stellen bei Matthäus und Lukas. Matthäus nimmt Markus auf und gestaltet das Davidssohnbild aus; Lukas ist gegenüber Markus zurückhaltender, nimmt aber einen Stammbaum judenchristlicher Konstruktion auf. Bei Lukas ist Jesus als Davidssohn prädestiniert als Erbe des Thrones zur Rechten Gottes, in der Apostelgeschichte (Apg. 2, 13 und 15) bedeutet Jesu Auferweckung und Erhöhung die verheißene Inthronisation eines Davididen zum Gottessohn und Kyrios. Nirgends wird ein älteres Verständnis der davidischen Würde Jesu erkennbar. Bei Johannes gilt Jesus nicht als Davidide. In der Apokalypse herrschen bildhafte Wendungen vor. Jesus ist davidischer Abkunft, aber die verwendete Begrifflichkeit läßt nirgends an christliche Tradenten denken. Es handelt sich teils um Entlehnungen aus der jüdischen Eschatologie, teils um Anlehnungen an das Alte Testament. „Nicht der davidische Messiasgedanke gibt der Christologie der Apokalypse das Gepräge, sondern der apokalyptische Entwurf den überlieferten Wendungen einen neuen Sinn."

Möge diese kurze Übersicht einen Eindruck von der differenzierten traditionsgeschichtlichen Sicht vermitteln, wie sie der Verf. vorträgt, stets in Kontakt mit der neuesten Forschungslage und oft durch exegetische Detailstudien erweitert und vertieft. Laut Einleitung (14f) soll geprüft werden, wieweit Ferdinand Hahn mit seiner Darstellung der Davidssohnschaft Jesu in seinem Buch „Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum„ (1963) „die Entwicklung richtig erfaßt hat". Man muß bedauern, daß diese Auseinandersetzung mit Hahn in keinem selbständigen Abschnitt geführt wird und das abschließende Urteil über das Verhältnis des Verf. zu Hahn dem Leser weitgehend überlassen bleibt.

Der Rez., der als Alttestamentler dem methodischen Weg Burgers aufmerksam gefolgt ist, hat jedoch den Eindruck, daß dem wichtigen Satz Hahns (a.a.O., 250f) „Die Bezeichnung ‚Davidssohn' konnte bereits dem irdischen Jesus auf Grund seiner Abstammung gegeben werden" der Boden entzogen werden soll. Aber ist das allein auf traditionsgeschichtliche Weise möglich? Allzu sicher wird behauptet, daß keine Überlieferung der Evangelien hinsichtlich der Davidssohnschaft Jesu auf ihn selbst zurückgeführt werden könne. Die Frage wird nicht gestellt, wie es kam, daß Paulus oder jedenfalls die „hellenistisch-judenchristliche Gemeinde" (eine anonyme, aber sicher recht weitschichtige Größe!) die Davidssohnschaft in ihren Argumentationsgang einbrachte, besonders wenn, wie richtig festgestellt wird, das jüdische Messiasbild, etwa der Psalmen Salomos, dazu keinen zwingenden Anhaltspunkt lieferte. Die naheliegende Antwort, daß Jesus selbst diese Traditionsgeschichte durch Äußerungen oder Andeutungen auslöste, wird nicht gewagt, sie erscheint wie ein Tabu. Herrscht hier im Hintergrund die Meinung, daß nicht sein kann, was nicht sein darf?

Wer die zahllosen Verflechtungen neutestamentlicher Erzählungen und Überlieferungen in ihrer jüdischen Umwelt beobachtet und ernst nimmt, wird der Überlegung nicht ausweichen können, daß nicht die sekundär interpretierende Gemeindetradition, sondern der Mann selbst am Anfang des Traditionsprozesses Anspruch auf Geltung erheben kann, der durch sein Auftreten und Reden die jüdischen Vorstellungen und Erwartungen in eine ganz neue Richtung zwang. Die uns anonym erscheinende Gemeinde hat sicherlich ausgestaltend mitgewirkt, aber der Rez. ist durch Burgers Ausführungen nicht davon überzeugt worden, daß man die Anfänge der „wechselvollen Geschichte" der Anschauung von der Davidssohnschaft Jesu unabhängig von Jesu eigenem Anstoß als *prima causa* erklären kann. Gewiß ist der genealogische Beweis historisch exakt nicht zu erbringen, aber die traditionsgeschichtliche Betrachtung sollte konsequent genug sein, den Meister in den Prozeß der Traditionsbildung einzubeziehen, ehe sie den Schülern und Tradenten allein das Feld überläßt!

Bochum Siegfried Herrmann

Gräßer, Erich / **Strobel,** August / **Tannehill,** Robert C. / **Eltester,** Walther: **Jesus in Nazareth.** – Berlin: Walter de Gruyter 1972. IX, 153 S. (Beiheft zur ZNW 40) Lw. DM 64.–

In dem vorliegenden Sammelband sind vier Beiträge unterschiedlichen Charakters vereinigt. Sie befassen sich mit der synoptischen Perikope „Jesus in Nazareth", die bei Mk und Lk je eigenes Profil aufweist. Die lukanische Fassung der Erzählung (mit der „Antrittspredigt" Jesu) gibt eigene traditionsgeschichtliche Probleme auf, die gleichzeitig für die Beurteilung der lukanischen Theologie mit entscheidend sind. So ist es nicht unangebracht, daß sich allein drei von vier Arbeiten mit Lk 4,16–30 befassen. Nur Gräßer behandelt die (auch für Lk als Quelle wichtige) Perikope Mk 6,1–6a.

Gräßer (Jesus in Nazareth; 1–37) legt hier erweitert einen Vortrag aus dem Jahre 1968 vor, der in englischer Fassung in NTS 16 (1969/70) 1–23 erschienen ist. Er geht auf die Traditionsgeschichte von Mk 6,1–6a ein und möchte vor allem Redaktion und Theologie des Markus herausarbeiten. Es liegt das Musterbeispiel einer redaktionsgeschichtlichen Analyse vor. Sie geht von Rissen und Nähten der vorliegenden Erzählung aus und kommt zu dem Ergebnis, daß die Komposition weitgehend auf den Evangelisten zurückgeht, so bereits 6,1–2a (Einführung in die Situation: Jesus lehrt in der Synagoge seiner Vaterstadt) und 2b-d (Erstaunen der Hörer und Fragen, die die „Weisheit" und die „Krafttaten" hervorheben). „Markus also ist es, der die Wirkung der Predigt Jesu in Nazareth nach dem Modell der hellenistischen Epiphaniegeschichte stilgerecht wiedergibt" (20). Demgegenüber ist der traditionelle V.3 (a.b) an der vollen Menschlichkeit Jesu interessiert. Dem Redaktor „ist in der Abfolge von V. 2 zu V. 3 gerade an der schroffsten Paradoxie gelegen: der ‚Gottesmann' von V.2 ist doch zugleich der ‚Zimmermann' von V.3" (23). Daß gerade die Menschlichkeit Jesu die Hörer „skandalisiert" (V.3c), wird durch den Evangelisten betont: Die Glaubensverweigerung ist zugleich Heillosigkeit. In V.4 kann die Erwähnung der „Verwandten" im Spruch vom abgelehnten Propheten markinisch sein. V.5a ist alte Tradition, an die sekundär V.5b (Aufhebung des Unvermögens Jesu!) angeschlossen wurde, vermutlich erst nach Markus (26). Da V.6a (Jesus staunt über den Unglauben der Hörer) nicht zu dem traditionellen V.4 (Sprichwort vom abgelehnten Propheten) paßt, muß es sich um eine redaktionelle Schlußbildung handeln, die auf das Staunen der Leser (über die Hörer in Nazareth) abhebt. Die theologische Absicht des Markus betont: „der *Deus praesens* ist der *Mensch*", so wie bei der Kreuzigung die Inthronisation *sub contrario* verborgen ist (31). Wichtig ist der Hinweis darauf, daß auch die Stellung der Nazarethperikope im kompositionellen Aufriß des Mk beachtlich ist. Mk 6,6b–13 erzählt die Aussendung der Jünger. Jesus ist somit das Urbild des Missionars wie die Aussendung der Jünger Einweisung in das Schicksal des Meisters, in die Nachfolge ist (34).

Der kurze Aufsatz von Strobel (Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; 38–50) will – wie schon der Beitrag in ThLZ 92 (1967) 251–254 – in Lk 4,16–30 apokalyptische Tradition erkennen. Insbesondere die Ansage eines „Gnadenjahres des Herrn" (4,19; vgl. Jes 61,2) fußt auf einer vom Evangelisten verarbeiteten Quelle, die „die Ausrufung des messianischen Jobeljahres zum Inhalt gehabt hat" (40). Ein messianisch bedeutsames Jobeljahr sei aber das Jahr 26/27 n. Chr. gewesen. St. ist zurückhaltend genug, das Vorliegen von „verläßlichen historischen Reminiszenzen" offenzulassen, möchte aber doch gerne dieses apokalyptische Terminbewußtsein auch Jesus zuschreiben (50). Die folgende Untersuchung von Tannehill zeigt hingegen, daß das Mischzitat in Lk 4,18f auf die Hand des Lukas zurückzuführen ist.

Tannehill (The Mission of Jesus according to Luke IV 16–30; 51–75) behandelt – entsprechend dem Beitrag von Gräßer, aber ohne auf ihn Bezug zu nehmen – die lukanische Darstellung quellen- und redaktionsgeschichtlich. Im wesentlichen handle es sich um lukanische Bearbeitung der Mk-Vorlage. (Dabei setzt sich T. nicht mit den Arbeiten von H. Schürmann auseinander, die eine nicht-markinische Sonderquelle des Lukas postulieren. Er scheint – und das beeinträchtigt die Überzeugungskraft seiner Argumentation – Schürmanns Beiträge nicht einmal zu kennen.) Allerdings wird 4,25–27 (Sendung des Elia und des Elisa) als vorlukanisches Stück zur Rechtfertigung der Heidenmission betrachtet (59f). ἐρεῖτε in V.23 wird streng futuristisch verstanden, so daß auch die erst 4,31–44 berichteten, aber schon hier erwähnten Heilungen in Kapharnaum kein Problem bilden (55). Die VV.22–27 sind „a patchwork of traditional materials", die VV.28–30 die Konstruktion des Evangelisten selbst (61). Jesus geht nicht von Nazareth weg, weil er dort verworfen wird, sondern er wird verworfen, weil er ankündigt, daß er gemäß dem Willen Gottes und entsprechend seiner Sendung anderswohin (zu den Heiden) gehen muß. Das entspricht auch sonst der theologischen Absicht des Lukas (62). In 4,16–21 geht die Rahmung samt

dem Zitat aus Jes 61,1f und 58,6 (LXX) auf den Evangelisten zurück (63–73). Das Stichwort von der ἄφεσις dominiert in dem Zitat und gibt des Lukas Verständnis von der Sendung Jesu wieder. Das ganze Christusereignis ist grundlegend als Vergebung der Sünden verstanden (74). Darum kann übrigens Lukas weitgehend auf eine Deutung des Todes Jesu als Sühnetod verzichten.

Die fast den Umfang einer Monographie erreichende kenntnisreiche Abhandlung von Eltester (Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope; 76–147) holt weit aus. Erst der letzte Abschnitt geht auf Lk 4 näher ein. Es werden – in ständiger Auseinandersetzung mit der Literatur – besprochen: 1. Sprache, Stil und Aufbau des lukanischen Werkes; 2. Heilsgeschichte bei Lukas und ihre Kritiker; 3. Lukas in seiner Zeit; 4. „Frühkatholizismus" als Sicherung der Tradition; 5. Der Glaube an Gott als Lenker der Geschichte; 6. Der Sinn der Berichte über die Missionserfolge (gerade unter den Juden!); 7. Das Problem des Unglaubens; 8. Die Kontinuität von Israel und „Kirche"; 9. Jesu Antrittspredigt in Nazareth. Obwohl E. in der Quellenanalyse der Nazarethperikope den Ausführungen von Tannehill zustimmt (135 Anm. 124), versteht er ἐρεῖτε im Sinne des Diatribenstils als gnomisches Futur (141). Das wird dann mit ausschlaggebend für die These, Lukas habe – infolge einer Information über den Ausschluß von Judenchristen aus dem Synagogenverband – plötzlich seine Gesamteinstellung zum Judentum geändert und das darin zum Ausdruck gebracht, daß er die Nazarethperikope, die ursprünglich zwischen Lk 8 und Lk 9 gestanden habe, an die heutige Stelle des Aufrisses plazierte. Damit erkläre sich dann auch die (verfrühte) Erwähnung von Kapharnaum in 4,23 (143–145). „Der Vorfall in Nazareth wirkt [nun] innerhalb des lukanischen Gesamtwerks wie das Minuszeichen vor einer arithmetischen Klammer. Alles innerhalb der Klammer Stehende erhält damit einen umgekehrten Wert" (146). Die Nazarethperikope tritt in unmittelbare Beziehung zum Schluß der Apg. Hier wie dort scheint es nur noch um den radikalen Bruch mit dem Judentum zu gehen. Doch dieser Eindruck gibt nicht die eigentliche Absicht der lukanischen Gesamtdarstellung wieder. Für diese ist eben die Kirche aus Juden und Heiden das eine Gottesvolk. Lukas war bestrebt, ein entwicklungsgeschichtliches Bild der Umwandlung des Heilsvolks zu einer Einheit aus Juden und Heiden zu zeichnen. Die These von der nachträglichen Umstellung der Nazarethperikope wird noch in der Diskussion zu überprüfen sein. Angesichts der von Lukas verwendeten Passage 4,25–27 (mit dem Stichwort ἐπέμφθη, das E. leider zu schwach berücksichtigt, wenn er vom „Verkehr" der Propheten mit den Heiden spricht (139), kommt doch dem Gedanken, das Ziel der Sendung Jesu seien die Heiden, grundsätzlichere Bedeutung zu. Das hat m. E. Tannehill richtig herausgestellt.

Der vorliegende Band vermag die redaktionsgeschichtliche Synoptikerforschung kräftig anzuregen. Ausführliche Register runden ihn ab. Leider nehmen die einzelnen Beiträge kaum aufeinander Bezug. Wenn man sich zu anderen Evangelienperikopen entsprechende Sammelbände wünschen möchte, so ist das Desiderat wirklicher Teamarbeit sicherlich angebracht. Eine günstigere Preisgestaltung hätte das Buch einem noch größeren Käuferkreis zugänglich gemacht.

Bochum Gerhard Schneider

Quesnell, Quentin: **The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52.** – Rom: Pontifical Biblical Institute 1969. XXIV, 327 S. (Analecta Biblica 38) br. Lit. 5.400

Die Arbeit wurde 1967 am Päpstlichen Bibelinstitut als Dissertation angenommen. Sie unternimmt es, anhand des näheren und weiteren Kontextes von Mk 6,52 im Mk-Ev und verwandten neutestamentlichen Materials die Gedankenwelt des Markusevangelisten und seiner Adressaten zu erschließen.

Kap. 1 „The Background" (1–38) überblickt die bisherige Forschungsgeschichte zu Mk 6,52, die mit ihrer divergierenden Vielstimmigkeit zu neuer Bemühung aufruft. – Kap. 2 „The Method" (39–57) skizziert Fehlerquellen und notwendige Schritte einer konsequent redaktionskritischen Interpretation. – Kap. 3 (58–67) behandelt Mk 6,52 im unmittelbaren Kontext; der Vers wird als redaktionelle Bildung bestimmt, die weitere thematische Zusammenhänge des Evangeliums in den Blick bringt. Diese werden in Kap. 4 (68–125) erörtert: die Komplexe Mk 4,1–34; 7,1–23 und 8,14–21, die alle mit dem Problem des Jüngerunverständnisses befaßt sind, das sich als redaktioneller Leitfaden ausweist. – Kap. 5 (126–176) untersucht den Zusammenhang mit dem Gesamtevangelium und bestimmt den Sinn der in Kap. 4 analysierten Texte, die um das „Mysterium des Brotes" kreisen, als Vorbereitung der ab Mk 8,27 inszenierten Offenbarung Jesu als Menschen- und Gottessohn. – Im 6. Kap. (177–208) sucht Verf. außerhalb des Mk-Ev „a general Christian concern with mystery, non-understanding, identification of Christ, parable, bread" (177) und stößt über das Vokabular von Mk 6,52 auf Eph 4,18; Apg 28,26f; 2 Kor 3,14f (und weitere weniger prominente Texte, in denen er ein „pattern" findet, dem auch Markus folge). Der Aufweis, daß „Brot" das kultische Symbol des zentralen christlichen Mysteriums sei, soll schließlich das Brotthema im Mk-Ev verständlich machen. – Im 7. Kap. (209–277) werden die in Kap. 4 analysierten Texte unter diesem Aspekt nun erneut behandelt; Mk 6,52 soll als der Schlüssel zu einem eucharistischen „set of values and experiences" gelten, mit dem der Leser seine Gedankenwelt der mk Darstellung zuzuordnen vermag: „the ‚bread' would probably have been closen to bear the message because of its eucharistic connotations and the eucharistic overlap of paraenesis; and for the same reasons, Mark's readers would probably perceive and understand" (275; 275–277 Summary). – Die Bibliographie (279–298) notiert zitierte und als „useful" benutzte Werke; das Register (Stellen, griechische Worte, Autoren) erschließt den an Einzelexegesen und Auseinandersetzungen reichen Band (299–327).

Angesichts des Versuchs, das mk Jüngerunverständnis in seiner Verknüpfung mit dem eucharistischen Brotmysterium aus nichtmarkinischen „Parallelen" zu erschließen, wird die methodische Fragwürdigkeit einer Untersuchung, die auf ein Verständnis der markinischen Tradition weithin verzichtet und der markinischen Redaktion zuviel „Absicht" zumutet, besonders deutlich. Die Dissertation ist ein weiterer Beleg dafür, wie sehr die gegenwärtige Markusexegese zwischen methodisch unausgewiesenen Extremen schwankt. Daß der Verf. seine Methode reflektiert darstellt, ist verdienstvoll. Ihre Grenzen und Mängel sind ihm freilich (leider) zu wenig bewußt geworden.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Berger, Klaus: **Die Amen-Worte Jesu.** Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede. – Berlin: Walter de Gruyter 1970. XII, 182 S. (BZNW 39) Lw. DM 42.–

Die Amen-Einleitung galt seit fast zwanzig Jahren als „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu" (J. Jeremias); die Habilitationsschrift von V. Hasler (Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich ich sage euch", Zürich und Stuttgart 1969) – von Berger in einem Nachtrag (153–163) berechtigter Kritik unterzogen – vermochte diese Hypothese nicht grundlegend zu erschüttern. Dies dürfte K. Berger mit der Auffindung spätjüdischer Amen-Worte in Testamentum Abrahae Rez. A VIII und XX und der Herleitung der Amen-Einleitung aus apokalyptischer Tradition des hellenistischen Judentums jedoch gelungen sein. Das Interesse der Untersuchung ist freilich viel breiter; es gilt den form- und traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen der verschiedenen Stränge der mit Amen-Einleitung versehenen Worte, zu deren Darstellung eine Fülle jüdischen und frühchristlichen Materials ausgebreitet wird.

Der erste Abschnitt (4–28), dem eine kurze Skizze des „Problems" (1–3) vorausgeht, stellt „die Herleitung der Amen-Formel zu Satzbeginn" von den in der jüdischen Literatur vorgegebenen ἢ μήν-Sätzen der LXX und den Schwuraussagen der Apokalyptik dar und gilt dem Nachweis, daß über die Ersetzbarkeit von ναί, ναὶ ναί, ναὶ μήν, ἢ μήν einerseits und ἀμήν andererseits, insbesondere auch durch die lautliche Nähe von ἀμήν zu ἢ μήν die Amen-Einleitung auf dem Boden des Griechisch sprechenden Judentums möglich wurde. Unter inhaltlichem Aspekt zeigt sich, „daß Aussagen über künftigen Lohn, der im Himmel offenbar ist, über das Leiden des Propheten (an die künftigen Täter) und über das drohende Geschick Jerusalems (der Zusammenhang zwischen beiden Schwüren ist durch das dtr Geschichtsbild gegeben) sowie über Naherwartungen als Prophezeiungen in der Form von Schwüren in der apokalyptischen Literatur vorgegeben sind. Der Visionär bekräftigt seine Zeugenschaft über Einblicke in die himmlischen Bücher bzw. das himmlische Geheimnis durch einen Eid. Eben diese Funktion hat bei gleichbleibendem Inhalt die Amen-Einleitung in den ntl. Schriften" (25); in ihr spiegelt sich zwar nicht das Selbstbewußtsein Jesu, aber doch „ein bestimmtes Verständnis des ‚Offenbarungscharakters' des betreffenden Satzes" (28).

Der zweite, umfangreichste Abschnitt (29–130) gilt der „Überlieferung und Redaktion der Amen-Worte Jesu im Neuen Testament", dem Aufweis, warum sich die Amen-Einleitung in bestimmten Überlieferungsbereichen durchgesetzt hat, daß die Form λέγω ὑμῖν traditionsgeschichtlich vorausliegt, daß „die Verbindung des Amen mit relativischen Konditionalsätzen im NT neu" (30) ist. Nach der Bestimmung der „Aufgabe" (29f), der „formgeschichtlichen Stellung der Amenworte" (30–32) und der „redaktionsgeschichtlichen Rolle der Amen-Worte" (32–34) folgen die detaillierten, mit überaus reichem Vergleichsmaterial versehenen Erörterungen der markinischen (35–71), matthäischen (71–86), lukanischen (87–95) und johanneischen (95–130, mit einem Exkurs über „Worte des Pneumas und Amen-Worte" und „das Verhältnis zwischen prophetischem Botenspruch und Amen-Wort") Amen-Worte. Berger rechnet mit dem relativ höchsten Alter der Amen-Formulierung in Sätzen wie Mk 8,12; 9,1 und 13,30 (71). Jesus ist in den Amen-Worten – zu deren inhaltlichem Verständnis und traditionsgeschichtlichem Horizont reicher Aufschluß gegeben wird – „primär als apokalyptischer Seher verstanden" (130),

dessen Rede legitimiert wird. Die sekundäre Formulierung der Amen-Einleitung besagt nichts über sekundäre Entstehung des so eingeleiteten Wortes (die Berger nicht diskutiert, zu deren Erörterung er jedoch in vielfacher Hinsicht wichtige Materialien und Argumentationen beiträgt).

Der dritte Abschnitt (131–146) ist eine kurz kommentierte Zusammenstellung der „außerkanonischen frühchristlichen Amen-Worte".

Den vierten Abschnitt (147–152) bildet ein zusammenfassendes „Schlußwort". 164–166 sind zu einer Reihe von Passagen (nochmals materialreiche) „Addenda" nachgetragen. Das umfangreiche Register (167–182) verzeichnet Bibelstellen, außerkanonische spätisraelitische Texte, altchristliches Schrifttum, griechische Profanschriftsteller, Sachen, Namen, Wörter (mit hebräischem, griechischem und lateinischem Anhang) sowie moderne Autoren und Editoren.

Die – geradezu enzyklopädisch gelehrte – Untersuchung hat die Beurteilung der Amen-Worte auf ein solides neues Fundament gestellt. Einzelheiten – besonders literarkritische und redaktionsgeschichtliche Urteile – werden korrigiert bzw. differenziert werden müssen (z. B.: Mk 14,9 muß nicht sekundär und Mk 14,3–9 wird nicht sekundär in der Passionsüberlieferung sein; zu 50–54). Die überlieferungsgeschichtliche Rückfrage nach der Entstehung der – nach Bergers Nachweis frühestens mit der Übersetzung ins Griechische mit der Amen-Einleitung versehenen – Worte muß neu betrieben werden. Der methodische Ansatz, Formgeschichte auf der Analyse grammatischer Strukturen und formelhafter Wendungen aufzubauen, verdient aufmerksames Interesse.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Léon-Dufour, Xavier: **Résurrection de Jésus et message pascal.** – Paris: Editions du Seuil 1971. 390 S. (Collection „Parole de Dieu") kart.

Der durch seine früheren Veröffentlichungen bekannte Exeget aus Lyon geht in dieser breit angelegten, nicht nur für die Fachgelehrten bestimmten Untersuchung der Frage nach, wie sich die „Auferstehung Jesu" und die Sprache der Osterbotschaft zueinander verhalten.

Im 1. Teil untersucht er die beiden ältesten Typen der Osterbotschaft „Auferstehung" (bzw. „Auferweckung") und „Erhöhung". Beide sind als solche nicht in der Lage, das Geheimnis der Auferstehung adäquat auszudrücken und ergänzen einander. Gemeinsam ist beiden Typen von Anfang an die Verbindung mit Aussagen über „Erscheinungen", die schon in den Äußerungen Pauli eine doppelte Dimension aufweisen: Göttliche Initiative und Sendung; die in den Evangelien vorhandene weitere Dimension der fortschreitenden Wiedererkenntnis fehlt noch.

Im 2. Teil analysiert L. die Berichte über die Erscheinungen vor Paulus (Apg), ferner den Jerusalemer (Lk 24, Joh 20) und den galiläischen Typ (Mt 28) der Ostererscheinungen (ersterer entspricht mehr dem Schema „Auferstehung", letzterer mehr dem „Erhöhung"). Die Grabeserzählungen beruhen nach L. auf alten Überlieferungen, deren Bedeutung er mittels einer Strukturanalyse erschließt. So dienen z. B. Aussagen über die Öffnung des Grabes durch den Engel des Herrn, über den schweren Stein und über die gefaltenen Tücher nicht einzig der Apologetik, sondern vor allem der Verkündigung des Sieges über den Tod.

Im 3. Teil legt L. die Osterbotschaft der vier Evangelisten dar, indem er die für einen jeden charakteristischen Züge hervorhebt und erkennen läßt, daß nicht jeder Evangelist alle vorliegenden Traditionen in gleicher Weise auswertet. So beobachtet L. z. B. bei Lukas ein wachsendes Desinteresse am leeren Grab (208).

Im 4. Teil behandelt L. eigens das Problem der Hermeneutik, um auf die Fragen in welcher Beziehung die Osterbotschaft zur Historie steht und in welcher Sprache sie heute vermittelt werden kann, zu antworten. Dabei fordert L. eine klare Unterscheidung zwischen Glaubenserkenntnis (*connaissance de foi*) und Geschichtswissen (*connaissance historique*).

Aufgabe des Historikers ist es, jenseits der subjektiv gefärbten Texte einen „Brennpunkt" (*point focal*), ohne den es keine Texte und Interpretationen gäbe, aufzuzeigen, über den er im einzelnen wenig sagen kann, der ihn aber u. U. vor weitere Fragen stellt, die er mittels der Geschichtswissenschaft nicht beantworten kann. Der Exeget hingegen stößt nicht nur auf die Existenz eines „Brennpunkts", sondern – unter Voraussetzungen der Einheit der Bibel – auch auf dessen „Sinn" (*sens*), den er in seiner Bedeutung für die Zukunft auszulegen hat.

Bei der Erforschung der Osterbotschaft findet der Historiker als „Tatsache" zunächst die Aussagen der Zeugen vor. Die Berichte über das leere Grab führen mit höchster Wahrscheinlichkeit, wenn nicht sogar mit historischer Gewißheit zu der Erkenntnis, daß das Grab leer war. Die Erzählungen über die Erscheinungen geben dem Historiker über die zugrunde liegende Tatsache selbst, die schon durch Zeugenaussagen belegt sind, kaum nähere Auskunft, es sei diese, daß es sich um eine spirituelle Erfahrung handelte, die keineswegs rein subjektiv war, sich wiederholte, miteinander erfahren wurde und über die sich die Jünger mittels der Sprache ihrer Umwelt und religiösen Tradition, insbesondere mit Hilfe ihres Glaubens an die allgemeine Auferstehung am Ende der Zeiten (275), äußerten. Aufgabe des Exegeten ist es, die in der Bibel vorliegende Interpretation der Fakten näher zu erklären. Die biblische Ausdrucksweise kann heute nicht einfach wiederholt werden; doch bleibt sie für den Theologen angesichts der vorausgesetzten Tatsache, daß Gott durch Jesus Christus endgültig (*définitivement*) gesprochen hat, maßgeblich und authentisch. Spätere biblische Interpretationen (z. B. Lukas: Christus lebt; Paulus: Christus lebt in mir) müssen immer in Verbindung mit den ersten Formulierungen betrachtet werden.

Im Blick auf den Menschen von heute versucht L. die biblische Osterbotschaft zu übersetzen, indem er darlegt, daß die Auferweckung Christi als eine Tat Gottes radikal unsere Kategorien übersteigt, daß die Erscheinungen sowohl einzigartig wie zugleich auch vorbildhaft für den Weg zum Glauben sind, und daß die Person des leibhaftig Auferstandenen, dessen Leibhaftigkeit und Personalität die bekannten Vorstellungen und Begriffe sprengen, in Beziehung zum Universum und zu jedem einzelnen steht.

Auch wenn der Verf. nicht immer ausdrücklich auf die internationale Fachliteratur verweist, ist er damit sehr vertraut. Er versteht es, die vielfältigen Probleme in übersichtlicher Weise darzulegen. Dabei berücksichtigt L. auch die neuerdings so stark betonten Methoden der Linguistik, ohne sich aber in einem Fachjargon oder gar einer selbstgefälligen Wissenschaftlichkeit zu gefallen (Vgl. die kaum verständlichen und unergiebigen Erörterungen von E. Güttgemanns zum Thema Auferstehung in: Linguistica Biblica, Internationale Zeitschrift für Theologie und Linguistik, Heft 11/12 Januar 1972), vielmehr ordnet er diese ganz dem Ziel unter: der Erklärung der Texte für die Verkündiger bzw. Leser.

L. weiß, daß ihm die Fachkollegen nicht in allen Punkten zustimmen werden (z. B. in der Reserve gegenüber der Zweiquellentheorie und der besonderen Wertung des Mt. Ev.). Bei der das ganze Werk durchziehenden Unterscheidung zwischen „Auferstehung" und „Erhöhung", beachtet L. m. E. zu wenig, daß schon in der Aussage „er ist auferstanden" das Moment „er kommt", „er ist der Herr" mitenthalten und (für die ersten Hörer) ausgesprochen ist (vgl. Apg 3,22ff im Vergleich mit Dt 18,15.18).

Aachen Jacob Kremer

Patrologiae Cursus Completus, a J. P. Migne editus. Supplementum. Accurante Adalberto Hamman OFM. Vol. IV. – Paris: Garnier 1967–1971. 2412 Kol.

Über die drei ersten Bände des Hammanschen Supplementum zu Mignes PL ist zu gegebener Zeit berichtet worden (TheolRev 55, 1959, 3f; 59, 1963, 237f; 63, 1967, 244f). Jetzt liegt der 4. Band vor, der diesmal fünf Faszikel umfaßt und 2412 Kolonnen füllt. Es stehen noch zwei Faszikel aus, von denen der erste Ergänzungen, vor allem die Werke des Chromatius von Aquileia, enthalten wird, während der letzte die Register für das ganze Werk bringen soll.

Der vorliegende Band enthält, über das ursprüngliche Vorhaben hinaus, ähnlich wie schon gelegentlich der 3. Band, auch bisher unveröffentlichte Homilien aus dem Floriacense (8. Jhdt NA Paris 1598), angeführt Kol 1903, und aus dem Vindobonense (8./9. Jhdt, NB Wien 1616), angeführt Kol 1910f. Die Beiträge zur spanischen Patristik sind dank Díaz y Díaz besonders reich (vgl. Kol 1662 A.). Ergänzt sind in diesem Band die Bände der PL 67–96, von Dionysius Exiguus bis Julian von Toledo. Es fehlte manches, was man sich bisher immer mühsam zusammensuchen mußte. Am besten wird es sein, einige Reichtümer des neuen Bandes kurz zu kennzeichnen.

Cäsarius von Arles nimmt einen großen Raum ein. Natürlich erfolgt der Abdruck der bei Migne nicht vorhandenen Predigten und Werke nach der Ausgabe von Morin. Das gilt auch für serm. 1, der in der Ausgabe der Sources Chrétiennes von Marie-José Delage, mit der Frankreich dem großen Bischof seine Reverenz erweist, nach dem Manuskript 11 der Stadtbibliothek von Bordeaux durch Lambot-Étaix herausgegeben ist, während die bisherigen Ausgaben auf einer erhaltenen Abschrift von Ruinart gründen. Hier steht auch der einzige Druckfehler, der mir beim Lesen aufgefallen ist (Kol 255 Z. 9 v. u.: 1953 statt 1943). H. druckt, wie ja auch sonst meist in seinen Bänden, den Text ohne Apparat ab, während die Ausgabe der SC einen knappen, aber ausreichenden Apparat bringt. H. fügt noch einen von Vichi, drei von Étaix, eine Bearbeitung des augustinischen serm. 343 durch Cäsarius und schließlich einen von Morin selbst in der RevBén herausgebrachten, aber nicht in seine Ausgabe aufgenommenen zweifelhaften sermo hinzu (239–545).

Die Scholien des Rusticus werden nach Pitra abgedruckt (546–596). Von Ephraem latinus (604–648), von Chrysostomus latinus (649–850), von PsOrigenes (852–903) wird alles Erreichbare zusammengetragen, wie

auch sonst eine schöne Reihe anonymer Predigten, an denen sich der Scharfsinn der Kritiker bewähren kann (954–994).

Der Afrikaner Corripus aus der Mitte des 6. Jhdts wird nach Petschenig (MGH) geboten (997–1180), der Kommentar zur Apokalypse des Primasius, Bischof von Hadrumetum, der bei Migne nur unvollkommen abgedruckt war, erfährt die notwendigen Ergänzungen durch einen Abdruck aus der Ausgabe von R. Winter (Basel 1544) und durch Übernahme der Kapitelüberschriften zu Buch 4 und 5 aus Haußleiter (1208–1248). Zu Pelagius I werden u. a. Briefe der Collectio Britannica in der Ausgabe von Gasso-Battle (1955) abgedruckt (1277–1312), dazu die Verteidigung der Drei Kapitel nach der Ausgabe von Devreesse (1313–1369). Die Regel des Leander von Sevilla erscheint zusätzlich in der Ausgabe Vegas (1948) (1421–1449).

Von Gregor dem Großen werden Fragmente aus seinem Kommentar zu Ezechiel nach Gallicioli (1765) abgedruckt (1526–1535), seiner Briefsammlung werden ausführliche Verweise auf Ewald-Hartmann beigegeben und es werden auch kleinere Ergänzungen angebracht (1536–1577). Ein irischer Anonymus liefert einen Kommentar zum Hebräerbrief, nach Zimmer (1627–1653). Von Taio werden nach Anspach Fragmente aus seinen Sententiarum libri geboten (1670–1678), sowie die Excerpta Sancti Gregorii, ein Kommentar zu Cant, Prov, Ecclesiastes, Sap und Ecclesiasticus, alles nach Vega (1680–1800). Isidor von Sevilla wird durch Spuria bereichert, De trinitate nach Garcia-Villada, De haeresibus nach Vega (1806–1820), Ysaye testimonia De Christo Domino nach Castán (1822–1839), usw.

Lehrreich sind die Homiliensammlungen, die R. Grégoire verdankt werden (1894–1996). Für die Bußgeschichte unentbehrlich ist das Bußbuch des Cummean, nach Bieler (2039–2051). Irische Hymnen werden nach Blume nachgetragen (2074–2089), wie auch in die in PL fehlenden Hymnen des Venantius Fortunatus nach Leo (2097–2107) und seine Vita Severini nach Levison (2108–2211), von dem auch eine Ausgabe der anonymen Visio Sancti Barontii stammt (2125–2138). An Mönchscherzen kann man sich erfreuen. Für die Symbolforschung wird manches Material geboten. Reiche Hilfe erfährt man besonders für die Schriften Bedas (2215–2276). Es sei dann noch ganz besonders auf die Einleitungen zu den verschiedenen Verfassern hingewiesen, in denen nach den neuesten Forschungen alles Wissenswerte verzeichnet ist.

Die Register sind wieder sehr reich ausgefallen. Verzeichnisse der neuausgeschriebenen Werke und ihrer Herausgeber, der benutzten Handschriften und ihrer Aufbewahrungsorte, der Initien, der Verfasser und schließlich der Loci PL in PLS collati.

A. Hamman hat jahrelang, von vielen Helfern und Beratern unterstützt, gegen mannigfach geäußerte Zweifel, seine unermüdliche und äußerst nützliche Arbeit geleistet und dabei noch Zeit gefunden, auch weiteren Kreisen einen Einblick in die reiche Welt der Väter zu schenken und selbst noch etwas von der schönen Welt zu sehen. Man darf ihm danken und Glück wünschen. Man möge auch seine Bitte erfüllen, und nicht zuwarten, bis das Supplementum zu Migne das Alter der PL erreicht hat, bevor man es in seiner Bibliographie erwähnt. Hoffentlich scheut H. in seinen Gesamtregistern nicht zurück vor einem, wenn auch noch so unvollkommenen Sachverzeichnis nach den üblichen Loci der Dogmatik.

Hennef (Sieg) Joseph Barbel

Rydén, Lennart: **Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis.** – Uppsala: Almqvist & Wiksell 1970. 155 S. (Acta Universitatis Upsalensis, Studia Graeca Upsalensia 6) br. skr 36.–

L. Rydén besorgte 1963 eine kritische Edition der Symeon-Vita des Leontios von Neapolis (Studia Graeca Upsalensia 4) und wird nun eine verbesserte Ausgabe in den Sources chrétiennes publizieren. Die „Bemerkungen" sind ein ausführlicher Kommentar zum Symeonsleben, ein Kommentar, der die Handschrift des Philologen zeigt, aber auch den Kenner der monastischen und hagiographischen Literatur ausweist. In der Edition der Vita war ein solcher Kommentar ausgespart worden, der nun in der eigenen Ausgabe dankbar zu ihrer Deutung herangezogen werden kann. Andererseits können die „Bemerkungen", die einfach nach der Kapitelfolge der Vita vorgelegt werden, nur in Verbindung mit der Vita benutzt werden. Die neue Edition in den Sources chrétiennes wird sicher diesem Übel wehren und Text und Kommentar miteinander verbinden.

Leontios von Neapolis lebte im 7. Jh. Außer der Vita Symeons schrieb er die Vita Johannes des Barmherzigen und möglicherweise auch die des Bischofs Spyridon von Trimithus (in der Zuweisung auffallender Dissenz bei L. Rydén zwischen der Vita-Edition von 1963 und den „Bemerkungen" von 1970). In der Vita Symeons wurde zum ersten Mal ein „christlicher Narr" biographisch gewürdigt. L. Rydén bietet in keinem seiner Bände eine Deutung dieses hagiographischen Typs. Immerhin bringen die „Bemerkungen" wichtige Bausteine für eine solche Deutung, die über die Arbeiten von E. Benz, St. Hilpisch und P. Hauptmann hinausführen könnte. Zur Charakterisierung der Vita Symeons setzt L. Rydén mit Recht bei der Mönchsvita, näherhin der Vita Antonii ein und nimmt diese literarische Art zum Schlüssel für die Symeonsvita. Damit wird die Möglichkeit eröffnet, den „christlichen Narren" eben als christliches Phänomen zu begreifen – trotz aller Parallelen zu außerchristlichen verwandten Erscheinungen. Gleichklänge in der literarischen Gestaltung – L. Rydén baut dabei vor allem auf A. J. Festugière, Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive = Wiener Studien 73 (1960) 123–152, die er auch ergänzt und erweitert – sagen ja noch nichts über die eigene Motivation und deshalb auch noch nicht viel über historische Zusammenhänge.

In seinem Kommentar bringt L. Rydén wichtige philologische Beobachtungen, auch eine Reihe Korrekturen zu seiner Edition (z. B. 47, 66, 90, 98, 103, 108, 112 u. a.). Im wesentlichen liegt das Augenmerk jedoch auf der inhaltlichen Deutung, zu der die ältere und zeitgenössische monastisch-hagriographische Literatur herangezogen wird. Darin liegt der entscheidende Wert dieser „Bemerkungen". Sie zeigen sehr deutlich, wie eine Mönchsvita immer nur im Zusammenhang mit der ganzen Sonderwelt des frühen Mönchtums verstanden werden kann. Einzelbeobachtungen, wie z. B. über die Bedeutung von Zahlenangaben in der Mönchsliteratur verdienen ernste Beachtung (33–34, 62, 123). Daß ein Sachregister (153/5) den reichen Inhalt gut aufschlüsselt, nimmt man gerade unter diesem Gesichtspunkt gerne wahr.

L. Rydén hat die neuere Literatur in erheblichem Maße herangezogen. Bei Vergleichen mit Pachomius wäre A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (Rom 1968) zu berücksichtigen; zur Bedeutung von „rechts und links" (71) ist ergänzend auf O. Nussbaum, Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie = Jahrbuch A u C 5 (1962) 158/71 hinzuweisen; zum Thema des Kranzes (89) gehört K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (Bonn 1940) und A. J. Brekelmans, Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum (Rom 1965). Für die Anfänge der Gleichsetzung von Mönchswerdung und Taufe E. Dekkers, Profession – second Baptême. Qu'a voulu dire s. Jérôme? = HJ 77 (1958) 91–97.

Wiesbaden Suso Frank

Albertus Magnus O. P., **Super Dionysium De divinis nominibus.** Primum edidit Paulus Simon. – Münster: Aschendorff 1972. XX, 452 S. (Alberti Magni Opera omnia, Tomus XXXVII Pars I) kart. DM 202.–, Halbleder DM 228.–, Halbperg. DM 232.–

Das Erscheinen des neuen Bandes der Albertus-Ausgabe des Kölner Albertus-Magnus-Institutes, des zehnten in der Reihenfolge des Erscheinens, wird von allen Mediävisten freudig begrüßt werden; denn er enthält ein Ineditum, dessen Ausgabe seit langem erwartet wurde: den großen Kommentar Alberts zu der Schrift *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius. Die Ausgabe ist die Frucht einer jahrelangen mühevollen und schwierigen Arbeit des Herausgebers Paul Simon. Der Textausgabe gehen ausführliche Prolegomena voraus, die in der gewohnten zuverlässigen Weise über alle den Text betreffenden Fragen informieren.

Über die Echtheit des Werkes besteht kein begründeter Zweifel, obwohl die erste Teilausgabe (1869) unter dem Namen des Thomas von Aquin erschien. Die ältesten Kataloge der Werke Alberts, die Tabula von Stams und der Katalog des Heinrich von Herford, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, führen unter den Dionysius-Kommentaren den Kommentar zu De divinis nominibus ausdrücklich an. Albert hat aber nicht bloß diese Schrift, sondern sämtliche Schriften, die er in dem Pariser Corpus der ps.-dionysischen Schriften vorfand, erklärt. Aus verschiedenen Rückverweisen ergibt sich, daß die Reihenfolge der Erklärung durch die Reihenfolge im Pariser Dionysius-Corpus bestimmt wurde: De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistulae. Von den zehn Handschriften, die den Kommentar zu De divinis nominibus überliefern, bezeichnen ihn zwei am Anfang und fünf am Ende ausdrücklich als Werk Alberts (eine davon am Anfang und am Ende), die übrigen sind anonym. Die Echtheit wird auch durch zahlreiche inhaltliche Übereinstimmungen mit Lehren Alberts bestätigt.

Die Abfassung des Kommentars zu De divinis nominibus fällt in die Zeit, da Albert in dem neuerrichteten Generalstudium in Köln lehrte und Thomas von Aquin sein Schüler war. Drei Biographen des

hl. Thomas, Petrus Calo, Wilhelm von Tocco und Bernhard Guidonis, berichten nämlich, Thomas sei nach der Befreiung aus der Gefangenschaft vom Ordensgeneral Johannes Teutonicus nach Paris gebracht (1245/46) und dann nach Köln geschickt worden, wo Albert über das Buch des seligen Dionysius De divinis nominibus las und Thomas seine Vorlesungen aufmerksam hörte. Albert kam 1248 nach Köln, Thomas kehrte 1252 von Köln nach Paris zurück. Die beiden Jahre bezeichnen somit den terminus a quo und den terminus ad quem der Abfassung unseres Kommentars. Der Zeitpunkt läßt sich aber noch genauer bestimmen. Albert verweist in dem Kommentar zu De ecclesiastica hierarchia auf eine Stelle im vierten Buch seines Sentenzenkommentars. Dieser wurde aber, wie sich aus einer Bemerkung in d. 35 a. 7 entnehmen läßt, im Jahre 1249 abgeschlossen. Daraus ist zu folgern, daß der Kommentar zu De ecclesiastica hierarchia frühestens 1249 abgefaßt wurde. Der Kommentar zu De divinis nominibus folgte darauf. Anderseits darf man nicht bis zum Jahr 1252 herabgehen, da noch Zeit bleiben muß für die Abfassung des umfangreichen Ethikkommentars, den Thomas nach einer Mitteilung des Wilhelm von Tocco während seines Aufenthaltes in Köln hörte und niederschrieb (collegit et redegit in scriptis). Der Herausgeber kommt so zu dem Ergebnis, daß der Kommentar zu De divinis nominibus um 1250 entstanden ist. Der Kommentar zu De caelesti hierarchia, der die Dionysius-Erklärung eröffnete, ist, wie P. Simon vermutet, noch in Paris entstanden, weil der älteste Codex, der als Autograph des hl. Thomas gilt, in diesem Kommentar eine Einteilung in Petien aufweist, wie sie in Paris üblich war, während die in der Hs. folgenden Kommentare zu den übrigen dionysischen Schriften diese Einteilung nicht haben. Wenn der Codex wirklich ein Thomas-Autograph ist, würde daraus folgen, daß Thomas bereits vor seinem Aufenthalt in Köln die Erklärung Alberts zu De caelesti hierarchia in Paris hörte und niederschrieb.

Der Kommentar Alberts zu De divinis nominibus ist in zehn Handschriften überliefert. Die älteste ist der eben genannte Codex I. B. 54 der Biblioteca Nazionale von Neapel (= N), der aus dem Dominikanerkloster S. Domenico Maggiore in Neapel stammt. Er wird gewöhnlich, auch vom Herausgeber, als Thomas-Autograph angesehen, was aber einige Autoren, z. B. C. Suermondt O. P., der Herausgeber des Thomas-Autographs der Summa contra Gentiles, und nach ihm M. Grabmann (Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster ^{3}1949, 439) bestreiten. Die Hs. hat mit den sicher echten Thomas-Autographen gemeinsam, daß sie in einer schwer lesbaren Schrift, einer „littera inintelligibilis", wie die Zeitgenossen sagten, geschrieben ist, weist aber doch beachtliche Unterschiede auf, die man aus der Fortentwicklung der Schrift zu erklären sucht. Der Ausgabe ist eine photographische Reproduktion einer Seite der Hs. (fol. 88r) beigegeben. Die Hs. enthielt ursprünglich sämtliche Dionysius-Kommentare Alberts, ist aber heute stark verstümmelt. Von dem Kommentar zu De divinis nominibus (fol. 64r–130vb) fehlt der Anfang (in der Ausgabe p. 1 v. 1 – p. 12 v. 27) und der Schluß (p. 439 v. 32 – p. 451 v. 76). Auch dazwischen fehlen einzelne Textstücke, da mehrere Blätter beschädigt sind. Fragmente aus dem Codex, die als Thomas-Reliquien verteilt und verehrt wurden, wurden in Madrid, La Valetta (Malta), Neapel (S. Domenico), Bologna, Valladolid und Zaragossa festgestellt. Von dem letzten abgesehen, enthalten alle Texte aus dem Kommentar zu De divinis nominibus. Alle übrigen Hss. gehen auf die Hs. von Neapel oder genauer auf eine besser lesbare Abschrift der Hs. von Neapel zurück; denn sie enthalten im fortlaufenden Text die Änderungen und die am Rande beigefügten Ergänzungen, die eine Hand nachträglich in der Hs. N vorgenommen hat. Ferner haben sie gemeinsam eine Reihe von Lesarten, die durch falsche Auflösung der littera inintelligibilis der Hs. N entstanden sind, Auslassungen, die durch Homoioteleuta verschuldet sind, Umstellungen einzelner Wörter, Änderungen, um den Text zu glätten und zu kürzen, kleine Texterweiterungen. Die älteste der von N abhängigen Hss. ist die noch dem 13. Jh. angehörige Hs. Nr. 873 der Bibliothèque Mazarine zu Paris (= M), die ebenfalls sämtliche Dionysius-Kommentare Alberts enthält. Von den übrigen Hss. stammen drei aus der Wende vom 13. zum 14. Jh., darunter die Hs. Nr. 96 der Hospitalbibliothek von Cues (= C) mit zahlreichen Bemerkungen von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues. Die übrigen fünf Hss. gehören dem 15. Jh. an. Der Herausgeber unterscheidet in den neun von N abhängigen Hss. zwei Familien (α = ARPGV, β = BCDM). Ein Blick in den Variantenapparat zeigt aber, daß Gruppierungen aus Hss. beider Familien nicht selten sind. Als führende Hs. für die Edition wurde, wie zu erwarten, die Hs. N gewählt, soweit sie den Text bietet, da sie den ältesten erreichbaren Text enthält.

Als Textgrundlage benützte Albert für die Schriften De caelesti hierarchia und De ecclesiastica hierarchia die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena aus dem 9. Jh. (862), für die Erklärung der Schriften De divinis nominibus, De mystica theologia und der Briefe die Übersetzung des Johannes Sarracenus aus dem 12. Jh. (1167). In den ersten beiden Kommentaren zog er jedoch die Übersetzung des Sarracenus, in den letzten drei die Übersetzung des Eriugena als „alia translatio" bei. Zu Beginn der Erklärung von De divinis nominibus bemerkt er, er wolle die „neue Übersetzung" des Johannes Sarracenus zugrunde legen, da sie besser sei (quia melior est; p. 3 v. 47–48). Die beiden Übersetzungen fand Albert in dem Pariser Corpus der ps.-dionysischen Schriften vor, wie es in den Hss. lat. 17341 und lat. 15630 der Bibliothèque Nationale in Paris überliefert ist. Der Herausgeber hat in dankenswerter Weise die Übersetzung des Johannes Sarracenus der Erklärung Alberts beigegeben und die von Albert daraus entnommenen Ausdrücke durch Kursivdruck hervorgehoben. Den Text der Übersetzung entnahm er dem Werk „Dionysiaca" von Ph. Chevallier (Brügge 1937), das den griechischen Text und die verschiedenen lateinischen Übersetzungen der dionysischen Schriften bietet, zog aber auch die beiden genannten Pariser Hss. bei. In dem Pariser Dionysius-Corpus fand Albert an der Seite der Übersetzung des Eriugena Scholien, die auf Maximus Confessor († 662) zurückgehen, im 9. Jh. von Anastasius Bibliothecarius in das Lateinische übersetzt und da und dort erweitert wurden. Ein Unbekannter fügte schließlich einzelne Stellen aus dem Werk De divisione naturae des Johannes Scotus Eriugena ein. In dieser Form benützte Albert die Scholien und führte daraus Exzerpte als Worte des „Commentator" an.

Die vorliegende Ausgabe hat eine lange Vorgeschichte. Die Herausgeber der Lyoner Albertus-Ausgabe (1651) bereiteten die Ausgabe des Kommentars vor, führten sie aber nicht zu Ende. Ihre Vorarbeiten scheinen verlorengegangen zu sein. Im Jahre 1869 gab Pietro Antonio Uccelli († 1880), der durch seine Arbeiten über die handschriftliche Überlieferung der Werke des hl. Thomas und besonders über die Thomas-Autographe bekannt geworden ist (vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster ^{3}1949, 37–41), ein kleines Stück aus dem umfangreichen Kommentar, die Abhandlung De pulchro et bono (in der Neuausgabe p. 180 v. 82 – p. 197 v. 26), heraus, aber unter dem Namen des Thomas von Aquin, da er den anonymen Kommentar der Hs. N für ein Werk des hl. Thomas hielt. Die in der Hs. N fehlenden Teile ergänzte er aus der Vatikanischen Hs. lat. 712 (= V), die den Kommentar ebenfalls anonym enthält. In unserem Jahrhundert nahm der um die Albertus-Forschung verdiente Melchior Weiß († 1944), der Herausgeber des Job-Kommentars Alberts, die Ausgabe unseres Kommentars unter Benützung der beiden Münchener Hss. (Clm 6909 und 12255 = A u. R) in Angriff, kam aber über einige Vorarbeiten nicht hinaus. Für die Kölner Albertus-Ausgabe übernahm zuerst der um die Erforschung und Edition der mittelalterlichen Dionysius-Übersetzungen verdiente P. Gabriel Théry O. P. († 1959) die Ausgabe des vorliegenden Kommentars. Eine Frucht seiner Vorarbeiten ist eine eingehende Untersuchung der Hs. von Neapel und des in Neapel aufbewahrten Fragmentes aus dieser Hs. (1931). Später arbeiteten Mönche von Himmerod und DDr. Nikolaus Appel († 1967) durch Abschreiben von Hss. (A, M) an der Ausgabe. Im Jahre 1953 übernahm Paul Simon die schwierige Aufgabe und führte sie glücklich zu Ende.

Die Ausgabe ist mit großer Sorgfalt ausgeführt. Da die führende Hs. (N) außer der Kapiteleinteilung und einigen Randzeichen, deren Bedeutung nicht klar ist, keine weitere Einteilung durch Überschriften oder Zahlen aufweist, begnügte sich der Herausgeber damit, den Text in Sinnabschnitte zu gliedern und Randzahlen anzubringen. Der Textausgabe ist ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste enthält die wichtigeren abweichenden Lesarten. Der zweite dient dem Nachweis der Quellen. Dieser erforderte ein hohes Maß von Arbeit, Geduld und Sachkenntnis, da die Quellenangaben des Textes zumeist sehr unvollständig sind. Der am häufigsten zitierte Autor ist Aristoteles, als Philosophus bezeichnet, oft ohne Angabe der Schrift, aus der das Zitat oder nur der Gedanke genommen ist. Dazu kommen die arabischen Philosophen Averroes, als Commentator bezeichnet, Avicenna, Alkindi und der jüdische Religionsphilosoph Moses Maimonides. Unter den Vätern begegnen häufig Augustinus, meist ohne nähere Angabe, Johannes Chrysostomus, Ps.-Dionysius, Boethius, Johannes von Damaskus. Die Indices sind – wohl aus buchtechnischen Gründen – dem zweiten Teil des Bandes, der den Kommentar zur Mystischen Theologie und zu den Briefen enthalten wird, vorbehalten. Für die Ausschöpfung des reichen Inhalts des Kommentars, der sich mit den Fragen der scholastischen Gotteslehre und der Beziehungen Gottes zur Welt befaßt, ist ein ausführliches Stichwortverzeichnis unentbehrlich. Der Benützer wäre dankbar, wenn es mit dem Text in einem einzigen Buch vereinigt wäre. Dieses Desiderat soll jedoch die Freude über die vorzügliche Ausgabe nicht trüben und die Anerkennung für die große Leistung nicht mindern.

Eichstätt Ludwig Ott

Arias Reyero, Maximino: **Thomas von Aquin als Exeget.** Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1971. 305 S. (Horizonte NR 3) kart. FF 32.–

Man kann nicht sagen, das exegetische Werk des hl. Thomas v. Aquin sei unbekannt, Tatsache dagegen ist, daß es ungebührlich

im Hintergrund steht. Dieses Urteil gilt auch angesichts hervorragender Einzeluntersuchungen und der zusammenfassenden Darstellung von C. Spicq (DThC XV,1 694–738). Es ist daher erfreulich, daß die vorliegende Arbeit, eine Dissertation bei J. Ratzinger, dem Zentrum der thomanischen Schrifttheologie gewidmet ist.

Verf. geht davon aus, daß sich deren Eigenart und Methode am klarsten in der Theorie von den Schriftsinnen zeigen läßt, weil sich Thomas hier mit einer besonders komplexen Tradition auseinandersetzen muß. Interessante Einzelheiten bietet bereits der Sentenzenkommentar. (Zu den verschiedenen Redaktionen vgl. P.-M. Gils, Textes inédits de S. Thomas. Les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum, in: RSPhTh 45 (1961) 201–228; 46 (1962) 445–462, 609–628). Die Schriftsinne hängen mit den Prinzipien der Theologie zusammen, wobei bereits bemerkenswert ist, daß lediglich der *sensus historicus* auf die *veritas fidei* hingeordnet ist.

Sehr viel mehr für unser Problem wirft die Interpretation von Quodl. VII q 6 aa 14–16 ab. (Die Überschrift *„Utrum in eisdem verbis sacrae Scripturae lateant plures sensus"* ist – wie auch sonst – kaum von Thomas, sondern von späterer Hand). Gott offenbart die Wahrheit *rebus et verbis* und zwar so, daß die Dinge *figurae* für andere Dinge sein können, wobei dieses Verhältnis nicht willkürlich ist, weil Gott die Dinge zueinander in Beziehung setzt. Die Differenz beider liegt darin, daß sich historische Ereignisse und ihre Nacherzählung nicht decken. Zentrum der so entstehenden Geschichte ist das Christusereignis. Der geistige Sinn ist normiert durch den buchstäblichen, um ihn der Willkür zu entziehen, aber die Ansicht, daß der Wert einer solchen Norm gering sei, weil auch der Literalsinn „der im Licht des Glaubens und des kirchlichen Lehramtes verstandene Sinn der Schrift ist" (89), ist zwar faktisch richtig, aber Thomas hätte sie wohl so nicht geteilt.

Sehr instruktiv ist das Kapitel über die „exegetische Lösung" im Kommentar zum Galaterbrief (91–122), wo gezeigt wird, daß die verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte die Schriftsinne begründen.

Die wichtigste und einflußreichste Darstellung der Schriftsinne findet sich in der Summa (I 1,10). Da der Text häufig zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hat, muß man Verf. dankbar sein, daß er ihn sorgfältig auf dem Hintergrund der bisherigen Untersuchungen analysiert hat. Das Ergebnis: „Jeder geistige Sinn ist ein Sinn der Schrift und deshalb immer auch buchstäblich, jeder Literalsinn muß geistiger Sinn sein, um Sinn der Schrift und von Gott gewollt zu sein" (145). Und wie ist der berühmte Satz zu deuten *„ex quo (scl. sensu litterali) solo potest trahi argumentum?"* (S th I 1,10 ad 1). Es ist außer Zweifel, daß Thomas dem Literalsinn einen Vorrang einräumt, um die Exegese auf möglichst eindeutige und solide Fundamente zu stellen, aber zugleich gilt, daß der geistliche Sinn zur Eigenart der Theologie gehört (*hoc habet proprium ista scientia* ... I 1,10). Gewiß hat Thomas nicht, wie oft gesagt wird, den Literalsinn entdeckt, doch zeigt die Betonung desselben, daß er sich auch hierin von bedeutenden Zeitgenossen erheblich unterscheidet. Für ihn wäre es undenkbar, den Wortsinn als bloße „Hülle" oder „Zwischengröße" zu werten (vgl. H. Mercker, Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras, Paderborn 1971, S. 22).

Im zweiten Teil seiner Arbeit konfrontiert Verf. die Ergebnisse seiner systematischen Untersuchung mit der exegetischen Praxis des Aquinaten (153ff). Besonders aufschlußreich ist die sorgfältige Kommentierung der wichtigsten Äußerungen zum geistigen Sinn (207ff).

In einem Exkurs „Schrift und Kirche bei Thomas" wird der ekklesiologische Hintergrund der thomanischen Exegese kurz, aber sehr treffend dargestellt. Daß Thomas in solchen Zusammenhängen selten und meist nur indirekt von der Kirche spricht, hat den Grund darin, daß sie ihm so selbstverständlich präsent ist, daß sie nicht eigens zu Wort kommen muß. Es ist richtig, daß das Verhältnis von „Schrift und Kirche . . . nicht genügend durchdacht und analysiert worden ist" (261); aber offenbar empfanden weder Thomas noch seine Zeitgenossen das Bedürfnis, dies zu tun, weil beide Größen in einer relativ fraglosen Harmonie standen. Mir scheint es auch kein Nachteil zu sein, wenn Thomas in seiner Exegese vorwiegend individuell und intellektuell vorgeht, denn sonst wäre er nicht so originell gewesen.

Unsere Übersicht hat nur die großen Linien der Arbeit darstellen können, sie vermittelt deshalb auch einen unvollkommenen Eindruck von der sorgfältigen Analyse und Synthese der einschlägigen Texte aus allen Werken des Aquinaten. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Thomasforschung. Vermerkt sei ferner, daß es – der Verf. ist Spanier – in einem vorzüglichen Deutsch geschrieben ist.

Walberberg Ulrich Horst OP

Hoffmann, Manfred: **Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, XIV, 294 S. (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd 44) Lw. 56.00

Angesichts der Vielfalt des Oeuvre von Erasmus, der bald als Spötter und Journalist, bald als Philologe und Editor, bald als Reformer und Theologe sich darbietet, aber auch im Blick auf den gegensätzlichen Ansatz und die unterschiedlichen Ergebnisse der Erasmus-Interpretation, die ihn gestern als Aufklärer und nonkonformistischen Kritiker, vorgestern als schwankenden Feigling zwischen den Fronten des Konfessionalismus und heute als engagierten Theologen oder gar als Vertreter eines zukunftsträchtigen überkonfessionellen Christentums darstellt, angesichts dieses Pluralismus der Deutung, der einer „Doppeldeutigkeit" des Erasmus entspricht, fragt Hoffmann nach der inneren Einheit und Ordnung des Erasmischen Denkens.

Grundthese dieser interessanten und gründlichen Arbeit ist: Erasmus wollte die Einheit zwischen Gegensätzen herstellen, indem er den grundlegenden Dualismus von Idealismus und Realismus, von Geist und Form durch das verbindende Zwischenglied seiner Anthropologie zur Harmonie zu bringen versuchte (9).

Ähnlich wie E. W. Kohls setzt Hoffmann bei der „Frühtheologie" des Erasmus an, legt aber seiner Studie die letzte und größte Einleitungsschrift zum „Novum Instrumentum", die „Ratio verae Theologiae" zu Grunde. In dieser Schrift, ihrer Struktur und ihrem Gehalt, erblickt er den „Zentralpunkt der Erasmischen Lehre" (37). Im Gegensatz zu Kohls, der ja aus den Frühschriften den ganzen Erasmus ableiten will, weiß Hoffmann, daß die „Ratio" keineswegs das Gesamtbild der Erasmischen Gedankenwelt bietet. Er meint aber, das Material der anderen Hauptschriften in das „System" der Ratio einordnen zu können und so ein zureichendes Gesamtpanorama gewinnen zu können.

Die Ratio selbst möchte der Verf. mittels zweier Ansätze zum Sprechen bringen. Einmal durch die bei Kohls durchgeführte Loci-Methode im Sinne der Topik und zum anderen durch die Form der „dramatischen Erzählung", wie der Rezensent sie in seinen Arbeiten nachweisen konnte. So schließen sich – nach Hoffmann – Erasmische Systematik und echt humanistische Dramatik bzw. Dynamik zu einem methodischen Weg zusammen.

Das Ergebnis: Erasmisches, der Tradition verpflichtetes Ordnungsdenken verbindet sich mit einem Ethos der Realisierung des Christlichen zu einem Bildungsentwurf, dessen Modell eine dualistisch konzipierte Christologie ist, die jedoch in *actu secundo* durch eine mehr trichotomisch angelegte Anthropologie ausgeglichen erscheint. In der Vielfalt und Fülle der Schriften des Erasmus erscheint eine hintergründige und verborgene Ontologie, deren platonisierender Ursprung wie ein Schlüssel erst dem Leser das Menschenverständnis, das Geschichtsbild und das Heilsverständnis des Rotterdamers eröffnet.

Mehrfach klingt an, daß der Autor neben den drei Kapiteln des Buches noch ein viertes Kapitel über Gesellschaft, Kirche und Geschichte bei Erasmus plante, aber dieses, um Gesagtes nicht zu wiederholen und den Umfang des Werkes zu beschneiden, nicht ausführte. So sind nur Problemstellung, Absicht und Durchführung des Erasmischen Reformprogramms behandelt worden. Damit ist aber jener heute so stark interessierende „politische" Aspekt der Erasmischen Theologie nicht genügend aufgehellt worden.

Erasmus ist Theologe; das unterstreicht auch Hoffmann. Aber sein theologischer Ansatz geht – gegen Kohls – nicht primär heilstheologisch vom Taufgeschehen aus. Erasmus eignet eine Naturauffassung und eine Anthropologie, die er der biblischen und patristischen Theologie entnimmt.

Wie aber steht es um Rang und Tiefe der Erasmischen Glaubenstheologie? Hat Erasmus von seinem Erbe (Devotio moderna) her wirklich die „Liebe" vor den „Glauben" gestellt (27)? Stimmt es, daß das „demütige Tor" zum Heil (*„Ostium humile"*) die

ethische Reinheit und nicht der Glaube ist? Kann man die Lehre von der Theopneustie der Bibel wirklich bei Erasmus abschwächend als „Geisthaftigkeit", also spiritualistisch im Sinne der Allegorese verstehen (153, Anm. 22,26)?

Hoffmann hat, wie es scheint, hier den „Ontologen" Erasmus über den Theologen gestellt und den theologischen Aussagecharakter der Texte abgeschwächt. Der Kontext weist eindeutig auf den theologischen Charakter des Glaubensvollzuges, das „von Gott belehrt sein" hin. Erst das „Auge des Glaubens" ermöglicht jenen von Erasmus dargestellten Lernprozeß. Erasmus ist tatsächlich „christozentrischer Theologe" — „obgleich er von außen als anthropozentrischer Humanist erscheint" (59).

Nicht umsonst steht das katechetische Schrifttum des Erasmus unter dem Motto: *Fides quae per caritatem operatur* (Gal 5,6). Der volle und echte Glaube realisiert sich in der Liebe! Erasmus hat weder die Liebe vor den Glauben, noch die Bildung über die Theologie gestellt; er hat aber im Wandel der damaligen geistigen und religiösen Situation daran festgehalten, daß die christliche Praxis im umfassenden Sinn eine im Glauben geforderte und mitgegebene Konsequenz darstellt, die keineswegs auf die Intimität einer bloßen Innerlichkeit beschränkt ist.

Bochum Rudolf Padberg

Gutiérrez, David: **Historia de la orden de San Augustín,** vol. II: Los Agustinos desde del protestantismo hasta la restauración católica 1518–1648. — Roma: Institutum Historicum ordinis fratrum S. Augustini 1971. XII, 322 S.

Bisher haben die Augustiner-Eremiten kein wissenschaftliches Handbuch ihrer Ordensgeschichte gehabt, sondern nur einige Kompendien, die von zweiter Hand geschrieben worden waren. Jetzt haben wir den zweiten Band (der Erscheinung nach den ersten) einer neuen wirklich wissenschaftlich geschriebenen Geschichte, wodurch, wie wir ohne zu zögern sagen können, diese Lücke glücklicherweise ausgefüllt worden ist. Der Hauptverfasser ist D. Gutiérrez, der alles außer dem ersten Kapitel (Luther und die lutherische Zeit) und dem kurzen Teil über Deutschland, Belgien, Österreich und Böhmen geschrieben, während A. Zumkeller die übrigen Teile hinzugefügt hat. Beiden ist eine echte Leistung gelungen.

Der Plan des Buches ist folgender. Nach der lutherischen Zeit wurde der schwer getroffene Orden durch den hervorragenden Ordensgeneral, Kardinal Girolamo Seripando (1539–1551) in den romanischen Ländern größtenteils wiederhergestellt und soweit wie möglich in den am schwersten getroffenen nördlichen Provinzen. Nach Seripando kamen zwei Nachfolger, die in seinen Spuren weitergingen. Besonders wichtig waren die neuen Konstitutionen von 1551, nach denen die Ordensleitung versuchte, nicht immer mit demselben Eifer und Erfolg, den Orden auf der Höhe zu halten. Ein Kapitel wird den Hauptprovinzen und Kongregationen gewidmet, während ein weiteres sehr gut verfaßtes Kapitel die Ordensheiligen und -seligen behandelt. Höchst interessant und gut geschrieben ist das Kapitel über die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit. Die Missionen, die in weit verbreiteten Ländern, aber leider nie in Kanada, gegründet wurden, zeigen wie lebensvoll der Orden in der hier behandelten Zeit war. Endlich wird ein Kapitel der Augustinerinnen des zweiten Ordens gewidmet, das vom wissenschaftlichen Standpunkt aus eine Pionierarbeit ist.

Wenig Schwächen sind zu bemerken. Da Rezensent Fachmann der Geschichte der österreichischen Augustiner ist, findet er in dieser Hinsicht eine Reihe von Tatsachen, die den Quellen nicht ganz entsprechen und hofft, daß eine zweite Ausgabe dieses wertvollen Buches die neuesten Forschungen auf diesem Gebiet hineinflechten wird. Diese Kritik muß aber dadurch gemildert werden, daß der Verf. dieser Abteilung seine Arbeit wahrscheinlich schon vor einigen Jahren fertiggestellt hat und es ihm deswegen unmöglich gewesen war, die neuesten Forschungsergebnisse zu inkorporieren. Und man muß sagen, daß deutschsprechende Leser viel vom ersten Kapitel gewinnen werden, so daß man nicht mehr so leicht der naiven Meinung sein kann, daß die Mehrzahl der deutschen Augustiner zu der lutherischen Lehre überging. Mehrere Augustiner, die gegen Luther kämpften, werden hier gut beschrieben.

Wien Johannes Gavigan, O.S.A.

Tavard, Georges: **La Tradition au XVII^e Siècle en France et en Angleterre.** — Paris: Les Editions du Cerf 1969. 513 S., br. F 45.–

Über das Traditionsverständnis der französischen und englischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die von der Forschung bisher weitgehend unbeachtet geblieben waren, bietet uns G. Tavard in der vorliegenden Untersuchung aufschlußreiches Material. Die Studie ist eine Fortsetzung seiner Arbeit „Holy writ or Holy church" (London 1959). Eingehend befaßt er sich u. a. mit dem Traditionsverständnis von Franz von Sales, Petavius, L. Thomassin, Anton Arnauld, Richard Simon, Bossuet und Fénelon. Im zweiten Teil seiner Arbeit erörtert er den Traditionsbegriff der englischen Rekusanten und macht uns vertraut u. a. mit den Traditionsauffassungen von Ch. Davenport, W. Rushworth und John Sergeant, Theologen, deren theologiegeschichtliche Bedeutung Tavard in früheren Arbeiten bereits aufzuzeigen suchte. Die von ihm in diesem Zusammenhang erörterten Fragen konzentrieren sich auf: Die Heilige Schrift als hinreichende Glaubensquelle. Wer ist Richter in den Kontroversen? Das *sola-scriptura*-Prinzip und die Unfehlbarkeit der Tradition.

Das Werk erschließt weithin Neuland, wenn man bei einigen der behandelten Theologen auch fragen kann, welche theologische Bedeutung und welche Nachwirkung sie gehabt haben. Fruchtbar wäre eine stärkere Verwertung der einschlägigen Literatur gewesen. Über den niederländischen Theologen Albert Pighius (Tavard nennt ihn irrigerweise, wie das DThC XII 2094ff, Pighi) und sein Traditionsverständnis hätte er bei H. Jedin, Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Münster 1931) wichtige Anregungen bekommen. Über den Traditionsbegriff bei Stapleton hat H. Schützeichel, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung nach Th. Stapleton (Trier 1966) Aussagen gemacht, die nicht mit den Ansichten von Tavard konform gehen. Zu Thomassin wäre die Arbeit von Paul Nordhues, Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin (Leipzig 1958) 148ff, zu ergänzen, der u. a. zeigt, daß Thomassin die bekannte Basiliusstelle sowohl mit *quaedam-quaedam* als auch mit *partim-partim* zitiert. Über Petavius ist jetzt zu vergleichen die Arbeit von L. Karrer, Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius (München 1970), der auch für den Traditionsbegriff des P. neue Erkenntnisse bringt.

Tavards Untersuchung, die leider kein Literaturverzeichnis und Register aufweist, hat unser Wissen um das Traditionsverständnis des 17. Jahrhunderts an vielen Stellen bereichert und wird weithin auf Zustimmung und Anerkennung rechnen dürfen.

Paderborn Remigius Bäumer

Brilling, Bernhard / **Richtering,** Helmut: **Westfalia Judaica.** Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen und Lippe. Bd I: 1005–1350. — Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1967. 239 S. (Studia Delitzschiana 2) kart. DM 39.–

Der von Bernhard Brilling und Helmut Richtering vorgelegte Band der Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen und Lippe ist nicht nur für den Judaisten, sondern für jeden, der sich mit mittelalterlicher Geschichte beschäftigt, von größtem Interesse. Die Erkenntnis des Herausgebers der Studia Delitzschiana sowie der Bearbeiter dieses Bandes ist grundsätzlich richtig; allein durch Detail-Untersuchungen ist ein verläßliches Bild der Geschichte des Judentums im Mittelalter zu gewinnen. Der Band dokumentiert freilich, daß es bei einer Untersuchung über das Vorhandensein und die Aktivität der Juden in einem bestimmten Raum doch nicht nur um Fragen gehen kann, die lediglich für die Lokalgeschichte von Interesse sind. Einmal nämlich ist die Wanderbewegung der Juden zu berücksichtigen, sodann spielen die überlokalen Herrschaftsverhältnisse eine Rolle für die jüdische Geschichte; im Falle der westfälischen Juden sind die Beziehungen zu Köln von besonderem Interesse. Schließlich aber geht es nicht nur um Fragen, die die Geschichte betreffen, sondern auch um Probleme, die den Theologen interessieren. Hier ist vor allem an die Frage der Konversion zu denken, Konversionen nicht nur von Juden zum Christentum, sondern auch umgekehrt, von Christen zum Judentum. Die Register, die dem Urkundenband beigegeben sind, helfen, das Material zu erschließen. Hingewiesen sei ausdrücklich auf das Sachregister. Der Urkundenband ist auch für den Historiker und Theologen brauchbar, der nicht vom Fach der Judaistik herkommt. Die beiden Bearbeiter sind nämlich so vorgegangen, daß sie nicht nur den Originaltext der Urkunden mitteilen, die direkt und ausführlich auf das Leben der Juden in West-

falen bezogen sind, sondern im Falle der hebräischen Urkunden auch eine deutsche Übersetzung vorlegen. Die Geschichte der Juden erweist sich weitgehend durch die Umwelt bestimmt. Die Zahl der hebräischen Urkunden ist weitaus kleiner als die der lateinischen und auch der deutschen. Freilich lassen diese Urkunden die Juden weitgehend nur als Objekte, nicht als Subjekt der Geschichte erscheinen. Einblicke in die inneren Verhältnisse der jüdischen Gemeinden gewähren die Urkunden nur nebenbei und eher zufällig. Für das innere Gemeindeleben bleibt man nach wie vor auf die von Rabbinern verfaßten Responsen und auf Werke religionsgesetzlichen Inhaltes angewiesen. Aber zumindest die wirtschaftliche Seite der jüdischen Gemeinden wird deutlich. Auch über Synagogenbauten ist einiges zu erfahren, mehr noch über die Rechtsstellung der Juden. Nicht das geringste Ergebnis ist, daß der Urkundenband unsere Kenntnis von der Verbreitung der Juden im mittelalterlichen Westfalen wesentlich vertieft und ergänzt.

Für das Verständnis der mittelalterlichen Judenheit ist der Band daher ganz unentbehrlich. Dankbar muß man erwähnen, daß die Bearbeiter des Bandes sich nicht damit begnügt haben, lediglich die Urkunden mitzuteilen, sondern sie in den Anmerkungen gebührend erläutern. Dadurch gewinnt der Leser ein weiteres vertieftes Verständnis der jüdischen Geschichte. Um ein Beispiel zu nennen. Die Bearbeiter geben Erläuterungen zur Verwendung und zum Gebrauch der Namen der mittelalterlichen Juden. Sie bieten überzeugende Ableitungen dieser Namen. Daß nicht jedes Auftauchen des Wortes Judaeus als Hinweis auf einen Juden zu verstehen ist, ist schon längst bekannt. Auf mindestens zwei Wappen Kölner Familien begegnet der Judenhut, ohne daß diese Familien als jüdisch zu bezeichnen wären. Irgendwann einmal mögen sie jüdische Vorfahren gehabt haben, das Zeichen blieb, auch als die Familie längst christlich geworden war. Der Urkundenband bietet für diesen Sachverhalt weitere Beispiele. Auch dies ist wichtig zu wissen, weil man dadurch zur Vorsicht gemahnt ist, will man Aussagen über das mittelalterliche Judentum machen. Es ist zu wünschen, daß diesem vorbildlich gestalteten Urkunden- und Regestenwerk weitere folgen, so daß einmal das Ziel eines Katalogs aller die deutschen Juden betreffenden Urkunden, das sich bereits im Jahre 1905 das ‚Gesamtarchiv der deutschen Juden' gestellt hat, realisiert werden kann. Überzeugend sind schließlich auch die Vorschläge zur Periodisierung der Geschichte der deutschen Juden. In der Tat muß die Auswirkung des schwarzes Todes 1350 als die wichtigste Zäsur in der Geschichte der jüdischen Ansiedlung in Deutschland während des Mittelalters angesehen werden. Die darauf folgende Periode reicht dann bis zum Beginn der Emanzipation. Auch hier wäre es zu wünschen, daß spätere Bearbeiter dem Vorbild des Urkundenbandes, den Brilling und Richtering vorgelegt haben, folgen.

Köln Willehad Paul Eckert

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. Hubert Jedin, Bd VI: Die Kirche in der Gegenwart, T. 1: **Die Kirche zwischen Revolution und Restauration,** von Roger **Aubert,** Johannes **Beckmann,** Patrick **J. Corish** und Rudolf **Lill.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. XXXII und 828 S., Lw. DM 136.–, Subsk. DM 120.–

Band VI/1 des Handbuches der Kirchengeschichte reiht sich den bisher erschienenen würdig an und läßt den Abschluß des monumentalen Werkes in greifbare Nähe rücken. Imponierend ist schon der Umfang des neuen Bandes, der die Materialfülle kaum zu bändigen weiß. Der Herausgeber begründet das gegenüber den vorhergehenden Bänden angewachsene Volumen mit dem Hinweis auf das differenziertere Erscheinungsbild der seit dem 19. Jahrhundert immer mehr zur Realität werdenden Weltkirche. Eine angemessene Darstellung der Kirchen der Reformation hätte den Rahmen des Werkes gesprengt und mußte daher ausgeklammert bleiben.

Das Schwergewicht des Bandes VI/1 liegt eindeutig im europäischen und hier wiederum im romanischen Bereich. Ein Blick auf den *Orbis catholicus* des Jahres 1815 (106f) macht diese Gewichtsverteilung erklärlich, denn während Lateinamerika zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur 15–18 Mill. Einwohner zählte, gab es in Europa allein 100 Mill. Katholiken (neben 40 Mill. Orthodoxen, 30 Mill. Protestanten, 9 Mill. Anglikanern, einigen Mill. Juden und Mohammedanern), von denen wiederum 28,5 Mill. in Frankreich, 24 Mill. im habsburgischen Kaiserreich, 14 Mill. in den italienischen Staaten, 10 Mill. in Spanien, 4 Mill. in Preußen und 3 Mill. in Bayern lebten. Nicht nur die bevölkerungsstatistischen Fakten rechtfertigen freilich die Gewichtsverteilung des Bandes. In Europa vollzogen sich während des 19. Jahrhunderts auch jene politischen und geistigen Entwicklungen, die letztlich auch die Peripherie betrafen. Jeder Interessent des hier dargestellten Zeitraumes wird folglich den Umfang und auch die Gewichtsverteilung von Band VI/1 dankbar begrüßen, der bisher auf dem Gebiet der katholischen Kirchengeschichtsschreibung nicht seinesgleichen hat.

Den Hauptteil des Werkes bestreitet Roger Aubert (Löwen), der bereits für die Kirchengeschichte von A. Fliche – V. Martin Bd 21 über den Pontifikat Pius' IX (²1964) schrieb und der mit L. Rogier und D. Knowles als Mitherausgeber der „Geschichte der Kirche" Bd IV (Einsiedeln 1966) verantwortlich zeichnet. Die kirchliche Entwicklung im deutschen Sprachraum hat Rudolf Lill (Köln–Rom) geschildert, der bereits durch zahlreiche einschlägige Untersuchungen hervorgetreten ist, während Johannes Beckmann (Fribourg) die Missionsgeschichte und Patrick J. Corish (Maynooth/Irland) einen Abschnitt über Großbritannien und Irland nach 1848 beisteuerten.

Schon im ersten Teil: „Die katholische Kirche und die Revolution" (3–99) wird ein Grundzug des Bandes deutlich: Die immense Fülle des mittlerweile wissenschaftlich bearbeiteten Materials macht eine differenzierte Betrachtung möglich, die nicht bei dem juristisch greifbaren Verhältnis von Staat und Kirche, bzw. dem nach außen hin spektakulären Ablauf der Ereignisse stehen bleibt, sondern auch die Innenschau der Kirche einbezieht. Fragen der pastoralen Praxis, der Seelsorge und Katechese, der Intensität des religiösen Volkslebens und des theologischen Bemühens bilden in allen Teilen des Werkes eine wesentliche Komponente. Gerade der seelsorgsgeschichtliche Ertrag ist m. E. ein wesentlicher Aspekt dieses Bandes.

Frankreich wurde durch die Revolution zum „Herd des Erdbebens, das in wenigen Jahren die überalteten Strukturen der katholischen Kirche in einem großen Teil Europas zum Einsturz brachte" (16). Dem Phänomen der Revolution und ihrer unmittelbaren Auswirkungen ist folglich eine breite Darstellung gewidmet, die u. a. der Zivilkonstitution des Klerus aber auch dem konstitutionellen Klerus mehr Gerechtigkeit angedeihen läßt, als dies bisher üblich war. Während ein Teil des französischen Klerus den Anliegen des Jahres 1789 positiv gegenüber stand, war Pius VI., dem Verf. wenig positive Züge abgewinnt, einseitig durch französische Emigranten informiert. Dennoch fand er sich unter dem militärischen Druck schließlich zu einem gewissen Entgegenkommen gegenüber Frankreich bereit. Dessen siegreicher General Napoleon schonte seinerseits – vielleicht schon im Hinblick auf seine künftigen Pläne – gegen die Weisung des Direktoriums den Papst. Treffend charakterisiert Verf. Pius VII (64f) und dessen Mitarbeiter Hercole Consalvi (66), und die Darstellung gewinnt hier wie so oft geradezu fesselnde Züge, die den vom Hrsg. im Vorwort ausgesprochenen Wunsch, daß der Band nicht nur Benutzer , sondern auch Leser finden werde, als realistisch erscheinen läßt. Verf. schildert nicht nur die Konkordatsverhandlungen und die Modifizierung des Dokumentes in den 1802 zusammen mit jenem veröffentlichten „Organischen Artikeln" sondern auch – und damit stößt er wieder über die herkömmliche Geschichtsschreibung vor – dessen Folgen für die Mentalität des französischen Klerus und Episkopats. An die Stelle der demokratischen Ansätze der Zivilkonstitution trat, entsprechend der französischen Zivilverwaltung, ein straffer Zentralismus, der die Bischöfe zu „violetten Präfekten" (72) werden ließ und unbeabsichtigt zum Wegbereiter des ultramontanen Kirchenverständnisses werden sollte. Die Beschränkung der Domkapitel auf dekorative Aufgaben, der zu striktem Gehorsam gezwungenen Pfarrer, deren übergroße Mehrheit amovibel war (Sukkursalisten), zu ausführenden Organen beseitigte zwar das Schisma zwischen romtreuem und konstitutionellem Klerus, förderte aber auch unter dem nun vom Staat besoldeten Klerus den Beamtencharakter. Das Bild des Bischofs und des Pfarrers ist davon nicht nur in Frankreich, sondern in Westeuropa auf lange Zeit beeinflußt worden.

Der zweite Teil des Bandes „Die katholische Kirche und die Restauration" ist nicht so ausschließlich wie der erste auf die französische Entwicklung konzentriert, sondern schildert darüber hinaus den Werdegang der katholischen Kirche während der „Gegenrevolution" – ein Begriff, den Verf. bewußt hervorhebt – in den übrigen europäischen Staaten, ferner in Amerika, im Vorderen

Orient sowie in den Missionsländern. Verf. beschränkt sich jedoch nicht auf die Darbietung des in diesem Teil bereits immensen Materials, sondern bringt auch Analysen wesentlicher Phänomene, z. B. des Begriffs der Restauration und der im nachrevolutionären Frankreich praktizierten Seelsorgsmethoden, und scheut keineswegs das eigene Urteil. Ein umfangreicher Abschnitt ist ferner dem „Erwachsen der katholischen Lebenskraft" gewidmet, in dem nicht nur die Restauration und die Neuansätze des Ordenslebens, sondern auch die Anfänge der katholischen Bewegung in Deutschland (261ff eine ausgezeichnete Zusammenfassung), in Frankreich und Italien, ferner der sehr differenzierten Ansätze der kirchlichen Wissenschaft geschildert werden. Auch in diesem Abschnitt bewahrt die internationale Weite der Betrachtung vor jeder Engführung.

Der dritte Teil: „Zwischen den Revolutionen von 1830 und der Krise von 1848" schildert zunächst die erste Phase des katholischen Liberalismus, wobei Verf. z. B. die belgische Entwicklung als Sonderfall darstellt und neben der Kooperationsbereitschaft von liberalen und katholischen Kräften doch auch die inneren Vorbehalte namentlich der Katholiken schildert. In einem weiteren Abschnitt werden die Fortschritte des Ultramontanismus, Fragen der Seelsorgspraxis, der theologischen Wissenschaft und schließlich die Anfänge Pius' IX. sowie die Auswirkungen des Jahres 1848 für die Kirche dargestellt. Besonders dankenswert sind auch hier die Ausführungen über die Umstrukturierungen der Seelsorge, die aufs engste mit einem neuen Bischofs- und Pfarrerbild verbunden waren. Die zentral gelenkte Administration gewann nun auch in der Kirche wachsende Bedeutung (Vgl. zur Bischofswahl neuestens die grundlegende Arbeit: N. Trippen, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929, 1972). Sehr wertvoll sind ferner die Ausführungen über die neuen Wege der katechetischen Unterweisung.

Der vierte Teil ist der „Katholischen Reaktion gegen den Liberalismus" gewidmet. Auf die Schilderung der höchst ambivalenten Lage der Kirche im zweiten Kaiserreich zwischen amtlicher Privilegierung des etablierten Kirchentums und pastoraler Schwäche (525ff!) folgt eine Schilderung der Kirche im deutschen Sprachraum, in der angelsächsischen und iberischen Welt sowie in Osteuropa. Weitere Abschnitte schildern das Ringen zwischen Liberalismus und Katholizismus bis zum 1. Vatikanischen Konzil, dessen Verlauf Aubert in souveräner Beherrschung des Stoffes aber doch gerafft schildert (774–791).

Der Band ist durchweg sauber gesetzt, die Zahl der Fehler auf ein Minimum reduziert. Nur an wenigen Stellen wäre eine stärkere Präzisierung wünschenswert gewesen. So muß es stets Fürstin, nicht Prinzessin (so 292) Gallitzin heißen. Das preußische Allgemeine Landrecht (1794) ist nicht, wie es 166 heißt, in allen im Westen neuerworbenen Gebieten des preußischen Staates eingeführt worden. In den links des Rheines gelegenen Gebieten blieb vielmehr der *Code civil* in Geltung. Erzbischof Geissel hat ferner (so 429) von der preußischen Regierung keineswegs eine Anerkennung des Prinzips der Absetzbarkeit der Sukkursalpfarrer erreichen können, wenngleich er sie einige Jahre lang praktizierte. Die Regierung hat vielmehr schon unter Erzbischof Spiegel auf eine förmliche Erhebung der Sukkursalen zu *beneficia perpetua* gedrängt, diese aber erst 1888 definitiv durchsetzen können (Darüber werde ich demnächst eingehend berichten).

Band VI/1 des Handbuches der Kirchengeschichte erfüllt durchaus jene Ziele, die der Hrsg. im Vorwort von Bd I (1962) umriß: Information über die wichtigsten Ereignisse, Tatsachen und Persönlichkeiten, ferner die inneren Lebensäußerungen der Kirche, die Entwicklung der Lehre und der Verkündigung, des Kultes und der Frömmigkeit. Darüber hinaus bietet er eine Gesamtschau der vielfach verschlungenen und verflochtenen Lebensäußerungen und leistet damit jene Synthese, die von einem Handbuch dieses Anspruchs gefordert werden muß. Dem Herausgeber wie den Autoren gebührt der Respekt aller Historiker und Interessenten an der „Kirche in der Gegenwart".

Bonn Erwin Gatz

Hegel, Eduard: **Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964.** T. II. – Münster: Aschendorff 1971. VIII, 571 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 30,II) Lw. DM 120.–

Dem ersten Band von Eduard Hegels großangelegter Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster (vgl. diese Zeitschrift 63, 1967, Sp. 165–167) ist der ergänzende zweite Teil in einem Abstand von 5 Jahren gefolgt. Seine Bedeutung hat er durch diese Verzögerung natürlich keineswegs verloren, doch läßt sie heute manche Angaben in den im ersten Abschnitt gedruckten Verzeichnissen als unvollständig erscheinen. Entsprechend der zeitlichen Begrenzung des Titels werden die Promotionen und Ehrenpromotionen nur bis zum Schluß des Jahres 1964 angeführt, und ebenso enden auch die biographischen und bibliographischen Vermerke über die Professoren und Dozenten der Fakultät mit diesem Zeitpunkt, so daß etwa bei Höffner noch nicht die Erhebung zum Erzbischof von Köln und Kardinal, bei dem Verf. selbst noch nicht die immerhin vor einem Jahrfünft erfolgte Berufung nach Bonn angeführt wird. Einige Ausnahmen lassen sich freilich feststellen, so wenn wir lesen, daß Michael Schmaus 1965 emeritiert wurde und daß Johann Auer, Münsterscher Doktor von 1942, seit 1968 als Professor der Dogmatik in Regensburg wirkt.

Diese Verzeichnisse machen nicht ganz die Hälfte des neuen Bandes aus. Da sind zunächst jene Biographien und Bibliographien sämtlicher Angehöriger der Fakultät, innerhalb der drei Kategorien: Ordentliche Professoren – ao. Professoren, Dozenten und Privatdozenten, Honorarprofessoren, Gastprofessoren, Lehrstuhlverweser – Lehrbeauftragte, in alphabetischer Reihenfolge. Verständlicherweise sind dabei die bibliographischen Mitteilungen bei den Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts weit umfangreicher und damit genauer als bei denen der früheren Zeiten. Bei dem Verzeichnis der seit 1834 nachweisbaren akademischen Promotionen – ich zähle um 380 – sind neben sehr kurzen Lebensdaten die Themen der Dissertationen vermerkt: sie fehlen, soweit ich sehe, bei dem späteren Professor Schwane, Licentiat von 1851 und Dr. h. c. von 1860, und bei dem späteren Gnesener Erzbischof Likowski. Wie hier so ist auch der chronologischen Aufzählung der Ehrenpromotionen seit 1833 eine Liste in alphabetischer Ordnung vorangestellt. Unter den 143 Ehrendoktoren begegnen berühmte Kirchenfürsten wie Ketteler, Simar, Kopp und Graf Galen und bedeutende Gelehrte wie Hitze, Denifle, Ehrle. Es folgen Verzeichnisse der Dekane seit 1805 und der Akademie- bzw. Universitätsrektoren seit 1826, Angaben über die Frequenz in allen Fakultäten seit 1808 und eine Falttafel, aus der die Besetzung der verschiedenen Lehrstühle nebeneinander seit 1773 abzulesen ist. Der zweite Abschnitt des Bandes bringt den Abdruck von Urkunden und Satzungen: die Errichtungsurkunde von 1771 mit den Bestätigungen von Papst und Kaiser 1773, die Statuten der Akademischen Lehranstalt von 1832, die Satzung der Fakultät von 1906, die Promotionsordnungen von 1913 und 1936, die Habilitationsordnungen von 1913 und 1956, die akademische Prüfungsordnung von 1957, die Examensordnung von 1962, einen Studienplan von 1846, die Studienordnung für Priesteramtskandidaten von 1956, schließlich zwei Vereinbarungen mit der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät über die Professur für Gesellschaftslehre von 1922 und 1947. Ein dritter Abschnitt enthält 103 amtliche Schriftstücke aus den Jahren 1778 bis 1945, die zum größeren Teil aus den Beständen des Staatsarchivs und des Diözesanarchivs Münster, daneben aus der Veröffentlichung von Esch über Fürstenberg, den Nachlässen Fürstenbergs und Klemens August Drostes in Darfeld, dem Düsseldorfer Staatsarchiv sowie dem Kuratorial- und Fakultätsarchiv in Münster stammen. Erwähnt seien davon von Fürstenberg ausgehende Schriftstücke und Berichte von 1778 bis 1802, Akten über das Vorgehen des Kapitularvikars Klemens August Droste gegen Hermes und gegen das Studium an der Universität Bonn von 1817/18, Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen und der preußischen Regierung über die Besetzung von Lehrstühlen im Laufe des 19. Jahrhunderts, Briefwechsel zwischen Bischof Dingelstad und der Fakultät über den Satzungsentwurf und über den Fall Renz aus den Jahren 1906/07, einige Akten aus der nationalsozialistischen Zeit, darunter die Eingabe der Fakultät von Ende 1934 wegen Beibehaltung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls, und endlich der Bericht des Dekans Pascher über die Tätigkeit der Fakultät gegen den Nationalsozialismus vom 30. Oktober 1945. Interessante Urteile über die Fakultät und Einblicke in Krisen und innere Auseinandersetzungen gewährt der abschließende Abschnitt mit 156 teils gedruckten Quellenveröffentlichungen, teils Archiven und Autographensammlungen in Münster und in Familienbesitz entnommenen Briefen. Da treffen wir vor allem aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Äußerungen von und über bedeutende Professoren, so auf der einen Seite Katerkamp,

Kistemaker, Kellermann, auf der anderen Hermes und Brockmann: Hingewiesen sei hier besonders auf die zahlreichen aufschlußreichen Berichte Brockmanns an den Münsteraner Domdechanten und Kölner Erzbischof Ferdinand August Spiegel aus den Jahren 1820 bis 1834, die Spiegels jetzt im Staatsarchiv Münster liegenden Nachlaß entnommen sind[1]. Aus späterer Zeit fallen vor allem Korrespondenzen von Laurenz Reinke und von Otto Bardenhewer auf, ferner einige Schreiben Sdraleks an Paul Maria Baumgarten aus dem Jahre 1889. Das 20. Jahrhundert ist nur mit einem Brief von Franz Renz von 1907 und einem Schreiben von Franz Joseph Dölger an den Dekan Schmidlin von 1923 vertreten.

Bonn Max Braubach

Bleistein, Roman: **Kurzformeln des Glaubens.** I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik. II: Texte. – Würzburg: Echter 1971. 179 u. 128 S., kart. DM 12.80 u. DM 9.80

Im Jahre 1971 erschienen neben den Publikationen von Bleistein mehrere Monographien und Textsammlungen, die sich im Problemumkreis der Kurzformeln des Glaubens bewegen. – Kurzformeln des Glaubens, die sich auf das Wesentliche des Glaubens konzentrieren, sind ohne Zweifel eine willkommene Hilfe für den Religionspädagogen und Seelsorger. Problembeladen allerdings sind die Grundfragen bezüglich einer gültigen Theorie für solche Kurzformeln.

Bleisteins Arbeit ist bemüht, beiden Aspekten Rechnung zu tragen. So wird der Praktiker dankbar zum Textband (II) greifen, in dem im ersten Teil sog. „Weltbekenntnisse" profilierter Vertreter verschiedener weltanschaulicher Denominationen (siehe Publik vom 11. 12. 1970, Nr. 50, S. 13) enthalten sind, im zweiten Teil moderne Glaubensbekenntnisse und im dritten Entwürfe von Kurzformeln aus der Feder katholischer Theologen, im vierten Teil Kontrasttexte, wobei darunter sowohl das „Credo des Gottesvolkes" von Paul VI. als auch ein kommunistisches „Glaubensbekenntnis" subsummiert werden.

Obwohl G. Ruhbach (Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, Gütersloh) ein halbes Jahr zuvor Texte von Glaubensbekenntnissen veröffentlicht hat, die sich zum Teil auch im Werk von Bleistein wiederfinden (z. B. II 40, 56, 58, 59 etc.), so ist die Textsammlung von Bleistein von der inhaltlich breiter angelegten Auswahl (für Religionsunterricht, Liturgie, Jugendarbeit, vgl. Kontrasttexte etc.) her ein Handbuch, das man dem Praktiker nur empfehlen kann.

Im ersten Band, den Autor „Problemband" nennt (II, S. 7), sind den Ausführungen Bleisteins statt eines „Vorwortes" im üblichen Stil inhaltliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung (7–11) von Karl Rahner vorgespannt, der ja als erster die Forderung nach Kurzformeln erhoben und diese Forderung auch mit praktischen Vorschlägen begleitet hat.

Eingeführt werden die Überlegungen von Bleistein mit einer Skizze über die derzeitige Glaubenssituation und über die ersten Versuche um moderne Bekenntnisformeln im evangelischen Bereich und um Glaubenskurzformeln im katholischen Bereich (13–20).

Einen vergleichbar breiten Raum nimmt die theologische Problematik ein (21–66). Mit zahlreichen und ausführlichen Zitaten (Ökumenismusdekret, Erzbischof Pangrazio, K. Lehmann, Pius IX., W. Kasper u. a.) wird die Problematik der „hierarchia veritatum" bzw. der inhaltlichen Konzentration des Glaubensgutes andiskutiert. – Eine Situationsanalyse des sich selbst entfremdeten modernen Menschen schließt sich an; ebenso die Frage und Suche nach gültigen Modellen für das Humanum auf der Basis des christlichen Glaubens. – Die allgemeine Situation des heutigen Menschen wird in der Folge durch epochal-typische Charakteristika der heutigen Jugend spezifiziert, von denen besonders Unruhe und Kritik, revolutionäre Attitüde und Engagement, Sinnfrage und Gottesproblem, Glaube und „Kirchlichkeit" beleuchtet werden. – In Fortführung der Überlegung über die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens und des Lebensgefühles der jungen Generation wird das Selbstverständliche und Geheimnisvolle früherer Zeiten mit dem der gegenwärtigen „kontrastiert", um aus diesem Vergleich eine zuverlässige Ausgangsbasis für die Bestimmung und für die Ansätze einer „Spiritualität des modernen Menschen" zu gewinnen.

[1] Ein Schreiben Spiegels an den Freiherrn vom Stein über Lage und Zustände in Münster nach dem Ende der ersten preußischen Herrschaft ist nach dem unvollständigen Abdruck in der Biographie Steins von Pertz mit dem unbestimmten Datum Herbst 1807 wiedergegeben. Es stammt vom 2. August 1807, wie sich aus der Veröffentlichung nach dem Original in der neuen Ausgabe von Steins Briefen und amtlichen Schriften II, 1, 1959, S. 426–428, ergibt.

Kap. III bringt eine Analyse moderner Bekenntnisformeln (66–104), wobei der Autor reichlich auf die Texte im zweiten Band verweisen kann. „Aufhänger" dieser Analysen sind Aufbau und Ziel der Bekenntnisse (triadischer Aufbau, Initiationsformeln, Sprache, Herkunft der Texte etc.), Aussagen über den modernen Menschen (diesseitiger Blickpunkt, Vorherrschen der Praxis, unheile Situation von Welt und Mensch, Sinndeutung von Jesus her, gemäßigter Optimismus etc.), Rede von Gott (Vater, christliche Idee der Schöpfung, Schrumpfung der Wesensaussagen, ein Gott der Menschen etc.), Bekenntnis zu Jesus Christus (Hoheitstitel, historischer Jesus, Soteriologie, Kreuz und Auferstehung, Nachfolge, Sozialrevolutionär etc.), Lehre vom Hl. Geist (soziale „Wirkung", Beziehung zum Nächsten, Kirche, Imperativ zum gelebten Glauben etc.), „Kunde der Endzeit" (Jesus bleibt über den Tod hinaus mächtig, Gerechtigkeit und Verantwortung, soziales Engagement etc.), Aussagen über die Kirche (ökumenisch-katholisch, Kritik, Hilfsgemeinschaft von Menschen, Kirche im Entwurf), Hinweise auf Gnade und Sakramente, soziales und politisches Engagement des Christen, moderne Welt und Technik.

Im vierten Kapitel werden namhafte Kurzformel-Entwürfe von katholischen Theologen historisierend paraphrasiert: von K. Rahner, F. Varillon, H. Schuster, W. Nastainczyk, W. Kasper, R. Bleistein, H. Küng; dazu enthält es einen Exkurs über die Konzentration des Glaubens im Gebet großer Christen, z. B. von N. von der Flüe, Th. von Avila, J. von Loyola, Ch. de Foucauld, P. T. de Chardin etc. (104–131).

Im nächsten Kapitel werden die religions-pädagogischen Funktionen einer Kurzformel des Glaubens aufgewiesen (131–158). Dabei wird die Kurzformel als Prinzip einer altersspezifischen Konzentration des Glaubens untersucht (132ff). – Der Autor bemüht sich um diese Problematik mit der Diskussion paralleler und verwandter Versuche in der Liturgie (neu entwickelte Kanongebete) und in der Katechese (Die Botschaft Jesu im Isolotto, der Katechismus des Don Mazzi).

Ausgehend von den formalen Grundkriterien der konkreten Situation einer Zielgruppe und der Wahrheit des Glaubens (146ff) bzw. ihrer Mitte und ihrem Kern, werden diese etwas differenzierter auf die Kontaktformel und Initiationsformel apliziert.

Im Schlußkapitel (158–172) wird die „Fruchtbarkeit" von Kurzformeln für die neue Mystagogie und Verkündigung und für den Religionsunterricht – mit einen Exkurs über eine Umfrage unter Jugendlichen über das Apostolische Glaubensbekenntnis – und in der Erwachsenenbildung erprobt.

II. Für eine vermutliche Neuauflage des Textbandes erlaubt sich der Rezensent, auf einen Kontrasttext von Krämer-Badoni hinzuweisen: Wissenschaftliches Glaubensbekenntnis.

Für eine faire Beurteilung des ersten Bandes ergeben sich Schwierigkeiten dadurch, daß die Kriterien für eine sachliche Urteilsfindung nicht unbedingt offenkundig sind. Man tut vielleicht am besten daran, daß man das Werk an seinem eigenen Anspruch mißt, den man aus dem Untertitel entnehmen kann: Prinzip einer modernen Religionspädagogik.

Bleistein geht mit einer schwungvollen Kreativität ans Werk, formuliert mit erfrischender Virtuosität und entwickelt seine Überlegungen mit einer vitalen Verve für aphorismenhafte Gedankenführung. – Es stellt sich aber die Frage, ob es dem Werk – im Hinblick auf den Anspruch eines Prinzips moderner Religionspädagogik – nicht doch an einer klaren Theorie mangelt. Dies soll im folgenden skizzenhaft und gleichsam als Anfrage gezeigt werden.

Ein religionspädagogisches Prinzip müßte auf der Basis des Fundamentalen und Exemplarischen einen Raster („Curriculum") für den Religionsunterricht, für die Mystagogie etc. bilden. Dabei sollte das theologisch Fundamentale bzw. das entscheidend und unterscheidend Christliche (120) bedacht werden; ebenfalls müßten auch Situation, Erfahrungs- und Lernkapazität der Jugendlichen (um die es bei Bleistein je primär geht) bzw. das geistige Panorama sowie die sozialkulturellen und anthropogenen Voraussetzungen derselben miteinbezogen werden. Daraus wären sowohl theologische wie auch pädagogische bzw. adressatenorientierte Grundkategorien oder Kritierien für Kurzformeln abzuleiten. Ohne Zweifel spürt der Autor diesen Orientierungspunkten nach, kann sie aber kaum in systematischer Methode konsequent für eine überzeugende Theorie verfügbar machen.

So z. B. fordert Bleistein für die Kurzformel einerseits „Situationsbezug", „eine geschichtliche Antwort, die notwendig einseitig und zeitbedingt sein wird" (120, vgl. auch 69), warnt aber anderseits im Hinblick auf den Katechismus des Don Mazzi vor einem „nur" humanistischen und horizontalistischen Verständnis der christlichen Botschaft (144ff). Des weiteren werden bedenkenswerte und eindrucksvolle Überlegungen zur Kontaktformel und zur Initiationsformel gemacht, aber sie werden nicht wirksam bei der Begutachtung des Katechismus von Isolotto. – Es wird entschei-

dend gefordert, daß man von der „Wirklichkeit zur Wahrheit der Glaubensformel" (keine unproblematische Formulierung) finde (154); es wird eingeräumt, daß manches fehlen kann, was ein Fundamentalist vermißt (107); aber die Analyse der modernen Bekenntnisformeln und die kritisch paraphrasierende Begutachtung der prominenten Versuche von Kurzformeln verraten dann doch einen recht „orthodoxen" Kanon und zum Teil eine deduktionistische Denkart, die unvermittelt urteilt, ohne daß man das Urteil schlüssig nachvollziehen kann (z. B. 32, 88, 115, 144, 165 etc.).

Ähnliche perspektivische Verschiebungen verrät auch die Wortwahl, denn manche Worte bzw. Begriffe werden sehr unterschiedlich und keinesfalls gleichsinnig gebraucht (z. B. humanistisch, personal, Wahrheit, transzendentale Erfahrung, Geheimnis etc.), ganz abgesehen davon, daß der Autor eine entwaffnende Selbstverständlichkeit im direkten und ungeschützten Gebrauch diffiziler Begriffe an den Tag legt. Gerade zur temperamentvollen, zuweilen allerdings auch saloppen Sprache (19, 107, 116 etc.) wäre manches zu vermerken, u. a.: ungewohnte lateinische Redewendungen, die an Kleriker-Exerzitien erinnern (27, 29, 116 etc.), eine verräterische Häufung bestimmter Ausdrücke, die dauernd werten (vor allem das Wort Attitüde, aber auch Naivität, narzistisch etc.), und nicht zuletzt ungewohnte Formulierungen wie z. B.: „in einer Art Aufstiegschristologie" (116), „die – manche Wahrheiten eben einer fides implicita überlassen" (156) etc. Allein vom Sprachgebrauch dieses Werkes her bleibt oft unklar, wer denn nun der primäre Adressat sein soll.

Abgesehen vom Sprachgebrauch in diesem Werk wäre prinzipiell zu fragen, ob nicht gerade die Sprache als ein Grundproblem und eine entscheidende Dimension für eine Theorie der Kurzformel aufgewiesen werden müßte? Könnte eine Kurzformel in all ihren konkreten Variationen nicht als „metasprachliches Phänomen" gedeutet werden und insofern abhängig vom Sprachspiel bzw. von einer Sprachfamilie? Könnte nicht von daher eine besondere Bedeutung der Gemeinde als Kirche am Ort und den verschiedenen christlichen Sozialisationen (Spontangruppe, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Verkündigung etc. für die Bildung von Kurzformeln zukommen? Und wäre aus dieser Erklärung heraus nicht auch die Pluralität, Pluriformität, die Notwendigkeit und aber auch die Relativität von so etwas wie Kurzformeln des Glaubens darzustellen und zu erhellen? – Der Autor macht zuweilen Bemerkungen, die in Richtung dieser Fragestellung zeigen (z. B. 69, 153 etc.), aber sie nehmen sich eher wie interessante Tips aus und weniger als Strukturelemente, die logisch und konsequent durchgeführt werden. Wenn auch dieses Buch das engagierte Anliegen und die Absicht des Autors augenscheinlich macht, so vermißt man doch ein schlüssiges Durchziehen überzeugender Grundgedanken. Das wird vor allem bei theologischen Fragestellungen deutlich (Grundwahrheiten; „hierarchia veritatum"; vgl. auch Kap. VI etc.), wo sich der Autor mit häufigen Zitaten über eine bemühende Durchleuchtung einer Problemlage hinwegrettet (z. B. 28f), oder auch dort, wo problembeladene und differenzierte Gedankengänge und Begriffe, z. B. von K. Rahner, fast ein wenig mutwillig verfügbar gemacht werden (z. B. 32, 60f, 102 etc.). Hintergründig sichtbar wird dasselbe Dilemma, wenn man die manchmal zufällig anmutende Autoren- und Belegauswahl berücksichtigt. Die Arbeiten von Klafki, Wegenast usw. wären gerade im Hinblick auf die pädagogische Relevanz von Kurzformeln nicht unerheblich gewesen.

Die Situationsanalyse der gegenwärtigen Zeit und der heutigen Jugend ist ohne Zweifel interessant, beachtenswert und zum Teil auch recht plastisch dargestellt; aber ihre Gültigkeit ist schwer zu eruieren, weil der Weg des Autors die verschiedenen Methoden (soziologische, psychologische) zu wenig unterscheidet und überdies der Eindruck nicht von der Hand zu weisen ist, daß die Erkenntnisse gleichsam durch Wertung und Interessen präjudiziert sind. Die Ergebnisse scheinen z. T. einer stark intuitiven und einer von vielen Gesprächen genährten Kreativität zu entspringen.

So hilfreich, wertvoll und animierend im einzelnen die Ausführungen und Hinweise von Bleistein sind, so muß man doch redlicherweise fragen, ob der Anspruch, nämlich die Kurzformeln des Glaubens als Prinzip einer modernen Religionspädagogik aufzuweisen, nicht in vielen Ansätzen steckengeblieben ist.

Eine einfache Frage könnte vielleicht die Tendenz dieser Rezension verdeutlichen helfen, nämlich: warum Bleistein das „Credo des Gottesvolkes" von Papst Paul VI. als Kontrastformel kategorisiert? Die Antwort auf dieses ‚Warum' würde vermutlich eine Theorie von Kurzformeln des Glaubens forcieren.

Münster Leo Karrer

Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. Festschr. Hasenfuß, hrsg. von Eugen Biser und Paulus G. Wacker in Verbind. mit Heinrich Döring, Hubertus Mynarek, Heinrich Petri und Paul-Werner Scheele. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1971. 189 S., kart. DM

Diesen schmalen, aber inhaltsreichen Band widmeten einige Schüler von J. Hasenfuß ihrem verdienten Lehrer zum 70. Geburtstag.

Im ersten Beitrag stellt der Jubilar selber kurz das Fundamentaltheologische Seminar der Universität Würzburg vor, das sich auf seine Initiative hin nicht zuletzt um die Rehabilitierung von Hermann Schell bemüht. Es folgen die Beiträge: Der Atheismus als Problem der Theologie (E. Biser); Wandlungen der marxistischen Religionskritik (H. Mynarek); Ökumenische Perspektiven in der Gotteserkenntnis (H. Döring); Dogma und Glaube – Zur Problematik des neueren Dogmenbegriffes (H. Petri); Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit (P.-W. Scheele); Die Kirche und das Heil der Anderen (P. G. Wacker). Die umfangreiche Bibliographie des Jubilars beschließt die Festgabe (173–189).

Das Buch behandelt im Umkreis der Fundamentaltheologie Themen, die als wirklich „grundlegend" für die kritische Konfrontation des Glaubens mit den Anfragen bezeichnet werden müssen, die in unserer Zeit zugleich Anfechtung und Chance sind. Aporetischen (Biser) und ideologiekritischen (Mynarek) Fragestellungen zur Bedingung von Theologie überhaupt ist ebenso Rechnung getragen wie den mehr dogmengeschichtlichen (Petri) und im weitesten Sinne ökumenischen (Döring, Scheele, Wacker). Die zentralen Themen Welt, Gott, Kirche, Menschheit und Geschichte stehen im Vordergrund. Es werden dazu durchgehend in eingängiger und engagierter Sprache Positionen vermittelt, die den Glauben – soll er Verpflichtung und nicht Ideologie sein – zu sich selber kommen lassen helfen.

Kurz: Dialog und Ökumene nicht nur als Themen, sondern – im Sinne des hier Geehrten – als Dimensionen einer selbst wieder dem Glauben verpflichteten Fundamentaltheologie. S. 123 ist in der 5. Zeile von unten das „nicht" zu streichen.

Münster Hermann Schalück OFM

Schillebeeckx, Edward: Gott – Kirche – Welt. – Mainz: Matthias Grünewald 1970. 298 S. (Edward Schillebeeckx Gesammelte Schriften Bd 2) Lw. DM 39.–, sfr 48.–, öS 282.80

Der vorliegende 2. Band der „Gesammelten Schriften" des bekannten Dogmatikers enthält Abhandlungen, die zu verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind (1951–1968) und aktuelle Themen der Theologie zum Gegenstand haben, von denen ich nur die folgenden nennen möchte: „Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube" (30–61); „Kirche und Religionssoziologie" (115–139); „Theologische Überlegungen zur heutigen Priesterkrise" (173–210); „Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils" (228–242); „Christlicher Glaube und irdische Zukunftserwartung" (270–298). Außerdem werden Probleme behandelt wie „Toleranz", „der Laie", die Kirche als „Sakrament der Welt", „Kirche und Menschheit" und andere. Die Gesammelten Schriften von Schillebeeckx lassen sich ihrer Anlage nach den „Schriften zur Theologie" von Karl Rahner an die Seite stellen. Der theologische Gehalt dieses Bandes ist nur schlecht in wenigen Sätzen zusammenzufassen; der Rezensent kann deswegen lediglich einige Probleme herausgreifen.

Wer befürchtet haben sollte, Schillebeeckx sei ein Vertreter des angeblichen und sogenannten „Horizontalismus" (wer vertritt ihn eigentlich?), wird auf bald jeder Seite eines Besseren belehrt. Schillebeeckx befaßt sich ausdrücklich mit der Problematik von Gotteserfahrung und Gottesbeweis und kommt zu einem recht positiven Ergebnis (41–56); „Gott" ist für ihn immer eine transzendente Realität, die sich freilich in Jesus geoffenbart hat und sich insofern in der Immanenz der Welt „zeigt" und engagiert. Er übersetzt, von pastoralen und missionarischen Intentionen geleitet, die klassische Theologie in eine verständliche Sprache, ohne daß er sich in diesem Bande bereits einer „hermeneutischen" Reflexion bedient (vgl. 114). Die hier vorgelegten Arbeiten spiegeln also im großen Ganzen die Theologie der Konzilszeit wider, an deren Ausarbeitung Schillebeecks bekanntlich in starkem Maße beteiligt war. Dies wird insbesondere bestätigt durch die eindringlichen

Untersuchungen zur Ekklesiologie. Die Kirche ist und soll sein das Zeichen (265, 287, 289) des Heils, der Ort göttlicher „Epiphanie" (264f, 267). Indikativische und imperativische Aussagen gehen hier ineinander über. Immer wieder befaßt Schillebeeckx sich, herausgefordert nicht zuletzt durch den Humanismus der französischen „Existenzialisten" (vgl. die Darlegungen in dem Aufsatz aus dem Jahre 1951, S. 214–216), mit dem Verhältnis Kirche – Menschheit. Seine Position stimmt dabei im Wesentlichen mit derjenigen K. Rahners überein. Deutlich sichtbar ist die Bemühung, über das traditionelle Konzept eines „christlichen Humanismus" hinauszugelangen zu der Bejahung eines größeren, umfassenderen Humanismus (vgl. 226f, 251–260, 284f). Schillebeeckx warnt vor jeder schlechten Einseitigkeit (297) und hebt in verschiedenen Zusammenhängen bestimmte Weisen der „Dialektik" hervor: Transzendenz und Immanenz Gottes (239f), Kirche und Gesamtmenschheit (246–250), Relativierung und Radikalisierung „des Aufbaus der ‚Stadt des Menschen'" (293–297). Gott als die „Negation aller Vergeblichkeit" (298) ist, wie Schillebeeckx mit Konzilstexten erläutert, nicht primär Anlaß zur „Weltflucht", vielmehr zu einer Flucht mit der Welt nach vorn. Schillebeeckx diskutiert auch die viel umstrittene Frage, wie sich geschichtliche Zukunft und absolute Zukunft zueinander verhalten; hier fällt die Nüchternheit auf, mit der Schillebeeckx erklärt, dieses „Verhältnis" könne „konkret nicht näher bestimmt werden" (296). Zahlreiche Passagen, z. B. das Kapitel: „Hat die Kirche den Kurs verloren?" (99–114), sind als Nachlese-Pensum für jene Reformer zu empfehlen, die vielleicht nicht den Kurs verloren haben, wohl aber das Vermögen, sich an die kirchliche und theologische Situation vor zehn-zwanzig Jahren zu erinnern.

Es sei erlaubt, lediglich zwei Bedenken zu formulieren. Wenn Schillebeeckx die stellvertretende Funktion der Kirche gegenüber der Menschheit als ganzer nicht nur als „Substitution" verstanden wissen will, sondern als „prototypische Realität" (260), so wird man dem zustimmen. Kann man aber neben dieser Interpretation die Ansicht vertreten, es gebe ein „Kirchenbedürfnis der konkreten Menschheit" (253), ja ein „Streben der Welt nach Verkirchlichung" (254)? – Mit Recht wirft Schillebeeckx die Frage auf, welche Anthropologie dem „Schema 13" und anderen Äußerungen zugrundeliege (284–293); aber müßte nicht über das hier Ausgeführte hinaus eine philosophisch und humanwissenschaftlich fundierte Anthropologie in die Theologie eingebracht werden, die weniger „idealistisch" ist, sondern ernst damit macht, daß es mit „Vernunft" und vor allem „Freiheit" der Menschen keineswegs so gut bestellt ist, wie zumeist in kirchlichen Texten sowie bei kirchlichen und politischen Ermahnungen vorausgesetzt wird?

Niemand, der nicht (aus Furcht, Schwäche oder Resignation) zu denken aufhört, wird noch zu jedem Wort stehen können, das er einmal hat drucken lassen. Deshalb hat der vorliegende Band auch dokumentarischen Charakter, zumal Schillebeeckx mit seinem Buch „Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie" (Mainz 1971) bzw. den darin vereinigten Einzelstudien methodisch einen wichtigen Schritt getan hat, der über den bis dahin bestimmenden Ansatz hinausführt. Die in dem hier besprochenen Band vereinigten Arbeiten behalten ihren Wert als anregende und in vielem wegweisende Untersuchungen. Ein Grund für gewisse theologische und kirchliche Ermüdungserscheinungen der jüngsten Zeit liegt m. E. darin, daß Positionen der Theologie der fünfziger und sechsziger Jahre inzwischen „festgeschrieben" wurden. Die Arbeiten von Schillebeeckx können belegen, wie stark der „Dynamismus" und das evangelische Engagement dieser Theologie waren. Auch wenn Schillebeeckx selbst mit guten Gründen über die Position der Aufsätze dieses Bandes hinausgegangen ist, ist die Lektüre dieser Abhandlungen nachdrücklich zu empfehlen, denn es ist immer schlecht, den dritten und vierten Schritt vor dem ersten und zweiten zu tun.

Für künftige Bände ähnlicher Art hätte ich den Wunsch, sie möchten mit Sach- und Personenregister versehen sein.

Bonn Heinz Robert Schlette

De doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948–1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato concilio. Hrsg. von der Vatikanischen Bibliothek. – Rom: Libreria Editrice Vaticana 1969. 583 S.

Die Vatikanische Bibliothek erinnert mit diesem Sammelband an den hundertsten Jahrestag des Beginns des 1. Vatikanischen Konzils. Sie entschied sich dafür, eine Reihe von Studien, die zwischen 1945 (im Untertitel heißt es unrichtig 1948) und 1964 in verschiedenen Zeitschriften oder Büchern erchienen, zusammenzustellen, um sie für das Studium des Konzils leichter zugänglich zu machen. Außer den Leitern der Vatikanischen Bibliothek und der Vatikanischen Archive zeichnen für die Auswahl R. Aubert, U. Betti und M. Maccarone verantwortlich. Die Herausgeber haben sich die Auswahl unter den zahlreichen Veröffentlichungen zum I. Vatikanum nicht leicht gemacht.

Die Beiträge behandeln weniger den äußeren Verlauf des Konzils, sondern befassen sich mit dessen dogmatischen Aussagen. Sie gruppieren sich um die beiden dogmatischen Konstitutionen, die das I. Vatikanum verabschiedet hat.

Themen der Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius" behandeln: Alexander Kerrigan O. F. M., Doctrina concilii Vaticani I de „sine scripto traditionibus" (3–26); Robert Schlund, Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund (27–45); Roger Aubert, La Constitution „Dei Filius" du Concile du Vatican (46–121); Marc Caudron, Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution „Dei Filius" (122–160); Paul Nau O. S. B., Le magistère pontifical ordinaire au premier Concile du Vatican (161–220); Georges Paradis S. J., Foi et raison au premier Concile du Vatican (221–281).

Der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Pastor Aeternus" sind die folgenden Beiträge gewidmet: Lambert Beauduin O. S. B., L'unité de l'Eglise et le Concile du Vatican (285–308); Umberto Betti O. F. M., Dottrina della Costituzione dommatica „Pastor Aeternus" (309–360); Wilfrid F. Dewan C. S. Sp., „Potestas vere episcopalis" au premier Concile du Vatican (361–382); Walter Kasper, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I. (383–409); Giuseppe Colombo, Il problema dell'episcopato nella Costituzione „de Ecclesia catholica" del Concilio Vaticano I (410–435); Jérôme Hamer O. P., Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Eglise, d'après les documents du premier Concile du Vatican (436–447); Ursicino Domínguez del Val, Obispo y Colegio episcopal en el Concilio Vaticano I y en la tradicion patristica (448–487); J. P. Torrell O. P., L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège „personnel"? Une controverse au premier Concile du Vatican (488–505); Georges Dejaifve S. J., „Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" (506–520); Gustave Thils, L'infaillibilité de l'Eglise „in credendo" et „in docendo" (521–558); Antoine Chavasse, La véritable conception de l'infaillibilité papale d'après le Concile du Vatican (559–575).

Alle Beiträge unternehmen eine historisch-kritische Analyse der dogmatischen Aussagen des I. Vatikanum. Sie lösten zu ihrer Zeit die positivistische Verwendung der dogmatischen Aussagen dieses Konzils ab, die bis dahin die Schultheologie bestimmt und sich zunehmend als ein Hindernis für die weitere theologische Problementwicklung erwiesen hatte. Die in der Sammlung von J. D. Mansi veröffentlichten Konzilsreden und z. T. unveröffentlichte Dokumente erlauben es den Autoren, ein genaueres Bild von der konziliaren Diskussion und der Textgenese zu bieten und die die Aussageabsicht der Konzilsentscheidungen oft überziehenden Interpretationen zu korrigieren. Ein Großteil der Beiträge ist im Zusammenhang jener Diskussion entstanden, die die theologische Vorbereitung des II. Vatikanum auslöste.

Mit seinem Artikel über das „sine scripto traditionibus" in der Lehre des I. Vatikanum griff A. Kerrigan 1963 in die Diskussion über das Verhältnis von Heiliger Schrift und mündlicher Tradition ein, an der in der Vorbereitungsphase des 2. Vatikanischen Konzils zahlreiche Theologen beteiligt waren und die sich bis in die Konzilsdebatten hineinzog. In Auseinandersetzung mit J. R. Geiselmann und W. Kasper versucht Kerrigan in genauen Analysen zu beweisen, daß das Konzil indirekt die Existenz von *traditiones constitutivae* neben den *traditiones inhaesivae et exegeticae* gelehrt habe. Er kann zwar nachweisen, daß diese Auffassung bei der Mehrheit der Konzilstheologen und -väter vorherrschend war, doch ändert das nichts an der Feststellung Kaspers, daß die Väter diese Auffassung nicht definieren wollten. Von einer „doctrina certa in Concilio proposita" (26) kann deshalb keine Rede sein.

Der Artikel von R. Schlund klärte 1950 die Quellenfrage der Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund in der Konstitution „Dei Filius". Das Konzil lehrt, daß die Kirche selbst ein „magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis" sei. M. J. Bliguet und R. Kremer hatten angenommen, daß das Konzil sich für die apologetische „méthode de la Providence" des Kardinals Dechamps von Mecheln habe einsetzen wollen, der damit die „méthode classique" der Apologetik ergänzen wollte und die Immanenzapologetik vorbereitete. Schlund kann nachweisen, daß der Verfasser der vorbereitenden Schemata, J. B. Franzelin, nicht aus den Werken Dechamps', sondern aus der „Theologie der Vorzeit" J. Kleutgens schöpfte. Kleutgen und Franzelin wollten in Auseinandersetzung mit Hermes und Frohschammer die objektive Geltung des vorwissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsurteils begründen und den rationalistischen Anspruch zurückweisen, der den

Wert des vorwissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsurteils von einer wissenschaftlichen Prüfung absolut abhängig machen wollte. Wohl ist es dem Einfluß Dechamps' in der Glaubensdeputation zuzuschreiben, daß dieses Lehrstück einen solch zentralen Platz in der Konstitution „Dei Filius" einnimmt.

Der umfangreiche Beitrag R. Auberts analysiert das dritte Kapitel der Konstitution „Dei Filius", das über Natur und Eigenschaften des Glaubensaktes handelt. Dieser Beitrag – ein Kapitel aus seinem 1945 erschienenen Werk „Le problème de l'acte de foi" (^{2}1952; ^{3}1958) ist das früheste Beispiel für eine genaue historisch-kritische Analyse eines Textes des I. Vatikanum. Hervorzuheben sind die gut begründeten Ausführungen Auberts zu der unter den Theologen lange umstrittenen Frage, ob das Konzil die subjektive Schuldhaftigkeit eines jeden Glaubensabfalls dogmatisch festgestellt habe (108–119).

Die Artikel von M. Caudron und P. Nau markieren die beiden gegensätzlichen Standpunkte in der theologischen Kontroverse darüber, ob das Konzil die Unfehlbarkeit auch des ordentlichen Lehramtes des Papstes gelehrt oder zumindest angenommen habe. Nach einer kurzen Darstellung dieser Kontroverse (122–124) legt Caudron überzeugend dar, daß das I. Vatikanum die Frage nicht entschieden hat. Zwei Jahre später, 1962, widersprach Nau diesem Artikel. Nach seiner Meinung hat das Konzil zumindest implizit gelehrt, daß eine Lehre, die vom ordentlichen Lehramt der Päpste konstant als geoffenbart vorgetragen werde, unfehlbar sei. Die Analyse sowohl wie die theologischen Argumente Naus überzeugen nicht. Die Auffassung Caudrons bestätigen U. Betti (359f), A. Chavasse (574f) und G. Thils (L'infaillibilité pontificale. Sources-conditions-limites. Gembloux 1969, 176–185). Die Frage spielt in jüngster Zeit wieder eine Rolle in der von H. Küng ausgelösten Diskussion (vgl. Y. Congar und E. Klinger, in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von K. Rahner [= Quaestiones Disputatae, 54], Freiburg-Basel-Wien 1971, 182. 194f 274–288).

Die Untersuchung von G. Paradis schließlich analysiert das vierte und letzte Kapitel der Konstitution „Dei Filius", das über das Verhältnis von Glaube und Wissen handelt.

Die Beiträge zur Konstitution „Pastor Aeternus" beginnen mit einem 1948 veröffentlichten Vortrag des bekannten Förderers der ökumenischen Bewegung L. Beauduin. Um das für eine ökumenische Verständigung schwerwiegende Hindernis einer isolierten Sicht der ekklesiologischen Festlegungen des I. Vatikanum zu verringern, stellt er dieselben in den Rahmen jener Gesamtekklesiologie, der das Konzil aufgrund äußerer Umstände keinen lehrmäßigen Ausdruck mehr geben konnte. Dazu zieht er das nicht verabschiedete zweite Schema über die Kirche, die Kollektiv-Erklärung des deutschen Episkopats vom Februar 1875 und einen Brief des Kardinals Dechamps an Bischof Ketteler vom Juli 1870 heran.

Der Beitrag von U. Betti bietet das zusammengefaßte Ergebnis der umfangreichen Monographie Bettis über die Konstitution „Pastor Aeternus", die 1961 erschien und bislang unveröffentlichtes Material aus den Vatikanischen Archiven zur Interpretation heranzog.

Die Artikel von W. F. Dewan, W. Kasper, G. Colombo, J. Hamer und U. Domínguez del Val – alle aus der Vorbereitungsphase des II. Vatikanum – befassen sich mit einem Thema, zu dem sich nach den unterbrochenen Beratungen des I. Vatikanum eine Ergänzung als besonders dringlich erwiesen hatte, das Verhältnis von Primat und Episkopat. Diese Studien führen zu der Erkenntnis, daß, wie W. Kasper schreibt, „die entsprechenden Bestimmungen des CIC, soweit sie menschliches, das ius divinum nur interpretierendes Recht sind, und die gegenwärtige Praxis in der Kirche nur eine Auswirkung und nur eine Auslegung des Konzils sind, eine zwar mögliche und legitime Auslegung, aber bei weitem nicht die einzig mögliche Interpretation" (384). Zusammen mit der übrigen theologischen Diskussion bereiteten diese Beiträge die ekklesiologische Wende des 2. Vatikanischen Konzils vor. Es stellt sich allerdings die Frage, ob sich die von Kasper formulierte Erkenntnis tatsächlich durchgesetzt hat und durchsetzen konnte. Gerade angesichts der hier zusammengestellten repräsentativen Auswahl gewinnt man den Eindruck, daß die vorkonziliare Diskussion bei aller Einsicht in die Ergänzungsbedürftigkeit des I. Vatikanum sich zu ausschließlich auf der theoretisch-dogmatischen Ebene hielt, die praktischen, „innen- wie außenpolitischen" Intentionen und Implikationen der Ekklesiologie des 19./20. Jhs. aber zuwenig berücksichtigte. Auf diese Aspekte haben mit Recht außer Kasper vor allem Y. Congar und H. Küng aufmerksam gemacht. Die Aufklärung dieser Zusammenhänge wird ein weiterer Schritt in der dogmengeschichtlichen Erforschung des I. Vatikanum und seiner Wirkungsgeschichte sein müssen. Stärker als bisher müßte dabei auch beachtet werden, daß die weitgehende Trennung von *postestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* eine der Ursachen der hier bestehenden Schwierigkeiten ist.

Dem unfehlbaren Lehramt des Papstes sind die Artikel von J. P. Torrel, G. Dejaifve, G. Thils und A. Chavasse gewidmet. Sie stellen heraus, daß das Konzil diesen Gegenstand dank der aktiven Minorität sehr reflex und differenziert behandelt und formuliert hat und den viel weitergehenden Vorstellungen der ultramontanen Gruppe nicht entsprochen hat. Es ist das Verdienst dieser Beiträge, die allgemein wie auch in der Theologie gängigen Mißverständnisse dieses problematischen Dogmas geklärt zu haben. Besondere Bedeutung kommt der Untersuchung von Thils zu: das I. Vatikanum verstand die päpstliche Unfehlbarkeit nicht, wie es in der vorkonziliaren Theologie üblich geworden war, als Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche, sondern ging von der Unfehlbarkeit der Kirche *in credendo* und *in docendo* als der fundamentaleren Gegebenheit aus. Im übrigen bestehen für die weitere Klärung dieses Themas dieselben Wünsche, wie sie oben für die Frage des Verhältnisses von Primat und Episkopat geäußert wurden.

Dazu wäre eine vollständige Kenntnis jener bisher unveröffentlichten Konzilsdokumente notwendig, die die Vatikanischen Archive bewahren und die erst teilweise von U. Betti, H. J. Pottmeyer und J. M. G. Gomez-Heras bekanntgemacht wurden. Es ist zu wünschen, daß die Vatikanische Bibliothek und die Vatikanischen Archive ihre Festschrift bald durch die Veröffentlichung dieser Dokumente ergänzen. Wünschenswert ist gleichfalls die von V. Conzemius (RHE 66, 1971, 788) vorgeschlagene Veröffentlichung einer Bibliographie aller zum I. Vatikanum erschienenen Artikel und Bücher.

Münster Hermann J. Pottmeyer

Kolping, Adolf: **Unfehlbar?** Eine Antwort. – Bergen-Enkheim: Gerhard Kaffke, 1971 (Theologische Brennpunkte 28). 117 S., DM 11.80

Wenige Wochen nachdem als Antwort auf die Anfrage von Hans Küng (Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970) im Herbst des vergangenen Jahres der Sammelband von Karl Rahner (Zum Problem der Unfehlbarkeit, Freiburg 1971, Quaestiones disputatae 54) erschienen ist, legt der Freiburger Fundamentaltheologe A. Kolping eine Studie zu dem gleichen Problemkreis vor.

Der Verfasser stellt sich vor als ein Theologe, „der nicht zum Kreis um die Zeitschrift Concilium oder die bischöflich unterhaltene Wochenschrift Publik gehört, der nicht wie viele jener Concilium-Theologen aus dem direkten oder indirekten Einfluß römischer Ordenshochschulen, sondern von theologischen Fakultäten deutscher Universitäten kommt, in denen die Theologie geschichtlich zu sehen gelehrt wurde, als das anderswo nicht oder nur nebenhin geschah" (17f). Damit deutet er an, in welcher Richtung seine Lösung der Problematik zu suchen ist. Gerade diese Ausgangsposition begründet die Brisanz dieser Untersuchung. Wenn dabei die Sprache oft allzu deutlich und unverhohlen ist, so dient das der Verdeutlichung seiner Antwort auf Küngs Anfrage, die in Wirklichkeit alles andere ist als eine Anfrage. Kolping stellt in seinen Überlegungen die Frage nach der Unfehlbarkeit, wie sie der kirchliche Glaube versteht. Sein Interesse richtet sich nicht auf die historischen Einzelfragen, die ja W. Brandmüller (Hochland 63, 1971, S. 276–286, ebenfalls im Rahnerschen Sammelband enthalten) untersucht hat, es geht ihm um die „historische Bedingtheit kirchlicher Glaubensformulierungen" und ihre „dogmatische Problematik" (7).

Im ersten Teil seiner Untersuchung stellt er Hans Küng vor und entwickelt die Grundgedanken seines Buches, indem er diesen in fairer Weise immer wieder selber zu Wort kommen läßt. Das Anliegen Küngs sei es, „das Lehramt der Kirche im Sinne endgültiger Verbindlichkeit zu Fall zu bringen und damit den Weg zur Wiedervereinigung der reformierten und orthodoxen Christengemeinschaften zu bahnen" (10), denn das eigentliche Hindernis für die Oekumene sei nach Küng nicht der Primat, sondern die Unfehlbarkeit. Die entscheidende These Küngs

lautet: Es gibt keine unfehlbaren Sätze, weil das der Natur menschlicher Sätze widerspricht und außerdem hat das die Kirche gar nicht notwendig, um nicht unterzugehen. Wenn es aber keine unfehlbaren Sätze gibt, dann gibt es auch keine Unfehlbarkeit. Dennoch hält er fest, daß die Kirche trotz aller Irrtümer in der Wahrheit bleibe, er spricht dabei in merkwürdiger Unbestimmtheit von Indefektibilität und Perennität statt von Infallibilität. Das bedeutet für ihn letztlich das Bleiben in der Wahrheit der Person Jesu Christi. Kolping fragt, ob das nicht „eine Neuauflage des lutherischen Fiduzialglaubens" (29) ist, wobei sich dieser allerdings von dem lutherischen dadurch unterscheiden würde, daß sein Ansatz nicht die individuelle Sündennot des Menschen ist (Küng spricht nicht von der Sünde und vom Kreuz), sondern die Bedeutsamkeit Christi für uns, des Christus, der „ganz für das Wohl der Menschen lebte" (29).

Im zweiten Teil seines Werkes stellt Kolping die bisherige Reaktion auf die These Küngs dar und verdeutlicht so die Problematik der Unfehlbarkeit in ihren verschiedenen Aspekten. Dabei wird schon deutlich, wie Küng alles am Neuen Testament und an der Vernunft mißt und dabei die Entwicklung der Kirche als theologische Erkenntnisquelle völlig außer acht läßt, ein Gesichtspunkt, der im dritten Teil immer wieder herangezogen wird. Ferner wird in dieser Darstellung deutlich, daß Rahner, dessen Grundlinien Küng nur ausgezogen zu haben behauptet, tatsächlich näher bei Küng steht als es ihm lieb ist.

Im dritten Teil bringt Kolping seine Lösung. Er weist darauf hin, daß diese Problematik nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund einer sogenannten Thesentheologie, die mehr statisch auf die Formulierung der Sätze als auf das Gemeinte sah, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem an den römischen Ordenshochschulen sich mehr und mehr ausbreitete. (Küng selber erhielt seine Ausbildung am Germanikum bzw. an der von Jesuiten geleiteten Gregoriana in Rom). Demgegenüber dachte man an den deutschen Universitäten geschichtlich, in Offenheit für geschichtliche und exegetische Fragen und Erkenntnisse. In diesem Zusammenhang beklagt Verf. auch das Fehlen der Gesamtschau der Einzeldisziplinen. Wo der Überblick über das theologische Bezugssystem verloren gegangen sei, da übersehe man die Eigenart der katholischen Theologie als methodischer Erkenntnis der von der Kirche verkündeten Offenbarung und verwechsle Theologie allzu leicht mit einer irgendwie gearteten Beschäftigung mit der Hl. Schrift oder noch vager mit einer „Gott und Christus irgendwie einbeziehenden Reflexion über die Grundlagen unseres personalen Lebens" (68f).

Ein Stück begleitet Kolping Küng, wenn er ihm recht gibt in der Behauptung, daß es tatsächlich keine *a priori* unfehlbaren Sätze gibt und daß außerdem ein Satz immer nur einen Aspekt der Wirklichkeit trifft, wegen der Satzaussageenge. Hinzu kommt noch die individuelle und die kulturelle Situationsenge des Sprechers. Daraus vermag er allerdings nicht die Nichtexistenz des unfehlbaren Lehramtes wie Küng zu folgern. Vielmehr betont er: Die Unfehlbarkeit kann also nicht im Satz als solchem liegen, sondern sie liegt „im Verhältnis dessen, der den Satz spricht, zur gemeinten Wirklichkeit" (76). Daher schlägt er vor, lieber von Aussagen als von Sätzen zu sprechen, nicht der Satz, sondern die gemeinte Wirklichkeit sei das Ziel der Unfehlbarkeit, und im Kontext gelesen treffe die Aussage eines einzelnen Satzes die gemeinte Wirklichkeit. Im weiteren spricht Kolping über das Mysterium bzw. die Mysterien als Inhalt der unfehlbaren Aussagen und wendet sich schließlich der von Rahner und Küng aufgeworfenen Frage der Irrtümer des Kirchlichen Lehramtes bzw. dem Wandel der kirchlichen Lehren zu. Er entwickelt eine Theorie des „Irrtums" mit Hilfe der beiden Begriffe Hauptaussageabsicht und Hilfsaussageabsicht. Die sogenannten Irrtümer betreffen demnach die Hilfsaussageabsicht, aber nicht das lebendige unfehlbare Lehramt der Kirche, das in seiner Hauptaussageabsicht die gemeinte Sache, die übernatürliche Wirklichkeit nicht verfehlt.

Wenn Küng diese Lösung nicht findet, so liegt das nach Kolping an seinem „nestorianischen Kirchenbild". War die Sicht der Kirche in der Vergangenheit vielfach monophysitisch, so ist nach Kolping die Sicht Küngs nestorianisch. Man müsse vielmehr ganz Ernst machen mit der Inkarnation, mit der gottmenschlichen Wirklichkeit der Kirche, der Kirche als *realitas complexa,* in der sich göttliche und menschliche Elemente verbinden (Kirchenkonstitution 8,1).

Kolping schließt mit einem Appell an das *sentire cum ecclesia,* das vor allem dem wissenschaftlichen Theologen gelte.

Die Materie ist nicht ganz einfach und die Darstellung ist an manchen Stellen sehr dicht, aber es lohnt sich, sich hindurchzuarbeiten, denn die Überlegungen sind befreiend und ermutigend. Eine Fülle von geistreichen Glossen und Anmerkungen zur Geschichte der zeitgenössischen Theologie und zu charakteristischen theologischen Modetrends eröffnen dem Leser tiefere Zusammenhänge.

Freiburg i. Br. Josef Schumacher

Escribano-Alberca, Ignacio: **Das vorläufige Heil – Zum christlichen Zeitbegriff.** – Düsseldorf: Patmos 1970. 120 S. (Theologische Perspektiven) kart. DM 10.80

Der Bamberger Fundamentaltheologe sucht in dieser Arbeit, ausgehend vom Zeitbegriff und mit ihm als kritischem Maßstab, die Ansätze gegenwärtiger Theologie zu messen und zu werten.

In sechs Kapiteln und einem in Kunstprosa verfaßten Brief – an Stelle eines Nachwortes – handelt der Verf. von „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als theologischen Positionen". Diese Überschrift des ersten Kapitels gibt den Leitfaden für die gesamte Arbeit ab. Das zweite Kapitel spricht von der Kreisbewegung als Verführung christlicher Theologie. Hier wird eine Theologie anvisiert, die, geleitet vom griechischen zyklischen Geschichtsverständnis, ihr Schwergewicht wesentlich in der Vergangenheit hat. Als Beispiel dient Gregor von Nyssas an der Protologie orientierter Aufstieg zu Gott. Hegels präsentischer Eschatologie, seiner Aufhebung der Hoffnung in die Gegenwärtigkeit befreienden Denkens ist das dritte Kapitel gewidmet. Moltmanns Theologie der Hoffnung wird bei aller Anerkennung ihres genuinen Anliegens als futuristische Position gekennzeichnet, in der das Heil auf die letzte Zukunft verschoben wird. Zwei weitere Kapitel behandeln das Phänomen geschichtlicher Tatsachen, ihr Verhältnis zur Hoffnung und die Bedeutung christlicher Geschichtlichkeit im Raume der Kirche. Fast auf jeder Seite wird der Leser durch neue Querverbindungen, Hinweise, Allusionen überrascht. Eine Fülle von Namen taucht auf, Sartre, Merleau-Ponty, Levi-Strauß, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Altizer, aber ebenso Bloch, Adorno, Habermas, Marcuse, Garaudy u. a. Russische Denker wie Berdjajew, Bulgakow, Florenskij kommen genauso zu Wort wie spanische Philosophen. Dazu gesellt sich schließlich die große Anzahl von Theologen katholischer und evangelischer Provenienz, mit denen sich der Verf. kritisch oder zustimmend auseinandersetzt.

So entsteht ein farbenprächtiges und zugleich geistvolles Bild heutiger theologischer Diskussion.

Die bewegende Frage, welche sich dem nachdenklichen Leser des brillant geschriebenen, von einem Anflug eleganter spanischer Rhetorik gezeichneten Buches stellt, betrifft die Möglichkeit des Theologen, von Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – von geschichtlichen Tatsachen und Geschichtlichkeit zu sprechen, ohne in eine Erörterung von Zeit, Tatsache, Geschichtlichkeit selbst einzutreten. Eine solche Bestimmung würde notwendigerweise philosophische Züge tragen. Die Gegenfrage stellt sich: Genügt es dem Theologen, ein vertieftes Allgemeinverständnis dieser zentralen Kategorien kurz zu umreißen und dann damit zu operieren?

Dies Problem soll anhand einiger Abschnitte des vorliegenden Buches überprüft werden. Die Leitkonzeption des ganzen Werkes hinsichtlich des christlichen Zeitverständnisses formuliert der Verf. auf S. 12: „Christus hat das Ende der Geschichte in sich tatsächlich vollzogen, in bezug auf Mensch und Natur hat es sich nur vorwegereignet. . . . Mit dem Bilde Oscar Cullmanns: Das „Schon" ist so etwas wie die Entscheidungsschlacht – der Krieg ist schon gewonnen –, während das „Noch-Nicht" den noch ausstehenden victory day bezeichnet, den Tag des Waffenstillstandes." (Vgl. auch S. 68f, wo die Spannung der Zeit mit fast gleichen Worten charakterisiert wird.)

Die Zeit des Christen läuft deswegen ebenso wie die Zeit der Kirche horizontal dem ausstehenden Ende entgegen. In der Vergangenheit liegen die geschichtlichen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Christi und damit die genannte Vorwegnahme des Endes der Geschichte in Christus, voraus liegt das sicherlich kommende, aber aufgrund seiner Ausständigkeit noch nicht zu besitzende, sondern nur in geschichtlicher Anspannung zu erhoffende Heil des Menschen und des Kosmos. Von diesem Gefüge der Zeit ausgehend scheint der Verf. den vorchristlichen Welten Geschichte und Geschichtsverständnis abzusprechen (vgl. S. 11f). Hier erhebt sich aber die Frage, ob sich die dreidimensionale Zusammengehörigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht in den vor- und außerchristlichen Lebenswelten der Menschen ebenso erweist, wenn auch die Sinnklammer des gesamten Gefüges der Zeit eine je und je andere ist und infolgedessen Vergangenheit wie Zukunft und von beiden her Gegenwart eine eigentümliche vom Christlichen unterschiedene Sinnhaftigkeit besitzen.

Die Verbundenheit des Häuptlings in einer afrikanischen Stammesreligion mit den Ahnen, vor allem dem Stammvater der Großsippe, seine Mittlerfunktion hinsichtlich der Lebenskräfte für

die Zukunft der Stammesmitglieder repräsentiert in sich eine Geschichtsauffassung, impliziert ein bestimmtes, nämlich in den Stammesmythos eingebundenes Menschenbild, sie gibt Zukunft in gewissen endlichen, traditionsverpflichtenden Grenzen frei (vgl. Ernst Dammann, Die Religionen Afrikas, Stuttgart 1964).

Aber im ganzen ist hier doch von Geschichte zu reden, freilich in analoger Weise, wenn man von christlicher bzw. moderner Geschichtsauffassung ausgeht. Solche Analogie oder „Familienähnlichkeit" (Wittgenstein) nimmt den einzelnen Gestalten nichts von ihrer Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit.

In diesem Sinn wird man auch den Griechen nicht einfach ein geschichtsloses, zyklisches Daseinsverständnis zuschreiben können. Sprachliche und philosophische Untersuchungen des Gebrauchs von „Historie" zeigen, daß das Interesse Herodots sich richtet „auf Einmaliges, Abgeschlossenes, wenngleich es gemäß des Wissensanspruches bezeugt werden muß. Das Zeugnis legt auf die Krise der Gegensätze bezüglich der Darstellung den größten Wert, wobei das Erkunden von den gegensätzlichen Seiten weg immer mehr auf den zwischen den Gegensätzen stehenden Menschen drängt". (Bernhard Uhde, Die Krise der Gegensätze, Historie bei Hekataios, Herodot und Thukydides, Tijdschrift voor Filosofie, 33, 1971, S. 568)

Von diesen vielfältigen Geschichtsverständnissen her ergibt sich nicht nur die Aufgabe, das christliche Geschichtsverständnis in seinen spezifischen Grundlinien allgemeiner Art aufzuzeigen. Es zeichnet sich hier auch die Möglichkeit ab, daß dieses christlich verstandene Gesamtgefüge „Geschichte" im Verlauf der Lebens- und Auslegungsgeschichte des Christentums mit je anderen Akzentsetzungen entfaltet wird. Es gibt geschichtlich sich modifizierende Zugänge zu dem einen Christusgeschehen und von daher verschiedenartige christliche Geschichtsdeutungen. Eine stets mögliche und stets notwendige Kritik dieser christlichen Geschichtsverständnisse wird sich immer daran entzünden, außer acht gelassene Fragen und Einsichten einzubringen. Gerade in diesem je neu aufgegebenen theologischen Geschäft aber tragen sich jeweils die allgemeine, geschichtliche Lage der Menschen, die Interessen, Erkenntnishorizonte etc. unabdingbar ein. Gibt es auch vom Christusereignis her so etwas wie Leitlinien allen christlichen Geschichtsverständnisses, so trägt dieses doch jeweils eine zeitgeschichtliche Gestalt.

Hinzu kommt ein weiteres: Es gibt in der Erfahrung von Zeit und Geschichte durchaus unterschiedliche Stufen der Intensität. Zum Typus Erfahrung der Geschichte gehört es, daß die Mitte, der präsentische Hindurchgang nicht nur von Vergangenheit und Zukunft durchwaltet wird, sondern Ur-Anfang und Ende als unverfügbare Verfügungen mit verstanden werden. Diese Transzendenz in der Geschichte, in der sich der durchgängige Entzug aller Zeit, der aller Zeit wesentlich eignende Vorbehalt ankündigt, wird bereits in den individuellen Lebensetappen in unterschiedlicher Dichte erfahren. Zeugnis dessen sind ebenso die griechischen Mysterien wie etwa die Untersuchung von Frau Kuebler-Ross, Interviews mit Sterbenden. Der Mensch kann diese Zeit nicht bestehen ohne Stellungnahme zum unverfügbaren Anfang und Ende in der Zeit. Die Erfahrung solchen Anfangs und solchen Endes in der Zeit trägt selbstverständlich nochmals eine je andere Einfärbung. Von der hereinstehenden Mächtigkeit dieser Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifenden Momente in der Zeit aber empfängt alles Geschehen einen besonderen Stellenwert, seine Einmaligkeit, aber auch seine Relativität.

Parallel zu solcher Erfahrung von Geschichte in je unterschiedlicher Dichte und Intensität gibt es die Möglichkeit der Abschirmung solcher den Menschen in seiner Existenz auch gesellschaftlicher Art betreffenden Einsichten. Es entsteht das Phänomen des Sich-Ausgießens und Verlierens an die Geschichte und ihren Umtrieb. Formen der Entfremdung treten hier auf, verfestigen sich in gesellschaftlichen Trends und Herrschaftsformen.

Theologie wird dort, wo sie ihren Zeitbezug ernst nimmt, in kritischer Entgegensetzung zu solchen Tendenzen stehen. Dabei ergibt sich aber nochmals Möglichkeit und Notwendigkeit reicher Vielfalt für christliche Theologien.

Blickt man von den beiden hier nur skizzierten Gedanken auf die kritischen Anmerkungen des Verf. zu den von ihm angeführten Theologien, so komplizieren sich die zunächst so gradlinig anmutenden Argumentationsgänge. Wenn der Verf. die Theologie Gregors von Nyssa kritisiert, weil in ihr Auferstehung unter der Kategorie der Wiederherstellung des Urzustandes gefaßt wird, so fragt sich, inwieweit die Unverfügbarkeit des Anfangs wie des Endes gerade aufgrund ihrer schlechthinnigen Entzogenheit die eine Abkünftigkeit und damit Zukünftigkeit der Zeit bezeichnet. Schließlich besitzt jede Protologie ihre genaue Korrespondenz in ihrer Eschatologie. Jeder neutestamentliche Schriftsteller bezeugt diese These. Man vergleiche etwa im Kolosserbrief die Aussagen über die schöpfungsmittlerische Funktion des Sohnes und seine Funktion in der Vollendung der Geschichte. Die Kritik des Verf. dürfte also nicht nur auf die genannte Einheit aufmerksam machen, um wirklich Kritik zu sein. Es muß ferner bedacht werden, daß gerade die durchgehaltene Transzendenz von Anfang und Ende in der Geschichte diese nicht kategorial praedeterminiert, sondern in echte Unabsehbarkeit freigibt.

Ähnliche, wenngleich anders akzentuierte Fragen ergeben sich angesichts der Hegel-Interpretation des Verf. Der Verf. kritisiert Hegel weitgehend mit Marcuse, Habermas, Ritter, Garaudy, „von der vernichtenden Kritik Ernst Blochs ganz zu schweigen" (39). Hegel wird der Ausmerzung der „Kategorie Zukunft" (ebd.) geziehen, einer präsentischen Aufhebung der Wirklichkeit ins Denken. Daß gerade der reife Hegel Offenheit für das Kommende besitzt, weil seine Philosohpie wesentlich Rückbindung an das Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus Christus voraussetzt, hat M. Theunissen in seiner glänzenden Interpretation der Lehre vom absoluten Geist in der Enzyklopädie nachgewiesen. Freilich, das Gefüge der Zeit trägt bei Hegel eigene Züge, – die Züge des Begriffs – Züge, die mißverständlich sind und Hegel wohl selbst hier und dort in Sackgassen gelockt haben (vgl. die Einleitung zur Philosophie des Rechts). Aber schließlich ist ein kühner Denkweg ebenso unübersichtlich, gefahrvoll wie jeder Lebensweg.

Ein Hinweis sei noch gestattet: Der Vorwurf katholischer wie evangelischer Zeitgenossen – etwa Droysens oder Staudenmaiers – Hegel steigere sich in eine Apotheose hinein, ist von der jüngeren Hegelforschung als Mißverständnis enthüllt worden. Der Verf. wiederholt diesen Vorwurf gegen den „Dichter-Philosophen" (59): „Durch Verinnerung, Verinnerlichung kommt es dahin, daß das Ich, das absolute Ich – ganz pragmatisch oder souverän die Gesamtheit der historischen Schöpfungen überblickende Hegel – die Fülle des Geistes präsent erfährt und mit purer Gegenwart gesättigt wird (41)."

Gegenüber der Zeitproblematik, wie sie bei Gregor von Nyssa bzw. Hegel auftaucht – hier geht es wesentlich um die hereinragende Möglichkeit des Ursprungs und Endes in die Gegenwart, – setzt der Verf. Moltmanns Auffassung des christlichen Glaubens als einer *vérité à faire* die *vérité de fait* als Basis des Glaubens entgegen. „Die Christologie ist [bei Moltmann] nur dazu da, eine eschatologisch vorgezeichnete Hoffnung zu mobilisieren, von deren Nützlichkeit in den geschichtlichen Räumen der vérité à faire man sicherlich überzeugt sein kann. Die Reduktion aber auf eine solche Funktion ist das Bedenkliche (60)."

Mit dem Begriff der „geschichtlichen Tatsache" wird ein Phänomen genannt, das der endlichen Zeit und Geschichte gleichsam als Mittleres angehört. Der Verf. streicht die Bedeutung dieser Tatsachen für den Glauben besonders heraus: „Die Theologie der Offenbarung weiß, daß ihr bleibendes, in der kirchlichen Tradition belegtes Selbstverständnis mit der Anerkennung der geschichtlichen Bestimmtheit ihres Gegenstandes steht und fällt, so daß eine solche geschichtliche Bestimmtheit der einzig mögliche Beweis des Christentums ist. Eben deshalb ist die christliche Theologie der Ort, wo das Verständnis der Geschichte als einer Zeitabfolge bedeutender Einzeltatsachen beheimatet ist (61)."

In diesen Worten scheint der Verf. sein Geschichtsverständnis auszusprechen: Geschichte ist Zeitabfolge bedeutender Einzeltatsachen. Dieses Verständnis ist für ihn ein typisch christliches. Die Tatsachen, hier die grundlegenden christlichen Heilstatsachen, sind derart, daß sich aus ihnen zugleich ein Beweis für das Christentum und damit für diese Geschichtsauffassung selbst ergibt. Mit dieser These wendet sich der Verf. u. a. gegen die Alternative von W. D. Marsch: „Entweder ideologisierende Repristinierung des Vergangenen oder Neuschöpfung des utopisch Vorweggenommenen – tertium non datur (63)."

Die Problematik, welche sich für den Verf. an den Begriff der geschichtlichen Tatsache knüpft, ist die Frage nach der Tatsachenwahrheit im Unterschied zur Vernunftwahrheit (64), die Frage nach der Allgemeinverbindlichkeit: „Wie kann uns die Begegnung

mit der Faktizität der geschichtlichen Wahrheit das Gefühl vermitteln, daß wir doch in der Aufhebung der Absonderung von der allgemeinen Wahrheit leben?" (66) Geschichtliche Tatsache ist offenbar für den Verf. nicht nur ein jeweils einzelnes, es führt auch in die Vereinzelung. Eine Lösungsmöglichkeit zeichnet sich für den Verf. darin ab, daß man als Objektkorrelat geschichtlicher Tatsachenerkenntnis ein „Wir" einführt. Die geschichtliche Tatsache, welche in diesem Bezug „nicht mehr die bloß zufällige Geschichtstatsache der Aufklärung ist" (ebd.) enthüllt sich damit als Universale in der Geschichte, wie es ein „Universale der Natur – in der uns vertrauten Fassung der griechischen Ontologie –" (ebd.) gibt.

Mit der hier implizierten Auffassung von Tatsachen hängt offenbar zusammen, daß der Verf. streng zwischen Offenbarung und Heilstatsachen unterschieden haben will (79, 88f). Durch Reduktion von Heilstatsache auf Offenbarung entsteht Gnosis, die gegenläufige Reduktion führt zur reinen Praxis. Die Konvertibilität von *ens* et *verum,* welche der Verf. im Raume der Natur offenbar annimmt, wird ihm im Bereich der geschichtlichen Tatsache fragwürdig.

Überblickt man die oben angedeuteten weitreichenden Konsequenzen, welche sich dem Verf. mit dem Begriff der geschichtlichen Tatsache verknüpfen, so entsteht dem Leser – ebenso wie hinsichtlich der Zeitauffassung und ihrer Implikationen – das Desiderat, eine eingehende Erörterung dieses Sachverhaltes möge die wichtigen Folgerungen einsichtiger abdecken. –

Eine lange Rezension für ein scheinbar schmales Buch! Gleichwohl, die Gewichtigkeit der angeschnittenen Fragen, die Dringlichkeit solcher Auseinandersetzung, wie sie der Verf. vorlegt, die geistvolle Art haben den Rez. zu diesen Erörterungen veranlaßt. Nicht jedes Buch fordert auf diese Weise das Nachdenken heraus.

Zugleich geht es dem Rez. um ein sachliches Problem. Systematische Theologie, wissenschaftliche Reflexion auf die Botschaft Jesu Christi ist immer bedingt durch Philosophie als Weise denkenden Eindringens in das, was ist. Der Kanon überlieferter Metaphysik ist fremd geworden. Ein geschichtlicher Prozeß höchster Bedeutung manifestiert sich hier. Die Auseinandersetzung und geistige Erarbeitung des Denkens der Neuzeit und der Tradition geschieht in unseren theologischen Fakultäten im allgemeinen nur sehr bruchstückhaft. Vielleicht veranlassen Lektüre und Bedenken der hier rezensierten Schrift den einen oder anderen, philosophische Fragestellungen im Blick auf theologische Aussagen weiter voranzutreiben. Dem Verf. gebührt Dank, daß er zu solcher Arbeit hinleitet.

Münster Peter Hünermann

Fleischhack, Erich: **Fegfeuer.** Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt. Tübingen: Katzmann 1969. 272 S. Lw. DM 28.–

Verf. bietet eine historische Untersuchung über Entstehung, Motive und Wandlungen der Fegfeuervorstellungen mit dem Ziel, das ökumenische Gespräch über Fragen der Eschatologie anzuregen. Eine Vielfalt von (teilweise recht entlegenen) Quellentexten kommt zu Wort, vor allem für das Mittelalter, die Neuzeit und die jüngere Gegenwart, weniger für die Antike. Der gegenwärtige Stand der Diskussion wird besonders an Hand der Positionen von P. Althaus (unausgleichbares Nebeneinander von „Eschatologie des Himmels" und „Eschatologie des Jüngsten Tages", das für einen Zwischenzustand keinen Raum läßt) und K. Rahner („Phasenungleichheit" der allseitigen Vollendung des Menschen) beleuchtet, von protestantischer Seite zitiert Verf. ferner K. Barth: die Veranschaulichung der Begegnung mit Christus im Tode (oder wenn er kommt) durch das Feuer einer radikalen Sichtung – ein Gedanke, der sich in ähnlicher Weise bei H. U. von Balthasar findet, mit dem Unterschied freilich, daß letzterer aus dem Karsamstag als exemplarisch aufzufassendem Zwischenzustand im Christusereignis auch einen das Fegfeuer einschließenden jenseitigen Zwischenzustand für den Gläubigen folgert (Mysterium Salutis III/2,251), was bei Fleischhack in dieser Form nicht erwähnt wird; außerdem skizziert Verf. die Anschauung von H. J. Iwand von dem Graben ewigen Vergessens, der durch den Tod zwischen dem *iustus* und *peccator* gezogen wird und das *simul* auflöst. Die Ausführungen von J. A. Möhler, J. B. Hirscher, K. Adam, R. Guardini und M. Schmaus werden als Beiträge zur Anbahnung einer gewissen Neuorientierung des katholischen Fegfeuergedankens gewertet, die sich freilich immer im Rahmen des der Interpretation allerdings weiten Raum lassenden tridentinischen Dekretes über die Existenz des Fegfeuers und die Nützlichkeit der Seelenmessen bewegt. Interessant (obwohl für die spezifisch theologische Fragestellung nur als Beispiel einer Säkularisierung theologischen Gedankengutes ergiebig) ist der Überblick über die Resonanz der Idee von der postmortalen Läuterung bei einigen Vertretern des Rationalismus, der Aufklärung und des Deutschen Idealismus (Leibniz, Wolff, Lessing, Fichte, der späte Schelling, Schopenhauer). Fleischhack bringt diese Beispiele nicht zuletzt, um zu zeigen, daß trotz der eindeutigen Absage der Reformatoren solche Vorstellungen auch im Protestantismus unterschwellig weiterwirken, ja ins Abstruse pervertieren konnten, wenn sie von ihrer Verbindung mit der christlichen Eschatologie gänzlich losgelöst wurden, wie in den Spekulationen von Theosophie und Anthroposophie (Swedenborg, Lavater, Steiner u. a.) über eine im Jenseits erfolgende Erziehung und Unterweisung, denen deshalb auch keine Rückwirkung auf die längst vorher fest geprägten Fegfeuervorstellungen der katholischen Volksfrömmigkeit zukommt. Übrigens wären gerade die anthroposophischen Darlegungen R. Steiners über den physischen, astralen und ätherischen Leib geeignet, auf antike Parallelen (wenn nicht gar Quellen), vor allem bei Plutarch, hinzuweisen.

Reichhaltiges Quellenmaterial bietet Verf. auch im Hinblick auf die zahlreichen Einflüsse, die im Mittelalter zu einer drastisch-realistischen Auffassung des Läuterungs- und Strafgeschehens im Purgatorium geführt haben. „Der Glaube an das Fegfeuer war ein Impuls für die Entstehung des Bußsakramentes, und umgekehrt das Beichtamt wieder eine ständige Erinnerung an das Fegfeuer und seine läuternden Strafen" (47). Die strikte Unterscheidung von Schuld- und Strafverhaftung brachte die vielen Bußbücher hervor mit ihren detaillierten Buß- und Strafordnungen. Was am Maß der erforderlichen irdischen Satisfaktionen noch fehlt, wird durch die Pein im Fegfeuer abgetragen. Commutationen und Redemptionen sind ein erster Schritt in Richtung auf den Ablaß, dessen unheilvollen Zusammenhang mit der Lehre vom Purgatorium an Hand der Auseinandersetzung Luthers mit Cajetan dargelegt wird. Des weiteren werden eine Reihe von Visionsberichten aus Spätantike, Frühmittelalter, Karolingerzeit und Hochmittelalter angeführt – Gertrud von Helfta, Mechthild von Hakeborn und besonders Katharina von Genua, deren Äußerungen „wohl die Krönung aller ernsthaften Gedanken um eine Läuterung" (92) darstellen. Als zusätzliche Wirkfaktoren unterzieht Verf. Dichtung (Dante), liturgische Praxis (Seelenmessen, Allerseelentag) und die „theologische Fixierung" (67) der Fegfeuerauffassung Gregors d. Gr. durch Thomas v. Aquin einer Analyse. Einem gerafften Überblick über die vorreformatorische Kritik an der Idee jenseitiger Läuterungsstrafen und mehr noch an der kirchlichen Ablaßpraxis (Savonarola, Erasmus, Wiclif, Huß) folgt eine ausgiebigere Darstellung des Standpunktes der Reformatoren (Luther, Zwingli, Calvin) in der Fegfeuerfrage, wobei die diesbezügliche Entwicklung Luthers sorgfältig nachgezeichnet wird.

Die Untersuchung über die Ursprünge des Fegfeuerglaubens in der Zeit der Alten Kirche bringt hingegen weniger Material. Im Anschluß an Zitate aus Ignatius v. Antiochien formuliert Verf. die Frage, ob nicht später, „als die Möglichkeit eines friedlichen, nicht gewaltsamen Sterbens gegeben war, sich die Vorstellung des Leidenmüssens auf den Strafort Fegfeuer übertrug" (19). Entscheidenden Einfluß erkennt er außerdem der „Versachlichung der Heilslehre in der nachapostolischen Zeit" (15) und den heidnischen Jenseitsvorstellungen des griechisch-römischen Kulturraumes zu, wie sie sich in der Vision der Perpetua niedergeschlagen haben. Clemens v. Alexandrien (mit einem Satz) und Origenes werden nur ganz kurz an Hand von Loofs und Harnack gestreift, und die wichtige Frage nach gnostischen Einflüssen klingt in einem beiläufigen Satz über die Valentinianer an, der sich mit dem Stand der Forschung in Harnacks Dogmengeschichte begnügt. Auch das Problem, in welcher Weise und inwieweit stoisch-heraklitisches Gedankengut an der Ausgestaltung der Idee von der postmortalen Läuterung beteiligt war, wäre der Beachtung Wert gewesen.

Aufs Ganze jedoch wird deutlich, wie sehr die konkrete Gestalt eschatologischer Glaubenslehren von ontologischen und anthropologischen Anschauungen abhängt, andererseits aber auch immer wieder der Schwerkraft des Irrationalen verfällt.

Münster Klaus Schmöle

La pensée postconciliaire en Pologne. Ouvrage collectif sous la direction de Józef Myśków. – Varsovie: Academie de Theologie Catholique 1970. 438 S. br.

Dem polnischen wie auch dem ausländischen Leserkreis wird hiermit ein Werk präsentiert, das einen Niederschlag des von der Akademie der Katholischen Theologie in Warschau (ATK Warszawa) veranstalteten Lustrums darstellt. Polnische Theologen trafen sich in zwei mehrtägigen Zusammenkünften, um die gegenwärtige Lage der Gotteslehre zu besprechen. Das Symposium galt im großen und ganzen einer breiten Konfrontation der polnischen Theologie mit den Konzilsbeschlüssen des Vaticanum II. Vorerst bestand einmal die Absicht, die Treffen der polnischen Theologen und somit auch die zwei Bände des Werkes dem Motto: „Inspiration der polnischen Theologie durch Vaticanum II" unterzuordnen. Kritische Stellungnahmen hoben hervor, der Begriff „Inspiration" sei ein biblischer Fachterminus, in diesem Zusammenhang also irreführend; deshalb entschied man sich für „La pensée postconciliaire en Pologne". Im Text selbst kommt jedoch des öfteren die „Inspiration" im breiteren Sinne vor, was sicherlich aus redaktionell-technischen Gründen nicht mehr zu verhindern war.

Diesem Band geht ein anderer voraus: „Publications postconciliaires en Pologne" (Varsovie 1970, 525p.), den wir an dieser Stelle nicht behandeln wollen. Er bespricht den Beitrag polnischer Theologen auf allen Gebieten der Gotteslehre und bringt anschließend eine wohl vollständige Übersicht der polnischen nachkonziliaren theologischen Literatur.

Das Buch, „La pensée" stellt das wissenschaftliche Fazit eines sechstägigen Lustrums (9. bis 14. Juni 1969 in Warschau) dar und ist in zwei Teile aufgegliedert. Im ersten kommen die vorgetragenen Referate von mehreren führenden Theologen zur Sprache; es werden auch die Diskussionen wiedergegeben. Der zweite Teil befaßt sich mit der Besprechung eines im April 1969 allen Professoren und wissenschaftlichen Arbeitern sämtlicher polnischer katholischen Fakultäten und Priesterseminare zugesandten Fragebogens, der die Ergebnisse ihrer Forschungen ermitteln will.

Es ist nicht möglich, auch nur ganz konzis die Fülle der Problematik zu streifen. Da die Akademie der Katholischen Theologie drei Fakultäten besitzt (Theologie, Philosophie und Kirchenrecht), kommen alle ihre Vertreter zur Sprache.

Vom Vaticanum II wurde deutlich der Dialog zwischen den Christen und Atheisten angeregt. Mit diesem Fragenkreis befaßt sich ein präzis wegweisender Beitrag des Rektors der Warschauer Akademie, Prof. J. Iwanicki. Thesenhaft werden hier gemeinsame und divergierende Elemente im theistisch-atheistischen Dialog behandelt. In derselben Richtung bewegt sich der Vortrag von Prof. A. Krąpiec, der den dialogischen Charakter der anthropologischen Sicht in der heutigen Theologie analysiert. Dialogisch abgesteckt ist auch der Beitrag von M. Jaworski. Die dialogischen „Spannungen" zwischen der Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft führen schließlich zu einer inneren Einheit und bereichern den Menschen. In der darauffolgenden Diskussion wurden viele theoretische und praktische Fragen geklärt.

Im theologischen Fachbereich werden die konziliaren Richtlinien für die einzelnen Disziplinen ausgewertet. Zunächst versuchen drei biblische Vorlesungen neue Wege in der Biblizistik aufzuzeigen (St. Grzybek, M. Wolniewicz, J. Kudasiewicz). Keine der heute in der Schriftforschung akuten Frage bleibt unerörtert. Es sind u. a. Probleme um die literarische Struktur der Schrift, die literarischen Gattungen und Formen, die existentiale Interpretation, biblische Theologie, hermeneutische Fragen und auch das Anliegen einer biblisch orientierten Verkündigung. Die nächsten Vorträge gehen auf dogmatische, moral-theologische und ekklesiologische Themenkreise ein. Prof. I. Różycki spricht von Aufgaben, die von der Dogmatik im Lichte der Konzilsdokumente zu bewältigen wären, er stellt aber auch Warntafeln für die heutige Theologie auf. Auf moral-theologischem Gebiet gibt St. Olejnik im Blick auf das Vaticanum II einen scharfen Umriß einer neu zu gestaltenden Moraltheologie und weist dabei auf Errungenschaften polnischer Theologie hin, skizziert auch einige spezifisch polnische Probleme, die auf dieser Ebene zu lösen wären. Aufschlußreich und anregend ist der Vortrag von A. Zuberbier, der auf bereits bisherige Erfolge der nachkonziliaren Ekklesiologie sowie auch auf unüberschaubare Möglichkeiten ihrer weiteren theologischen Durchdringung hinweist. In seinem apologetischen Durchblick insistiert J. Myśków auf der Notwendigkeit einer mehr integralen Auffassung der Apologetik und schlägt arbeitshypothetisch die Ausarbeitung einer „ökumenischen Apologetik" vor.

Nach den Überlegungen zur Auswertung der Konzilbeschlüsse für die Katechetik (J. Charytański), Pastoraltheologie (A. L. Szafrański) und Homiletik (L. Kuc), Kirchengeschichte Polens (H. Wyczawski) und sakrale Kunst (J. St. Pasierb) folgen kirchenrechtliche Handreichungen (T. Pawluk, E. Sztafrowski).

In seinem zweiten Teil geht das Werk auf die Besprechung des erwähnten Fragebogens ein. Dieser Abschnitt könnte für den ausländischen Mitleser, der für das Schaffen polnischer Theologie Interesse aufbringt, gute informative Dienste leisten. In gebotener Kürze werden Ergebnisse der polnischen Theologie ans Licht gerückt und dies in allen ihren Auffächerungen und Ebenen, wissenschaftlich, didaktisch und popurisatorisch. Man bekommt auch einen Einblick in die Reichweite der Tätigkeit polnischer Theologen und in ihre nächsten Zukunftspläne.

Im Ganzen gesehen bietet das Werk für den ausländischen Theologen eine vortreffliche Orientierungshilfe in Sachen der verbrüderten polnischen Theologie. Der polnische Empfänger findet darin eine wertvolle bibliographische Stütze. Sowohl dem Wissenschaftler als auch dem Theologiestudenten schafft das Werk sehr gute Einstiegsmöglichkeiten zu einer Besinnung auf das bereits Erreichte wie auch eine Hilfe bei der Wahl neuer Themen. Der Herausgeber dieses Buches, J. Myśków, verdient hohe Anerkennung und Dank.

Warschau Alfons Skowronek

Die Zukunft des Ökumenismus. Mit Beiträgen von Per **Lønning,** Georges **Casalis,** Bernhard **Häring** und einer Einl. von Günther Gassmann. Frankfurt: Otto Lembeck, Josef Knecht 1972. 109 S. (Ökumenische Perspektiven 1) Ppb. DM 12.–

Mit diesem Heft eröffnet das Institut für Ökumenische Forschung eine neue Schriftenreihe. Es will damit einen breiteren Leserkreis durch eine Konfrontation mit unterschiedlichen theologischen und konfessionellen Positionen an der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion beteiligen und zugleich Information und Dokumentation über die sich wandelnden interkonfessionellen Beziehungen und Entwicklungen bieten. Die hier vorgelegten Beiträge sind Referate eines Kolloquiums über „Die Zukunft des Ökumenismus". Sie sehen die Situation gekennzeichnet durch die Ungeduld über den langsamen Fortschritt der ökumenischen Bewegung und durch das Drängen zur „Kontestation" und zum „Säkularökumenismus" derer, die über die erstarrten Institutionen enttäuscht sind.

In der kritischen Bilanz „Von der Bewegung zur Institution?" stellt der norwegische luth. Bischof Per Lønning fest, daß man nach der ersten von erweckungsgeprägten, allen kirchlichen Institutionalismus ablehnenden einzelnen Christen getragenen und der zweiten als Gemeinschaft von Kirchen dargestellten ökumenischen Bewegung jetzt von einer dritten spreche. Diese befinde sich, was die Reserve gegenüber der Kirche als Institution angeht, wieder da, „wo sich unsere theologischen Großeltern befanden" (16) und sei sonst durch einen „weltlichen Ökumenismus" charakterisiert. Er erstrebe die Einheit der Kirchen um deren Dienst an der Welt willen. Das „Wohin" der Ökumene teilt sich ihm in die beiden Fragen, was für eine gesamtchristliche Gemeinschaft anzustreben ist und welcher gesamtchristliche Dienst als Ökumene der Welt zu leisten ist. Zur ersten meint Verf., man müsse eine gewisse „ökumenische Romantik", nach der alle Unterschiede zu überwinden sind, aufgeben. Es ging nicht um allumfassende Homogenität, es gehe um Einheit in der Vielfalt. Allerdings sei Ökumenismus „mit Relativismus nicht vereinbar" (22). Eine Vielfalt, die die Teilnahme am gemeinsamen Tisch des Herrn ausschließe, sei untragbar, andererseits seien, wenn wahre eucharistische Gemeinschaft erlangt ist, „alle anderen Gemeinschaftsfragen praktischen und daher untergeordneten Charakters".

Die Frage nach dem gesamtchristlichen Dienst stehe heute im Zeichen eines „säkularen" Ökumenismus. Hier sieht Lønning die doppelte Gefahr einer „Säkularisierung des Evangelismus" und einer „Klerikalisierung der Politik" „als zwei Seiten ein und derselben Sache" (25).

Diese Gefahr wird deutlich an dem Beitrag des Professors für praktische Theologie an der prot.-theol. Fakultät in Paris Georges Casalis. Angesichts der „Rezession der Hoffnung", „unfruchtbarer Verfestigung" und des „offiziell verordneten Maulkorbs"

fordert er eine „entschlossene Überschreitung der Schranken" zu einem Säkularökumenismus. Ausgehend von der Einheit von Sendung und Dienst der Kirche, wobei letzterer sozialer und politischer Dienst bedeutet, hat Ökumenismus „mit jeder Aktion solidarisch zu sein, die auf eine Änderung der Verhältnisse abzielt" (63). Der von Casalis geforderte „wilde Ökumenis" ist für die Kirche, „was die revolutionäre Aktion für die Gesellschaft bedeutet" (58). Weil aber die Grenze des Klassenkampfes durch die Mitte der Kirche verläuft (57), ist das „Evangelium der Armut, des Dienstes und der Gerechtigkeit... dazu angetan, die schon innerhalb der Kirche bestehenden Spaltungen zu verschärfen" (59). Es ist erstaunlich, wie unbekümmert ein Ökumeniker mit neuen, wenn auch „heilsamen Spaltungen" rechnet (51; 57; 36; 59; 64). Wenn die Wahrheit so wenig ernst genommen und die Kirche als Institution so in Frage gestellt wird, wieso dann noch Ökumenismus? Hier geht es in Wirklichkeit gar nicht um Ökumenismus, sondern um den Exodus aus den Kirchen oder um deren Umfunktionierung von seiten derer, für die der Glaube an Jesus, den Diener und Befreier, im Sozialismus „die gegenwärtig notwendige Gestalt" findet, allerdings in einem Sozialismus, „der allen gegenwärtigen Verwirklichungen überlegen ist" (57).

Ist für Casalis „die erstrangige Frage die der Orthopraxie", dann ist für den kath. Moraltheologen Bernhard Häring („Routine oder prophetische Konkretion") Orthodoxie von der Orthopraxis nicht zu trennen. Für ihn hängt die Zukunft der Christenheit davon ab, daß sie Raum hat „für prophetische Konkretion und, wenn nötig, auch für prophetische Konstestation" (72). Wenn er mehrfach auf Franz v. Assisi verweist, dann dürfte dieser aber nicht nur ein Beispiel dafür sein, daß die Institution aufnahmebereit war für Forderungen prophetischen Charakters, sondern auch, daß der Charismatiker offen war für das Amt, ja in heroischem Gehorsam auf das Amt zuging. Häring fordert einen „geistlichen Ökumenismus", er kann dem sog. Säkularökumenismus „nur dann eine dauerhaft positive Bedeutung zumessen, wenn er entweder immer schon dem Gebet entspringt, oder doch dazu beiträgt, die Christen auch im Gebet zu vereinen". Er sieht „eine der größten Gefahren von heute" in einer „Neuauflage des Pelagianismus, auch im Raum der ökumenischen Bewegung" (75). Das Beten um Einheit müsse aber Frucht tragen in gemeinsamem Tun, im Forschen nach allen gangbaren Schritten auf dem Weg zur Einheit. Als Aufgaben, in denen es „die Spannungseinheit zwischen gedanklicher Aufarbeitung und prophetischer Konkretion zu sehen gilt", nennt er „das rechte Verständnis des Säkularökumenismus, ökumenische Fakultäten und Häuser der geistlichen Erneuerung, den Problemkreis der Interkommunion und der Mischehe" (84). Diese Fragen, bei denen die Schwierigkeiten im Detail liegen, im einzelnen zu besprechen, fehlte der Raum.

Der Schlußbericht „Die Zukunft der Ökumene" bringt Korrekturen an und setzt Prioritäten unter Punkten wie „Ökumenismus und Kirche", „Alte und neue Strukturen", „Die Katholizität". Unter „Das Amt der Einheit" wird „die Notwendigkeit eines solchen Amtes bejaht, denn „die ökumenischen Institutionen können nicht an die Stelle eines wahrhaft ekklesialen... Amtes treten" (104). Weiter wird die „geistliche Dimension" betont, „um die Gefahr einer verbalen Bejahung unserer in Christus geschenkten Einheit, ohne eine Vertiefung des geistlichen Verständnisses dieser Einheit, zu vermeiden" (105). Für „die Zukunft des Ökumenismus" wird es entscheidend sein, ob solche Forderungen gegenüber einem Säkularökumenismus zur Geltung kommen. Denn Einheit der Kirche gibt es nur in der tiefer erfaßten und gelebten Christuswirklichkeit. Reden von Charisma ist noch nicht Geisterweis und eigenmächtiges Handeln gegen die Autorität als solche noch keine „prophetische Konkretion".

Münster Erwin Iserloh

Barth, Karl / **Bultmann,** Rudolf: **Briefwechsel 1922–1966.** Hrsg. v. B. Jaspert. – Zürich: Theologischer Verlag 1971. XII, 376 S. (Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe 1) DM 26.80

Einer der bedeutendsten Faktoren der jüngsten Theologiegeschichte ist die durch die Namen Bultmann und Barth markierte Diskussion über Ansatz, Methode, Sinn und Ziel der theologischen Arbeit. Und man kann wahrlich nicht sagen, daß dieser Streit bereits erledigt ist, auch wenn Interesse und Akzentsetzung der Theologie in den letzten Jahren über die Bultmann-Barth-Problematik hinausgeschritten sind. Im Gegenteil: die damals unerledigten und unausdiskutierten Aporien wirken in anderer Weise auch in der neuesten Theologie sowohl im protestantischen wie im katholischen Raum weiter nach.

Von daher gesehen ist die als erster Band einer Gesamtausgabe der Schriften Barths gedachte erstmalige Veröffentlichung der gesamten noch erhaltenen Korrespondenz zwischen Barth und Bultmann, 98 Briefe und Postkarten, von außerordentlichem Interesse, darf man doch erwarten, Neues, Weiterführendes, Erhellendes zur theologischen Diskussion beider Protagonisten der neueren Theologie, zu ihrem Selbstverständnis und zur Einschätzung des anderen zu erfahren. Doch diese Erwartungen werden nicht im erhofften Ausmaß erfüllt.

Zwar ist der Konflikt beider Theologen bei gleichzeitiger gemeinsamer Frontstellung gegen die Liberale Theologie von Anfang an unübersehbar da, aber der Konflikt bleibt trotz des Verständigungswillens beider Theologen in einer eigentümlichen „geschichtslosen" Unveränderlichkeit, ja Unaufgeklärtheit bestehen. „Je mehr ich so ziemlich in allem Wesentlichen mitkomme, was Sie sagen (wenigstens meine ich das), desto mehr liegt mir daran, endlich einmal definitiv dahinter zu kommen, wo der Gegensatz liegt, der sich ja in allen möglichen Einzelheiten ausprägt", schreibt Bultmann am 10. 12. 1926 an Barth. Und umgekehrt Barth an Bultmann (28. 4. 1927): „Sehn Sie, es ist bei mir einfach das, daß ich im Augenblick – der vielleicht auch noch etwas andauert – nicht recht hindurchsehe durch Alles das, was in der Tat zwischen Ihnen, Gogarten und mir in der Luft zu liegen scheint". Wenn auch der Verständigungswille auf beiden Seiten besteht, so ist es doch vor allem Bultmann, der auf die Klärung der Differenzen drängt: „Ich wünschte nur, das Verlangen zur kritischen Verständigung wäre bei Ihnen ebensogroß wie bei mir!" (22. 7. 1928). Und Barth bestätigt: „An Ihrem Vorwurf, daß ich nach ‚kritischer Verständigung' wenig Verlangen trage, ist etwas ... Vieleicht hängt es auch mit dem ... zusammen, daß ich mich insbesondere gegenüber der Marburger Methode, Alles auf die Spitze zu stellen und dort stehen zu lassen, so wehrlos fühle, auf gewisse Entweder-Oders mich nicht einlassen, das Verbotensein gewisser Aspekte mir nicht gefallen lassen, keines von meinen verschiedenen Eisen im Feuer mir so ohne weiteres nehmen lassen kann..." (24. 7. 1928). Und im Schreiben vom 20. 6. 1931 beklagt Barth, „daß ich mich eben tatsächlich bei einer Reihe von Anlässen von Ihren Schülern mit einem Gemisch von väterlicher Güte und polizeilichem Scharfsinn behandelt fühlte, das mir nicht paßt und für das ich eben nur die Bezeichnung ‚Verhören' habe... Den Gesamteindruck, daß man in Marburg an eine unsichtbare Wand redet, habe ich doch auch von da mitgenommen".

Diese „unsichtbare Wand" bleibt in der gesamten Korrespondenz unverändert bestehen. Von Anfang an kritisiert Bultmann das mangelnde innere Verhältnis Barths zur Geschichtswissenschaft (vgl. Brief vom 31. 12. 1922) sowie „Unklarheit und Unsauberkeit" in den theologischen Begriffen auf Grund mangelnder philosophischer Arbeit (bes. Brief vom 8. 6. 1928). Der biblische Text „wird von Ihnen nach dem Rezept einer Dogmatik abgefragt und redet nicht mit seiner eigenen Stimme. Nach wenigen Sätzen weiß man schon alles, was Sie sagen werden und fragt sich nur gelegentlich: wie wird er das jetzt aus den folgenden Textworten herausbringen" (10. 12. 1935). Dagegen wirft Barth seinem Kontrahenten eine „großartige Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens" vor. „Sie sind, wenn mich nicht Alles täuscht, Alle miteinander dabei, den Glauben aufs neue – gewiß in einer sehr neuen und von der Theologie des 19. Jahrhunderts sehr verschiedenen Weise – als eine menschliche Möglichkeit... verstehen zu wollen und damit die Theologie aufs neue der Philosophie in die Hände zu liefern... Es könnte wohl sein, daß das, was ich unter ‚Wort Gottes' verstehe, für Sie überhaupt nie in dieser Weise Anliegen gewesen ist" (5. 2. 1930). Durch den Anschluß an eine Philosophie haben Sie „das getan..., was man als evangelischer Theologe durchaus lassen sollte. Und wenn Sie dann inquirieren sollten: Warum lassen? so würde ich Ihnen doch mit keinem Argument, sondern vielleicht nur mit der Recitation des Credo antworten können. Was ja dann sicher mit der Offenheit und dem Forschungscharakter der Marburger Theologie nicht vereinbar wäre" (20. 6. 1931). Damit scheinen die Fronten geklärt zu sein. Aber sind sie es wirklich? „Jedenfalls – so schreibt Bultmann (25. 10. 1931) –: was Ihnen so sicher ist, daß Ihr und mein Ansatz in principio grundverschieden sind, ist es mir nicht. Ich meinerseits glaube zu sehen, daß Sie Fragen, die mit Ihrem Ansatz gegeben sind und an deren Austrag mir liegt, künstlich niederhalten".

So sprechen beide, Barth und Bultmann, nicht nur vielfach aneinander vorbei, ihre eigentliche Differenz bleibt auch im Briefwechsel unausdiskutiert. Die „drahtlose Telegraphie" zwischen beiden, von der Barth in einem Brief von 9. 10. 1923 spricht, wird zu einem Austausch von unverständlichen Zeichen. „Ist es Ihnen klar, wie wir dran sind – Sie und Ich? – schreibt Barth am 24. 12. 1952. Mir kommt es vor: wie ein Walfisch...und ein Elephant, die sich an irgend einem ozeanischen Gestade in grenzenlosem Erstaunen begegneten. Vergeblich, daß der Eine seinen Wasserstrahl

haushoch emporschickt. Vergeblich, daß der Andere bald freundlich, bald drohend mit seinem Rüssel winkt. Es fehlt ihnen an einem gemeinsamen Schlüssel zu dem, was sie sich, ein Jeder von seinem Element aus und Jeder in seiner Sprache, offenbar noch so gern sagen möchten. Rätsel der Schöpfung, dessen Auflösung im Eschaton ich mir wie Bonhoeffer gerne auf der Linie des ‚Ich bring Alles wieder' des Weihnachtsliedes vorstellen möchte!"

Insofern diese bleibende, im Grunde entwicklungslose unaufgeklärte Positionalität beider Theologen bereits aus anderen Veröffentlichungen bekannt war, bringt der Briefwechsel – und das ist in gewisser Weise enttäuschend – für das Verständnis der Theologie beider Männer nichts eigentlich Neues. Hinzukommt, daß beträchtliche Lücken in der Korrespondenz klaffen, sei es daß Briefe verlorengingen, sei es daß beide immer wieder zwischendurch zu Gesprächen zusammenkamen.

Dennoch ist die Veröffentlichung der Korrespondenz von höchstem Wert und größtem Interesse. Die theologischen Differenzen treten in den Briefen – davon mögen die angeführten Beispiele zeugen – in einer unmittelbaren, vitalen, geradezu „spannenden" Weise hervor. Gleichwohl fügt sich dabei die Kontroverse zusammen mit einem freundschaftlich-herzlichen Verhältnis beider Theologen, das in dieser Weise bis dahin für die meisten unbekannt war und für dessen Ungebrochenheit der Briefwechsel ein beredtes Zeugnis ist. Und *last not least* ist in der Korrespondenz ein gutes Stück der jüngsten Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte ausgebreitet. Dazu trägt vor allem die hervorragende Edition bei, die nicht nur jeden Brief mit vorzüglichen biographischen, zeitgeschichtlichen und literarischen Erläuterungen versehen, sondern auch in einem reichhaltigen Dokumentenanhang wesentliches geschichtliches Material (u. a. zum Kirchenkampf) angefügt hat. Eine Reihe von Registern erhöht noch den Gebrauchswert des Materials. Damit ist der vorliegende Band in der Tat „ein Spiegelbild der jüngsten europäischen Geistesgeschichte, vor allem ihrer Theologie- und Kirchengeschichte" (Verlagsankündigung). Als solches ist das Buch m. E. eine der fesselndsten Veröffentlichungen der letzten Jahre.

Tübingen Gisbert Greshake

Mühlen, Heribert: **Entsakralisierung.** Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. – Paderborn: Schöningh 1971. XIV, 567 S. Lw. DM 32.–

Schlagworte sind wegen ihrer Emotionalität und Unschärfe normalerweise keine geeigneten Mittel, eine Situation zu klären oder eine Diskussion zu versachlichen. Das Schlagwort ‚Entsakralisierung' hat im Zusammenhang mit der säkularen Welterfahrung eine besondere polemische Spitze: Im Bemühen um die Aufhebung jeglicher Entfremdung sollen die alten Gehäuse der Religion, des Mythos und der Tabus fallen, der Mensch tritt (scheinbar) in den offenen Horizont seiner selbstgeschaffenen Freiheit.

Bedeutet das generell die Aufhebung jeglicher Rückbindung? Was wird den zukünftigen Menschen über sich selbst hinausführen? Wie begegnen die Kirchen der Herausforderung, die ihnen im Schlagwort ‚Entsakralisierung' entgegengeschleudert wird?

Im Umfeld dieser drängenden Fragen weckt die Thematik des Paderborner Pneumatologen große Spannung. M. unterzieht sich in der vorliegenden umfangreichen Studie der Mühe, den mannigfaltigen Implikationen eines nach seiner Meinung sogar ‚epochalen' Schlagwortes nachzugehen.

Das erste Kapitel (1–65) beschreibt die ‚Entsakralisierung als Problem'. Der Mensch sei immer fasziniert durch das „je und je Neue" (20), sei das die Technik, der Sport oder der Personenkult. Neue Formen des Sakralen treten nach M. an die Stelle des Vergehenden, in Kirche, Kult, Liturgie. Entsakralisierung gehe aber immer einher mit Re-sakralisierung. Diese Behauptung ist zweifellos möglich unter der Voraussetzung, daß ‚sakral' identisch ist mit ‚faszinierend' (so ausdrücklich S. 8) und daß in dem Satz „Das Sakrale ist in unserem Verständnis vielmehr der ungegenständliche Horizont, innerhalb dessen Personen oder Dinge überhaupt erst als ‚sakral' erscheinen können" (62) keine Tautologie steckt.

Im zweiten Kapitel (67–176) beschreibt M. das Sakrale als Grunddimension der menschlichen Existenz. Das geschieht in hoher Abstraktion, vornehmlich auf dem Hintergrund der rein theologischen Natur – Gnade – Problematik: Der heilige Gott wird in Beziehung gesehen zu seiner profanen Schöpfung. Sakralität, die in der Dialektik von Entzug und Anziehung bestehe, sei einerseits eine welthafte (als die Dimension des „je und je" Neuen) und anderseits eine gnadenhafte (als die Dimension des „ganz" Neuen).

Das dritte Kapitel (177–258) gilt der Entsakralisierung der politischen Macht und prognostiziert nach der Charakteristik der konstantinischen Epoche für die heraufziehende Weltkultur das „primäre Erfahrungssystem" im christlich-trinitarischen „Ternar Ich-Du-Wir (bzw. Wir-Ich-Du)" (217).

Das vierte (259–472) und fünfte (473–563) Kapitel schließlich bringt Ausfaltungen dieses Grundanliegens in das Problem des kirchlichen Dienstes und der kirchlichen Autorität, der Ehe und des Zölibates hinein. Es gelingen dabei kritische Anstöße zu einer kirchlichen Praxis, die sich auch theologisch immer neu motivieren lassen muß. M. sucht in diesen umfangreichen Ausführungen die pseudosakralen und gar dämonischen Relikte im Amts- und Eheverständnis auszumachen und zeigt die Wege zur Erneuerung: Personalisierung, Pneumatisierung, Entdämonisierung, Enttimorisierung und auch „Demokratisierung als epochal neue Resakralisierung" (408ff).

Ein Personenregister ist angefügt.

Dieser knappe Durchblick läßt schon die ungeheure Stoffmenge einerseits, leider aber auch die Grenzen des Ansatzes anderseits deutlich werden. Es wäre zunächst zu fragen, ob dieser Ansatz, der das trinitarische Beziehungsgefüge Ich – Du – Wir zum Kern und Deuteprinzip hat (so ausdrücklich S. 46), so weit und so überraschend fruchtbar er innertheologisch auch sein mag, im Grunde nicht doch eine Einengung des Horizontes nach sich zieht. Denn was vermag dieses Prinzip, dessen Angemessenheit für die vorliegende Fragestellung nicht näher begründet wird, innerhalb eines so komplexen, weitgehend nicht-theologischen Problemfeldes wirklich zu leisten? Für die Kirche und ihre Zukunft ganz sicher eine von Pneumatologischen her geforderte Dynamisierung. M. sagt mit Recht; „Wenn die christliche Kirche ... von ihren eigenen Ursprüngen her einen Beitrag zu der heraufziehenden Weltkultur leisten will, dann muß sie sich auf ihre trinitarisch-pneumatische Wirheit besinnen, d. h. auf die Pluriformität ihrer unzerstörbaren Einheit, und sie könnte eben dann das gesellschaftliche Modell für jene pluriforme Einheit sein, die allein eine universale Friedenssicherung auf der Grundlage der Vermitteltheit aller mit allen ermöglicht." (229–230) Dieser Ansatz wird jedoch selber nicht vermittelt und hat deswegen für die Gesamtdarstellung eine hermeneutische und begriffliche Engführung zur Folge. Es scheint nämlich so, als würde apriorisch ein dogmatisches Vorverständnis entworfen, das die weitgehend nicht-theologische Problemfülle nur postularisch zu strukturieren vermag. Dazu wird außerdem im Vorgriff eine terminologische Festlegung notwendig, deren Stringenz erst zu beweisen wäre: daß ‚Sakralerfahrung' gleich ‚Faszination' sei (8), oder: daß die ‚Sakralerfahrung' das umgreifende aller faszinatorischen Erfahrung sei (13), der umgreifende Horizont (62).

Um welchen Begriff des Sakralen geht es eigentlich? Indem M. sagt, das gnadenhaft-Sakrale sei im Gegensatz zum welthaft-Sakralen die Dimension des ganz Neuen (140ff), stützt er sich einmal mehr auf seinen Systempunkt, der als rein innertheologische Größe dann eben nicht immer das weitgehend philosophische, religionsgeschichtliche, religionspsychologische und kultursoziologische Material sachgemäß heranzieht, sondern – sofern es überhaupt relevant wird – quasi ‚vereinnahmt'. Man hat am Ende, trotz vieler ausgezeichneter Durchblicke im Detail, doch weitgehend den Eindruck, daß ‚Entsakralisierung' ein Schlagwort geblieben ist, das fortlaufend neue Schagwörter hervorbringt, weil es nicht kritisch hinterfragt wurde. Das wäre jedoch gerade um seiner theologischen Bedeutung willen notwendig: Welche sind z. B. die Kriterien für die Abgrenzung des genuin Sakralen vom Pseudosakralen, vom Tabu, vom Mythos, vom Geheimnis? Was zur Eindeutigkeit des gnadenhaft-Sakralen ausgeführt wird (etwa 170ff), ist schlicht eine *petitio principii*, die sich der Notwendigkeit der empirischen Differenzierung entledigt.

Die Bewältigung der weltlichen Welt und die Gewinnung einer neuen Sakralität sind dem Menschen heute sicher aufgegeben. Dazu sind jedoch Übersetzungshilfen notwendig, die von der Sprache und der Sache her entschiedener auf seiner Seite stehen, ohne ihn jedoch sich selber zu überlassen. M. bleibt leider – was Motivations- und Interpretationskraft angeht – weitgehend am anderen Ufer. Auf das, was an Chancen und Gefährdungen jedoch „im Fluß" ist, hingewiesen zu haben, ist für den kritischen Leser zugleich sein großes Verdienst.

Münster Hermann Schalück OFM

Bartsch, Hartmut: **Probleme der Entsakralisierung.** – München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1970. 248 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche 4) Sn. DM 17.50

Die Beiträge möchten mit dem Stand der Säkularisierungsdebatte bekanntmachen und sie auf heute schon realisierbare Konsequenzen für die kirchliche Praxis hin befragen. Im Vorwort, das sich wie eine Anweisung an die Gesprächspartner des Symposiums liest, schreibt der Herausgeber Hartmut Bartsch nur solchen Beiträgen einen Nutzen für die Praxis der Kirche zu, die sich einerseits „der Komplexheit der in Frage stehenden Begriffe bewußt" sind, sich jedoch andererseits unter weitgehendem Verzicht auf Argumentationsreihen philosophischer und soziologischer Denkbewegungen „sich zunächst und vor allem an der Botschaft Jesu orientieren" (7). Es verwundert, daß es möglich sein soll, ohne die philosophischen, geschichtlichen und soziologischen Implikationen der Säkularisierungsthese voll zu berücksichtigen, das Phänomen überhaupt in den Griff zu bekommen und ihm Konsequenzen für die kirchliche Praxis abzugewinnen. Es regt sich der Argwohn, daß die Berufung auf die „Botschaft Jesu" – als Gegengewicht gegen Säkularisierung verstanden – unbequeme Erkenntnisse verhindern und den Ernst der Lage verschleiern hilft. Der kritische Leser sieht sich jedenfalls aufgefordert, bei jedem Beitrag zu prüfen, inwieweit die dem Thema abgewonnenen Erkenntnisse durchs fromme Interesse überfremdet sind.

Von den 14 Beiträgen des Sammelwerkes befassen sich drei mit dem Problem der Entsakralisierung in religionsgeschichtlicher, sozialpsychologischer und soziologischer Sicht; fünf verfolgen die Entsakralisierungsimpulse und gegenläufige Resakralisierungstendenzen im Alten und Neuen Testament sowie in der Kirchengeschichte; sechs Beiträge suchen Konsequenzen für die kirchliche Praxis, für Verkündigung, Institutionen, Ethik, Kirchenrecht, Liturgie und Kunst zu formulieren.

Der religionsgeschichtliche Beitrag von Karl Ledergerber unterscheidet in einem typisierenden Durchblick durch die Religionsgeschichte den mythischen, den sakralen und den rationalistischen Dualismus der Wirklichkeitsbetrachtung und sieht in der durch Jesus initiierten radikalen Liebesethik jede Form des Dualismus von Profanem und Sakralem aufgehoben. Im Anschluß an die Vision Teilhard de Chardins sieht er es als Aufgabe eines wieder zu sich selbst gekommenen Christentums an, dem „Eros" als dem Göttlichen in der Natur zum Durchbruch zu verhelfen und „einen dem magischen Ursprung irgendwie verwandten Ursprung auf höherer Ebene (zu) erreichen, wo der Mensch (vielleicht als Menschheitsorganismus) wieder aus dem Einheitsgefühl mit dem Universum lebt" (18).

Der Beitrag von Wilhelm Laurich argumentiert innerhalb eines durch die Namen A. Gehlen und E. Erikson zu kennzeichnenden Rahmens konservativer Sozialpsychologie. Betont wird die Notwendigkeit von symbolisch vermittelten Verhaltensstabilisierungen gegen die natürliche Chaotik des Menschen. Von hier aus erscheint „Sakralisierung" lediglich als Übersteigerung bzw. Zerrform des an sich notwendigen Ritualisierens. „Echter Symbolvollzug" in der Kirche wird in Analogie gesehen zum „echten sozialen Ritual". Der Autor stellt fest, daß man das Maß an intellektueller Schulung und Reflexion, das ein entsakralisierter Glaube erfordern würde, in absehbarer Zeit nicht erwarten könne. Folglich fragt er eindringlich nach heute notwendigen Sakralisierungen in unserer Gesellschaft. Die unscharfe Verwendung der Begriffe erlaubt es dem Autor, sie polemisch zu verwenden und selbst avantgardistische Versuche weltlichen Redens von Gott als Sakralisierung zu diffamieren: „Auch eine kirchliche Veranstaltung in der extremen Form eines politischen Nachtgebets ist vor Sakralisierungen nicht notwendig gefeit; sogar eine Selbstkritik kann auf eine Weise ritualisiert werden, daß auch sie noch über den Kult des Kadertums zur sakralisierten Farce wird." (36)

Eine prinzipielle Ablösung der Funktion des Sakralen durch zunehmende Durchsetzung von Rationalität in allen sozialen Bereichen faßt allein Lutz Hoffmann ins Auge. „Nicht die Konservierung des Sakralen, sondern eine konsequente, jede Ideologiebildung immer wieder überrundende Anwendung der Rationalität ist in einer potentiell rationalen Welt die Chance des Menschen" (49). Die Chance der Kirche in der immer weltlicher werdenden Welt ist die bewußte Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Funktion. Auf dem Wege einer Kritik an der bis in unsere Tage reichenden Nähe der Kirche zu gesellschaftlichen Gruppen, die der Sakralität noch Raum lassen, macht Hoffmann deutlich, daß gegenüber der heutigen säkularen Welt die Wahrnehmung einer gesellschafts- und ideologiekritischen Funktion die Hauptaufgabe der Kirche sein muß.

Die biblischen Beiträge referieren gesicherte exegetische Erkenntnisse über „Impulse der Entsakralisierung im Alten Testament" (Erich Zenger) und die „Grundlegung der einen Welt in der Botschaft Jesu" (Gottfried Hierzenberger). Sie vermitteln den Eindruck, die Kirche habe in der Nachfolge Jesu ein konsequentes Entsakralisierungsprogramm zu entwerfen und durchzuführen. Unbeantwortet bleibt die Frage, wie sich ein solches Programm mit der traditionellen Praxis der Kirche vermitteln ließe. Offen bleibt auch die Frage nach der Begründung einer Hermeneutik, die dazu berechtigt, diesen einen Aspekt biblischer Überlieferung als den relevanten herauszuheben und die gegenläufigen, die das Leben der Kirche viel stärker bestimmt haben und bestimmen, demgegenüber als sekundär, wenn nicht als irrig außer acht zu lassen. Daß man sich „natürlich im klaren darüber sein" müsse, „daß jede Interpretation historischer Texte ein ganz bestimmtes Vorverständnis impliziert" (Hierzenberger 76) kann als bloß formale Rechtfertigung jeden beliebigen Standpunkt akzeptabel erscheinen lassen und gerade so auch die tradierte „sakrale" Interpretation legitimieren und verfestigen helfen.

Der Tendenz der biblischen Beiträge folgen die von Wilhelm Gessel über „Resakralisierungstendenzen in der christlichen Spätantike" und zwei exemplarisch verfahrende Aufsätze von Klaus Breuning zur Frage einer Entsakralisierung von Herrschaft. Gessel zeigt am Beispiel der Entstehung eines verbeamteten Klerus, an der Verkultung des Kirchenraumes und an der Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie, wie Sakralisierungsmaßnahmen in der frühen Kirche nicht einfach als totale Anpassung an die spätantike Sakralität sich ereigneten, sondern solche Sakralformen und -gehalte ausgewählt wurden, die aufgrund des gesellschaftlichen Anspruches der Kirche in der spätantiken Umwelt geraten erschienen. Das Verschwinden der spätantiken Bewußtseinsformen in der heutigen säkularisierten Gesellschaft führt konsequenterweise zur Forderung nach Entsakralisierung. „Eine innere Notwendigkeit zur Beibehaltung des Sakralkultischen dürfte kaum begründet sein. Es zu eliminieren heißt, das spätantike Gewand der Kirche abzustreifen." (122)

Klaus Breuning beschreibt die Entstehung der frühmittelalterlichen Sakralisierung des Kaisertums und die im Canossa-Ereignis prinzipiell vollzogene Trennung von weltlich verstandener politischer Herrschaft und (gesteigert sakralisierter) päpstlicher Amtsautorität. In seinem zweiten Beitrag vermittelt Breuning die Ergebnisse seiner 1969 veröffentlichten Kritik der „Reichsideologie", die von katholischen Intellektuellen vertreten und propagiert wurde und in der Endphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reiches Hitler (aus späterer Sicht ungewollt) Zubringerdienste leistete. Er interpretiert die Ideologie eines „heiligen Reichs" als Fluchtbewegung aus einem unbewältigten Heute in ein numinoses Gestern und sieht die Angst vor der Gegenwart und Zukunft auch in heutigen konservativen bis reaktionären Formierungen innerhalb des deutschen Katholizismus am Werke.

Die Beiträge unter der Überschrift „Entsakralisierung als gegenwärtiges Problem" beweisen, wie schwierig es ist, die von allen Autoren als gültig erkannten biblischen Impulse zur Entsakralisierung auf die Bereiche kirchlicher Praxis anzuwenden.

Am ehesten läßt sich die von Lutz Hoffmann geforderte „Entsakralisierung der kirchlichen Institutionen" als praktische Konsequenz aus der biblischen Norm erkennen. Dies wohl deshalb, weil er mit den „Argumentationsreihen philosophischer und soziologischer Denkbewegungen" hinreichend vertraut ist. Es zeigt sich, daß eine kirchenkritische Betrachtung der traditionellen kirchlichen Organisation mit den Mitteln der Soziologie noch am ehesten mit den biblischen Impulsen konvergiert. Kernpunkt der Kritik ist die bisherige sakrale Legitimierung kirchlicher Autoritäten. Entsakralisierung auf dem Gebiet kirchlicher Institutionen bedeutet, daß Ämter in der Kirche auf sakrale Rechtfertigung „von oben her" verzichten müssen und an ihre Stelle eine repräsentative und funktionale zu treten habe. Dies mit allen Konsequenzen von „Demokratisierung" wie: periodische Wahl der Amtsträger, Abschaffung des Informationsmonopols der Autoritäten, kollektive Zielreflexion innerhalb der Kirche, Garantien für die Berücksichtigung des Sach- und Fachwissens durch die Entscheidungsträger. Kritik übt Hoffmann auch an der übervorsichtigen Rücksichtnahme auf die Mentalität autoritativ gebundener und traditionsverhafteter Kirchenmitglieder. Ihnen gegenüber sollten die Verantwortlichen eine kritisch-aktive Funktion erfüllen, indem sie auf jede Ausnützung von Existenzängsten und Unsicherheiten für kirchliche Disziplin verzichten, Bereitschaft zeigen zu totaler Information und allgemeine Diskussion ermutigen. Nur im Beschreiten dieses Weges sieht er die Möglichkeit, eine neue Identifikation der Mitglieder mit ihrer Kirche und ihre aktive Teilnahme am kirchlichen Leben zu erreichen. Die Chancen eines solchen Mentalitätswandels im Milieu des deutschen Katholizismus beurteilt Hoffmann jedoch äußerst pessimistisch.

Das krasse Gegenstück zur Position Hoffmanns sind die „Forderungen der Soziologie und der Theologie an das Recht der Kirche" von Leo van Hout. Hier wird zwar verbal ein dynamisches und flexibles Recht der Kirche gefordert, die Grundforderung lautet sogar „Kirchenrecht darf nicht Herrschaftsrecht sein, es ist vielmehr von seinem Dienstcharakter auszugehen" (219). Sehr schnell entlarvt sich aber die Rede vom Dienstcharakter als ideologische Verschleierung von Herrschaftsansprüchen unter dem „Nominaltitel des Dienstes" (Hoffmann). „Kirchenrecht" ist für van Hout zunächst und vor allem das Recht der Amtsträger und ihrer Autorität, „echter Autorität" wohlverstanden. Sein Autoritätsverständnis bezieht van Hout auf dem Umweg über Gustav Radbruch von Thomas Hobbes. Nicht Aufgabe und Funktion der Kirche, nicht die Orientierung an einer biblisch inspirierten Vorstellung vom

„besseren Leben" der Christen in der Kirche gibt nach ihm dem kirchlichen Recht Legitimation und Fundament, sondern eine Autorität mit rechtsetzender Gewalt, die natürlich an moralische Prinzipien gebunden sein soll. Diese Autorität wird einerseits begründet dadurch, daß die Kirche wie jede Menschengemeinschaft den „Gesetzen der Soziologie" unterliegt (und somit sozialdarwinistisch vom Recht des Stärkeren bestimmt ist), andererseits wird die von Lutz Hoffmann angeprangerte sakrale Legitimierung kirchlicher Autorität voll beansprucht: „Jede Autorität braucht die Autorisierung durch Christus und die Anerkennung im Glauben" (218). Sozialdarwinistische Begründung und sakrale Legitimierung der Autorität in der Kirche führen zu einer extrem traditionalistisch zu nennenden Sakralisierung von Herrschaft in der Kirche, zu der Erkenntnis unter anderem, „daß Autorität und Gehorsam zunächst und ausschlaggebend zwischen Christus und der Gemeinschaft gelten und daß diese Beziehung nicht immer (aber doch wohl in der Regel? EM) mit dem Verhältnis Hierarchie-Gläubige identisch (!) ist." Die mehrfache Berufung auf die radikal-autoritäre Staatsauffassung von Thomas Hobbes zur Begründung der hierarchischen Kirchenstruktur könnte ein abschließend negatives Urteil über diese traurigen Aussichten auf ein künftiges Kirchenrecht herausfordern, hätte nicht van Hout Hobbes auf eine so sympathische Weise mißverstanden, wie das in einem Zitat auf S. 216 greifbar wird. Auf eine undurchsichtige Weise versteht er die These von Hobbes, daß Gesetze eines unterworfenen Volkes (= Kirche?), wenn sie weiter gelten sollen, allein aufgrund der Autorität des Siegers gelten, als Autorisierung „richtiger Autorität" „von unten her". (Vgl. Hobbes, Leviathan in Rowohlts Klassikern, Band 187–189, 207f.)

Zwischen diesen beiden Extremen der Reaktion auf die Säkularisierungsproblematik liegen die anderen Vorschläge zu erneuerter Praxis der Kirche.

Elmar Bartsch fordert statt der realitätsfernen sakralen Sprache der Predigt die Anknüpfung jeder Verkündigung an die affektiven Wirklichkeitserfahrungen des Menschen. Eigentliche Aufgabe der Verkündigung ist die überhöhende, transzendierende Deutung dieser Erfahrungen durch den Entwurf neuer, verifizierbarer „letzter Antworten", „letzter Gestaltentwürfe" statt der überlebten und unverständlich gewordenen tradierten. Die Übernahme hermeneutischer, semantischer und lernpsychologischer Erkenntnisse vermag zwar diese Theorie kirchlicher Verkündigung zu stützen, es stellt sich aber gleich der Verdacht einer bloßen zweckrationalen Indienstnahme solcher Erkenntnisse für eine affirmative gesellschaftliche Funktion der Verkündigung, wenn eben diese Verkündigung auf die Vermittlung „immer neuer Geborgenheit" (167) geht. Auch der zweite Beitrag von Elmar Bartsch zum Problem einer entsakralisierten Liturgie vermittelt den Eindruck, daß kirchliches Handeln, wenn es seiner Konzeption folgt, eine konservierende und bestätigende Funktion für das Bestehende erhält, insbesondere auch für die als mit der Menschennatur gegeben angesehenen emotionalen Bedürfnisse. Ausgehend von der anthropologischen These, der Mensch brauche notwendig eine liturgisch-sakral vermittelte Interpretation der Wirklichkeit, fordert er gegenüber bisherigen sakralen Formen „noch mehr liturgische Ausdrucksweisen, Verhaltensmuster und Symbole" gegen „aufgeklärte Gestaltlosigkeit" (229). Wie sehr der Verzicht auf eine gesellschaftskritische Selbstreflexion der Liturgie den Blick auf das heute Notwendige verstellt, läßt sich besonders gut an dem von Bartsch herangezogenen „zeitbedingten Beispiel", den Fahrzeugsegnungen, studieren. Der Gedanke, eine um den Konsum- und Prestige-Fetisch Auto gestaltete kirchliche Handlung abzuschaffen, wird von ihm abgelehnt. Daß es Aufgabe der Verkündigung sein könnte, eine ideologiekritische Funktion gegenüber der Auto-Ideologie wahrzunehmen, liegt außerhalb seiner Aufmerksamkeit. Er aktzeptiert es als legitimen Ausdruck christlicher Gemeinde, wenn die *beati possidentes* in den Genuß eines besonderen kirchlichen Dienstes kommen (hier einmal wirklich Dienst: z. B. Beleuchtungskontrolle) und in einer liturgischen Handlung Besitz und Prestige bestätigt erhalten. Um das Auto wird das Ritual einer mittleren Hochzeitsfeier gestaltet. „An den grüßenden Gemeindevorständen vorbei fahren dann alle (alle? EM) zum Frühstück" (232). – An diesem negativen Beispiel läßt sich ablesen, wie sehr kirchliche Verkündigung sich um ihre eschatologische (und das heißt doch immer auch: kritische, richtende, verurteilende) Funktion bringt, wenn sie sich an vorgeblichen anthropologischen Konstanten wie „elementaren Bedürfnissen nach..." ausrichtet. – Hartmut Bartsch untersucht mit Mitteln der Motivationsforschung und Gruppendynamik „Motive und Motivierungen ‚christlichen' Handelns". Er entlarvt ethische Sakralisierungstendenzen als Verfehlen oder Verkürzen der christlichen Grundmotivation vor allem durch Fixierung auf Teil- und Nebenziele. Entsakralisierung christlicher Handlungsmotivationen bedeutet für ihn, jede Handlung, die Anspruch darauf erhebt, christlich motiviert zu sein, auf das eschatologische Endziel transparent zu machen.

In kurzem Überblick über Theorien zur Kunstgeschichte macht Günter Rombold deutlich, daß in unserer Zeit die Kunstauffassung von der sakralen über die profane und ästhetische (l'art pour l'art) zu einer neuen Weltlichkeit fortgeschritten ist, welche die „Wirklichkeit unter dem Gesetz der Gestaltung" sieht und „die Dinge selbst" als potentielle Bedeutungsträger erkennt. Abgelehnt wird eine eigenständige „kirchliche Kunst" als Sonderbereich abseits des übrigen Kunstgeschehens, gefordert der Mut des kirchlichen Mäzenaten, die Kunst der Gegenwart ohne fromme Verzweckung zu akzeptieren und in der Kirche heimisch zu machen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Band vermittelt eine richtige Perspektive für die kirchliche Praxis in einer säkularisierten Gesellschaft. Die Hinweise für die Praxis bleiben problematisch: Wo die Erfordernisse radikal formuliert werden, wirken sie angesichts des Beharrungsvermögens der gegebenen kirchlichen Strukturen utopisch. Zweckrationale Anwendung macht sie den bestehenden Verhältnissen dienstbar, den kirchlichen wie den gesellschaftlichen. Einseitig traditional bestimmtes Denken führt zur Regression in sakrale Restauration. Mit solchen Widersprüchlichkeiten spiegeln die Beiträge die spannungsreiche innerkirchliche Situation, in der ebensowohl utopischer Mut zur Praxis drängt wie Angst ums Überleben zum Rückgriff aufs Vorgestrige verleitet. Die „Probleme der Entsakralisierung" bleiben Probleme.

Rhynern Erwin Menne

Heinrichsmeier, Clemens: **Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland.** – Amsterdam: B. R. Grüner 1970. XXV, 161 S. (Kanonistische Studien und Texte 25), Lw. hfl. 30.–

Der Garantie des Kirchengutes und der von staatlichen Eingriffsrechten unabhängigen kirchlichen Vermögensverwaltung kommt im kanonischen Recht, in den staatskirchenrechtlichen Bestimmungen und in den Staatskirchenverträgen große Bedeutung zu. Aus der Koexistenz der vermögensrechtlichen Bestimmungen des kanonischen Rechts und der sich auf das Kirchenvermögen beziehenden staatlichen Gesetze ergeben sich im Staatskirchenrecht seit jeher besondere spezifische Probleme. Im Interesse der Wahrung und Sicherung des Bestandes des Kirchenvermögens muß den Kirchen dabei stets daran gelegen sein, zu erreichen, daß die Verfügungsbeschränkungen und Genehmigungsvorbehalte, die das innerkirchliche Recht den kirchlichen Amtsträgern auferlegt, soweit wie möglich auch im staatlichen Rechtsbereich Geltung besitzen.

Die vorliegende Untersuchung bietet für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland einen vorzüglichen Überblick zu dem Problemkreis, ob und in welchem Umfang die im kanonischen Recht normierten Veräußerungsverbote auch in der staatlichen Rechtsordnung der einzelnen Bundesländer der Bundesrepublik Deutschland geltendes Recht sind. Die aus einer Vielzahl von weitverstreuten und großenteils schwer auffindbaren Rechtsbestimmungen, Gerichtsentscheidungen und Details zusammengetragene und erarbeitete Untersuchung H.s erweist sich damit als wertvolle Bereicherung der staatskirchenrechtlichen Literatur zum kirchlichen Vermögensrecht.

Im 1. Teil der Untersuchung, „Das kanonische Veräußerungsverbot im innerkirchlichen Recht" (3–54), entwickelt der Vf. den Sinngehalt und den Umfang der Veräußerungsverbote des kanonischen Rechts. Von Wichtigkeit ist dabei, daß das kanonische Recht im Gegensatz zum deutschen bürgerlichen Recht den Begriff der „Veräußerung" (alienatio) in einem weiteren Sinn versteht, somit nicht nur als Übertragung von Eigentum von einem Rechtsträger auf einen anderen, sondern als einen Sammelbegriff, unter den jedes Rechtsgeschäft fällt, „durch das Kirchenvermögen belastet, in seiner Ausnutzung beschränkt oder in seinem Bestand gefährdet wird" (22).

Im 2. Teil der Darstellung wendet sich der Vf. dem eigentlichen Problem seiner Untersuchung zu, nämlich der Geltung der kanonischen Genehmigungsvorbehalte im deutschen Staatskirchenrecht (57–143). Er behandelt hier der Reihe nach die Rechtslage in den einzelnen Ländern der Bundesrepublik Deutschland und stellt dabei jeweils die Frage, ob die Veräußerungsverbote des kanonischen Rechts in staatlichen Gesetzen bzw. in Staatskirchenverträgen ausdrücklich anerkannt sind oder ob sie wenigstens als kirchliche Satzungen in staatlichen Bekanntmachungsorganen publiziert worden sind. Dem Vf. ist voll zuzustimmen, wenn er zu dem Ergebnis gelangt, daß kirchliche Gesetze nur dann im staatlichen Bereich Geltung beanspruchen können, wenn sie als staatliche Rechtsnormen in der im Staat üblichen Weise publiziert worden sind. Nur der Staat als Heimstatt aller Bürger ohne Rücksicht auf ihre Konfessionszugehörigkeit ist für jeden Bürger zuständig. Er kann daher die ihm allein zustehenden gesetzgeberischen Kompetenzen nicht an eine nichtstaatliche Institution wie die Kirche abtreten. Er kann, wie H. mit Recht betont, eine einzelne Gruppe innerhalb des Staatsgebietes nicht in der Weise privilegieren, daß diese Normen setzen könnte, die für jedermann verbindlich wären und damit bei rechtsgeschäftlichen Handlungen, die gegen diese Bestimmungen verstoßen, automatisch zu deren Nichtigkeit führen würden (145).

Die Untersuchung gelangt zu dem Ergebnis, daß in nahezu allen Bundesländern die Genehmigungsvorbehalte des kanonischen Rechts

auch staatskirchenrechtlich anerkannt sind. Verstöße gegen diese Bestimmungen führen in diesen Fällen gem. § 134 BGB („Ein Rechtsgeschäft, das gegen ein gesetzliches Verbot verstößt, ist nichtig, wenn sich nicht aus dem Gesetz ein anderes ergibt") zur Nichtigkeit der betreffenden rechtsgeschäftlichen Handlungen. Problematisch und nicht überzeugend ist allerdings die Meinung des Vf., daß die kanonischen Genehmigungsvorbehalte auch im Alt-Hamburger Gebiet und in Bremen, wo diese Veräußerungsverbote nicht in staatlichen Gesetz- oder Amtsblättern publiziert worden sind, „durch allgemeine und ständige Übung gewohnheitsrechtlich" gelten (121; 124). Auch wenn z. B. in Hamburg und Bremen die Grundbuchämter, denen die kirchlichen Genehmigungsvorbehalte bekannt sind, diese von alters her respektieren, führen in diesen Ländern z. B. Rechtsgeschäfte über bewegliche Sachen oder Mietverträge bei Fehlen der kirchlichen Genehmigung nicht zur zivilrechtlichen Nichtigkeit. Dieselbe Rechtslage wie in Hamburg und Bremen besteht übrigens inzwischen auch in Berlin, wo das Preußische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24. Juli 1924 (PrGS S. 585) durch das Berliner Gesetz zur Aufhebung des Gesetzes über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 21. Dezember 1970 mit Ausnahme des § 15 Abs. 1 Nr. 5 und Abs. 2 aufgehoben wurde und mit Wirkung vom 1. Januar 1972 das kirchliche Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens (Kirchliches Vermögensverwaltungsgesetz – KiVVG) in Kraft getreten ist (Vgl. Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin, 43. Jhg., 1971, S. 21ff). Dieses Berliner Kirchenvermögensverwaltungsgesetz wurde bisher nicht durch ein staatliches Publikationsorgan bekanntgemacht, so daß ihm eine Geltung im staatlichen Bereich nicht zukommt.

Zustimmung verdienen auch die abschließenden Ausführungen des Vf. über die „Rechtsfolgen bei Verstoß gegen das kanonische Veräußerungsverbot" (133–143). Da H. die Auffassung vertritt, daß die Genehmigungsvorbehalte des kanonischen Rechts in sämtlichen Bundesländern – mindestens gewohnheitsrechtlich – als staatliche Rechtsnormen gelten, braucht er sich mit der Frage nicht zu befassen, welche Rechtsfolgen bei Verstoß gegen die kanonischen Veräußerungsverbote in jenen Fällen eintreten, in denen diese kanonischen Bestimmungen in der staatlichen Rechtsordnung nicht als geltendes Recht angesehen werden. Eine jedenfalls hypothetische Erörterung dieses bedeutsamen Problems wäre jedoch nach der Sachlage auf jeden Fall am Platze gewesen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß diese verdienstvolle Untersuchung, die im Wintersemester 1968/69 von der Fakultät der Abteilung Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen und damals von Matthäus Kaiser, Regensburg, betreut wurde, eine wertvolle Bereicherung der kanonistischen und vor allem der staatkirchenrechtlichen Literatur über das disparate und – wie gerade die Entwicklung der letzten Jahre zeigt – in raschem Wandel begriffene Gebiet des kirchlichen Vermögensrechtes darstellt. Die umfangreichen Literaturangaben und die sorgfältig gearbeiteten Register ermöglichen auch dem Praktiker eine rasche Orientierung über die im Schnittpunkt des staatlichen und kirchlichen Rechts liegenden Gegenstände dieser Untersuchung.

Bonn Joseph Listl

Herrmann, Horst: **Ecclesia supplet.** Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC. – Amsterdam: B. R. Grüner 1968. XLI, 361 S. (Kanonistische Studien und Texte, Bd 24). Lw. DM 60.–

Wenige Kanones des CIC sind so oft in Zeitschriften und Monographien behandelt worden wie c. 209, ein „Grundkanon" des kirchlichen Gesetzbuches (10), ja des Kirchenrechtes, der in verbesserter Fassung „einen legitimen Platz auch im Rahmen eines universalen Grundgesetzes zu beanspruchen hätte" (344). Im deutschsprachigen Raum lag allerdings bisher an Monographien nur eine ungedruckte theologische Dissertation von S. Bartylla vor (s. unten). Da jedoch die meisten Autoren keine wesentlich neuen Erkenntnisse erbracht, sich vielmehr in Einzelfragen und Randproblemen verloren haben, bemüht H. sich in seiner von Heinrich Flatten angeregten und betreuten Bonner theologischen Dissertation um eine zeitgemäße Neubesinnung auf das Wesen des Rechtsinstitutes der kirchlichen Suppletion. Dabei versucht er, sowohl die bisherige Fragestellung zu vertiefen und Einseitigkeiten der überkommenen Doktrin zu vermeiden als auch einen Beitrag zur Kirchenrechtsreform zu leisten.

Dementsprechend geht Verf. im 1. Teil seiner Arbeit den rechtsphilosophischen und -theologischen, näherhin den vom Vaticanum II weithin neuentdeckten ekklesiologischen Voraussetzungen des c. 209 nach, der „aus dem Auftrag und Wesen der Kirche fließt und eine subsidiäre Heilsfunktion hat" (30). Die Suppletion „ist der rechtliche Ausdruck nicht nur des kirchlichen Heilswillens, sondern auch des Willens der kirchlichen Jurisdiktionsträger, dem Heil der Seelen . . . zu dienen", wenn dieses „durch menschliches Versagen auf seiten . . . der Amtsträger gefährdet ist" (31). Diese neue Sicht unseres Rechtsinstitutes ist eingebettet in eine Abhandlung, die man geradezu eine theologische Grundlegung des Kirchenrechtes nennen möchte.

Da das Recht der Kirche aus der Tradition lebt, untersucht H. im 2. Teil das Rechtsinstitut der Suppletion nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Bereits in der römischen Jurisprudenz wird das Axiom „error communis facit ius" sowohl auf Geschäfte privatrechtlicher Natur wie auf solche der öffentlichen Amtsgewalt angewandt. Eine gesetzliche Grundlage für die letzteren bot insbesondere die vom Verf. sorgfältig analysierte „Lex Barbatius Philippus" (L 3 D 1,14). Hier werden die ersten Wesenszüge der Suppletion sichtbar: „ein allgemeiner Irrtum über den geheimen Mangel an öffentlicher Gewalt und die Ergänzung dieses Mangels durch den höchsten Gewaltträger im Interesse des Wohles der schuldlos Betroffenen" (73).

Eine suppletionsähnliche Rechtspraxis bahnt sich in der alten Kirche an: wer als Bischof entgegen den konziliaren Verboten auf ein anderes Bistum überwechselte, war gewissermaßen Usurpator des neuen Bistums, konnte aber das unrechtmäßig erworbene Amt ersitzen. Mit Rücksicht auf das Seelenheil der Gläubigen wurden seine an sich ungültigen Amtshandlungen nachträglich anerkannt.

Auch das im Corpus Iuris Canonici zusammengefaßte mittelalterliche Recht der Kirche bietet noch keine allgemein verbindliche Rechtsnorm für die Suppletion, wohl aber Lösungen praktischer Rechtsfälle, aus denen die kanonistische Wissenschaft bis zum CIC allmählich die Lehre von der Suppletion entwickelt. Den Anfang machen die mittelalterlichen Dekretalisten. Eine Verengung der Fragestellung bringen die großen Beichtsummen des 14./15. Jahrhunderts, ein Mittelding von Moraltheologie und Kanonistik. Diese Linie der Lehrentwicklung wird fortgesetzt in den Summen der nachtridentinischen Kanonisten und den Kompendien der Moralisten und Moralkasuisten, die das Rechtsinstitut der Suppletion in ihre Auseinandersetzungen um die verschiedenen Moralsysteme hineinziehen. (Daß diese Auseinandersetzungen auch ihre positive Seite hatten, zeigt u. a. der Streit um die Notwendigkeit des Scheintitels als Voraussetzung der Suppletion, in dem unter Einfluß des Probabilismus sich allmählich die mildere Ansicht durchsetzt; 97f).

Eingehend werden die in dieser Periode erörterten Themenkreise besprochen; sie beziehen sich hauptsächlich auf Anwendungsbereich, Voraussetzungen und Erlaubtheit der Suppletion. Unbestritten ist ihre Anwendung hinsichtlich der ordentlichen Jurisdiktion. Auch für die von manchen Autoren verneinte Anwendung auf die delegierte Jurisdiktion besteht eine ununterbrochene Tradition; nur wenige Autoren schließen die spezielle Delegation davon aus. Die seit dem 13. Jahrhundert diskutierte Möglichkeit der Anwendung des „Ecclesia supplet" auch für das forum internum ist seit dem 16. Jahrhundert sententia communis der Kanonisten, der sich freilich die Entscheidungen der Konzilskongregation nicht voll anschließen (91); erst der CIC macht sich in c. 209 die längst allgemein angenommene Lehre zu eigen.

Während die Bestimmung über error communis als Suppletionsvoraussetzung ihre Wurzeln im römischen und im alten kanonischen Recht hat, entwickelt erst die neuere Kanonistik die Lehrmeinung, daß die Kirche auch bei begründetem Rechtszweifel über das Vorliegen der Jurisdiktion suppliere. Nur wenige Autoren vertreten dagegen eine Suppletion auch in dubio facti, wie sie vom CIC anerkannt wird. Auch in der Frage, ob man trotz Wissens um den Jurisdiktionsmangel von der Suppletion Gebrauch machen könne, setzt sich allmählich die mildere Auffassung durch; bei der sakramentalen Lossprechung glaubte man indes zeitweilig eine Ausnahme machen zu sollen, da es in solchem Falle dem Pönitenten an der nötigen Disposition mangle.

Erst der CIC brachte die gesetzliche Formulierung unseres Rechtsinstitutes und die Klärung einer Reihe bisher umstrittener Fragen. Schon bald tauchten neue Probleme auf, die in Wissenschaft und Rechtsprechung die Diskussion der folgenden Zeit beherrschen und teilweise gesetzgeberische Lösung finden. Dabei geht es um die Anwendbarkeit des Suppletionsprinzips auf delegierte Traugewalt und hausherrliche Gewalt der Klosteroberen (PCI vom 26. 3. 1952), auf Spezialdelegation und Dispensvollmacht. Nicht geklärt ist in der Gesetzgebung bis heute die Rechtsnatur des error communis.

Nach dieser umfassenden rechtshistorischen Bestandsaufnahme kann H. im 3. Teil sich dem Hauptgegenstand seiner Untersuchung zuwenden und das Rechtsinstitut der Suppletion als solches zu umfassender Darstellung bringen. (Die Überschrift dieses Teiles: „Die Rechtsnatur der kirchlichen Suppletion", dürfte dem reichen Inhalt dieses Hauptteiles nicht ganz entsprechen.) Im Anschluß an Mörsdorf und seine Schule stellt er zunächst die Grundzüge des kirchlichen Verfassungsrechtes dar, insbesondere die Lehre von der zweigliedrigen Hierarchie und von der kirchlichen Hirtengewalt. Dabei wird das in der Hl. Schrift begründete, von der neueren Theologie, „in zunehmendem Maß" auch von der modernen Kanonistik vertretene und vom Vaticanum II übernommene Dienstverständnis von Kirchenamt, Kirchengewalt und kirchlicher Hirtenschaft nicht übersehen (126f; vgl. 38–41,

43–45). Auch der Suppletion kommt eine Dienstfunktion zu. Ihre Übertragung erfolgt im Weg der gesetzlichen Delegation. Mit Recht sieht der Verf. in der iurisdictio suppleta nicht eine eigenständige dritte Art neben der iurisdictio ordinaria und delegata, vielmehr nur eine Untergliederung (species) der letzteren (138).

Trotz der nichtigkeitsfeindlichen Einstellung des CIC kann der Gesetzgeber auf Nichtigkeitssanktionen nicht grundsätzlich verzichten. Bei fehlender Hirtengewalt wird der Mangel durch Suppletion nach c. 209 von Anfang an behoben. Im Gegensatz zu der erst nachträglichen Heilung besagt die kirchliche Suppletion nach H. eine „gleichzeitige Heilung", „welche den Vollzug des – andernfalls nichtigen – Rechtsaktes begleitet" (142). Zu beachten ist aber, „daß es sich bei der kirchlichen Suppletion um ein Übertragen kirchlicher Hirtengewalt im Vollsinne handelt" (157), um eine Behebung des Jurisdiktionsmangels „von der Wurzel her", nicht um nachträgliche Heilung eines zunächst nichtigen Aktes (ebd. gegen G. Crisci). Mit der Umschreibung der Suppletion als einer „gleichzeitigen Heilung" (142, 156f) hält H. bewußt an einer Bezeichnung fest, die M. Kaiser in seinem Buch: Der gute Glaube im Codex Iuris Canonici (MthSt III, 22. München 1965, 40) abgelehnt hat, und gegen die letzterer in seiner Rezension des Werkes von H. das Bedenken vorbringt, diese Umschreibung sei dem Mißverständnis ausgesetzt, daß eine fehlerhafte Rechtshandlung vorliege, die einer Heilung bedürfe (AfkKR 138 [1969] 641). Bei aller sachlichen Übereinstimmung von Kaiser und Herrmann in der Erklärung der Suppletion wird man nicht umhin können, dem Einwand Kaisers zuzustimmen und festzustellen, daß der Begriff einer gleichzeitigen Konvalidation oder Sanation eines Aktes eine contradictio in adiecto darstellt; saniert oder konvalidiert wird nach der Rechtssprache des CIC stets nur ein ungültiger Akt (vgl. R. Köstler, Wörterbuch zum CIC s. v. convalidare, -atio; sanare, -atio); bei der Suppletion liegt aber ein solcher nicht vor. H. meint, die Bezeichnung „gleichzeitige Heilung" treffe „gut den eigentlichen Sinn des Institutes der Suppletion, da in ihr zum Ausdruck gebracht ist, welche Aufgabe und Funktion die Kirche durch c. 209 am Heil des irrenden Menschen vollbringt" (157). Diese theologische Begründung vermag u. E. den unüblichen Gebrauch des Sanationsbegriffes nicht zu rechtfertigen. Da es sich um einen Rechtsbegriff handelt, wird man ihn primär am Maßstab der „formalen Richtigkeit des Rechtes" zu messen haben, für den auch H. in anderem Zusammenhang sich einsetzt (23f).

Prinzipiell einig sind wir mit H. in der Feststellung: die kirchliche Suppletion ist „eine besondere Art der gesetzlichen Delegation", insofern erst im Vollzug der Handlung die fehlende Vollmacht übertragen wird und danach sofort wieder erlischt (158f). Zweifelhaft erscheint es uns indes, wenn H. mit L. Bender in der gesetzlichen Delegation des c. 209 einen Gegensatz erkennen will etwa zu der des c. 882: warum soll die gesetzlich delegierte Beichtjurisdiktion eines sacerdos simplex bei Todesgefahr weniger transitorische sein als diejenige eines nach c. 209 Handelnden?

Besonderen Wert legt H. auf die Frage nach dem konkreten Träger der Suppletionsgewalt. In Betracht kommen je für ihren Bereich und im Rahmen des ius commune auch der Bischof sowie die übrigen untergeordneten Gesetzgeber. Eine partikuläre Suppletion wird sich zwar an c. 209 orientieren, braucht aber mit diesem keineswegs identisch zu sein. – Daß auch das Allgemeine Konzil grundsätzlich zur Suppletion fähig wäre, wird nicht ausdrücklich gesagt, läßt sich aber kaum bezweifeln.

Gegenüber einer Verankerung der kirchlichen Suppletion in einem bloßen nüchternen und rationalen Gemeinwohlbegriff betont H. die enge Verbindung und wechselseitige Abhängigkeit von Einzelwohl und Gemeinwohl. Darum sieht er den tieferen Grund der Supppletion in der „Heilssorge der Kirche um ihre Glieder", „welche für die Kirche zugleich die Sorge um die Verwirklichung ihres Gemeinwohles darstellt" (183). Mit guten Gründen befürwortet er daher eine weite Auslegung des c. 209 (184) und ein Ausschöpfen der darin angebotenen Möglichkeiten (187). Neben der Sorge um das Einzelwohl sieht H. als speziellen Grund der kirchlichen Suppletion im Anschluß an Kaiser den von dieser Heilssorge bestimmten Schutz des guten Glaubens: „. . . vor allem dort, wo die Ausübung der Jurisdiktion der Heilsvermittlung an den einzelnen Gläubigen dient wie bei der Sakramentenspendung", darf der Vertrauensschutz „nicht hinter die Befolgung starrer Regeln zurückgestellt werden" (195).

Als gesetzliche Voraussetzungen, nicht aber als wesentliche Bestandteile einer kirchlichen Suppletion im Rahmen des c. 209 haben allein der allgemeine Irrtum und der begründete Zweifel zu gelten, während in c. 207 § 2 schon die Unbedachtheit des Handelnden, in c. 2247 § 3 dessen Unkenntnis und in c. 430 § 2 das Fehlen einer sicheren Kenntnis als rechtserhebliche Voraussetzungen einer Suppletion anerkannt sind. Freilich ist es im konkreten Falle oft schwierig, Irrtum und Unkenntnis gegeneinander abzugrenzen. Noch schwieriger gestaltet sich der Nachweis des allgemeinen Irrtums, dessen Rechtsnatur allein schon eine ganze Reihe von Problemen aufgibt und in der Literatur vor und nach Erscheinen des CIC zu den verschiedensten Auslegungen geführt hat. H. neigt zu der heute von einer überwiegenden Zahl der Autoren vertretenen Theorie, daß ein zur Suppletion nach c. 209 ausreichender Irrtum schon dann vorliegt, „wenn die objektive Möglichkeit zu einem Irrtum gegeben ist" (237: error communis de iure). Auch die Rechtsprechung der Römischen Rota hat sich in neuerer Zeit dazu bekannt (295). Als Grundlage eines solchen Irrtums genügt schon ein „factum de iure publicum et notum" (245). Bei dieser weiten Auslegung des error communis und der Schwierigkeit seiner Abgrenzung fragt H. mit treffender Motivierung, ob der Gesetzgeber nicht auch den error privatus unter die Suppletionsvoraussetzungen einreihen sollte. Bis zu einer wünschenswerten gesetzlichen Neuregelung wird man angesichts des herrschenden Rechtszweifels in der Praxis sich nach einer Theorie richten dürfen, für die wahrscheinliche Gründe sprechen (247), zumal die beiden gleichberechtigten Suppletionsvoraussetzungen des allgemeinen Irrtums und des begründeten Zweifels sich hier wie auch sonst gegenseitig ergänzen (vgl. 258f).

Was den Anwendungsbereich der Suppletion betrifft, so ist ihr Objekt allein Mangel der Hirtengewalt im weiten Sinn, also der hoheitlichen und einfachen Hirtengewalt ebenso wie der jurisdiktionsähnlichen hausherrlichen Gewalt. Im Bereich der Sakramentenspendung kommt eine Suppletion bei Buße und Ehe, aber auch bei Firmung und Weihe in Betracht.

Zu H.s Ausführungen über Suppletion der Firmvollmacht darf auf die zutreffende Kritik von M. Kaiser (AfkKR 138 [1969] 641f) verwiesen werden. Wir stimmen H. darin zu, daß es zur Gültigkeit der Firmung neben der priesterlichen Weihegewalt der Hirtengewalt bedarf (269). Wenn er aber zur Erklärung dieser Lehre für die Priesterfirmung in der lateinischen Kirche eine Ungültigkeitserklärung annimmt, „welche sich nicht unmittelbar auf den priesterlichen Weihecharakter bezieht, sondern auf die gültige Ausübung der mit dem Weihecharakter gegebenen Gewalt", die zur gültigen Vornahme dieser „Weihehandlungen" zuerst aufgehoben werden müsse (270), so ist zu fragen, wie die Kirche einen Akt der priesterlichen Weihegewalt für ungültig erklären kann. Befriedigen kann hier offenbar nur eine Lösung, wie Mörsdorf sie versucht hat, daß nämlich „auch bei der Firmung ein Zusammenwirken von priesterlicher Weihegewalt und hoheitlicher Hirtengewalt vorliegt" (Lehrbuch II[11] S. 28; ders., in: Miscelanea Comillas 16 [1951] 100–102). – Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß ein solches Zusammenwirken beider Gewalten mit guten Gründen auch bei Spendung der hl. Weihen anzunehmen ist (vgl. Mörsdorf, in: Misc. Com. 16, 102–104; E. H. Fischer, in: Ius Sacrum. Festschr. für K. Mörsdorf, München – Paderborn – Wien 1969, 232f).

Wie die Beichtvollmacht, so bietet auch die Trauvollmacht, zumindest seit der Entscheidung der PCI vom 26. 3. 1952, hinsichtlich der grundsätzlichen Anwendbarkeit des Suppletionsprinzips keine wesentlichen Probleme. Gegen die in der Fachliteratur zum Teil vertretenen Bedenken, ob hier ein allgemeiner Irrtum vorliegen könne, hält H. mit Recht die Suppletion auch im Falle einer Spezialdelegation zur Trauung für durchaus möglich. Daß daraus sich wichtige Folgerungen für die Praxis der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit ergeben, leuchtet ein, worauf auch H. Flatten neuestens hinweist (Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses, in: Festschr. f. Kardinal Höffner. Köln 1971. Sonderdruck S. 21).

Nicht zu überzeugen vermag uns H., wenn er die Annahme von Mörsdorf (Lehrb. II[11] S. 207 Anm. 3) ablehnt, „daß die in cc. 1043, 1044 gegebene Vollmacht, von der Eheschließungsform zu befreien, die Befugnis zur Eheheilung in der Wurzel einschließt" (296f. mit Anm. 176; vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen über „gewisse Vollmachten" 337). H. beruft sich für seine Auffassung auf den Willen des Gesetzgebers, sich die Vollmacht zur Sanatio in radice besonders zu reservieren. Dagegen sprechen die von ihm selbst erwähnten Quinquennalfakultäten und die Vollmachten der Bischöfe nach MP „Pastorale munus" und „De Episcoporum muneribus" sowie neuestens die Sanationsvollmachten Pauls VI. in dem Apost. Schreiben „Matrimonia mixta" bzw. die Vollmachten der Seelsorger mit allgemeiner Trauungsvollmacht, wie sie auf Grund des letzteren Erlasses seitens der Deutschen Bischofskonferenz für die vor dem 1. 10. 1970 wegen Formmangels ungültig geschlossenen konfessionsverschiedenen Ehen gewährt wurden. Entscheidend aber ist in dieser Frage die von Mörsdorf gegebene Begründung, daß „die Kirche für den Todesfall alle notwendigen Vollmachten zu gewähren pflegt". Mit seiner Ablehnung erweckt H. den Anschein, als setze er sich damit in Widerspruch zu seiner eigenen, nachdrücklich und eindrucksvoll vorgetragenen Lehre von der Heilssorge der Kirche als dem allgemeinen Grund kirchlicher Suppletion. Auch das „Übergewicht der Autoren, die eine Vollmacht zur Sanatio in radice nach cc. 1043, 1044 ablehnen", ist kein Gegenargument. Ausschlaggebend ist nicht die Zahl der Autoren, vielmehr allein das Gewicht ihrer Gründe. Selbst wenn man mit Kaiser (Der gute Glaube 72f und 134 Anm. 22) in dieser Frage einen begründeten Rechtszweifel annimmt, ist dies ein völlig ausreichender Grund zur Suppletion der etwa mangelnden Sanationsvollmacht nach c. 209.

Außerhalb der Sakramentenspendung ist die Suppletion gelegentlich auf den Gebieten der kirchlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung, vor allem aber der kirchlichen Verwaltung und analog der hausherrlichen Gewalt klösterlicher Oberen von praktischer Bedeutung, wie H. an einer Reihe von Beispielen zeigt.

Da die Suppletion sich zunächst nur auf die Gültigkeit, nicht auf die Erlaubtheit einer Handlung bezieht und die Gläubigen vor dem Versagen der kirchlichen Amtsträger schützen will, muß diese Art von Vollmachtsübertragung vor Mißbrauch geschützt werden. Der Priester darf bei allgemeinem Irrtum c. 209 nur dann anwenden, wenn etwa die Rücksicht auf das Seelenheil der Gläubigen oder die Gefahr einer persönlichen Bloßstellung oder gar der Infamie ihm als Grund für den wissentlichen Gebrauch der Suppletion dienen. Im Falle des begründeten Zweifels aber ist jeder vernünftige Grund ausreichend zur Erlaubtheit des Handelns. Wenn H. der Erwartung Ausdruck gibt, daß ein reformiertes Kirchenrecht klare Bestimmungen über die erlaubte Anwendung der Suppletion geben und die Gewissensbildung bei Geistlichen und Gläubigen fördern werde, so wird man ihm darin zustimmen. Mehr noch ist diese erzieherische Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft im Verein mit Moral- und Pastoraltheologie gestellt.

Abschließend äußert sich H. zu den grundsätzlichen Möglichkeiten einer Reform von c. 209. Klarheit sollte vor allem geschaffen werden über die Suppletionsvoraussetzungen, insbesondere den umstrittenen Begriff des allgemeinen Irrtums; wünschenswert wäre eine Einbeziehung von Unkenntnis, Unachtsamkeit und privatem Irrtum unter diese Voraussetzungen. Hinsichtlich ihres Objektes dagegen sollte die Suppletion auch weiterhin auf bloße Jurisdiktionsmängel beschränkt bleiben, wobei vom Gesetzgeber näher zu bestimmen wäre, inwieweit er gewisse speziell reservierte Vollmachten von der Suppletion ausgenommen wissen will. Darüber hinaus macht H. beachtenswerte Änderungsvorschläge zum Text des c. 209 und „Bemerkungen zur Einordnung des Rechtsinstitutes der Suppletion in ein neugestaltetes kirchliches Gesetzbuch" (340); sie beziehen sich auf terminologische Verbesserungen, sachliche Reformen, eine Änderung der Gesetzessystematik und eine Beschränkung der Gesetzesbestimmungen. Auf jeden Fall muß das „Ecclesia supplet" auch in einem reformierten Kirchenrecht seinen Platz behalten. „Gäbe es das Institut der Suppletion nicht schon im Rechtsgefüge der Kirche, so müßte es geradezu geschaffen werden" (52). Daß eine monographische Darstellung dieses Institutes in der deutschen Fachliteratur eine wirkliche Lücke füllt, dafür mag allein seine völlige Nichterwähnung in der 2. Auflage des LThK sprechen.

Die Erstlingsarbeit des Verf. ist ohne Zweifel ein wertvoller Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechtes und das Muster einer theologisch fundierten kanonistischen Monographie. Im Geist des Vaticanum II zeigt sie eindrucksvoll, daß die kirchliche Gewalt Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen wie am Seelenheil des einzelnen ist, und daß gerade auch die Ergänzung fehlender Hirtengewalt Zeichen dieser Heilssorge der Kirche ist (52). Nicht minder zeugt das Werk aber auch von guter Beherrschung der für die Kanonistik unverzichtbaren juristischen Methode.

Der wissenschaftliche Wert des Buches wird erhöht durch das überaus reichhaltige Literaturverzeichnis (33 Seiten) und eine gründliche Dokumentation aus Quellen und Literatur. Sorgfältig registriert der Verf. auch den unscheinbarsten und abgelegensten Beitrag zum Thema und wertet die leider nicht veröffentlichten beiden Dissertationen von S. Bartylla: Die rechtliche Tragweite des Satzes „Supplet Ecclesia" (Würzburg 1942), und K. Knaupp: Delegation und Stellvertretung im kanonischen Recht (Tübingen 1950), aus. Zuweilen erscheint die Literatur geradezu erschöpfend aufgeführt; so z. B. bei der Lehre vom error communis de iure als Voraussetzung zur Suppletion nach c. 209 (237–239). Wie insbesondere die aus einer Fülle von Quellen belegte rechtsgeschichtliche Darstellung zeigt, war es ja weder die Gesetzgebung noch die authentische Interpretation, vielmehr die kanonistische Wissenschaft, die zumeist im Widerstreit der Meinungen zu einer Lösung der anstehenden Fragen geführt hat.

Nicht minder sorgfältig werden eine ganze Reihe von Grundbegriffen rechtshistorisch, -philosophisch und -dogmatisch entwickelt wie etwa iurisdictio (127–139), supplere (142–150), delegatio a iure (152–154), Ecclesia (160–165), bona fides (187–193), error (211–228), error communis (228–248), dubium (248–259). Scharfsinnig wird mitunter der Gesetzestext interpretiert, so bei Gegenüberstellung der cc. 207 § 2 und 209 (203f), der cc. 2247 § 3 und 209 (204–206).

Die Fülle des Gebotenen wird erschlossen durch ein Verzeichnis der zitierten Kanones des CIC, ein Sach- und ein Personenverzeichnis.

Abschließend seien uns noch einige Korrekturen gestattet: Das Compendium des Kapuziners P. M. Conte a Coronata ist unter dessen Familiennamen Conte zu zitieren; das Lehrbuch von Eichmann-Mörsdorf wird in der 11. Aufl. dem Titel entsprechend nur mehr unter dem Namen Mörsdorf erwähnt. – S. XII: Zeile 4 v. u. ist zu streichen. S. 220: Anm. 57 und 58 fehlen. S. 240[229] sollte wohl lauten: „Vgl. unten, S. 294f". S. 284 Zeile 3: Anm. 97 statt 94. S. 293[159]: Graf, Leges, S. 314: Anm. 103 fehlt.

Augsburg Eugen Heinrich Fischer

Weber, Leonhard M.: **Pastorale Impulse.** Aufsätze und Vorträge, hrsg. von Hansjörg Schild. Mit einem Geleitwort von Alois Müller. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 239 S., kart DM 26.–

Die für die Buchausgabe (unter möglichster Wahrung der ursprünglichen Fassung) überarbeiteten Aufsätze und Vorträge des zu früh verstorbenen Münchener Pastoraltheologen bieten bedeutsame Beiträge zu wichtigen Problemen heutiger seelsorglicher Praxis und ihrer wissenschaftlichen Diskussion. Was der Freund und Landsmann, der Fribourger Pastoraltheologe A. Müller, an Webers priesterlicher und wissenschaftlicher Persönlichkeit und an seiner Arbeitsweise rühmt, daß er in selten reifer Ausgeglichenheit den Respekt vor dem Überlieferten mit der Offenheit für den notwendigen Wandel einte, beweist gleich die 1. Gruppe der Aufsätze (Seelsorge oder Sorge um den Menschen, 13–28; Pastorale Krise – Verlust oder Gewinn, 29–39). Hier steht der ebenso einfache, wie für den Verf. typische Satz: „Denn es ist so, daß wenn etwas gleichbleiben soll, es im Gange der Zeit nicht gleichbleiben darf" (14). Und diese These von der strengen Gleichzeitigkeit der Bewahrung des Erbes und eines prospektiven pastoralen Handelns wird gewissenhaft entfaltet und begründet. Für die Verwirklichung der Kirche heute sind alle Glieder der Gemeinde angefordert; der „Alleinentscheid der führenden Gremien innerhalb der Kirche" reicht dazu nicht aus (35); darum und aus einer Fülle anderer Gründe ist die „pastorale Krise" prinzipiell Gewinn. Die 2. Gruppe faßt wichtige Beiträge zur zeitgerechten Ehepastoral zusammen (Christliche Erziehung zur Ehe, 40–62; Gewissensfreiheit als Problem nachkonziliarer Ehepastoral, 63–93; Personale Geschlechtlichkeit, 94–103). Hier fällt besonders auf die (auch von A. Müller hervorgehobene) sorgfältige Auslegung päpstlicher und anderer kirchlicher Dokumente mit dem Gespür für Entwicklungstendenzen. Der von W. auch früher schon gern verwendete Terminus „persönliche Geschlechtlichkeit" wird hier theologisch gerechtfertigt und auf seine Konsequenzen untersucht. Grundfragen des Mensch- und Christseins behandeln die Aufsätze der 3. Gruppe (Besondere Formen des Krankseins, 104–120; Der alternde Mensch, 120–134; Segen und Not der Einsamkeit, 135–147; Gläubigkeit aus Glaube, 148–165). Hier sei besonders hingewiesen auf die (ebenso kurzen wie präzisen) Darlegungen der pastoralen Aufgaben gegenüber Homosexuellen und Suizidgefährdeten. Wenn auch gegenüber der Homophilie heute kaum „eigentlich anwendbare pastorale Richtlinien" möglich sind (114), muß die Seelsorge ihnen doch großes Verständnis entgegenbringen und sich mit der Frage und den betroffenen Menschen ernsthaft beschäftigen. Gerade die Aufsätze über die pastorale Hilfe gegenüber den Alten, über die Einsamkeit und die Gläubigkeit erweisen (neben der sorgfältigen Darlegung der Fragen und der gewissenhaften Berücksichtigung der Literatur) das persönliche Engagement des Priesters und Gelehrten, der sich nicht scheut, durchblicken zu lassen, wie sehr gerade diese Probleme Fragen seiner eigenen Existenz sind. Dies gilt in gleicher, sogar noch deutlicher erkennbarer Weise, von den in der 4. Gruppe zusammengefaßten Beiträgen zur Fragen der priesterlichen Existenz heute (Lebensstil des jungen Priesters, 166–178; Wandel des Priesterbildes, 179–203; Priesterrat, 204–224; Zölibat, 225–237). „Das Hauptproblem der heutigen Pastoraltheologie, nämlich der konkrete Vollzug des Glaubens, ist zur eigentlichen, echten und dringenden Frage des Priesters selbst geworden" (176). Deshalb bedarf der Priester auch der Bestätigung und Annahme durch die Gemeinde; denn die Gemeinde ist nicht nur Folge des priesterlichen Wirkens an ihr; vielmehr sind „das priesterliche Wirken und insbesondere der zum Zeugnis werdende Glaube des Presbyters in der wechselseitigen Kraft der Geistmitteilung auch als Funktion der Gemeinde zu deuten" (177). Das Prinzip der gleichzeitigen Treue zum überkommenen Erbe und zum notwendigen Wandel läßt W. durchaus ja sagen zu einem mehr dynamischen und funktionalen Verständnis der Ordination gegenüber dem nur ontologischen (200); der entscheidende Dienst des Presbyters ist der, allen Menschen als Glaubender und Gesandter die Nähe des Herrn glaubwürdig zu machen. Für die Begründung des priesterlichen Zölibats „ziehen" nach GS ehefeindliche Argumente nicht mehr; es muß in ihm um „aus christlichem Glauben gewählte Jungfräulichkeit" gehen. („Das Unver-

mögen, anderen redlich zu gönnen, worauf man selbst frei verzichtet hat, stellt die charismatische Echtheit des eigenen Zölibats sehr in Frage" – 230). Selbstverständlich gibt es einen menschlich sinnvollen Verzicht auf die Ehe bei voller personaler Entfaltung; die größere, totalere Verfügbarkeit des ehelosen Priesters ist ein nicht ungefährliches Argument; denn dem Gottesreich zur Verfügung stehen müssen auch die christlichen Eheleute. In der gesetzlichen Form verliert der Zölibat leicht und häufig „jene überzeugende Kraft der existentiellen Erfahrung des Nicht-heiraten-Könnens um Christi und seines Reiches willen" (233); und „die Befürchtung, der charismatische Zölibat würde verschwinden, wenn das Gesetz nicht wäre, zeigt sich als gefährliches Argument". Verf. ist der Überzeugung, daß die Kirche in naher Zukunft auch Verheiratete ordinieren werde und dies nicht nur als „Notlösung". („Denn fast alles, was sich vom Zölibat als christlichem und endzeitlichem Zeichen aussagen läßt, läßt sich auch von der Ehe dartun" – 235). W., der selbst als Priester seinen Zölibat wahrhaft charismatisch verstand und vorlebte, hält also durchaus das Nebeneinander von verheirateten und jungfräulichen Priestern für möglich, ja schon ein ernsthafter Zweifel an dieser Möglichkeit trifft ihn innerlich empfindlich (wegen des Verdachtes einer Unterschätzung der „personalen Geschlechtlichkeit" und der spirituellen Kraft der charismatischen Berufung zum Nicht-heiraten-Können).

Dem Rezensenten ist es nicht möglich, etwas anderes als volle Empfehlung dieser wahrhaft bedeutsamen „Pastoralen Impulse" zu sagen. (Auch die leichten Überarbeitungen, um Überschneidungen zu vermeiden und neueste Entwicklungen wie Literatur zu berücksichtigen, fügen sich nahtlos in die Diktion und den wissenschaftlichen wie spirituellen Duktus Webers. Dafür sei dem Herausgeber besondere Anerkennung bezeugt.)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Ökumenische Erneuerung in der Mission. Studien von I. **Auf der Mauer,** P. **Beyerhaus,** H. **Rickenbach,** E. **Wildbolz**, hrsg. H. Stirnimann. – Freiburg, Schweiz: Paulusverlag 1970. 102 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4) br. Fr 9.80

Der Band enthält fünf Beiträge von unterschiedlichem Gewicht. Der Tübinger Missiologe Beyerhaus („Mission und Einheit. Die theologische Entscheidung für die Integration von Weltmission und Ökumene" und „Die gegenwärtige Spannung zwischen ökumenischem und evangelikalem Missionsverständnis") analysiert die theologische Situation vor und nach der 1961 in New Delhi vollzogenen Verschmelzung des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Er zeigt, wie die Spannungen zwischen Missions- und Kirchenökumene, die schon die Integrationsverhandlungen belastet hatten, verstärkt und in neuer Form auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala wieder auflebten. Den Grund dafür sieht B. in dem völlig neuen Verständnis von Mission, das führende „Ökumeniker" in Genf entwickelt haben und das dem Missionsverständnis der „Evangelikalen" diametral gegenüber steht. Während Mission für letztere nach wie vor Verkündigung des Evangeliums und Ruf zum Glauben und zur Bekehrung bedeutet, verstehen jene Mission als die Gesamtverantwortung der Kirche für die Welt: „Eine Ausgrenzung einer bestimmten Tätigkeit als Mission, etwa der Verkündigung des Evangeliums an die Nichtchristen, wäre in dieser Konzeption eine völlig willkürliche und könnte sogar den Blick von heute wirklich entscheidenden Aufgaben unsachgemäß ablenken." B. wünscht, daß die gegenwärtige Konfrontation zwischen den beiden Missionsauffassungen einer gegenseitigen Korrektur und Ergänzung weichen möge. Sollte dies nicht gelingen, sieht er katastrophale Folgen für beide Seiten voraus.

Ein konkretes Beispiel für die sog. „ökumenische" Missionsauffassung liefert der evangelische Studentenpfarrer Wildbolz aus Zürich („Christus, der Mensch für andere – die Kirche für andere"). Für W. gibt es keinen „Anspruch auf Wahrheitsmonopole" mehr. Die konfessionellen Besonderheiten sind relativiert. Es gibt höchstens „einander ergänzende Verschiedenheiten der Verkündigung der Kirche". „Das hergebrachte Denkschema ‚Hier Kirche – dort Welt' ist völlig überholt." Mission ist nicht „eine Lieferung von uns an andere Menschen". Sie kann heute „nur mehr die Botschaft von der Befreiung in Christus, also das Aufrichten von Zeichen des ‚Shalôm' sein". Es ist müßig, „über die Priorität von Predigt oder Dienst zu streiten". Christus „gewinnt bei den anderen Gestalt – im Gespräch, im Dienst", so daß auch „erst dann Kirche wird, wenn inmitten des täglichen Getriebes ‚Shalôm' entsteht".

Wieweit dieses neue „ökumenische" Missionsverständnis sich auf die Weltkirchenkonferenz von Uppsala berufen kann, untersucht der katholische Theologe Rickenbach („Erneuerung in der Mission. Zum Sektionsbericht II der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968"). Eine Analyse des Berichtes der Missionssektion sowie der vorbereitenden Arbeiten ergibt, daß Uppsala den Missionsbegriff entscheidend ausgeweitet und die Heilung und Erneuerung des ganzen Menschen zum Missionsziel erklärt hat: „Kirchlicher Dienst in Caritas, Entwicklungshilfe, politischer Aktion usw. wird nun voll und ganz zum Missionsauftrag der Kirche gerechnet. Damit aber wird der traditionelle Missionsbegriff gesprengt. Bisher stand der Begriff fast ausschließlich für die ‚eigentliche' Verkündigungsarbeit. Jetzt wird Verkündigung wieder eine unter anderen missionarischen Tätigkeiten. ‚Mission' rückt wieder zum Oberbegriff auf für das gesamte kirchliche Engagement an Welt und Menschheit..." Diese Neufassung des Missionsbegriffs ist nach R. in Uppsala zwar sehr pointiert, aber durchaus legitim geschehen.

Der letzte Beitrag aus der Feder des katholischen Missiologen Auf der Mauer („Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über Mission und Ökumene") steht nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bisher Gesagten. Auf dem Hintergrund der Äußerungen der letzten Päpste stellt Auf der Mauer alle Aussagen des Konzils zur ökumenischen Frage in der Mission zusammen. Die Dichte dieser Zusammenstellung macht die Wandlungen, die hier geschehen sind, besonders deutlich.

Alle Beiträge dieses Bandes sind anderswo schon einmal publiziert worden: als Referate der VII. Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche im Katholischen Missionsjahrbuch der Schweiz (Beyerhaus, Wildbolz, Auf der Mauer) oder als Artikel in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Rickenbach). Der zweite Beitrag von Beyerhaus ist überdies wortwörtlich den ersten Kapiteln seiner Schrift „Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?" entnommen. Trotzdem dürfte die vorliegende Zusammenstellung nützlich sein. Sie führt mitten hinein in die gegenwärtige Missionsdiskussion der protestantischen Ökumene, die an Schärfe inzwischen eher noch zugenommen hat. Die beiden Positionen sind in den Beiträgen von Beyerhaus und Wildbolz stark überzeichnet, wobei letzterer eher den Charakter einer temperamentvollen Exhorte mit einem guten Schuß innerschweizerischer Polemik hat. Im geduldigen Dialog müßte mit den wesentlichen Elementen der Missionsaussage von Uppsala eine neue „Integration von Mission und Ökumene" zu erreichen sein. Beyerhaus meint, der katholischen Kirche könne hier die Aufgabe zufallen, „ihren bedrängten und zerstrittenen Brüdern in der nichtrömischen Ökumene ratgebend zu Hilfe zu kommen". Freilich dürfte man diese Hilfestellung dann nicht nur von den Aussagen des Missionsdekretes „Ad Gentes" erwarten, wie dies bei Beyerhaus der Fall zu sein scheint. Man müßte dann schon versuchen, den volleren Missionsbegriff der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute oder des Dekretes über das Laienapostolat in den Blick zu bekommen. Rickenbach weist auf die Verwandtschaft dieses Begriffes mit dem Missionsbegriff von Uppsala hin. Schade, daß in dem vorliegenden Band eine eigene Untersuchung darüber fehlt.

Bonn Ludwig Wiedenmann SJ

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbind. mit Carsten Colpe. Bd I. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971. XIII, 525 S., 92 Abb., 5 Kartenskizzen, Lw. DM 110.–

Der Religionshistoriker ist geneigt, es als Zeichen eines wachsenden Interesses an den Ergebnissen seiner Arbeit – eines im Hinblick auf die heute in einem vordem unbekannten Ausmaß verwirklichte Begegnung der Religionen notwendigen Interesses – anzusehen, wenn es in jüngster Zeit mehrfach Verlage gewagt haben, groß angelegte und sehr umfangreiche Religionsgeschichten zu publizieren. Hierzu zählen die zweibändige in den Jahren 1969 und 1971 von C. Jouco Bleeker und Geo Widengren im Verlag E. J. Brill in Leiden herausgegebene „Historia Religionum", eine von Henri-Charles Puech betreute „Histoire des Religions", deren erster Band 1970 in Paris bei Gallimard erschien, und das auf über dreißig Bände geplante Handbuch „Die Religionen der

Menschheit", das Christel Matthias Schröder seit 1960 im Verlag Kohlhammer in Stuttgart redaktionell betreut.

Eine Gemeinschaftsarbeit, an der in ganz überwiegendem Maße skandinavische Forscher beteiligt waren, stellt die in dänischer Sprache veröffentlichte „Illustreret Religionshistorie" dar, deren vollständige Neubearbeitung in den Jahren 1968 und 1971 im Verlag G. E. C. Gad in Kopenhagen erschien. Von ihrer deutschen, auf drei Bände veranschlagten Übersetzung, die Carsten Colpe anregte, kann hier der erste Band angezeigt werden.

Daß Religionsgeschichten von Zeit zu Zeit neu geschrieben werden müssen, resultiert nicht allein aus erweiterter Kenntnis unseres Quellenmaterials. Hinzu kommt gerade heute die Einsicht, daß Religionen, die bislang in überschauenden Gesamtdarstellungen stiefmütterlich behandelt oder ganz übergangen wurden, es verdienen, nicht allein in Monographien, die sich vornehmlich an den Spezialisten wenden, sondern auch in Handbüchern, die einen breiteren Leserkreis ansprechen wollen, zur Darstellung zu kommen.

So ist es dankbar zu begrüßen, daß in diesem Bande Erik Holtved als vorzüglicher Kenner von Sprache und Geisteswelt der Eskimos einen Beitrag über deren Religion vorlegt und Lauri Honko, der auch die Religion der Slawen betreute, höchst instruktiv über Glauben und Kult der finnisch-ugrischen Völker handelt. Die Darstellung der Religionen der indianischen Hochkulturen hat Arild Hvidtfeldt übernommen; seine Schilderung konzentriert sich in bemerkenswert starkem Maße auf den aztekischen Festkalender.

Auch sonst ist, worauf Carsten Colpe in seinem Vorwort ausdrücklich hinweist, die Anlage der einzelnen Beiträge nicht gleichartig, was bei einem Gemeinschaftsunternehmen dieser Art wohl bis zu einem gewissen Grade unvermeidbar ist. Neben Abhandlungen, als deren Anliegen deutlich die Vermittlung gesicherter Information hervortritt, stehen andere, die zusätzliche Forschungsmethoden erkennen lassen und Untersuchungsergebnisse ihres Autors zur Diskussion stellen. Bei den beiden Beiträgen zur Religion des alten Mesopotamien tritt dieser Unterschied wohl am deutlichsten in Erscheinung. Denn hier steht neben den bemerkenswert eigenständigen Ausführungen, die J. van Dijk zur sumerischen Religion bietet, Jørgen Laessøe's Darstellung der babylonischen und assyrischen Religion, die vorzüglich geeignet ist, dem Laien sachkundig ein Bild dieser Religionswelt zu vermitteln. Daß der Verfasser hierbei einerseits das babylonische Weltschöpfungsepos, andererseits das Gilgamesch-Epos ganz in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt, scheint mir kein Nachteil, sondern ein ausgesprochenes Positivum dieses Beitrags zu sein.

Zu jenen Darstellungen, deren Schwergewicht im Informativen liegt, möchte ich die Behandlung der germanischen Religion durch Lennart Ejerfeldt rechnen, zu denjenigen, die zusätzlich neue Gesichtspunkte zur Diskussion stellen, den Beitrag von Françoise Le Roux-Guyonvarc'h zur Religion der Kelten, der spekulative Elemente betont und das Pantheon unter monotheistische Gesichtspunkte stellt.

Hermann Ludin Jansen gibt einen bemerkenswert klaren Abriß der ägyptischen Religionsgeschichte, der eigene Stellungnahmen nicht vermissen läßt. So wendet er sich gegen eine politische Motivation des Synkretismus, und er nimmt zu der umstrittenen Wertung der Reform Echnatons eindeutig Stellung, wenn er diesen König als großen Religiösen und bewußten Monotheisten charakterisiert.

Die sogenannte Primitivreligion, insbesondere deren Kult, behandelt J. Prytz Johansen, der auch einen Abriß zur Geschichte der Religionsforschung beisteuerte. Ein weiterer Beitrag zur Religion der schriftlosen Völker wurde mit Recht aus der dänischen Auflage des Jahres 1948 unverändert übernommen; denn bei ihm handelt es sich um die geistvollen Darlegungen von Vilhelm Grønbech, die es verdienen, nicht in Vergessenheit zu geraten.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Cuttat, Jacques Albert: **Asiatische Gottheit – Christlicher Gott.** Die Spiritualität der beiden Hemisphären. – Einsiedeln: Johannes Verlag (o. J. – französische Originalausgabe Paris 1965) 264 S. (Sammlung Horizonte, N. F.) br. DM 30.–

Der Autor, der sich mit der „Begegnung der Religionen" (deutsch 1956) und vor allem der Vergleichung der mystischen Werte der verschiedenen Spiritualitäten intensiv befaßt hat, legt hier eine interessante Studie vor. Er bekennt sich zum Dialog zwischen den Religionen, zum echten Dialog, in dem nicht nur der eine Partner, z. B. das Christentum, den anderen seine Vorstellungen und Werte beizubringen versucht, sondern auch von den anderen lernt und sich belehren läßt. Der echte Dialog will aber die Unterschiede nicht verwischen und verfällt der Versuchung eines billigen Synkretismus nicht, sondern er erkennt bei scharfer Feststellung der Eigentümlichkeiten jeder Religion die wirksame Gegenwart Gottes in den anderen und ist deshalb bestrebt, die spirituellen Werte der anderen Religionen in seine eigene Einstellung und seine eigene Spiritualität einzuholen. Das ist die Methode der „einholenden Aufnahme", die der Verf. befürwortet und in dieser Arbeit anwenden will. Vorbilder findet er im griechischen Hesychasmus (211–215) und in Augustinus (216–223). Der Gegenstand dieser einholenden Aufnahme sind die spirituellen Werte des Ostens, d. h. des Hinduismus und des Buddhismus. Es sind die Vorstellungen vom Absoluten (62–73), von der Theophanie (89–96), von der spirituellen Struktur des Menschen in seiner Beziehung zum Absoluten (97–116). Vielleicht noch interessanter als dieser erste Teil, der sich mit spekulativen Vorstellungen beschäftigt, scheint mir der dritte Teil, der der Vergleichung der Methoden gewidmet wird, welche zum Endziel führen sollen. Es geht hier um die Beschreibung der Fortschrittsstufen der Suche nach dem Absoluten, vom Unterbewußten über die „horizontalen" Verlängerungen des Bewußtseins bis zum Überbewußten, wobei bekannte Themen wie Yoga, Mâyâ, Bhakti u. ä. mit ihren christlichen Pendants verglichen werden (126–198).

Eine lobenswerte Originalität dieses Buches sind die wertvollen Tabellen des Anhangs, welche in synoptischer Darstellung eine schnell zu überblickende Zusammenfassung des gesamten Inhaltes der Arbeit bieten und sowohl die festgestellten Kontraste wie auch die entdeckten Konvergrenzen aufzeigen.

Dieses Buch ist ein Gesprächsbeitrag, der zur Diskussion und Kritik anregen will, der aber auch am Falle des Hinduismus und Buddhismus zeigen will, daß die echten religiösen Werte, wenn sie auch erst in ihrem ursprünglichen Gesamtkomplex vollkommen begreiflich und erfaßbar sind, so doch allgemeingültige Züge aufweisen, die eine gewisse Aufnahme in den neuen Kontext einer anderen aufgeschlossenen Religion ermöglichen. In diesem Sinne empfiehlt sich diese Untersuchung für Religionswissenschaftler, Religionsphilosophen, Ökumeniker und auch für diejenigen, die ihre eigene Spiritualität bereichern und ihre mystische Suche anregen wollen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Die biologische Zukunft des Menschen. – Neun international bekannte Wissenschaftler nehmen Stellung zu den brennendsten Problemen unserer Zeit (Die Aufsätze erschienen in der Zeitschrift „Impact of Science on Society", hrsg. von der Unesco). – Frankfurt: Umschau Verlag (1971). 128 S. kart. DM 13.80

Mit der „biologischen Zukunft" ist die fast unbegrenzt erscheinende Ausweitung der medizinischen und kybernetischen Möglichkeiten gemeint. Die einschlägigen Methoden und die Probleme, die sich daraus in einer wohl noch etwas fernen, aber vielleicht schon absehbaren Zukunft ergeben, werden von Spezialisten geschildert. Das schon heute akute Problem der „Erbgutverschmutzung", zu der die Ausschaltung der früheren Selektionsmechanismen durch den medizinischen Fortschritt führt, kommt demgegenüber kaum zur Sprache.

Bochum Wolfgang Büchel

Personennachrichten

Am 6. Juli 1972 starb im 72. Lebensjahr der emeritierte Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg Dr. theol. Johannes Kist.

Herr Privatdozent Dr. Josef Steinruck, Würzburg, wurde auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät Trier berufen und mit Wirkung vom 1. April 1972 zum Ordinarius ernannt.

Herr Privatdozent Dr. Rolf Zerfaß, Trier-Münster, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg zum 1. April 1972 angenommen.

Herr Professor Dr. Theol. Herbert Vorgrimler, Luzern, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Kath.-Theologischen Fakultät Münster zum 1. August 1972 angenommen.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Der Begriff der **Repraesentatio** im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1971. 390 S., 24 Ill., Notenbeisp. = Miscellanea mediaevalia VIII.

Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo **Balić** OFM, septuagesimum explenti annum dicata. – R: Ed. Antonianum (1971). 722 p. = Pontificium Athenaeum «Antonianum»; Lire 7000; p. 9–36: Capkun-Delić, Pedro, OFM: P. Carlos Balić, OFM, escotista y mariólogo; p. 37–63: Hechich, Barnabas, OFM: Bibliographia P. Caroli Balić OFM, systematico ordine digesta.

Buri, Fritz: Zur Theologie der Verantwortung. Hrsg. von Günther Hauff. – Bern, Stu: Haupt (1972). 403 S.; Lw. DM 28,–.

Ritter, Karl Bernhard: Kirche und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Christian Zippert. – Kassel: Johannes-Stauda-Verlag 1971. 226 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

La distruzione di Gerusalemme del 70 nei suoi riflessi storico-letterari. Atti del V convegno biblico francescano, Roma, 22–27 settembre 1969. – Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1971. 213 p. = Collectio Assisiensis VIII; Lire 2500.

Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch. (Hrsg. von Gerhard Voss, Helmut Harsch mit Beitr. von Wim A. de Pater [u. a.]) – Stu: KBW Verl.; Mchn: Kaiser Verl. (1972). 149 S., 4 Taf.; kart. DM 18,–.

Moderne Exegese und historische Wissenschaft. Dokumentation der Tagung des Deutschen Institutes für Bildung und Wissen in Niederaltaich/Ndb. vom 6. bis 21. Oktober 1969. Hrsg. von J. M. Hollenbach SJ u. Hugo Staudinger. – Trier: Spee-Verl. (1972). 169 S.

Lapointe, Roger, OMI: Structuralisme et exégèse. – ScE XXIV, 1972, 135–153.

Nida, Eugene A.: Implications of contemporary linguistics for the biblical scholarship. – JBL XCI, 1972, 73–89.

2. Altes Testament

Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. Festschrift für Joseph **Ziegler** hrsg. von Josef Schreiner (Bd I–II). – (Wü:) Echter-Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1972). 215 S., 260 S. = Forschung zur Bibel I–II; kart. DM 30, DM 34; Bd II: S. 257–260: Bibliographie Joseph Ziegler.

Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels. Alfred **Jepsen** zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen. Hrsg. von Karl-Heinz Bernhardt. – Stu: Calwer-Verl. (1971). 96 S. = Arbeiten zur Theologie I, 46; kart. DM 12,50.

Vogels, Walter, PB: La promesse royale de Yahweh préparatoire à l'Alliance. Etude d'une forme littéraire de l'Ancien Testament. – Ottawa: Éd. de l'Univ. Saint-Paul; Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1970. 181 p.; $ 5,50.

Rad, Gerhard von: Das Opfer von **Abraham**. – Mchn: Kaiser 1971. 94 S. = Kaiser Traktate VI; kart. DM 8,50.

Rad, Gerhard von: Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1–14. – EvTh XXXI, 1971, 579–588; S. 588–608: Perlitt, Lothar: Mose als Prophet; S. 608–623: Kraus, Hans-Joachim: Das Thema „Exodus". Kritische Erwägungen zur Usurpation eines biblischen Begriffs; S. 623–630: Smend, Rudolf: Zur Frage der altisraelitischen Amphiktyonie; S. 630–650: Schmidt, Werner H.: Die prophetische „Grundgewißheit". Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung; S. 650–664; Herrmann, Siegfried: Das prophetische Wort, für die Gegenwart interpretiert; S. 665–680: Hermission, Hans-Jürgen: Diskussionsworte bei Deuterojesaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten.

Leviticus. Vertaald uit het Hebreeuws en uitgelegd door J. G. Vink, OP. – Roerm: Romen en Zonen 1972. 360 blz. = De boeken van het Oude Testament II; hfl 75,–.

Schwertner, Siegfried: Erwägungen zu Moses Tod und Grab in **Dtn 34 5.6**. – ZAW LXXXIV, 1972, 25–45.

Willis, John T.: Cultic elements in the story of **Samuel**'s birth and dedication. – StTh XXVI, 1972, 33–61.

Krinetzki, Leo, OSB: Zur Stilistik von **Jes 40,1–8**. – BZ, N. F. XVI, 1972, 54–69.

Beuken, W. A. M.: **Mišpat**. The first Servant Song and its context. – VT XXII, 1972, 1–30.

Corré, Alan D.: The daughter of My People. Arabic and Hebrew paraphrases of **Jeremiah 8.13–9.23**. – Leid: Brill 1971. X, 118 p. = Studies in semitic languages and linguistics III; hfl 32,–.

Wilson, Robert R.: An interpretation of **Ezekiel**'s dumbness. – VT XXII, 1972, 91–104.

Wanke, Gunther: Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik. – KuD XVIII, 1972, 2–17.

Van Uchelen, N. A.: **Psalmen**. Deel I: ‹**1–40**›. – Nijkerk: Callenbach 1971. 275 blz. = De prediking van het Oude Testament.

Alonso-Schökel, Luis: Estructura poética del salmo 42–43. – Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. Festschrift für Joseph Ziegler. Bd II, (Wü, Stu 1972), 11–16; S. 17–27: Bardtke, Hans: Die hebräische Präposition nægæd in den Psalmen; S. 29–34: Castellino, Giorgio: „Scriba velox" ‹Ps XLV, 2›; S. 35–40: Dahood, Mitchell: Additional pairs of parallel words in the Psalter and in Ugaritic; S. 41–50: Donner, Herbert: Argumente zur Datierung des 74. Psalms; S. 51–55: Eißfeldt, Otto: Jahwes Königsprädizierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels; S. 57–64: Gese, Hartmut: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters; S. 65–70: Groß, Heinrich: Selbst- oder Fremderlösung. Überlegungen zu Psalm 49,8–10; S. 71–79: Hamp, Vinzenz: „Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf", Ps 127, 2d; S. 81–90: Hugger, Pirmin: Die Alliteration im Psalter; S. 91–96: Schmid, Rudolf: Heute, wenn ihr auf seine Stimme hört ‹Ps 95,7›; S. 97–103: Zenger, Erich: Psalm 87,6 und die Tafel vom Sinai; S. 105–113: Zimmerli, Walther: Zwillingspsalmen.

Loretz, Oswald: Psalmenstudien. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 101–115.

Janssen, Enno: Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinens. Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 212 S.; Lw. DM 36,–.

González Lamadrid, Antonio: Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio. – Madr: Ed. Católica 1971. XVI, 336 p., 4 ill., 2 cart. = Biblioteca de autores cristianos CCCXVII; pes 210,–.

Vogt, Ernestus: Lexicon aramaicum Veteris Testamenti documentis antiquis illustratum. – R: Pontificium Institutum Biblicum 1971. 13 *, 192 p.; Lire 6900.

Dietrich, Manfried – Oswald Loretz: Konkordanz der ugaritischen Texterzählungen. Programmierung Hermann Kamp – Hans-Werner Kisker. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. IX, 331 S. = Alter Orient und Altes Testament IX; Lw. DM 78,–.

Ziegler, Joseph: Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur **Septuaginta**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 678 S. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen X; kart. DM 86,–.

Rosenthal, Erwin I. J.: Studia semitica. Vol. I: Jewish themes. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1971. XIV, 366 p. = University of Cambridge. Oriental publications XVI; £ 3.40.

Kenyon, Kathleen: Royal cities of the Old Testament. – NY: Schocken 1971. xii, 164 p., 103 plates, 28 plans; $ 10,–.

Jenni, Ernst: Zur Verwendung von **'attā** „jetzt" im Alten Testament. – ThZ XXVIII, 1972, 5–12.

Schmid, Herbert: Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht. – Zü: Theologischer Verl. (1971). 55 S. = Schriften zur Judentumskunde I; kart. DM 7,80.

Thoma, Clemens: Religionsgeschichtliche und theologische Bedeutsamkeit der jüdischen **Hohenpriester** von 175 bis 37 v. Chr. – BiLi XLV, 1972, 4–22.

Sandmel, Samuel: Philo's place in Judaism. A study of conceptions of **Abraham** in jewish literature. Augmented edition. – NY: Ktav 1971. XXIX, 232 p.; $ 14,95.

Scholem, Gershom G.: The **messianic idea** in Judaism and other essays on jewish spirituality. – NY: Schocken Books (1971). viii, 376 p.; $ 15,00.

Schäfer, Peter: Die Vorstellungen vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur. – Mchn: Kösel-Verl. 1972. 185 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXVIII; kart. DM 55,–. [Diss., Freiburg/B]

3. Neues Testament

Marconcini, B.: Tradizione e redazione in **Mt. III,1–12**. – Rivista biblica XIX, 1971, 165–186; p. 273–305: Lovison, T.: La pericopa della Cananea, Mt. XV, 21–28.

Gerhardsson, Birger: Geistiger Opferdienst nach **Math. 6,1–6. 16–21**. – Neues Testament und Geschichte . . . Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü–Tü (1972), 69–77; S. 79–89: Minear, Paul S.: Audience criticism and Markan ecclesiology; S. 91–104: Strecker, Georg: Literarische Überlegungen zum εὐαγγέλιον-Begriff im Markus-Evangelium; S. 105–111: Siotis, Markos A.: Luke the Evangelist as St. Paul's collaborator; S. 113–124: Klein, Günter: Die Verfolgung der Apostel, Lukas 11,49.

Chevallier, Max-Alain: **I Pierre 1/1 à 2/10**: Structure littéraire et conséquences exégétiques. – RHPhR LI, 1971, 129–142.

Simonsen, Hejne: Zur Frage der grundlegenden Problematik in form- und redaktionsgeschichtlicher Evangelienforschung. – StTh XXV, 1972, 1–23.

Berger, Klaus: Die Gesetzesauslegung. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: **Markus** und Parallelen. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1972). XI, 631 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XL; Lw. DM 98,– [Diss., Hamburg]

Perrin, Norman: The christology of Mark: A study in methodology. – Journal of religion LI, 1971, 173–187.

Plümacher, Eckhard: **Lukas** als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 164 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments IX; kart. DM 32,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Tov, Emanuel: Lucian and Proto-Lucian. Towards a new solution of the problem. – RB LXXIX, 1972, 101–113.

Denaux, Adelbert: Het Lucasevangelie: traditiegeschiedenis en opbouw. – Collationes [II], 1972, 3–25.

Kothgasser, Alois M.: Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs- und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung. – Sales XXXIII, 1971, 557–598; XXXIV, 1972, 3–51.

Meeks, Wayne A.: The Man from Heaven in Johannine sectarianism. – JBL XCI, 1972, 44–72.

Grech, Prosper, OSA: Recent developments in the **Jesus** of history controversy. – Biblical theology bulletin I, 1971, 190–213.

Jesus von Nazareth. Hrsg. von Franz-Joseph Schierse. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 284 S. = Grünewald-Materialbücher III.

Trocmé, Etienne: Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie. – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1972). 159 p. = Bibliothèque théologique; sfr 19,–.

Guillet, Jacques: Jésus devant sa vie et sa mort. – P: Aubier Montaigne (1971). 253 p. = Coll. Intelligence de la foi; F 27,–.

Crossan, John Dominic: Parable and example in the teaching of Jesus. – NTSt XVIII, 3, 1972, 285–307.

Jeremias, Joachim: Die Drei-Tage-Worte der Evangelien. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 221–229; S. 230–245: Colpe, Carsten: Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst.

Baumbach, Günther: Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung. – B: Evang. Verlagsanstalt 1971. 96 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LIV.

Brown, Raymond E., SJ: The problem of the virginal concept of Jesus. – ThSt XXXIII, 1972, 3–34.

Kirk, J. Andrew: The messanic role of Jesus and the temptation narrative: A contemporary perspective. – Evangelical quarterly XLIV, 1972, 11–29. 91–102.

Delling, Gerhard: Der Kreuzestod in der urchristlichen Verkündigung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 186 S.; kart. DM 24,–.

Fuller, Reginald H.: The formation of the resurrection narratives. – NY: Macmillan; Lo: Collier–Macmillan (1971). XIV, 225 p.; $ 6,95.

Zimmermann, Heinrich: Jesus Christus, hingestellt als Sühne – zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe . . . Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 71–81; S. 83–94: Molitor, Joseph: Lebendige Christusbotschaft durch neutestamentliche Text- und Begriffsforschung.

Budiman, Rudy: De realisering der verzoening in het menselijk bestaan. Een onderzoek naar Paulus' opvatting van de gemeenschap aan Christus' lijden als een integrerend deel der verzoening. – Delft: Meinema (1971). XII, 235 blz.; hfl 17,80 [Diss., Amsterdam]

Gibbs, John G.: Pauline cosmic christology and ecological crisis. – JBL XC, 1971, 466–479.

Hahn, Ferdinand: Die Sendschreiben der **Johannesapokalypse.** Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 357–394; S. 395–415: Vögtle, Anton: Mythos und Botschaft in Apokalypse 12.

Leivestad, Ragnar: Exit the apocalyptic Son of Man. – NTSt XVIII,3, 1972, 243–267.

Kremer, Jacob: . . . denn sie werden leben. Sechs Kapitel über Tod, Auferstehung, Neues Leben. – Stu: KBW Verl. (1972). 133 S.

García Cordero, Maximiliano, OP: Concepción jerárquica de la Iglesia en el Nuevo Testamento. – Salm XVIII, 1971, 233–287.

Charlot, John: New Testament disunity. Its significance for christianity today. – NY: Dutton 1970. 260 p.; $ 7,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Geschichte der Kirche. Bd II: Früh- und Hochmittelalter. Von M. D. Knowles, unter Mitarb. v. D. Obolensky u. C. A. Bouman. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. 1971. 563 S., 48 Taf., 15 Ktn; Lw. DM 76,–.

Brock, Sebastian P.: Two syriac manuscripts in the Library of Selwyn College, Cambridge. – OChr LV, 1971, 149–160; p. 161–163: Price, James R. and Philip M. Seymour: Syriac manuscripts in the Freer Gallery of Art, Washington, D. C.

Guzie, Tad W.: Patristic hermeneutics and the meaning of tradition. – ThSt XXXII, 1971, 647–658.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bernleitner, Ernst: Der kirchenhistorische Atlas von Österreich. Bericht über seine Entstehung, Anlage, Gestaltungsproblematik und Ausführung. – Festschrift für Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd III, Wien (1971), 16–42; S. 204–220: Pluta, Alfons: Ist die syrische Mönchskonzeption der „ihidajuta" im Sinn von „Christförmigkeit" Leitbild bei **Basilius**?; S. 363–380: Zinnhobler, Rudolf: Beitrag zur Rechtsgeschichte der Stiftspfarren **Mondsee** und **St. Wolfgang**; S. 122–159: Lenzenweger, Josef: Johann **Windlock**, Bischof von Konstanz, und die vergessene Pankrazkapelle am Hof zu Wien; S. 291–355: Uiblein, Paul: Neue Dokumente zum Passauer Bistumsstreit ‹**1423–1428**›; S. 55–66: Hamann, Günther: Die Oração de Obediência von **1485**. Ein kirchenhistorisches Dokument zur Entdeckungsgeschichte; S. 196–203: Perger, Richard: Das Epitaph „Paulus" am Wiener Stephansdom; S. 356–362: Wodka, Josef: Besaß Petrus **Canisius** die Administration des Bistums Wien?; S. 267–290: Strnad, Alfred: Processus inquisitionis Ecclesiae Viennensis. Materialien zur Geschichte des Fürstbistums Wien aus dem Vatikanischen Geheimarchiv; S. 94–121: Kovács, Elisabeth: Die Bedenken des Kardinals Joseph Othmar von **Rauscher**, Fürsterzbischof von Wien 1853–1875, zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit während des Ersten Vaticanums 1869/70; S. 177–195: Obertyński, Zdislaw: Kardinal **Puzyna** und sein Veto.

Polgár, Ladislao, SJ: Bibliographia de historia Societatis Iesu. – AHSJ XL, 1971, 512–574.

3. Alte Kirchengeschichte

Klauser, Theodor: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. 2., erweiterte Auflage (fotomech. Nachdr. d. 1927 erschienenen 1. Aufl. mit Ergänzungen d. Verf.) – Mstr: Aschendorff (1971). 206 S., 23 Taf., 33 Abb. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XXI; kart. DM 40,–.

Le néoplatonisme. Royaumont, 9–13 juin 1969. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique. (Ed. M. P. M. Schuhl et M. P. Hadot.) – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1971. XIV, 496 p. 4°.

Pelikan, Jaroslav: The christian tradition: A history of the development of doctrine. Vol I: The emergence of the catholic tradition ‹100–600›. – Chicago and Lo: Univ. of Chicago Press 1971. XXIII, 394 p.; $ 15,–.

Musurillo, Herbert: The acts of the christian martyrs. – Oxford: Clarendon Press 1972. LXXIII, 379 p. = Oxford early christian texts.

Rowe, J. N.: Origen's subordinationism as illustrated in his commentary on St. John's gospel. – Studia patristica XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Part II, B 1972, 222–228; p. 229–233: Sladden, J. C.: Chrysostom and confirmation; p. 234–241: Stephenson, A. A.: S. Cyril of Jerusalem's trinitarian theology; p. 242–246: Stockmeier, Peter: Zum Verhältnis von Glaube und Religion bei Tertullian; p. 247–258: Tuilier, A.: Le titre de Patriarche œcuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les Eglises; p. 259–263: Wickham, L. R.: Aetius and the doctrine of divine ingeneracy; p. 264–267: Wiles, M. F.: Psychological analogies in the Fathers; p. 268–277: Wilken, M. F.: The interpretation of the baptism of Jesus in the later Fathers; p. 278–281: Young, Frances M.: The idea of sacrifice in neoplatonic and patristic texts; p. 282–288: Zell, R. L.: The priesthood of Christ in Tertullian and St. Cyprian; p. 291–306: Berrouard, M.-F.: Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée; p. 307–310: Chisholm, J. E.: The authorship of the Pseudo-Augustinian *Hypomnesticon* against the Pelagians and Celestians; p. 311–315: Cowdrey, H. E. J.: Pope Anastasius II and St. Augustine's doctrine of Holy Orders; p. 316–321: Etchegaray Cruz, A.: Le rôle du De catechizandis rudibus de Saint Augustin dans la catéchèse missionnaire dès 710 jusqu'à 847; p. 322–327: Gessel, W.: Der Brotcharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftwirkenden und einheitstiftenden Funktion nach Augustinus; p. 328–334: Morán, J., OSA: La teoría de la «admonición» en las *Confesiones* de S. Agustín; p. 335–340: Pintard, J.: Remarques sur la transfiguration dans l'œuvre de Saint Augustin. Une influence de l'Orient?; p. 341–349: Ries, J.: Une version liturgique copte de l'*Epistola Fundamenti* de Mani réfutée par Saint Augustin?

Daniélou, Jean, SJ: Le traité *De centesima, sexagesima, tricesima* et le judéo-christianisme latin avant Tertullien. – VigChr XXV, 1971, 171–181.

Smulders, P(iet), SJ: Some riddles in the Apostles' creed. – Bijdr XXXI, 1970, 234–260; XXXII, 1971, 350–366.

Mühlenberg, Ekkehard: Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnostiker Basilides. – KuD XVIII, 1972, 161–175.

Van Esbroeck, Michel: Nouveaux fragments de **Méliton** de **Sardes**, dans une homélie géorgienne sur la Croix. – AnBoll XC, 1972, 63–99.

Klijn, A. F. J.: Christianity in **Edessa** and the gospel of Thomas. – NovT XIV, 1972, 70–77.

Van Elderen, Bastiaan: A new inscription relating to christianity at Edessa. – Calvin Theological Journal VII, 1972, 5–14.

Turbessi, Giuseppe, OSB: Quaerere Deum. Il tema della «ricerca di Dio» nella gnosi e nello gnosticismo. – Benedictina XVIII, 1971, 1–31.

Munz, Peter: The problem of „Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus". – Numen XIX, 1972, 41–51.

Macleod, C. W.: Allegory and mysticism in **Origen** and **Gregory** of **Nyssa**. – JThSt XXII, 1971, 362–379.

Devos, Paul: La liste martyrologique des Actes de Guriā et Shamōnā. – AnBoll XC, 1972, 15–26.

Klein, Richard: Der νόμος τελεώτατος Konstantins für die Christen im Jahre **312**. – RQ LXVII, 1972, 1–28.

Festugière, André-Jean, OP: Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1971. CXXXIII, 140 p.; IX, 142 p. = Subsidia hagiographica LIII; FB 450,–.

Gamber, Klaus: Conversi ad Dominum – Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert. – RQ LXVII, 1972, 49–64.

Vogüé, Adalbert de: Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes. – RHE LXVII, 1972, 26–67.

Halkin, François: Saint **Émilien** de Durostorum, martyr sous Julien. – AnBoll XC, 1972, 27–35; p. 41–62: Sauget, Joseph-Marie: Sainte **Eusèbie** martyre inconnue?

Bellini, Enzo: La posizione dei monaci e dei vergini nella Chiesa secondo **Gregorio Nazanzieno.** – SC XCIX, 1971, 452–466.

(Gregorius Nyssenus) Grégoire de Nysse: Vie de sainte Macrine (De vita s. Macrinae, griech.-frz.) Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. – P: Ed. du Cerf 1971. 320 p. = Sources chrétiennes CLXXVIII; F 54,–.

ΧΡΗΣΤΟΥ, ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ: Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. – Κληρονομία IV, 1972, 41–62; S. 62: Zusammenfassung: Das menschliche Pleroma nach Gregor von Nyssa.

Hübner, Reinhard: «Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes». – Κληρονομία IV, 1972, 131–161.

Popovitch, J.: Théorie de la connaissance et connaissance de Dieu chez saint **Isaac** le **Syrien**. – Contacts XXII, 1970, 32–53. 118–147.

Wilken, Robert L.: Judaism and the early christian mind: A study of **Cyril** of **Alexandria**'s exegesis and theology. – New Haven and Lo: Yale University Press 1971. XIV, 275 p.; $ 8,75.

Straeten, Joseph van der: Vie arrageoise de **S. Léonien**, abbé à Vienne en Pauphiné. – AnBoll XC, 1972, 119–136.

Noret, Jacques: Gaianopolis, ville de saint Gaianos? – AnBoll XC, 1972, 101–105; ~ p. 106: Fragments hagiographiques grecs dans le palimpseste Bruxelles, Bibl. roy. IV. 459; p. 107–108: Halkin, François: Épigrammes byzantins en l'honneur de S. Jean l'Ibère; 109–117: Noret, Jacques: La passion de Chrysanthe et Darie a-t-elle été rédigée en grec ou en latin?

Frank, Karl Suso: **Isidor** von **Sevilla, das „Mönchskapitel" ‹De** ecclesiasticis officiis II 16› und seine Quellen. – RQ LXVII, 1972, 29–48.

Aubineau, Michel: Jean Damascène et l'*Epistula de Inventione Gervasii et Protasii* attribuée à Ambroise. – AnBoll XC, 1972, 1–14.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kneule, Wilhelm: Kirchengeschichte der Stadt **Bayreuth**. T. I: Von der Gründung des Ortes um **1180** bis zur Aufklärung um **1810**. – Nürnberg: Verein f. Bayer. Kirchengeschichte; Neustadt ‹Aich›: Degener [in Komm.] 1971. XII, 143 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns L; Lw. DM 20,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Flaskamp, Franz: Anna **Roedes** spätere Chronik von **Herzebrock**. Eine westfälisch-mundartliche Quelle der Osnabrücker Klostergeschichte. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 75–146.

Gavigan, J.-J.: Origins of the Augustinian province of **Styro-Carinthia**. – Aug XI, 1971, 281–354.

Schmitt, Norbert: Die alte Mutterpfarrei **Bürgstadt** und ihre ehemaligen Filialen. – Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXIII, 1971, 5–49.

Wiemann, Harm: Die ostfriesischen Klöster in vorreformatorischer und reformatorischer Zeit. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 25–38.

5. Mittelalter

Klewitz, Hans-Walter: Ausgewählte Aufsätze zur Kirchen- und Geistesgeschichte des Mittelalters. Mit Einf. von Gerd Tellenbach. – Aalen: Scientia-Verl. 1971. 476 S.; kart. DM 92,–.

Claude, Dietrich: Adel, Kirche und Königtum im **Westgotenreich**. – Sigmaringen: Thorbecke 1971. 214 S. = Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderbd. VIII; kart. DM 26,–.

Lemerle, Paul: Le premier **humanisme byzantin**. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. – P: Pr. Univ. de France 1971. 326 p. = Bibliothèque byzantine. Études VI; F 68,–.

Blair, Peter Hunter: The world of **Bede**. – NY: St. Martin's Pr. 1970. X, 340 p.; $ 10,–.

Ferdinand **Gregorovius**: Rome and medieval culture. Ed. and with an introduction by Karl F. Morrison. – Chicago: Univ. of Chicago Press 1971. XXVIII, 465 p.; $ 18,50.

Rudolf, Hans Ulrich: Apostoli gentium: Studien z. Apostelepitheton unter bes. Berücks. d. Winfried-**Bonifatius** u. seiner Apostelbeinamen. – Göppingen: Kümmerle 1971. VII, 265 S. = Göppinger Akademische Beiträge XLII; kart. DM 30,– [Diss., Tübingen]

Angenendt, Arnold: Monachi Peregrini. Studien zu **Pirmin** und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. – Mchn: Fink Verlag 1972. 269 S. 4° = Münstersche Mittelalter-Schriften VI; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Elbern, Viktor H.: Das Leben des hl. **Liudger** in einer frümittelalterlichen Bilderhandschrift aus Werden. – Das Münster am Hellweg XXIII, 1970, 103–112.

Meijer, J.: Een modern probleem in de 9e eeuw. De eenheidssynode van **879–880**. – Het christelijk Oosten XXIV, 1972, 77–94.

Troupeau, Gérard: La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle. – CCM XIV, 1971, 1–20.

Tsirpanlis, Constantine: The imperial coronation and theory in «De cerimoniis aulae Byzantinae» of **Constantine VII** Porphyrogenitus. – Κληρονομία IV, 1972, 63–91.

Abel, Paul: Die Familie der Äbtissin **Theophanu von Essen**. – Das Münster am Hellweg XXIII, 1970, 143–160.

Benz, Karl Josef: A propos du dernier voyage de l'impératrice **Adelaïde** en **999**. – RHE LXVII, 1972, 81–91.

Albert von Augsburg. Das Leben des **Heiligen Ulrich**. Hrsg. von Karl-Ernst Geith. – B: de Gruyter 1971. X, 97 S. mit 2 Faks. = Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N.F. XXXIX [CLXIII]; Lw. DM 32,–.

Lazarev, Victor: Regard sur l'art de la Russie prémongole. – CCM XIII, 1970, 195–208; XIV, 1971, 221–238.

Philippart, Guy: Manuscrits hagiographiques de Châlons-sur-Marne. – AnBoll LXXXIX, 1971, 67–102.

Leclercq, Jean, OSB: Recherches sur la collection des épîtres de saint **Bernard**. – CCM XIV, 1971, 205–219.

Horst, Ulrich: Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des **Robert** von **Melun**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XIII, 130 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. XIII.

Tierney, Brian: Origins of **papal infallibility, 1150–1350**. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages. – Leid: Brill 1972. X, 198 p. = Studies in the history of christian thought VI; hfl 72,–.

Küther, Waldemar: **Vacha** und sein **Servitenkloster** im Mittelalter. Unter Mitarb. von Hans Goller. Mit e. Urkunden- u. Regestenanh. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XI, 365 S., 6 Bl. Abb. u. Ktn. = Mitteldeutsche Forschungen LXIV; Lw. DM 48,–.

Labande-Mailfert, Yvonne: Nouvelles données sur l'abbatiale de **Saint-Savin**. Fresques - architecture. – CCM XIV, 1971, 39–68.

Knowles, David: **Thomas Becket**. – Stanford: Stanford University Press 1971. XI, 183 p.; $ 6,95.

Foreville, Raymonde: Mort et survie de saint Thomas Becket. – CCM XIV, 1971, 21–38.

Leroy, Jules: La renaissance de l'**Église syriaque** aux **XIIe–XIIIe** siècles. – CCM XIV, 1971, 131–148. 239–255.

Schmucki, Oktavian, OFM: Das Geheimnis der Geburt Jesu in der Frömmigkeit des hl. **Franziskus** von **Assisi**. – CollFr XLI, 1971, 260–287.

Philippart, Guy: Les écrits des compagnons de S. François. Aperçu de la «Question franciscaine» des origines à nos jours. – AnBoll XC, 1972, 143–166.

Jarck, Horst-Rüdiger: Das Zisterzienserinnenkloster **Lilienthal**. Gründung, Verfassung und Stellung zum Zisterzienserorden. – Stade: Stader Geschichts- und Heimatverein 1969. 195 S. mit Ktn. = Einzelschriften des Stader Geschichts- und Heimatvereins XXI; kart. DM 15,– [Diss., Kiel]

Kauss, Dieter: Die mittelalterliche Pfarrorganisation in der **Ortenau**. – Bühl/Baden: Verl. Konkordia 1970. 276 S., 2 Ktn = Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts [Freiburg/B] XXIX [vielm. XXX]; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B.]

Constantelos, Demetrios: Emperor John **Vatatze**'s social concern: Basis for canonization. – Κληρονομία IV, 1972, 92–104.

Mercker, Hans: Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie **Bonaventuras**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XXII, 225 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. XV; brosch. DM 28,–.

Plotnik, Kenneth: **Hervaeus Natalis** OP and the controversies over the real presence and transsubstantiation. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. XI, 71 p. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. N. F. X; kart. DM 9,80 [Diss., München]

Janssen, Wilhelm: Unbekannte Synodalstatuten der Kölner Erzbischöfe **Heinrich** von **Virneburg ‹1306–1332›** und **Walram** von **Jülich ‹1332–1349›**. – Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein CLXXII, 1970, 113–154.

Religious dissent in the Middle Ages. Ed. by Jeffrey B. Russell. – NY: Wiley 1971. XI, 161 p. = Major issues in history; $ 5,95.

Ryan, Patrick J., SJ: The structure of the church and the function of the hierarchy according to St. **Bernardine** of **Siena**. – FrStudies XXX, 1971, 141–180.

Iserloh, Erwin: **Thomas** von **Kempen** und die Kirchenreform im Spätmittelalter. – Kempen/Niederrhein: Thomas-Verlag 1971. 27 S.

Rapin, René: L'Ars moriendi en Angleterre. – RThPh, Série III, XXII, 1972, 86–93.

Bibliografia dell'**Ordine dei Servi**. Vol. I: Besutti, Giuseppe M., OSM: Repertori e sussidi generali. Edizioni del secolo XV **‹1476–1500›**. – Serra, Aristide M., OSM: Memoria di Fra Paolo Attavanti. – Bol: Centro di Studi O.S.M. 1971. 266 p. = Bibliotheca Servorum Romandiolae IV; Lire 4200.

Kałuża, Zénon: Nouvelles remarques sur les œuvres de **Gilles Charlier**. – AHDL, A. XLVI = T. XXXVIII, 1971, P 1972, 149–191.

6. Gesamte Neuzeit

Meersman, Achilles, OFM: The ancient Franciscan provinces in **India, 1500–1835**. – Bangalore: Christian Literature Society Press 1971. XVII, 590 p.

Beumer, Johannes, SJ: Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien. – ThPh XLVI, 1971, 529–553.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Schottenloher, Otto: Zur humanitas legum bei **Erasmus**. – Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. Sept. 1971. Bd I, Gö 1971, 667–683.

Stupperich, Robert: Das **Herforder Fraterhaus** und die Reformatoren. – Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte LXIV, 1971, 7–37.

Krumwiede, Hans-Walter: Die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther und die Reformation der Kirche **1515–1520**. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 183–207.

Delius, Walter: Kurfürst Joachim I. und die Wahl Karls von Spanien zum deutschen König im Jahre **1519**. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLVI, 1971, 9–34.

Atkinson, James: The trial of Luther. – Lo: Batsford 1971. 212 p. and 13 illustrations = Historic trials series; £ 2,50.

Tonkin, John: The church and the secular order in Reformation thought. – NY: Columbia Univ. Pr. 1971. XIV, 219 p.; $ 8,–.

Rublack, Hans-Christoph: Die Einführung der Reformation in **Konstanz** von den Anfängen bis zum Abschluß 1531. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; Karlsruhe: Verl. Evang. Presseverband für Baden 1971. XIII, 415 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XL = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden XXVII; Lw. DM 45,– [Diss., Tübingen]

Mogensen, Kaj: Messen i Hans Thomissøns salmebog. – KS 1971, 100–129.

Wandersleb, Martin: Luthertum and Bilderfrage im Fürstentum Braunschweig, Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVI, 1968, 18–80; LXVII, 1969, 24–90; LXVIII, 1970, 208–272.

Hauswirth, René: Zur politischen Ethik der Generation nach Zwingli. – Zwing XIII, 1971, 305–342.

Massaut, Jean-Pierre: L'humanisme chrétien et la Bible: le cas de **Thomas More**. – RHE LXVII, 1972, 92–112.

Stupperich, Robert: Der **Lemgo**er Streit um die Glaubensgerechtigkeit [1538–1541]. – Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde XXXIX, 1970, 33–85.

Scholz, Günter: Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan **Oldecop** ‹**1493–1574**›. Reformation und katholische Kirche im Spiegel von Chroniken des 16. Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff (1972). XVI, 104 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CIII; kart. DM 20,–.

Ross, James Bruce: The emergence of Gasparo **Contarini**: A bibliographical essay. – ChH XLI, 1972, 22–45.

Hareide, Bjarne: Die Konfirmation in der Reformationszeit (Konfirmasjonen i reformasjonstiden dt.) Eine Untersuchung der luther. Konfirmation in Deutschland 1520–1585. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 317 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie VIII; kart. DM 38,– [Diss., Uppsala]

Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1971. 74 S. = Texte zur Kirchen- u. Theologiegeschichte XVI; kart. DM 14,80.

Fraas, Hans-Jürgen: Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 371 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie VII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Erlangen/Nürnberg]

Vogler, Bernard: Die Rolle der pfälzischen Kurfürsten in den Französischen Religionskriegen ‹1559–1592›. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte u. religiöse Volkskunde XXXVII/XXXVIII, 1970/1971, 235–266.

Castellion, Sébastien: De l'impunité des hérétiques: De haereticis non puniendis. Texte latin inédit publié par Bruno Becker. Texte français inédit publié par M. Valkhoff. – Gen: Droz 1971. IX, 407 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXVIII; sfr 70,–.

Armogathe, J.-R.: Quelques réflexions sur la confession de foi de **La Rochelle**. – BSHPF CXVII, 1971, 201–213.

Becker, Karl-Josef: Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient. – ThPh XLVII, 1972, 161–228.

Vries, Piet Penning de: Protestants and other spirituals. Ignatius' vision and why he took this position. – AHSJ XL, 1971, 463–483.

Synodus Ecclesiarum Belgicarum ‹**1571, Emden**›: Die Akten der Synode der Niederländischen Kirche zu Emden: Vom 4.–13. Okt. 1571. Im latein. Grundtext mitsamt d. alten niederländ., franz. u. dt. Übers. Hrsg. von J. F. Gerhard Goeters. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1971. 147 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXIV; Lw. DM 19,80.

Jong, Otto de: Die **Emder Generalsynode** vor dem Hintergrund der westeuropäischen Reformationsgeschichte. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 9–24.

8. Neuere Zeit

Fousek, Marianka Sasha: Spiritual direction and discipline: A key to the flowering and decay of the 16th century Unitas Fratrum. – ARG LXII, 1971, 207–224.

Plümacher, Eckhard: Die **Bibliothek** der St. **Nikolai-Kirche** in **Spandau**. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens in Brandenburg vom **16.** bis zum **18.** Jahrhundert. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLVI, 1971, 35–101.

Grunewald, Johannes: Beiträge zur schlesischen Presbyterologie. Stadt und Kreis **Neumarkt**. – Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte L, 1971, 7–59.

Crofts, Richard A.: The defense of the Elizabethan Church: Jewel, Hooker, and James I. – AThR LIV, 1972, 20–31.

Roberg, B.: Verhandlungen Herzog Philipp Sigismunds mit der Kurie und dem Kaiser über seine Anerkennung als Bischof von Osnabrück ‹**1591–1598**›. – Osnabrücker Mitteilungen LXXVII, 1970, 31–93.

Lutz, Georg: Kardinal Giovanni Francesco **Guidi** di **Bagno**. Politik und Religion im Zeitalter Richelieus und Urbans VIII. – Tü: Niemeyer 1971. LXXI, 631 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXXIV; Lw. DM 134,– [Diss., München]

Sindoni, Angelo: Le scuole pie in **Sicilia**. Note sulla storia dell' Ordine **Scolopico** dalle origini al secolo XIX. – RSCI XXV, 1971, 375–421.

Faulenbach, Heiner: Ein Zeugnis zur Lage der **Moers**er Kirche im Jahre **1600**. – Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes XIX, 1970, 32–37; S. 38–58: Petri, Wolfgang: Spannungen zwischen reformierten und lutherischen Gemeinden am Niederrhein im Dreißigjährigen Krieg; S. 4–31: Rosenkranz, Albert: Frühe lutherische Synoden am Niederrhein.

Sprunger, Keith L.: Other pilgrims in Leiden: Hugh **Goodyear** and the English Reformed Church. – ChH XLI, 1972, 46–60.

Costa, Francesco, OFMConv: Il primato assoluto di Cristo secondo Bonaventura **Belluto** ‹† 1676›. – MiscFranc LXI, 1971, 78–145. 339–451.

Pocock, J. G. A.: Time, history and eschatology in the thought of Thomas **Hobbes**. – The diversity of history. Essays in honour of Sir Herbert Butterfield, Lo (1970), 149–198.

Oury, Guy-Marie, OSB: La correspondance de **Marie** de l'**Incarnation** d'après le Registre des bienfaiteurs des Ursulines de Québec. – EglTh III, 1972, 5–44.

Rowell, Geoffrey: The **Marquis** de **Marsay** ‹**1688–1753**›: A quietist in 'Philadelphia'. – ChH XLI, 1972, 61–77.

Dickerhof, Harald: Land, Reich, Kirche im historischen Lehrbetrieb an der Universität **Ingolstadt** ‹Ignaz Schwarz **1690** bis **1763**.› – B: Duncker & Humblot (1971). 202 S. = Ludovico Maximilianea. Forschungen II; kart. DM 36,60 [Diss., München]

Vandré, Rudolf: Der Katechismus des Justus **Gesenius** in den lutherischen Gemeinden **Ostfrieslands**. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 59–74.

Willeke, Venantius, OFM: P. Antônio da S. Maria **Jaboatão,** O.F.M. ‹1695–1779›. – AFrH LXIV, 1971, 123–137.

Wagner, Georg: Wegebilder im Spannungsfeld religiöser Bekenntnisse. – Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde XVII, 1970, 79–90.

Machert, Günter: Andreas **Macher** aus Bielitz und die böhmischen Exulanten. – Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte L, 1971, 60–124.

Simon, Renée: Voyage de P. N. Le Chéron d'Incarville en Chine sur le Jason 1740. – AHSJ XL, 1971, 423–436.

Pons Pons, Guillermo, SJ: El colegio de jesuitas de **Mallorca** y el Obispo Vich y Manrique de Lara ‹1573–1604›. – AHSJ XL, 1971, 437–462.

Wirsing, Karl-Heinz: Der Streit um das Prager Jesulein in Würzburg. – Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXIII, 1971, 127–138.

Malone, Michael T.: The ecclesiastical trials in Massachussetts of Oliver Sherman Prescott. – ChH XLI, 1972, 94–107.

Jung, Horst-Wilhelm: Der **Saint-Simonismus** und das katholische Deutschland. – AMrKG XXIII, 1971, 189–207.

Goebel, Klaus: Wilhelm **Cremer** in **Unna** und die Gründung des evangelischen Lehrervereins für Rheinland und Westfalen **1848**. – Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte LXIV, 1971, 66–92.

Jongen, Anton: **Leopold** Graf von **Sedlnitzky**, Fürstbischof von Breslau. – Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte L, 1971, 125–162.

Jedin, Hubert: Briefe von Alfred von Reumont an Augustin Theiner 1851–1869. – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins LXXXI, 1971, 161–171.

Lyon, John: Immediate reaction to Darwin: The English catholic press' first reviews of the 'Origin of the species'. – ChH XLI, 1972, 78–93.

Altholz, Josef L.: The Vatican decrees controversy, **1874–1875**. – ChR LVII, 1972, 593–605.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Krisis der Theologie als Krisis der Gotteserfahrung. Franz **Overbecks** Zwiesprache mit Wesen und Auftrag der Theologie. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens . . ., Mchn (1971), 88–103.

Forrester, Duncan B.: The attack on christendom in Marx and Kierkegaard. – SJTh XXV, 1972, 181–196.

Femiano, Samuel D.: L'infallibilità dei laici. L'eredità di **Newman**. – (Mil: Instituto di Propaganda Libraria 1970.) 170 p. = Studi e opinioni; Lire 2200.

Weber, Christoph: Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. **Kraus** ‹**1874**› und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate. – RQ LXVII, 1972, 83–116.

Poulat, Émilie: La mort de Louis **Veuillot**. – RHE LXVII, 1972, 5–25.

Reardon, Bernard M.: Roman catholic modernism. – Stanford, Calif.: Stanford Univ. Pr. 1971. 251 p.; $ 7,50.

Hartley, Thomas J. A.: Thomistic revival and the modernist era. – Toronto: Institute of Christian Thought, Univ. of St. Michael's College 1971. 110 p.; $ 3,50.

9. Neueste Zeit

Hodge, Alison: The training of missionaries for Africa: the Church Missionary Society's training college at Islington, 1909–1915. – Journal of religion in Africa IV, 1971, 81–96.

Jablonka, Hans: **Waitz** – Bischof unter Kaiser und Hitler. – (Wien:) Wiener-Dom-Verl. (1971). 156 S. = WDV-Report; kart. ÖSch 58,–.

Schneider-Flume, Gunda: Die politische Theologie Emanuel **Hirschs 1918–1933**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1971. X, IV, 171 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 5; sfr 37,– [Diss., Tübingen]

Bremond, Henri et Maurice Blondel: Correspondance. Établie, présentée et annotée par André Blanchet. T. III: Combats pour la prière et pour la poésie ‹1921–1933›. – P: Aubier Montaigne (1971). 521 p.; F 49,–.

Brinkmann, Ernst [Hrsg.:] Briefe an Gottfried **Traub**. – Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte LXIV, 1971, 93–111; S. 112–133: Der Fall Fuchs. Zum Gedenken an Emil Fuchs.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Generalsuperintendent P. **Zoellner** und der Herausgeber der Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung. Ein Beitrag zur Kirchenkampfforschung. – Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengesch. LXIV, 1971, 154–168.

Riesenberger, Dieter: Kardinal **Schuster** von Mailand. – GWissUnt XXIII, 1972, 14–27.

Goebel, Hans Theodor: Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf **Bultmann**, Gerhard **Ebeling** und Wolfhart **Pannenberg**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1972). 296 S.; Lw. DM 29,80 [Diss., Bonn]

Sölle, Dorothee: Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf **Bultmann**. – Stu, B: Kreuz-Verlag (1971). 134 S.; kart. DM 9,80.

Caprile, Giovanni, SJ: Le synode de **1971**. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 43–64.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Comunidad eclesial y misiones. «Las semanas misionales» en bodas de plata y colección de trabajos y comunicaciones presentados a la XXIII semana española de misionología, celebrada en Burgos del 3–8 de agosto de 1970. – Burgos: Biblioteca «Semanas misionales» 1971. CXLIX, 378 p., 24 p.

Beckmann, Johannes, SMB: Die Missionen von **1840** bis **1870**. – Handbuch der Kirchengeschichte. Bd VI/1, Frb/B/Bas/Wien 1971, 615–649.

Jakobsson, Stiv: Am I not a Man and a Brother? **British missions** and the abolition of the slave trade and slavery in **West Africa** and the **West Indies**, **1786–1838**. – Lund: Gleerup 1972. 661 p. = Studia missionalia Upsaliensia XVII.

Jarret-Kerr, Martin: Patterns of christian acceptance. Individual response to the missionary impact, 1550–1950. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1972. XVIII, 342 p.; £ 4,50.

Schurhammer, Georg, SJ: Franz **Xaver**, sein Leben und seine Zeit. Bd II: Asien, 1541–1549. Halbbd 2: Indien und Indonesien, 1547–1549. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. XXVI, 588 S.; Lw. DM 115,–.

Ageneau, Robert, CSSp – Denis Pryen: Chemins de la Mission aujourd' hui. – P: Revue Spiritus 1972. 264 p.; F 18,–.

Power, John, SMA: Mission theology today. – Maryknoll, N. Y.: Orbis 1971. X, 216 p.; $ 3,95.

Weissl, Josef, OFMCap: Die missionarische Idee und ihre Ansatzpunkte. – Laurentianum XIII, 1972, 41–67.

Metodio da Nembro, OFMCap: L'attività missionaria nel decreto «Ad gentes». – R: Ed. Univ. Urbaniana 1971. 151 p.

Baumgartner, Jakob, SMB: Afrikanisches Stundengebet. – NZM XXVIII, 1972, 44–60.

Henry, Antonin-Marcel, OP: La mission en quête d'Eglise. – Dossiers «Parole et Mission», n. II, 1972, 35–78.

Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne. – P: Beauchesne 1971. 140 p. = Collection verse et controverse XIV; F 13,50.

Pielorz, J., OMI: Les **oblats polonais** dans le monde. – R: Maison générale des Oblats 1971. 254 p., 88 p. d'illustr.

Masson, Joseph, SJ: Le chrétien devant le Yoga et le Zen. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 384–399.

Djebarus, Vitalis, SVD: De utilitatibus Pantjasilae Indonesianae pro activitate missionali. Via indigenisationis doctrinae christianae. – St. Augustin: Steyler Verl. 1971. 140 p.

Antoine, Charles: Importance et signification de l'intégrisme catholique **brésilien**. – Cultures et développement III, 1971, 585–596.

Catholic directory of **Eastern Africa 1971**. – Tabora, Tanzania: T. M. P. Book Department (P. O. Box 399) 1971. 243 p.; sh 12,50.

Martin, Marie-Louise: Kirche ohne Weiße. Simon **Kimbangu** und seine Missionskirche im **Kongo**. – Basel: Reinhardt (1972). 279 S., 8 Taf.; sfr 19,80.

Catholicism and contemporary **Vietnam**. Survey. – Idoc International. North American edition, n. XLII, 26 Feb. 1972, 3–96.

Chili: Kernexplosie? Reaktie? – Katholieke Missiën XCII, 1971–72, 257–281.

Le Chili, un pays névralgique. Dossier. – Peuples du monde. Magazine de la mission universelle, n. XLIX, mars 1972, 19–34.

Kieran, John A.: Christian villages in North-Eastern **Tanzania**. – Transafrican Journal of History (Nairobi) I, 1971, 24–38.

Subramaniya Ayer, John, PIME: Incontro a Cristo nell'induismo. – Mondo e Missione C, 1971, 510–531.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hoßfeld, Paul: Die Entstehung der Religionen und des Gebetes nach Max **Weber** und das Erfahrungsmaterial der Völkerkunde und der Frühgeschichte. – ThGl LI, 1971, 384–396.

Allen, Douglas: Mircea **Eliade**'s phenomenological analysis of religious experience. – Journal of religion LII, 1972, 170–186.

Bernardi, Bernardo, MC: La rivelazione nelle religioni primitive. – Revelation in christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 267–285; p. 287–299: Ridington, Robin: The final direction of shamanic revelation.

Stambaugh, John E.: **Sarapis** under the early Ptolemies. – Leid: Brill 1972. XII, 102 p., 3 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXV; hfl 64,–.

Moor, Johannes C. de: The seasonal pattern in the Ugaritic myth of **Ba'lu** according to the version of Ilimilku. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1971. IX, 321 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XVI; Lw. DM 78,–. [Diss., Amsterdam]

Antes, Peter: Zur Theologie der **Schi'a**. Eine Untersuchung d. Gāmi' al-asrār wa-manbā' al-anwār von Sayyid Haidar Āmolī. – Frb/B: Schwarz 1971. 142 S. = Islamkundliche Untersuchung XVI; kart. DM 18,– [Diss., Freiburg/B]

Samartha, Stanley J.: Hindus vor dem universalen Christus (The Hindu response to the unbound Christ, dt.) Beiträge zu einer Christologie in Indien. Mit e. Vorw. von Horst Bürkle. – Stu: Evang. Verlagswerk 1970. 213 S.; Lw. DM 28,–.

Wayman, Alex: **Buddhist** dependent origination. – HRel X, 3, 1971, 185–203.

Halverson, John: Dynamics of exorcism: The Sinhalese Sanniyakuma. – HRel X, 4, 1971, 334–359.

Antes, Peter – Bernhard Uhde: Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam. – Stu: KBW Verl. (1972). 105 S.; kart. DM 12,–.

László, Franz: Die Parallel-version der Manusmṛti im Bhaviṣyapūrana. – [Mz:] Deutsche Morgenländ. Gesellschaft; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1971. XIII, 198 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XL, 2; kart. DM 48,–.

Steiner, Gerd: Die Unterweltbeschwörung des **Odysseus** im Lichte hethischer Texte. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 265–283.

García Bazán, Francisco: **Gnosis**: La esencia del dualismo gnóstico. – Buenos Aires: Ed. Universitarias Argentinas 1971. XII, 170 p.

Beidelman, T. O.: Nuer priests and prophets: Charisma, authority, and power among the **Nuer**. – The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard, (Lo 1971), 375–415.

Rodegem, F. M.: La motivation du culte initiatique au **Burundi**. – Anthropos LXVI, 1971, 863–930.

Egboh, Edmund O.: A reassessment of the concept of **Ibo** traditional religion. – Numen XIX, 1972, 68–79.

VI. Religionsphilosophie

Van Steenberghen, Fernand: Le problème de l'existence de Dieu d'après le «Compendium theologiae» de saint **Thomas** d'**Aquin**. – Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balić, OFM septuagesimum explenti annum dicata, R (1971), 67–77; p. 227–247: Bettoni, Efrem, OFM: Il problema del fine ultimo nel pensiero di **Ockham**; p. 283–302: Vignaux, Paul: Pour lire **Jean de Ripa** ‹Sent. I prol. q. 3›.

Doig, James C.: Aquinas on metaphysics. A historico-doctrinal study of the commentary on the metaphysics. – The Hague: Nijhoff 1972. XIV, 417 p.; hfl 52,75.

Walther, Manfred: Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie **Spinoza**s im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik. – Hbg: Meiner 1971. IX, 175 S.; kart. DM 24,– [Diss., Frankfurt/M]

Bayer, Oswald: Gegen Gott für den Menschen. Zu **Feuerbach**s Lutherrezeption. – ZThK LXIX, 1972, 34–71.

Salmona, Bruno: Problemi di cristologia filosofica dell'ottocento. – EphCarm XXII, 1971, 3–37. 195–249.

Sören Kierkegaard. Hrsg. von Heinz-Horst Schrey. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1971. XII, 462 S. = Wege der Forschung CLXXIX; Lw. DM 53,80.

Reikerstorfer, Johann: Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl **Werner**s. – Wien: Herder (1971). 157 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXII; kart. DM 15,20.

Panou, Stavros: Apophatische Gotteserkenntnis. – NZSTh XIII, 1971, 280–314.

Kerlin, Michael J.: "Where God comes in" for Alfred North **Whitehead**. – Thomist XXXVI, 1972, 98–116.

Stertenbrink, Rudolf: Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich **Przywara**. – Sa, Mchn: Pustet (1971). 105 S. = Salzburger Studien zur Philosophie X; kart. DM 11,50.

Del Colle, Gherardo, OFMCap: Il rapporto fra l'uomo e Dio in Jean Paul **Sartre**. – Laurentianum XII, 1971, 369–386.

Pluralismo filosofico e verità. – Padova: Ed. Gregoriana (1971). 306 p. = Centro di Studi filosofici di Gallarate XX; Lire 4200.

Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des **Mythos**. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption . . ., Mchn 1971, 11–66; S. 67–119: Bollack, Jean: Mythische Deutung und Deutung des Mythos.

Keil, Günter: Eine kritische Propädeutik des Gottesglaubens. Eine philosophisch-theologische Grundsatzuntersuchung. – Meisenheim/Glan: Hain 1971. XII, 107 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCIV; brosch. DM 23,50.

Parker, Francis H.: Reason and faith revisited. The Aquinas lecture 1971. – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1971. 45 p.; $ 2,50.

Ahern, M. B.: The problem of **evil**. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1971). XIV, 85 p. = Studies in ethics and the philosophy of religion.

De homine. Studia hodiernae anthropologiae. ‹Acta VII Congressus Thomistici Internationalis›. Vol. II. – R: Officium Libri Catholici 1972. 322 p. = Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis IX.

Cardona, Carlos: La situazione metafisica dell'uomo. ‹Approssimazione alla teologia.› – DTh, A. LXXV ‹XCIII›, 1972, 30–55.

Mascall, E. L.: The openness of being. Natural theology today. The Gifford lectures in the University of Edinburgh 1970–1971. – Lo: Darton, Longman & Todd (1971). 278 p.; £ 3,50.

VII. Fundamentaltheologie

Bouillard, Henri: La tâche actuelle de la théologie fondamentale. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 7–43; p. 44–46: Appendice sur la résurrection de Jésus; p. 47–49: Bibliographie.

The future of philosophical theology. Ed. by Robert Evans. – Phil: Westminster Pr. 1971. 190 p.; $ 6,95.

Sontag, Frederick: How philosophy shapes theology. Problems in the philosophy of religion. – NY [e. a.:] Harper & Row (1971). XV, 495 p.

Pree, W. A. de: Maatschappijkritiek en theologiekritiek. Een onderzoek naar hun onderlinge samenhang. – Assen: Van Gorcum 1971. 198 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLIV; hfl 17,30.

Blaikie, R. J.: Being, process, and action in modern philosophy and theology. – ScJTh XXV, 1972, 129–154.

Ott, Heinrich: Questioning, presentiment, and intuition in the theological thought-process. – Foundations of theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970, (Dublin/Lo 1971), 141–161.

Kraft, William F.: The search for the **holy**. – Phil: Westminster 1971. 185 p.; $ 3,25.

Gouhier, Henri: Quelques présupposés critiques d'une théologie de l'**histoire**. – Herméneutique et eschatologie. Actes du colloque... Rome, 5–11 janvier 1971, (P 1971), 21–28; p. 29–44: Nédoncelle, Maurice: Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux; p. 45–59: Geffré, Claude: La théologie de l'histoire comme problème herméneutique; p. 61–70: Congar, Yves: Pneumatologie et théologie de l'histoire; p. 71–80: Tilliette, Xavier: Le mystère théologique de l'histoire.

Luyten, Norbert A.: Führt ein Weg zu Gott? – Führt ein Weg zu Gott... = Grenzfragen I, Frb/Mchn (1972), 13–28; S. 29–48: Diskussion; S. 49–77: Maurers, Joseph: Die Gott-ist-tot-Theologie und das wissenschaftliche Erkenntnisbemühen heute; S. 78–100: Diskussion; S. 153–166: Luyten, Norbert A.: Gotteserkenntnis und naturwissenschaftliches Denken; S. 167–193: Diskussion.

Schillebeeckx, E., OP: De toegang tot **Jezus** van Nazaret. – TTh XII, 1972, 28–59; p. 59–60: Summary: Methodology of the approach to Jesus of Nazareth.

Foi et religion. Semaine des intellectuels catholiques ‹10–16 mars 1971›. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1971). 228 p. = Recherches et débats LXXIII; FB 150,–.

Kim, Jay J.: Belief or anamnesis: Is a rapprochement between history of religions and theology possible? – Journal of religion LII, 1972, 150–169.

Jüngel, Eberhard: Womit steht und fällt heute der christliche Glaube? Elementare Verantwortung gegenwärtigen Glaubens. – Spricht Gott in der Geschichte? ... = Weltgespräch bei Herder, Frb/B/Bas/Wien (1972), 154–177.

Hemmerle, Klaus: Der Begriff des **Heils**. Fundamentaltheologische Erwägungen. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 210–230.

VIII. Dogmatik

Lønning, Inge: „Kanon im Kanon". Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. – Oslo: Universitetsforlaget; Mchn: Kaiser (1972). 294 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 43; kart. DM 30,–.

Subilia, Vittorio: I tempi di Dio. – To: Ed. Claudiana 1970. 364 p. = Collana della Facoltà Valdese di Teologia XI; Lire 3400.

Ruíz de la Peña, Juan-Luis: El hombre y su muerte. Antropología teológica actual. – (Burgos:) Facultad de teología del Norte de España; Ed. Aldecoa 1971. VII, 411 p. = Publicaciones de la Facultad teológica del Norte de España XXIV; pes 420.

Daly, Gabriel, OSA: Theological models in the doctrine of **original sin**. – HeythrJ XIII, 1972, 121–142.

Duquoc, Christian: Christologie. Tome II: Le **Messie**. – P: Ed. du Cerf (1972). 360 p. = Cogitatio fidei LXVII; F 38,–.

Thunberg, Lars: Die kosmologische und anthropologische Bedeutung des Erlösungswerkes Christi. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 64–90.

Manteau-Bonamy, Henri-Marie, OP: «Et la Vierge conçut du Saint-Esprit. – Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata, R (1971), 449–464; S. 477–495: Schmaus, Michael: Die kirchliche Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu; S. 497–514: Aldama, José A., SJ: El problema teológico de la virginidad en el parto; p. 515–542: Laurentin, René: Sens et historicité de la conception virginale; p. 543–547: Gironés, Gonzalo: La fenomenología del hecho de la encarnación del Verbo y sus repercusiones mariológicas; p. 549–562: Most, William G.: Corredemptive causality in the light of the «Lumen gentium» and the «Indulgentiarum doctrina».

Fries, Heinrich: Das Problem des **Amtes** in der Sicht katholischer Theologie. – KuD XVIII, 1972, 118–138.

Bars, Henry: L'homme contemporain et la **grâce**. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 413–419; p. 420–438: Congar, Yves M.-J., OP: Variations sur le thème «loi-grâce».

Malevez, L.: Infériorité et gratuité de la vocation chrétienne. La nature et la grâce. – EThL XLVIII, 1972, 51–88.

Gy, Pierre-Marie: Problèmes de théologie sacramentaire. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 167–180.

Christen, Eduard: **Ehe** als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik. – Theologische Berichte I, (Zü/Eins/Köln 1972), 11–68.

Ratzinger, Joseph: Jenseits des **Todes**. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 231–244.

IX. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Addis Abeba **1971**. Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hrsg. von Hanfried Krüger. – Stu: Evang. Missions-Verl. (1971). 94 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XVII; kart. DM 9,–.

Carile, Sergio: Attualità del pensiero teologico **metodista**. – (To:) Claudiana (1971). 276 p.; Lire 2900.

Jackayya, Battalige H.: Die Rolle des Luthertums im ökumenischen Zeitalter. – LR XXII, 1972, 3–24.

Corral Salvador, Carlos, SJ: Libertad religiosa y autonomía de los cultos en el ordenamiento constitucional italiano. – EE XLVII, 1972, 39–60.

Weibel-Spirig, Rolf: Christus und die Kirche. Das ökumenische Gespräch über die **Kirche**. – (Zü/Eins/Köln:) Benziger Verl. (1972). 175 S.; kart. DM 17,80.

Bornert, René, OSB: Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique. – Irénikon XLV, 1972, 22–50.

Interkommunion und Einheit. Dokumente aus **England**. Hrsg., eingeleitet u. übersetzt von Augustin Pütz, OSB. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. 314 S. = Studia anglicana III; kart. DM 22,–.

Slenczka, Reinhard: Abendmahlspraxis, Abendmahlslehre, Abendmahlsgemeinschaft. – OekRu XXI, 1971, 186–201.

Benko, Stephen: Protestanten, Katholiken und Maria. Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äußerungen zur **Mariologie**. – Hbg-Bergstedt: Reich 1972. 136 S. = Theologische Forschung LI; kart. DM 16,–.

Napiórkowski, Stanlislaw Celestyn, OFMConv: Le mariologue, peut-il être œcuméniste? Du rôle de la mariologie contemporaine dans le dialogue œcuménique des protestants et des catholiques. – EphMar XXII, 1972, 15–76.

Die Zukunft des **Ökumenismus**. Mit Beitr. von Per Lønning [u. a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1972). 109 S. = Ökumenische Perspektiven I; kart. DM 12,–; [enth. u. a.:] S. 11–26: Lønning, Per: Von der Bewegung zur Institution? Eine kritische Bilanz der ökumenischen Bewegung; S. 27–66: Casalis, Georges: Die Zukunft des Ökumenismus. Der zerrissene Ökumenismus; S. 67–93: Häring, Bernhard: Routine oder prophetische Konkretion.

Cullmann, Oscar: Vrai et faux œcuménisme. Œcuménisme après le Concile. – Neuch: Delachaux et Niestlé 1971. 80 p. = Cahiers théologiques LXII; F 12,–.

Potter, Philip: The Third World in the ecumenical movement. – ER XXIV, 1972, 55–71.

Kéramé, Oreste: The basis for reunion of christians: The **papacy** reconsidered. – JESt VIII, 1971, 792–814.

X. Moraltheologie

Kottman, Karl A.: Law and Apocalypse: The moral thought of Luis de **Léon** ‹1527?–1591›. – The Hague: Nijhoff 1972. XII, 155 p. = Archives internationales d'histoire des idées XLIV; hfl 28,50.

Plante, Guy, PMÉ: Le rigorisme au **XVII**e siècle. Mgr de **Saint-Vallier** et le sacrement de pénitence ‹**1685–1727**›. – Gembloux: Duculot (1971). 189 p. = Recherches et synthèses. Section de morale VIII; FB 350,–.

Koch, Robert, CSSR: L'eschatologie dans la théologie catholique contemporaine. Son importance pour la théologie morale. – Studia moralia VIII, 1970, 271–317.

Valsecchi, Ambrogio – Leandro Rossi: La norma morale. – Bologna: Ed. Dehoniane 1971. 121 p. = Corso di teologia morale.

Garrone, Gabriel-Marie: Was soll ich tun? Gedanken zur christlichen Moral und ihrer Widersprüchlichkeit (Que faut-il faire? Réflexions autour de la morale chrétienne et de ses antinomies, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 222 S.; kart. DM 18,–.

Pianazzi, Giovanni, SDB: La «morale soggettivamente vissuta». – Sales XXXIV, 1972, 53–94.

Conscience: Its freedom and limitations. Ed. by William C. Bier, SJ. – NY: Fordham Univ. Pr. 1971. XII, 397 p.; $ 10,–.

Nagy, Gyula: Der Mensch als verantwortlicher Mitarbeiter Gottes in einer dynamischen Welt. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 181–219.

Ziegler, Albert: Hinweise zur moraltheologischen Frage der **Gewaltanwendung**. Prolegomena zu einem aktuellen Problem. – Theologische Berichte I, (Zü/Eins/Köln 1972), 285–370.

Hofmann, Rudolf: Christliche **Ehe** im Strukturwandel von Ehe und Familie. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 219–237.

Humbert, Alphonse, CSSR: Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament. – Studia moralia VIII, 1970, 149–183.

Rohde-Dachser, Christa: Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung. Dargestellt am Beispiel katholischer Kleinschriften. Ein Beitrag zur Problematik der Moraltradierung in der komplexen Gesellschaft. Mit 4 Tab. – Stu: Enke 1970. VIII, 151 S. = Beiträge zur Sexualforschung XLVII; kart. DM 24,– [Diss., München]

Pompey, Heinrich: Die ethische Einschätzung der **Herzplantation**. – Arzt und Christ XVI, 1970, 211–223.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Alvarez, Jesús: El problema del eremitismo occidental. – España eremítica. Actas de la VI semana de estudios monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15–20 de septiembre de 1963, Pamplona 1970, 21–39; p. 41–47: Gibert, Guido M., OCCO: El eremitismo en la Hispania romana; p. 49–62: Díaz y Díaz, Manuel C.: La vida eremítica en el reino visigodo; p. 63–77: Orlandis, José: La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica; p. 79–139: Fort y Cogull, Eufemiano: El eremitismo en la archidiócesis Tarraconense; p. 141–163: Lladonosa, José: Centros eremíticos en tierras de Lerida; p. 165–210: Colombás, García M., OSB: La "Santa montaña de Montserrat"; p. 211–226: Barault, Cipriano M., OSB: Iconografía de las ermitas y de los ermitaños de Montserrat; p. 227–256: D'Allerit, Odette: Bernardo Boyl, ermitaño de Montserrat y los orígenes de los Mínimos en España; p. 257–308: Canellas López, Angel: Noticias sobre el eremitismo aragonés; p. 309–326: López, Carlos M., OSB: Apuntes para una historiografía del

eremitismo navarro; p. 327–344: Goñi Gaztambide, José: La vida eremítica en el reino de Navarra.

Oldoni, Massimo: Agiografia longobarda tra secolo **IX** e **X**: La leggenda di **Trofimena**. – Studi medievali, Ser. III, A. XII, 1971, 593–636.

Cluniac monasticism in the central Middle ages. Ed. by N. Hunt. – Lo: Macmillan 1971. X, 248 p. = Readings in European history.

Izzo, Leonardo: La semplicità evangelica nella spiritualità di s. **Francesco** d'**Assisi**. – R: Ed. Laurentianum 1971. 222 p. = Studi e ricerche II; Lire 1800.

Grass, Nikolaus: **Cusanus** und das Volkstum der Berge. – Innsbr: Kommissionsverl. der österreich. Kommissionsbuchhandl. 1972. 133 S. = Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte III.

Meisner, Joachim: Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in **Erfurt**. – Leipzig: St. Benno-Verl. 1971. XXXVI, 361 S., 11 Ill. = Erfurter theologische Studien XXVI; kart. DM 23,–.

Díaz Cerón, J.M.: La vida mística en la M. **Cecilia** del **Nacimiento**, O.C.D. ‹**1570–1646**›. – MCom LIV, 1970, 247–331; 4 fig.

Proietti, Luisa: Origine del francescanesimo nella chiesa anglicana. – Laurentianum XII, 1971, 265–288.

Rodríguez, Isaías – Angel Ma. García Ordás – Augusto Guerra: Temática en las revistas españolas de espiritualidad. – REspir XXX, 1971, 422–494.

Daniel de Pablo Maroto, OCD: Movimientos modernos de espiritualidad. – REspir XXX, 1971, 385–421.

Certeau, Michel de: Histoire et mystique. – Revue d'histoire de la spiritualité (RAM) XLVIII, 1972, 69–82.

Triebsteuerung. Für und wider die **Askese**. Hrsg. von Johannes Gründel. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 172 S.; kart. DM 12,–; S. 6–30: Rauh, Fritz: Aspekte der Verhaltenswissenschaft; S. 31–46: Hürter, Otto: Aspekte der Psychotherapie; S. 47–66: Ritter, Raimund: Aspekte der Soziologie; S. 67–110: Gründel, Johannes: Aspekte der Ethik und Moraltheologie; S. 111–127: Egenter, Richard: Askese in einer zeitgemäßen Spiritualität.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Wielenga, Bastiaan: **Lenins** Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov u. Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung. – Mchn: Kaiser 1971. XVI, 535 S.; kart. 27,– [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Jäger, Hans Ulrich: Ethik und Eschatologie bei Leonhard **Ragaz**. Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter bes. Berücks. seiner Vorlesungsmanuskripte. – Zü: Theol. Verlag 1971. 322 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich V; Lw. DM 35,– [Diss., Zürich]

Raiser, Konrad: Identität und Sozialität. George Herbert **Meads** Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald Verl. (1971). 215 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analyse IV; kart. DM 16,50.

Gethmann-Siefert, A.: Die Vermittlung von Gottesfrage und Offenbarung im gesellschaftlichen Handeln. Zu den Versuchen von D. **Sölle** und M. **Horkheimer**. – ZkTh XCIII, 1971, 257–288.

Berg, Ludwig: **Humanum** – Hauptthema der christlichen Soziallehre. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 75–109; S. 111–135: Herr, Theo: Perspektiven eines dynamisch-geschichtlichen, biblisch-eschatologischen **Naturrechts**.

Tenbruck, F(riedrich) H.: Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft. – Spricht Gott in der Geschichte? ... = Weltgespräch bei Herder, Frb/B, Bas, Wien (1972), 9–94.

Utz, Arthur-Fridolin: Auf der Suche nach dem Wesen der Ehe. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 541–559; S. 561–574: Groner, Franz: Sterbendes Volk? Fragen der Bevölkerungswissenschaft an kirchliche Lehre und Verkündigung; S. 575–583: Dreier, Wilhelm: Restauration oder Revolution? Eine falsche Alternative christlicher Weltgestaltung; S. 585–592: Ermecke, Gustav: Zur christlichen Gesellschaftslehre und ihren Aufgaben heute; S. 595–605: Wendland, Heinz-Dietrich: Gestaltwandel der Kirche – Revolution der Gesellschaft?

Angeles, Peter A.: On the nature of western religious "explanation". – IJbR VII, 1971, 127–137; p. 138: Zus.fassung; p. 139–149: Turner, Bryan S.: The re-appraisal of Tylor's concept of religion: The interactionist analogy; p. 150–167: Vrcan, Srdjan: Some theoretical implications of religiosity as a mass phenomenon in a contemporary socialist society.

Politische Theologie. Beiträge von Günter Rohrmoser [u. a.] – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 143 S. = Tutzinger Texte VII; kart. DM 5,80; [enth.:] S. 9–36: Rohrmoser, Günter: Marxismus, Revolution und Theologie. Philosophisch-kritische Erwägungen; S. 37–58: Schlichting, Wolfhart: Das politische Mandat der Kirche – Anmaßung oder Christenpflicht? Theologische Erwägungen zum politischen Engagement der Kirche; S. 61–83: Henkys, Reinhard: Plädoyer für ein politisches Wirken der Kirche; S. 85–100: Ebert, Theodor: Gandhi und die gewaltfreie außerparlamentarische Opposition; S. 101–117: Daunis, Roberto: Camilo Torres und die revolutionären Bewegungen in Lateinamerika; S. 119–143: Röhring, Klaus: Che Guevara – ein Mythos und sein Opfer.

Lazareth, William H.: Politische Verantwortung aus Glaubensgehorsam. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 220–275.

Frieling, Reinhard: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. – MdKI XXIII, 1972, 26–35.

Bethge, Eberhard: Geschichtliche Schuld der Kirche. Anmerkungen zum Stuttgarter Schuldbekenntnis. – Christliche Freiheit – Dienst am Menschen ... Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Ffm (1972), 123–139; S. 141–152: Gollwitzer, Helmut: Die gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums. Thesen im Blick auf das Urchristentum, aus einer Vorlesung 1970; S. 153–162: Moltmann, Jürgen: Die politische Relevanz der christlichen Hoffnung. Eine politisch-philosophisch-theologische Thesenreihe; S. 163–168: Jüngel, Eberhard: Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt.

Lochman, Jan Milič: Perspektiven politischer Theologie. – (Zü:) Theol. Verl. (1971). 79 S. = Polis XLII; DM 7,80.

Schulze, Hans: Was heißt Veränderung? – KuD XVIII, 1972, 56–70; S. 71–81: Staedtke, Joachim: Die Hoffnung des Glaubens und die Veränderung der Welt; S. 82–99: Slenczka, Reinhard: Sozialethik und Theodizee.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: Aspects de la **primauté** romaine du **V**e au **XV**e siècle. – Ius canonicum XI, 1971, 92–134.

Williams, Schafer: **Codices Pseudo-Isidoriani**. A palaeographico-historical study. – NY: Fordham Univ. Pr. 1971. XVIII, 162 p. = Monumenta iuris canonici C, 3; $ 7,50.

Liotta, Filippo: La **continenza** dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX. – Mil: Giuffrè 1971. IX, 401 p. = Quaderni di «Studi senesi» XXIV; Lire 5000.

Freudenberger, Theobald: Das Konzil von **Trient** und das **Ehescheidungsrecht** der **Ostkirche**. Zur Entstehungsgeschichte des Canons 7 *De matrimonio*. – Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü 1971, 149–187.

Kirchenrechtliche Gutachten in den Jahren **1946** bis **1969**. Erstattet vom Kirchenrechtl. Institut der Evang. Kirche in Deutschland, Göttingen, unter Leitung von Rudolf Smend. – Mchn: Claudius-Verlag 1972. 387 S. = Ius ecclesiasticum XIV; kart. DM 35,–.

Walsh, Vincent M.: The theological and juridical role of the **bishop**. Early twentieth century and contemporary views. – Appollinaris XLIV, 1971, 39–92.

Romita, Florentino: Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II ‹1963–1969›. Textus officialis, titulis, postillis ac numeratione continua instructus; XVI indicibus ‹formalibus externis, rerum, citationum› locupletatus. – Nap: D'Auria 1971. 556 p.; Lire 10 000.

Gampl, Inge: **Österreich**isches **Staatskirchenrecht**. – Wien, NY: Springer 1971. XL, 411 S. = Rechts- und Staatswissenschaften XXIII.

Rouco Varela, Antonio M.: Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs. – AkathKR CXL, 1971, 106–136.

Gismondi, Pietro: Il diritto canonico nei principi conciliari. – EIC XXVII, 1971, 9–24.

Adami, Franco Edoardo: Ecclesia minoribus aequiparatur. Valore della massima e connessi problemi di qualificazione giuridica dei controlli canonici sull'amministrazione degli enti ecclesiastici. – Padova: CEDAM 1970. IX, 317 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova LVIII; Lire 5500.

Heimerl, Hans: Die Funktion des **Bischofs** für die Leitung der Gesamtkirche. – Ius canonicum XI, 1971, 56–91.

Navarrete, Urbano, SJ: «Incapacitas assumendi onera» uti caput autonomum nullitatis matrimonii. – PerRMCL LXI, 1972, 47–80.

Scheuermann, Audomar: Der Priesterrat. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 123–137; S. 139–158: Schmitz, Heribert: Die Weisungen des Vaticanum II zur Altersversorgung der Presbyter; S. 159–170: Plöchl, Willibald M.: Der alte Kardinal und das Recht.

Caretto, Guido: Il consiglo presbiterale – espressione giuridica e realizzazione postconciliare del presbiterio diocesano. – Apollinaris XLIV, 1971, 230–269. 423–455.

Rovera, Virginio: Episcopi «sacrum ius et coram Domino officium iudicium faciendi»: De opportunitate instituendi consilium dioecesanum iustitiae. – PerRMCL LX, 1971, 573–590.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Gauly, Heribert: Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 192 S.; kart. DM 34,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Fede e religione nella comunità parrochiale oggi. Dagli Atti della XX settimana nazionale di aggiornamento pastorale, Roma 1970. – R: Irades-Cop, Ed. Pastorali (1971). 339 p.; Lire 2600.

Kaelin, Jean de la Croix, OP: Ecclésiologie et expérience pastorale. – Un théologie de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 550–570.

Goudreault, Henri, OMI: Le **laïcat** aux **XIX**e et **XX**e siècles dans la pensée des **papes**. – EglTh II, 1971, 359–396.

Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf **Pfarrer**. Empirische Aspekte. – Mchn: Claudius-Verl. 1971. 330 S. mit graph. Darst.; kart. DM 22,–.

Seelsorge heute. Konkrete Aspekte kirchl. Lebens im Urteil von Priestern u. Laien [Hrsg. von] Ottfried Selg. – Steppach (Augsburg:) OSA-Verl. 1971. 171 S. = Strukturen, Fragen, Modelle VI; DM 14,20.

Renié, J., SM: Faut-il encore **baptiser** les petits enfants? – La pensée catholique CXXVII, 1972, 12–33.

Benning, Alfons: Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des **Firmsakrament**es. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Hild: Bernward Verl. (1972). 120 S.; kart. DM 9,80.

Gerlach, Joachim: Der kranke Mensch. – Funktion und Struktur **christlicher Gemeinde**. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Ge-

burtstag.), Wü (1971), 219–232; S. 233–243: Sattes, Hans: Humanität und Geisteskranke; S. 287–300: Maiwald, Lucius: Kranker und christlicher Arzt heute.

Brouwer, H. J.: Neue Wege in der **Altenpastoral** (Pastorale begeleiding van bejaarden, dt.) Mit zusätzlichen Beitr. von Maria Margarete Dach u. Alois Stiefvater. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1971). 175 S. = Theologie konkret; kart. DM 15,80.

Emeis, Dieter: Wegzeichen des Glaubens. Über die Aufgabe der **Katechese** angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht" und „Friede". – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 258 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie I; kart. DM 22,50.

Wegenast, Klaus: Das Problem der Probleme. Das Verhältnis des problemorientierten Religionsunterrichtes zur Theologie und zu den sozialwissenschaftlich verantworteten Fächern. – Der evangelische Erzieher XXIV, 1972, 102–126; S. 126–139: Hahn, Friedrich: Zum Selbstverständnis des Fachbereichs „Religionswissenschaft".

Grom, Bernhard: Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 222 S.

Hammelsbeck, Oskar: Unterweisung und Predigt. Didaktische Probleme zu biblischen Texten. – Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth Kittel zum 70. Geburtstag, Dortmund 1972, 123–137; S. 155–166: Hübner, Eberhard: Fragen und Gefragtsein. Zum Vermittlungsproblem im Religionsunterricht; S. 179–208: Kittel, Gisela: Über eine Halbwahrheit und die Notwendigkeit, sie zu überwinden.

Knab, Doris: Probleme fortlaufender Curriculumreform, Bezugsrahmen, Verfahren, Instanzen. – RUHSch XV, 1972, 47–58; S. 58–68: Langer, Wolfgang: Die Zielsetzung des Religionsunterrichts und die Bestimmung von Lernzielen.

Korherr, Edgar Josef: Katechese und Firmung. – ChPBl LXXXV, 1972, 142–157; S. 157–160: Miller, Gabriele: Firmunterricht mit Lernzielen.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Bradshaw, Paul F.: The **Anglican ordinal**. Its history and development from the Reformation to the present day. – Lo: SPCK 1971. XIII, 234 p. = Alcuin Club collections LIII; £ 3,25.

Hoon, Paul Waitman: The integrity of worship. Ecumenical and pastoral studies in liturgical theology. – Nashv and NY: Abingdon Pr. (1971). 363 p.; $ 8,50.

Vinck, H., MSC: Vatican I et la réforme du bréviaire romain. – Questions liturgiques LIII, 1972, 37–57.

Tkadlčík, V.: Byzantinischer und römischer Ritus in der **slavischen** Liturgie. – Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü (1971), 313–332.

Encyclopédie des musiques sacrées. Publiée sous la direction de Jacques Porte. Vol. III. – P: Ed. Labergerie (1971). 678 p. avec illustr.

Rudolf, Edmund: Zur Geschichte der Kirchenmusik im Bistum **Meißen**. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 242–261.

Lipphardt, W(alter): Die liturgische Funktion deutscher Kirchenlieder in den Klöstern niedersächsischer Zisterzienserinnen des Mittelalters. – ZkTh XCIV, 1972, 158–198.

Heckenbach, Willibrord Alfons: Das **Antiphonar** von **Ahrweiler**. Studien am Codex 2 a/b des Pfarrarchivs Ahrweiler ‹um **1400**›. – Köln: Volk 1971. 271 S. mit Noten = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte XCIV; kart. DM 21,70 [Diss., Köln]

Wölfel, Dieter: **Nürnberg**er Gesangbuchgeschichte, ‹**1524–1791**›. – (Nürnberg: Stadtarchiv; Korn u. Berg [in Komm.]) 1971. XXXVI, 307 S. = Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte V; kart. DM 14,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Erbacher, Rhabanus: **Tonus peregrinus**. Aus der Geschichte eines Psalmtons. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. XXIII, 148 S., 48 S. Noten = Münsterschwarzacher Studien XII; kart. DM 26,70.

Jenny, Markus: Die Zukunft des evangelischen Kirchengesanges. – Zü: Theol. Verl. (1970). 127 S. mit Noten = Schriftenreihe des Arbeitskreises für Evang. Kirchenmusik IV; kart. DM 17,80.

Hucke, Helmut: Le problème de la musique religieuse. – MD CVIII, 1971, 7–20; p. 21–31: Costa, Eugenio, SJ: La réflexion post-conciliaire sur le chant et la musique de la liturgie; p. 32–57: Schalz, Nicolas: La notation de «musique sacrée». Une tradition récente; p. 58–75: Müller, Karl Ferdinand: Musique sacrée et culte dans l'Église évangélique et la théologie luthérienne; p. 76–88: Stefani, Gino: La communication sonore dans l'assemblée; p. 89–104: Court, Raymond: Symbole musical et acte liturgique; p. 117–124: Spies, Paul-Emmanuel, OCSO: L'évolution de la musique liturgique dans les monastères. A la recherche du chant perdu...; p. 129–137: Weber, José, SVD: La musique du peuple et son adaptation à la liturgie Brésil. – [cfr.:] RLit LIX, 1972, 169–301.

Costa, Francesco, OFMConv: Musica in chiesa, oggi. – MF LXX, 1970, 91–110.

Söhngen, Oskar: Die moderne Musikentwicklung und die Kirchenmusik. – Musik und Kirche XLI, 1971, 281–290; S. 291–297: Peerlinck, Franz: Rudolf Bultmann und das Kirchenlied.

Suppan, Wolfgang: Gedanken des europäischen Musikethnologen zur Aufführungspraxis vor allem des Gregorianischen Chorals. – Musica Sacra XCI, 1971, 173–183.

Fitzer, Joseph: Instrumental music in the liturgy. – Worship XLV, 1971, 539–553.

Watkins, Keith: Congregational song for folk-protestant worship. – Worship XLVI, 1972, 86–97.

Dierkes, Karl-Michael: Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied. – Tr: Paulinus-Verl. 1969. XV, 346 S. = Studia anglicana X.

Husmann, Heinrich: Die Melodien der **Jakobitischen** Kirche. Transkribiert u. hrsg. von Heinrich Husmann. (Bd II:) Die Quale gaoanaie des Beit Gaza, gesungen v. Archidiakon Asmar der Kathedrale Beirut. – Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1971. 214 S. Noten, S. 218–271 = Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung XIII = Österr. Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte CCLXXIII, 4; kart. ÖSch 296,–.

Trotzke, Irenäus: Die Musik der nichtchalkedonischen Kirchen. – Handbuch der Ostkirchenkunde, Düs (1971), 444–456; S. 457–472: Gardner, Johann von: Stile und Formen liturgischer Musik in der Orthodoxen Kirche.

Hage, Louis: Music of the **Maronite** Church. – Parole de l'Orient II, 1971, 197–206; p. 207–211: Lerchundi, Gabriel, OSB: Le recueil des «mélodies liturgiques syriennes» de Dom J. Jeannin, OSB. Circonstances de sa transcription et de sa publication.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, 5202 Hennef/Sieg 1, Kloster Geistingen, Waldstr. 9; Prof. Dr. Max Braubach, 53 Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Wolfgang Büchel SJ, Ruhr-Universität, Institut f. Philos., 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr. I A, Postf. 2148; Prof. Dr. Willehad Paul Eckert OP, 5 Köln-Lindenthal, Lindenstr. 45; Prof. Dr. Eugen Heinrich Fischer, 888 Dillingen/Donau, Kardinal-von-Waldburg-Str. 6, II; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, 87 Würzburg, Scheffelstr. 4; Prof. Dr. K. Suso Frank, OFM, 62 Wiesbaden, Zietenring 18; Privatdozent Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Dr. Johannes Gavigan OSA, A–1010 Wien I (Österreich), Augustinerstr. 3; Dr. Gisbert Greshake, 7401 Tübingen-Unterjesingen, Schloß Roseck; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Dr. Siegfried Herrmann, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystraße; Prof. Dr. Ulrich Horst, OP, 5303 Bornheim-Walberberg, St. Albert; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melchersstr. 59; Prof. Dr. Dr. h. c. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Dr. Leo Karrer, 44 Münster, Paulstr. 5; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Jacob Kremer, 51 Aachen, Michaelsbergstr. 10; Univ.-Dozent Dr. Leo Krinetzki OSB, 84 Regensburg, Weinweg 53; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, 69 Heidelberg 1, Liebermannstr. 45; Dr. Joseph Listl, SJ, 53 Bonn 1, Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bismarckstr. 7; Studiendirektor Erwin Menne, 4701 Rhynern, An der Weidenhecke 13; Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Pfarrer Hans-Joachim Mund, 8 München 21, Violenstr. 6; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt/Bay., Am Graben 17; Prof. Dr. Rudolf Padberg, 463 Bochum, Markstr. 293; Prof. Dr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt/Main, F.-W.-v.-Steubenstr. 90/At II; Dr. Hermann-Josef Pottmeyer, 44 Münster, Von-Kluck-Str. 36; Dr. Hermann Schalück OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, 53 Bonn-Beuel 1, Finkenbergstraße 59; Wiss. Ass. Klaus Schmöle, 44 Münster, Coerdestr. 49; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Kaplan Joseph Schumacher, 78 Freiburg i. Br., Baseler Landstr. 97; Priv.-Doz. Dr. Alfons Skowronek, Warszawa (Bielany), ul. Dewajtis 3; Dr. Ludwig Wiedenmann SJ, 53 Bonn, Lennéstr. 5 (Paulushaus).

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.

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 27,–

Nummer 5 — 1972 — 68. Jahrgang

Adolf Exeler, Klemens Sieverding: Religionspädagogik — zwischen Krise und Aufbruch . . . . . Spalte 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 367
Deissler: Die Grundbotschaft des Alten Testaments (H. Gross)
Richter: Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte (E. Zenger)
Harvey: Companion to the New Testament (E. Schüssler Fiorenza)
Vögtle: Das Evangelium und die Evangelien (J. Gnilka)
Vögtle: Messias und Gottessohn (E. Nellessen)
Delling: Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung (G. Schneider)
Wengst: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (G. Schneider)
Kuhn: Ältere Sammlungen im Markusevangelium (J. Gnilka)
Fuchs: Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas (H. Frankemölle)
Dauer: Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium (J. Reuss)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 378
Fischer: Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller (K. Th. Schäfer)
Wengst: Tradition und Theologie des Barnabasbriefes (O. Knoch)
Leeb: Die Psalmodie bei Ambrosius (B. Fischer)
Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede / Barbel (E. Dassmann)
Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School / Häring (L. Ott)
Horst: Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun (V. Marcolino)
Aelredi Rievallensis: Opera Omnia, 1: Opera ascetica (M. Bernards)
Walter Burley's Treatise de formis / Scott (L. Hödl)
Scholz: Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan Oldecop (1493–1574) (R. Bäumer)
Olivier: Der Fall Luther (E. Iserloh)
Wertelius: Oratio Continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers (A. Brandenburg)
Bodem: Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan (H. Schützeichel)
Die Schriften Bernhard Rothmanns / Stupperich (A. Schröer)
Meisner: Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt (G. Wagner)
Schueller: La Femme et le Saint. La femme et ses problèmes d'après saint François de Sales (O. Hagemeyer)
Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertr. v. Kobilinski-Ellis / Davids (R. Stupperich)
O. Maksymilian Kolbe / Bara (J. Köhler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Kirchenkunde . . . . . Sp. 398
Stüttgen: Kriterien einer Ideologiekritik (B. Casper)
Link: Theologische Perspektiven nach Marx und Freud (H. Rolfes)
Schlichting: Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methodik der kirchlichen Dogmatik Karl Barths (W. Beinert)
Hajjar: Zwischen Rom und Byzanz, die unierten Christen des Nahen Ostens (W. de Vries)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 405
Herrmann: Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis (H. Schmitz)
Ecclesia ius. Festgabe für Audomar Scheuermann / Siepen, Weitzel, Wirth (P.-J. Keßler)
Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen / Gerhartz, Kasper, Neumann (P. Wesemann)
Herrmann: Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht (H. Heimerl)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 409
Sexualität und Geburtenkontrolle / Göppert, Wickler (K. Demmer)
Abtreibung, Reform des § 218 (G. Ermecke)
Abtreibung – pro und contra / Gründel (G. Ermecke)
Klüber: Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre (A. Rauscher)
Herr: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart (W. Wiesner)
Kosmahl: Ethik in Oekumene und Mission. Das Problem der „Mittleren Axiome" bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik (H. Weber)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 416
Handbuch der Verkündigung / Dreher, Greinacher, Klostermann (E. Rohner)
Ranwez: Religionspädagogik des Kleinkindes (O. Betz)
Religionsunterricht und Gesellschaft / Zilleßen (N. Mette)
Flemming: Die Gestaltung der liturgischen Osterfeier in Deutschland (H. Reifenberg)

Philosophie, Literaturwissenschaft . . Sp. 420
Hubbeling: Language, Logic and Criterion. A defence of non-positivistic logical empirism (B. Thum)
Hasenhüttl: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre (A. Espiau de La Maëstre)

Personennachrichten . . . . . Sp. 424

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Religionspädagogik — zwischen Krise und Aufbruch

Religionspädagogische Literatur aus den Jahren 1970–1972.

Von Prof. Dr. Adolf Exeler und Klemens Sieverding, Münster

Es läßt sich kaum eine religionspädagogische Veröffentlichung aus der jüngsten Zeit nennen, die sich nicht in dieser oder jener Form mit der inzwischen schon zum Gemeinplatz gewordenen Rede von der „Krise" des Religionsunterrichtes befaßt, – mit ihren Symptomen wie Interesselosigkeit und Abmeldungen von Schülern, verbreitete Ratlosigkeit der Religionslehrer und mangelnde Bereitschaft, dieses Fach zu erteilen – oder mit den möglichen Ursachen der Krise: methodische Unzulänglichkeiten des Unterrichts, nicht mehr akzeptierte Vorstellungen von seiner Aufgabe (z. B. „Indoktrination", „Verkündigung"), unrealistische Einschätzung der Schülersituation („Gläubige") seitens der Verantwortlichen, die nicht mehr vom gesellschaftlich-politischen Bewußtsein der Öffentlichkeit getragene „Bevorzugung" der christlichen Kirchen, die Veränderungen im kirchlichen Bewußtsein und in der theologischen Forschung, die fragwürdig gewordene Position des Religionsunterrichts in einer „Schule für alle" ...

Angesichts der Stellung des Religionsunterrichts in einem komplizierten Geflecht historischer Entwicklungen und politisch-gesellschaftlicher wie schulischer Gegebenheiten ist es nicht weiter verwunderlich, daß wenig Einigkeit in der Benennung der Ursachen besteht; die unterschiedliche Beurteilung der Gründe fußt z. T. auf dem eingebrachten Vorverständnis (theologischer, pädagogischer, schulpolitischer Art) und beeinflußt die Vorschläge für die Auswege aus der Krise.

Eine lebhafte Diskussion erzeugt „von selbst" fast immer eine unübersehbare Fülle von Literatur. So auch hier. Im folgenden sollen vorrangig einige Buchveröffentlichungen aus den Jahren 1970–1972 zur Sprache kommen, in denen eine breite Palette von

U-B TOB.
9. NOV. 1972

Versuchen zur Begründung des Religionsunterrichts in der heutigen Schule vorgelegt wird. Hinzu kommt eine Reihe von Sammelwerken, die den Blick auf die z. Z. am meisten angesprochenen Probleme lenken können. Der Überblick ist keineswegs vollständig[1].

Hand in Hand mit den unterschiedlichsten Versuchen einer Neubegründung des schulischen Religionsunterrichts geht die Arbeit an Neu-Konzeptionen, die vor allem durch Berücksichtigung der im Bereich der Pädagogik aufkommenden Curriculumforschung besondere Akzente erhält. Dabei gewinnt die Religionspädagogik weithin ganz neue Kontoren[2].

1. Bestandsaufnahmen und Neuansätze

Karl Erlinghagen, der „die Säkularisierung der deutschen Schule" behandelt[3], befaßt sich zwar nicht ausschließlich, aber doch ausführlich mit religionspädagogischen Fragen. Sein Werk ist für die Religionspädagogik deshalb wichtig, weil er die Fragen um den Religionsunterricht im Kontext der historischen Fragen um die Schule behandelt. E. geht der seit dem Mittelalter fortschreitenden Entflechtung von Kirche und Schule nach, der „Säkularisierung", die er als Phänomen des allgemeinen Bewußtseins und gesellschaftspolitischer Konstellationen versteht, als „den Prozeß und den daraus resultierenden Zustand des Übergangs einer ‚Sache' aus dem geistlich-kirchlichen in den weltlichen Bereich", wobei der Begriff „Sache" sowohl „Dinge, Institutionen und Ämter, als auch Vorstellungen, Ideen und Bewertungen" umfaßt (15).

Das Buch ist eine historische Bestandsaufnahme eines komplexen Prozesses kirchlich-theologischer, sozio-kultureller und gesellschaftspolitischer Art unter emanzipatorischem Vorzeichen. Die Hauptstationen dieses Prozesses sind das in die sakrale Welt des Mittelalters und der Reformationszeit integrierte Schulwesen, das staatliche Schulwesen mit geistlicher Aufsicht, die kirchliche, später konfessionelle Lehrerbildung und die Konfessionsschule, schließlich der seitens der Kirche verlorene Kampf um die Konfessionsschule.

E. zeigt vor allem die antagonistischen Kräfte in diesem Prozeß auf: auf der einen Seite sind es die Kirchen, die jeweils die ihnen historisch zugewachsenen Positionen verteidigen und sich dabei im 19. Jahrhundert mit dem durch die gesellschaftlichen Umwälzungen bedrohten Staat verbinden, auf der anderen Seite sind die Kräfte komplexer; hier wird in besonderer Weise die Rolle der Lehrerverbände und der Parteien untersucht.

Im Nachzeichnen der Gesamtentwicklung kommen auch das Schicksal des Religionsunterrichts und die Geschichte seiner Stellung im Gefüge der Schule zur Sprache (85–110). Von der dominierenden Stellung in der Schule einer Welt, in der alle Bildung religiöse Bildung war und in der es keine Differenz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Bewußtsein gab (85), wurde er zunehmend zu einem Fach unter anderen Fächern in dem Maße, in dem die säkularisierte Gesellschaft und der sie vertretende Staat die Ausweitung des Profanbereichs erforderte.

Konnte unter Friedrich Wilhelm IV. noch einmal eine Schulreform unter Dominanz des Religionsunterrichts versucht werden, so wurde spätestens um die Wende zum 20. Jahrhundert das Bewußtsein der Krise des Religionsunterrichts offenbar: Diese Krise ist „zunächst eine Krise seiner Methode, dann der Bestimmung seiner Inhalte und schließlich eine Krise seines Sinnes im Gefüge der öffentlichen Schule" (88). Erlinghagen skizziert die Stationen dieser Krise bis in die neueste Entwicklung und kommt zu dem Ergebnis:

a) die Rechtslage des Religionsunterrichtes ist zwar nicht unangefochten, jedoch erstaunlich klar (109),
b) vom zentralen Anliegen der reformatorischen Schule (religiöse Bildung und Erziehung) bleibt als historisches Relikt die Diskussion um den Religionsunterricht (110),
c) die religionspädagogische Situation des Religionsunterrichts ist weiterhin kontrovers (109).

Die Besinnung auf den historischen Standpunkt ist wertvoll hinsichtlich einer realistischen Einschätzung künftiger Möglichkeiten. So wird bewußt, daß der in Frage stehende Religionsunterricht nur ein Teilmoment in einem Gesamtprozeß ist, dessen Tendenz man durch Rückzugsgefechte nicht gerecht werden kann.

Leider wirkt sich diese Einsicht bei E. nicht dahin aus, daß der Vergleich mit der Krise des Religionsunterrichtes auch den gegenwärtigen Zustand des Bildungswesens, das sich gleichfalls in der Krise befindet und nach Erneuerung durch staatliche und gesellschaftliche Kräfte ruft, zur Darstellung bringt. Warum sollte nicht der gesetzlich garantierte Religionsunterricht nach Überwindung aller machtpolitischen Gelüste als ein möglicher Ansatz für ein „progressives" Handeln der Kirchen auf einem bestimmten Sektor der Gesellschaft betrachtet werden[4]?

Die bei Erlinghagen (notwendigerweise) zu kurz kommende Geschichte der religionspädagogischen Konzeptionen wird für die evangelische Religionspädagogik von Wilhelm Sturm[5] aufgearbeitet. Die Studie stellt sich eine doppelte Aufgabe: eine Analyse des Bisherigen (a) und, davon ausgehend, den Versuch einer Neuorientierung (b).

a) In einer systematisch orientierten Analyse werden die etwa seit den dreißiger Jahren entworfenen religionspädagogischen Konzeptionen und ihre Begründungen für den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule dargestellt. Dabei wird die umfassende Frage nach dem Erziehungsauftrag der Kirche mit in die Darstellung und Analyse einbezogen. Deswegen behandelt der Autor im ersten Kapitel (19–71) den Streit um die „christliche Erziehung" und die jeweils mitbedachten schulpolitischen Konsequenzen. Das 2. Kapitel (74–136) widmet sich dem Streit evangelischer Religionspädagogen um die Begründung des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen bis 1970. Die historische Lage, meint Sturm, brachte es mit sich, daß der Streit um die Erziehungsaufgabe der Kirche sich ausschließlich auf die Frage konzentrierte, wie diese Aufgabe in Verbindung mit den öffentlichen Schulen verwirklicht werden kann. Die Diskussion ergab: eine direkte Ableitung des Religionsunterrichts aus kirchlichem Auftrag ist grundsätzlich in Frage gestellt (139), denn Schule ist vornehmlich Angelegenheit der Öffentlichkeit.

b) Bevor die Frage nach der Zusammenarbeit des Religionsunterrichtes mit den öffentlichen Erziehungsträgern angegangen werden kann, ist eine theologische und pädagogische Besinnung auf die Möglichkeiten und Grenzen kircheneigener Erziehungs- und Unterrichtsaktivitäten notwendig. Diese ist Gegenstand des 3. Kapitels (136–172) und zeigt, daß „binnenorientierte" Erziehungsaktivitäten unaufgebbar sind und sogar verstärkt werden müssen, eine Reduktion der Kirchen auf sie allein jedoch aus theologischen, pädagogischen und praktischen Gründen nicht verantwortet werden kann, somit der schulische Religionsunterricht von der Kirche mitgetragen werden muß. So kommt Sturm (173–247) im 4. Kapitel in der Weiterführung bisheriger Ansätze zu einer Konzeption schulischen Religionsunterrichts, dessen Begründung primär, jedoch nicht ausschließlich bei der Schule liegt und der in gemeinsamer Verantwortung von Schule und Kirche getragen wird.

[1] Nicht einbezogen wurde z. B. **Halbfas**, Hubertus: **Aufklärung und Widerstand.** Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche. – Stuttgart/Düsseldorf: Calwer/Patmos (1971). 332 S. Snolin; vgl. Adolf Exeler, Kirchenreform, Religionsunterricht, Katechese, in: Katechetische Blätter [KatBl] 1971, 714–727; ebd. 759–761; nicht einbezogen wurden die zahlreichen Unterrichtsmodelle, die inzwischen von verschiedenen Verlagen vorgelegt wurden. Vgl. das von Bernhard Merten angefertigte Gesamtverzeichnis der vorliegenden Modelle, vorgestellt in: KatBl 1972, 55; vgl. die Besprechung einiger Modelle zum Thema Dritte Welt von H. Gutschera und J. Thierfelder, in: KatBl 1972, 47–55; nicht einbezogen wurde die inzwischen erstaunlich zahlreiche Literatur zum „Kirchengeschichtsunterricht"; vgl. die Sammelbesprechung von H. Gutschera und J. Thierfelder, Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: KatBl 1972, 357–373. Vgl. auch eine Sammelbesprechung von Günter Lange zum Thema „Religionsunterricht in der Grundschule", in: KatBl 1972, 56–62; auch eine Reihe wichtiger religionspädagogischer anderer Werke kommt hier nicht zu Wort, wie z. B. Rudolf Schmitt, Religiöse Erziehung ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle, Weinheim 1971; vgl. die Besprechung von Norbert Havers, in: KatBl 1972, 240f; Roman Bleistein, Kurzformeln des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, 2 Bde, Würzburg 1971; vgl. Adolf Exeler, in: KatBl 1972, 442–447.

[2] Vgl. bes. G. Stachel und W. Esser (s. u. Anm. 23).

[3] **Erlinghagen,** Karl: **Die Säkularisierung der deutschen Schule.** – Hannover, Berlin, Darmstadt, Dortmund: Hermann Schroedel (1972). 231 S. Lw. DM 26.–

[4] Vgl. dazu F. Pöggeler, Die Zukunft des Bildungswesens als Problem der Bildungspolitik, in: Die Zukunft der Glaubensunterweisung, hrsg. v. F. Pöggeler, Freiburg 1971, 256–271.

[5] **Sturm,** Wilhelm: **Religionsunterricht – gestern – heute – morgen.** Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. – Stuttgart: Calwer (1971). 267 S. (Arbeiten zur Pädagogik, 15). Kart. DM 18.–

Beiden Institutionen ist in je spezifischer Eigenart die Orientierung an Tradition, Humanität und Gesellschaft aufgegeben. Bezüglich des Problems der Konfessionalität kommt Sturm zu dem Ergebnis: „Nur ein konfessioneller Religionsunterricht, der die überkonfessionellen und religionskundlichen Elemente in überzeugender Weise integriert, wird den Aufgaben der Schule und dem Auftrag der Kirchen in gleicher Weise gerecht" (247).

Die hier vorgelegte Konzeption ist auch insofern tragfähig, als sie bei den am Problem des Religionsunterrichts angesprochenen Größen Schule – Kirche – Gesellschaft nicht von statischen Größen ausgeht, sondern den sich vollziehenden Prozeß der Selbstfindung dieser Größen mit einbezieht. Daher bedeutet Sturms Konzeption auch nicht die Fortschreibung des Status quo, was seine Befürwortung eines konfessionellen Religionsunterrichts vielleicht nahelegen könnte.

Im übrigen füllt die Studie in der Tat eine Lücke für jeden, der sich um eine Übersicht über den Stand der Diskussion bemüht. Vom Vorteil der Übersicht her ist auch die nach systematischen Gesichtspunkten vorgenommene Darstellung zu bejahen. Eine gute Hilfe bedeutet auch das nahezu vollständige Verzeichnis der bis 1971 maßgeblichen Literatur aus dem Bereich der evangelischen Religionspädagogik.

Wer sich ohne systematisierende Hilfestellung einen Überblick über die bei einer Reform des Religionsunterrichts zu bewältigenden Aspekte verschaffen will, wird zu dem von Norbert Schneider hrsg. Band greifen, der aus einer Sendereihe des Südwestfunks (Januar–März 1971) hervorgegangen ist[6]. In einer leicht lesbaren Form wird hier dem Interessenten ein unmittelbarer Eindruck von den anstehenden Problemen und möglichen Lösungsrichtungen in der evangelischen Religionspädagogik vermittelt.

In anderer Weise kann ein Diskussionsbeitrag von Erich Witzsche[7] die Bestandsaufnahme ergänzen: der Autor sammelt und sichtet die Stimmen der verschiedenen an der Diskussion um den Religionsunterricht beteiligten Kreise, nicht nur der Religionspädagogen, sondern auch der Gesetzgeber, Lehrerbünde, Schüler, Religionslehrer, Theologen und Kirchen; dazu verwertet er statistisches Material. Hier sind dokumentarisch die neuere Diskussion kennzeichnende, sonst nicht so leicht zugängliche Texte zusammengestellt (z. B. Gesetzestexte, Pamphlete, Umfragen, Stellungnahmen kirchlicher Gruppen, Theologen u. ä.)[8].

W. zeigt darüber hinaus die Aporien sowohl der jetzt bestehenden Regelung des Religionsunterrichts als auch einer ersatzlosen Streichung des Faches und der Einführung eines für alle verbindlichen Faches „Religionskunde"; sein Vorschlag zielt auf „Die Vermehrung der Unterrichtsangebote durch Einführung einer Weltanschauungskunde ... neben dem Religionsunterricht der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften" (6; 140–152). Der Vorschlag ist geprägt von der Vorstellung einer Schule in der demokratischen Gesellschaft, ihr Merkmal ist der „Dialog", dessen Kristallisationspunkt der Religionsunterricht sein soll: „Dialogische Schule durch kritischen Religionsunterricht – kritischer Religionsunterricht durch dialogische Schule" (153).

Von ganz anderen Gesichtspunkten her kommt Georg Baudler in seiner „Bilanz" katholischerseits[9] zu ähnlichen Vorschlägen, die sich durch eminenten gedanklichen Höhenflug und hohe Aktualität auszeichnen.

B. zieht eine „erste Bilanz" (Untertitel) in drei Schritten: historischer Hintergrund (15–26) der jetzigen Situation, gegenwärtiges Bild der Krise (27–66), mögliche Neuansätze (67–93).

Bei Erlinghagen geschieht der geschichtliche Rückblick unter dem Globalthema „Säkularisation" und vermittelt vor allem Einsichten für den Standort des Religionsunterrichts im Gesamt der Schule, im Fächerkanon der Schule und im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Die geschichtliche Perspektive bei B. geht der Frage nach, wie die in die Krise geratene Konzeption des Religionsunterrichtes als kirchliche Unterweisung sich ergeben hat: Die gegenwärtige Krise hat eine Parallele in der Aufklärungszeit, in der es bereits eine Unterscheidung zwischen (rational bestimmtem) Religionsunterricht in der Schule und „kirchlicher Katechese" (vgl. Konfirmandenunterricht) gab; letztere wurde dann doch trotz des sich allmählich abzeichnenden gegenläufigen gesellschaftlichen Bewußtseins wieder in den Religionsunterricht der Schule einbezogen (18 f). Freilich schießt B. in seiner historischen Darstellung erheblich zu kurz, wenn er unvermittelt von der Aufklärung zur Neuscholastik überspringt. Dazwischen liegt eine für die Religionspädagogik äußerst fruchtbare Periode, die durch Namen wie Overberg, Gruber, Galura und Hirscher gekennzeichnet wird. Die völlig unverständliche Auslassung dieser Periode veranlaßt dazu, an B.s Darstellung die Frage zu richten, ob nicht die willkürliche Konstruktion der Historie zur Rechtfertigung seiner eigenen, durchaus anfechtbaren Gedanken dienen muß. Es stimmt nämlich durchaus nicht, daß die „Abkehr vom aufklärerischen Denken" erst mit der apologetisch orientierten Neuscholastik eingesetzt habe (21).

Trotz aller Brillanz der Darstellung ist auch die von B. vorgeschlagene Lösung der gegenwärtigen Krise ebenso wenig haltbar wie seine historische Darstellung.

Die Krise des Religionsunterrichts ist – nach B. – weiterhin dadurch gegeben, daß Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach zwar rechtlich garantiert ist, jedoch faktisch durch die juristisch vorgegebene Abmeldepraxis ausgehöhlt wird. Erst wenige Lehrpläne und Arbeitsbücher[10] rücken von der fraglichen Konzeption der Glaubensunterweisung ab und dann nur halb. Ein weiteres Moment der Krise bildet die geplante Reform. Aufgrund verschiedener Vorüberlegungen, die hier nicht wiedergegeben werden können, unterscheidet B. scharf zwischen schulischem Religionsunterricht und kirchlicher Katechese. Er meint, der schulische Religionsunterricht müsse „im ganzen ‚Vorfeldkatechese' sein, die noch nicht selbst theologische Inhalte vermittelt, sondern durch eine saubere phänomenologische Deutung und Erhellung von Lebenssituationen, die von sich aus in das Transzendente weisen, den religiösen Daseinshorizont öffnet und dadurch die notwendige Disposition schafft zur sachgemäßen Vermittlung konkreter religiöser Inhalte" (62 A 77). Die konkreten Inhalte sollten erst im Rahmen der kirchlichen Katechese behandelt werden, weil erst hier, aufgrund der Glaubensbereitschaft, das nötige Vorverständnis gegeben sei. Im Hinblick auf die noch nicht Gläubigen, mit denen der schulische Religionsunterricht vor allem zu tun hat, rät B. der Theologie und der Kirche, sich „gegenüber der profanen Welt" nicht „krampfhaft an ihre Offenbarungsinhalte" zu klammern. Sie sollten vielmehr bereit sein, diese Inhalte in einer Art Arkandisplin in die explizit gläubige Gemeinde zurückzunehmen", aber „gegenüber der Welt weltlich (d. h. eben verständlich) zu reden, wobei nur der Redende selber und die mit ihm Glaubenden wissen und durchschauen, daß und wie die weltliche Rede im Verborgenen doch durch jenen Habitus und durch jene Perspektiven bedingt ist, wie sie die gläubige Annahme der Offenbarungsinhalte vermittelt."

Die „Vorfeldkatechese" soll nur den Boden bereiten, während die „eigentliche Katechese" „denen, die sich dem Glauben grundsätzlich positiv zugewendet haben", „die theologischen Inhalte im Kontext des konkreten Lebens der Kirche und der Gemeinde" vermitteln soll (62).

B. bezeichnet es als einen heute häufig vertretenen „hermeneutischen Grundirrtum" zu meinen, „Glaubensinhalte könnten auch ohne positive Vorentscheidung des Hörenden zum Glauben hin vorwiegend verbal und kognitiv vermittelt werden" (64).

Er betont „die grundlegende hermeneutische Differenz zwischen der Erschließung und Vermittlung der religiösen Dimension als einer Frage" (Angelegenheit des schulischen Religionsunterrichtes) „und der Erschließung und Vermittlung religiöser Antworten auf die Daseinsfrage" (64). Zwar könne die Fraglichkeit des Daseins (im Religionsunterricht der Schule) primär kognitiv erschlossen werden, nicht aber „die Verheißung einer Antwort auf die Daseinsfrage, wie sie eine konkrete Religion vermittelt" (64; dieselbe Unterscheidung kehrt immer wieder, z. B. 86).

[6] **Religionsunterricht – Konflikte und Konzepte.** Beiträge zu einer neuen Praxis. Hrsg. von Norbert Schneider. – Hamburg/München: Furche/Kösel (1971). 147 S. Ppb. DM 12.80

[7] **Witzsche,** Erich: **Kritischer Religionsunterricht in der dialogischen Schule.** – Frankfurt, Berlin, München: Diesterweg (1971). 160 S. (Diesterwegs rote Reihe) kart. DM 15.80

[8] Hilfreich wären Quellenangaben sowie ein Register der abgedruckten Dokumente gewesen

[9] **Baudler,** Georg: **Der Religionsunterricht an der deutschen Schule.** Eine erste Bilanz. – München: Kösel (1971). 104 S. kart. DM 12.–. Dankenswerte Hilfen für eine erste Orientierung bieten die Kurzcharakteristik wichtiger neuer Literatur (94–99) und die ausführliche Literaturliste (100–104).

[10] „Rahmenplan für den katholischen Religionsunterricht an den Gymnasien in der Bundesrepublik Deutschland", München 1969. Glauben – leben – handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung, Freiburg 1969.

Er meint, wo man die religiöse oder gläubige, inhaltlich bestimmte Tradition zum Gegenstand unterrichtlicher Erschließung mache, da werde sie museal und höre auf, lebendige welt- und daseinserschließende Tradition zu sein.

Eine solche Konzeption dürfte trotz vieler wichtiger Aspekte dennoch im ganzen undurchführbar sein. Abgesehen von der mehr als fragwürdigen exegetischen „Begründung" seines Ansatzes, durch die versucht wird, das Verhalten Jesu auf die Übereinstimmung mit den eigenen Positionen zurechtzuschneidern (91–93), ist es reichlich unsinnig, den schulischen Religionsunterricht unter der Überschrift „Frage" und die kirchliche Katechese unter den Titel „Antwort" zu setzen. Wo Glaube gesund ist und darum mit der gesamten menschlichen Daseinssituation in Verbindung steht, wird er ein fragender Glaube sein[11]; wo schulischer Religionsunterricht wirklich zu existentiellen Fragen vordringt, muß dieser Unterricht unvermeidlich immer auch, will er nicht Frustration oder Überdruß erzeugen, verschiedene Antworten des Glaubens vor Augen führen, auch wenn dabei bewußt bleiben muß, daß diese Antworten auf solchem Wege noch nicht in ihrer vollen Bedeutung erfaßt werden können. Aber ein erstes kognitives Bekanntmachen und zugleich ein erstes affektives „Verständnis", d. h. ein gewisses Maß an Respekt, Hochachtung und Wertschätzung der religiösen und gläubigen Positionen, können und müssen angestrebt werden. Wäre dies nicht möglich, so wäre es von vornherein unsinnig, den Glaubenden oder Nichtglaubenden im schulischen Religionsunterricht oder in der kirchlichen Katechese mit den nichtchristlichen Großreligionen und den zugehörigen Glaubensvollzügen so bekanntzumachen, daß dabei eine verständnisvolle Einstellung angestrebt wird.

Durch die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung leistet B. dem schulischen Religionsunterricht einen Bärendienst. Seine Position läuft nämlich darauf hinaus, daß sich Religion als konkrete Stellungnahme zu den vom Dasein aufgeworfenen Fragen und somit als inhaltlich geprägte Aussage in der Schule nicht nur nicht angemessen, sondern überhaupt nicht vermitteln lasse.

Es wirkt wie ein Einlenken aufgrund der Erkenntnis der Undurchführbarkeit des gewählten Ansatzes, wenn der Vf. später dafür plädiert, Texte der Bibel und der christlichen Glaubenstradition sollten doch im schulischen Religionsunterricht eingesetzt werden, allerdings nicht als Glaubensinhalte, sondern als literarische Texte aus unserer geistesgeschichtlichen Tradition, die geeignet seien, „das Dasein in seiner Begrenztheit und Fraglichkeit zu erschließen" (78).

Trotz dieser wesentlichen Ausstellungen sei betont, daß sich eine eingehende Beschäftigung mit dem Werk B. lohnt.

Im Bericht[12] über die Sommertagung 1971 des Cassianeum Donauwörth (Thema: Der Religionsunterricht im Erfahrungshorizont der Gegenwart) behandelt Hans Schilling (Die Grundfunktion des Religionsunterrichtes in der Schule von heute und morgen, 11–48) die gleichen Problemfelder (in manchen Einzelheiten ausführlicher) und kommt im wesentlichen zu den gleichen Schlußfolgerungen: Absage an eine rein kirchliche Begründung des Religionsunterrichts und sein Verständnis als „kirchlicher Katechese", Begründung und Konzeption von den Aufgaben der sich reformierenden Schule her, Durchführung unter Beteiligung „aller gesellschaftlich relevanten und an diesem Unterricht interessierten Gruppen" (38). Für die Konturen eines Religionsunterrichts in der Schule für alle ergibt sich: Globalziel ist die Thematisierung der Wahrheits- und Sinnfrage und der Frage nach verantwortlichem Handeln im Lebensbereich des Schülers und ihre Aufarbeitung in der Konfrontation mit religiösen, weltanschaulichen und politischen Überzeugungen (39); Religionsunterricht ist problemorientierter Unterricht mit stufenspezifischer und interessenspezifischer Differenzierung (41). Die Inhalte sind vielfältig (neben Bibel und Glaubenslehre andere Texte), die entsprechend den Lernzielen (Qualifikation zur Auseinandersetzung mit Gewissens-, Wahrheits- und Sinnfragen) ausgewählt werden (42 f); angesichts der Erkenntnisse hermeneutischer Reflexion kommt nur ein „multikonfessioneller Religionsunterricht" in Frage: Schulaufsicht und Sachgesetzlichkeiten sichern eine „Glaubensanfrage" ohne Manipulation; für den Religionslehrer wird eine Taxonomie von neun Qualifikationen aufgezeigt (47f).

Es scheint, daß mit den angeführten Bestandsaufnahmen die Linien umrissen sind, hinter die es kein Zurück mehr geben kann. Begründungen des schulischen Religionsunterrichts allein vom Auftrag der Kirche her und seine Konzeption als kirchliche Unterweisung gehen an der tatsächlichen Lage vorbei und sind zudem mißverständlich als Rettungsversuche kirchenpolitischer Positionen. So bleibt nur die primäre Begründung vom schulischen Auftrag. Hierüber dürfte auch ein allgemeiner Konsens, der bereits bei den maßgeblichen Religionspädagogen besteht[13], auch in größerem Umfang erreichbar sein.

Darum darf erwartet werden, daß nun eine „konstruktive Phase" angebrochen ist. Dem entspricht das allgemeine gesellschaftliche Bewußtsein, das, vom Pluralismus geprägt, Anzeichen einer konstruktiven Toleranz zeigt, „die das Besondere des anderen um seiner selbst und um des Ganzen willen wünscht"[14].

Zwei Gesamtentwürfe, die allerdings beide bereits zeitlich ein wenig zurückliegen und darum die neuere Diskussion nicht berücksichtigen können, weisen in diese Richtung.

Helmut Kittel[15] sieht den Angelpunkt der gegenwärtigen Krise des Religionsunterrichts in der Sorge der Schüler um ihre geistige Freiheit. „Die Schüler hegen den Verdacht, daß mit Hilfe des Religionsunterrichts jenes freie kritische Denken begrenzt oder sogar gemindert werden solle, zu dem sie endlich in der Schule erzogen würden" (13). Von derselben Sorge ist weithin auch die Religionslehrerschaft betroffen (21). Die mannigfachen Erscheinungsformen des Wandlungsprozesses im Bereich des Religionsunterrichts lassen sich nach K. auf einen „Generalnenner" bringen: es ist „der Wille, die Gefahr einer religiösen, geistigen und moralischen Entmündigung abzuwehren, die von der kirchlichen Steuerung dieses Unterrichts in vielen Schulen der Bundesrepublik heraufbeschworen werde" (23). Die Bindung des Unterrichts an Bekenntnisformeln (17), das „kaudinische Joch" der „Vokation" für die Religionslehrer (18f) und das (unwirksame) Recht der kirchlichen Kontrolle sind Instrumente „klerikaler Fernsteuerungen" (20) des Religionsunterrichts. K. weist nach, daß dafür das Konzept der „Evangelischen Unterweisung" gegen die Intentionen ihrer Hauptvertreter von den Kirchenleitungen seit 1945 mißbräuchlich in Anspruch genommen worden ist: so z. B. bedeute die Formel „Kirche in der Schule" keine Ermächtigung für die Zuständigkeit der Kirche; sondern „weil Evangelische Unterweisung Kirche in der Schule ist und insoweit sie das ist" duldet sie kein Hineinregieren seitens der Kirche; die Formel ist eine „Formel der Freiheit" für die je eigene Zuständigkeit der Evangelischen Unterweisung (36). K. versucht durch die Klarstellung der von ihm populär gemachten[16] Konzeption der Evangelischen Unterweisung eine Beendigung des Streites um die Alternative Religionsunterricht / Evangelische Unterweisung herbeizuführen[17] und die emanzipatorische Zielsetzung des Religionsunterrichts auch gegen die Gefährdung der Freiheit durch den „pädagogischen Schulkonzeptionalismus" (38) zu behaupten, der mit der Theorie der Schule von Theodor Wilhelm gegeben sei[18].

Das Erlernen eines „Instrumentariums", das die Schule auf eine stabilisierende und regulative Funktion verweist, ermöglicht nicht die Erfahrung mit den Sachen „selber und verhindert" die Wahrheitsfrage. Gegen diese Unfreiheit soll die „Freiheit durch Sachlichkeit" (51–75) behauptet werden: „Man kann, meine ich, der drohenden Freiheitsberaubung unserer Schulen und ihres Religionsunterrichts durch pädagogistische Schulkonzeptionen nur durch Flucht zu den Sachen entgehen. Nur wo deren Sach-Gesetze gelten dürfen, ist Freiheit. Und die vom Evangelium konstituierte

[11] Vgl. Adolf Exeler, Fragender Glaube, in: Exeler/Metz/Rahner, Hilfe zum Glauben, Zürich 1971, 7–22.

[12] **Religionsunterricht zwischen gestern und morgen.** Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1971 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Hans Schilling in Verbindung mit Ferdinand Kopp. – Donauwörth: Auer (1972). 184 S. kart. – lackiert DM 15.80

[13] Das Bestehen eines neuen Konsenses zeigt allein schon das Ende des fruchtlosen Streites um „Alternativen" wie „Evangelische Unterweisung" oder „Religionsunterricht"; „Verkündigung" oder „Information", „Religionskunde" oder „Glaubensunterweisung" u. ä.

[14] Erlinghagen, a.a.O., 210.

[15] **Kittel,** Helmuth: **Freiheit zur Sache.** Eine Streitschrift zum Religionsunterricht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 95 S. kart. DM 9.80. Die Schrift ist eine zum Thema Religionsunterricht pointierte Aktualisierung des größeren Werkes: ders., Evangelische Religionspädagogik, Berlin 1970.

[16] H. Kittel, Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung, Hannover 1947.

[17] Vgl. auch H. Kittel, Evangelische Religionspädagogik, Berlin 1970.

[18] Th. Wilhelm, Theorie der Schule. Stuttgart 1967 (1969²).

Freiheit ist vielleicht die gefährlichste. Aber die Bejahung dieser Gefahren belohnt eben mit jener Freiheit, die in betonter schulischer Verantwortung so leicht verloren geht" (60). Dieses Ziel ist nach K. weder über „die Sterilisierung der christlichen Sache" (63) zur Gewährleistung als Pflichtfach, noch über die Entkonfessionalisierung zu erreichen, sondern nur in der Gestalt eines Religionsunterrichts, der einer „elementaren Theologie" („jenes vom christlichen Glauben entbundene Denken, das diesen Glauben ständig begründet und aufs Spiel setzt") (68) als Voraussetzung verpflichtet ist.

Didaktisch gesehen, führt sachgebundener Religionsunterricht aus den falschen Alternativen Texte / Erfahrungswelt der Schüler heraus (69–72). Um der Freiheit und der Sache des Evangeliums entsprechen zu können, sollte es an den öffentlichen Schulen „neben der nicht-konfessionellen Religionskunde einen sachverbundenen christlichen Unterricht geben", getrennt nach Konfessionen, aber theoretisch und praktisch auf den interkonfessionellen Dialog angelegt (79).

K. versteht die in der Diskussion konkurrierenden drei Begründungsgruppen (a) schulisch-gesellschaftliche: die die mobile Leistungsgesellschaft mitfundierende Überlieferung muß zur Sprache kommen, (b) schulisch-pädagogische: die Reflexion über die Sinnfrage als pädagogische Notwendigkeit, c) der Anspruch des Evangeliums, zu Gehör gebracht zu werden) als „für einen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen heute in der Bundesrepublik konstitutive Faktoren" (89).

Mit Erstaunen darf hier die trotz jahrzehntelanger Anfechtungen (Stallmann, Otto, Gloy) und Mißverständnisse erhalten gebliebene Vitalität des Konzeptes der „Evangelischen Unterweisung" registriert werden. Ihre Anliegen werden inzwischen gerechter beurteilt[19]. Ihr – nach K.s Darstellung – fundamentales Interesse an der „Emanzipation", verbunden sowohl als theologische Grundlegung und pädagogische Zielsetzung wie auch als kritisches Korrektiv gegenüber Überforderungen durch kirchliche Vorstellungen und durch manche Theorien der Schule, nimmt Grundanliegen heutiger Erwartungen bezüglich des Religionsunterrichtes in der öffentlichen Schule auf und könnte zu einer Versöhnung gegensätzlicher Meinungen beitragen.

Dennoch: Ist die inhatliche Füllung des Begriffs „Freiheit" schon damit gegeben, daß man sich auf die Sache des Evangeliums „beruft"? Die ausstehenden Einzelfragen können nicht in „prophetischen" Entwürfen geklärt werden, sondern bedürfen einer exakten (auch empirischen) Vergewisserung der Standorte und Entwicklungsmöglichkeiten von Schule – Kirche – Gesellschaft. Die vielfältigen inhaltlichen und hermeneutischen Probleme eines „religionskundlichen Unterrichts" sind auf diese Weise noch längst nicht gelöst.

Norbert Scholl[20] versucht gleichfalls ein Gesamtkonzept der religiösen Unterweisung zu entwerfen; hier heißt das Schlüsselwort „Zukunft": bei der vor allem der Jugend eigentümlichen (14f) Suche nach einer neuen Welt „muß es Aufgabe der Katechese sein, vor allem in der Weise dem Wort Gottes zu dienen, daß es bedeutsam wird für die Strukturen der Gesellschaft von morgen, daß es einen Beitrag leistet für die Bewältigung der Zukunft, ..." (15).

Diese Richtung der Katechese wird durch eine Reihe von Stimmen aus Übersee (16–27: H. Cox, R. Schaull, Konferenzen in Lateinamerika) und aus Europa (27–37: J. Colomb, K. E. Nipkow, der Katechismus des Isolotto, evangelische und katholische Religionspädagogen) belegt: die Tendenz der Katechese zielt auf Weltoffenheit und Weltgestaltung unter Einbeziehung „politischer Katechese" (35). Dazu werden theologische Argumente gesammelt (aus dem Vatikanum II, der Botschaft Jesu, aus den Verhältnissen in der Urkirche und aus der alttestamentlichen Verkündigung) und einige Folgerungen für die Katechese gezogen; sie muß befähigen, die Zeichen des sozialen Wandels zu deuten (59–61), sich in recht verstandener „Veräußerlichung" (gegen falsche Verinnerlichung) auf die Welt einzulassen (61–65), konstruktive Toleranz im weltanschaulichem Pluralismus zu üben (66f), sich von Informationen betreffen zu lassen, Verantwortung zu sehen (67–74) und in den Dialog mit Gott zu treten (67–76).

In der Bundesrepublik geschieht die Katechese nach Sch. fast ausschließlich im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts (77). Eine Begründung von der Kirche her steht auf schwachen Füßen; schulischer Religionsunterricht ist aus dieser Perspektive höchstens vertretbar als Angebot der Information auf Anfrage von Eltern und Schülern (78). Einzig von der Schule und ihrem Selbstverständnis her ist eine tragfähige Basis für den Religionsunterricht zu erwarten, insofern Religionsunterricht für die Zielsetzung der gesamten Schule, den Schüler kritisch und für die Weltgestaltung verantwortlich denken zu lehren, einen Beitrag leisten will (81f), allerdings unter Veränderung bisheriger Praxis und Zielsetzung des Religionsunterrichtes in Richtung einer „politischen Theologie" (Existenzerhellung und Klärung des Dienstes an der Welt) (83). Unter diesen Bedingungen kann die bisherige Regelung (konfessioneller Unterricht mit Abmeldepraxis) bestehen bleiben.

Die von Karl Ernst Nipkow[21] benannten Funktionsziele des Religionsunterrichts stellen für eine solche Konzeption eine schulspezifische tragfähige Grundlage dar. An dieser Konzeption – Orientierung auf Zukunft hin – werden die geltenden Lehrpläne und Religionsbücher, sowie die gängigen Inhalte der Katechese gemessen, überprüft und neu akzentuiert (86–140) und zum Abschluß methodische und inhaltliche Anregungen für die Praxis auf allen Schulstufen skizziert (141–156).

Scholls Ansatz trifft sich im wesentlichen mit dem Grundanliegen Kittels: der Durchsetzung der Emanzipation. Die beiden Ansätze jedoch „verkaufen" keineswegs die gleiche Sache unter verschiedenen Namen („Freiheit" – „Zukunft"); während Kittel von der „Sache des Evangeliums" her die Determinanten des Religionsunterrichts Kirche-Schule-Gesellschaft-Lehrer-Schüler kritisch bestimmt, greift Scholl die ihnen (heute) eigentümlichen Tendenzen auf.

Folgerichtig wird bei Kittel die Orientierung an einer „elementaren Theologie", bei Scholl an einer „politischen Theologie" verlangt. Vereinfachend läßt sich sagen, daß bei Kittel das Vorgegebene (Sache des Evangeliums) in den Gegebenheiten wie im Zukommenden zur Sprache kommen soll, während Scholl darauf vertraut, daß im Anspruch des Gegebenen und des Zukommenden das Vorgegebene ansichtig wird.

Die Vorteile solcher Gesamtkonzeptionen, die jeweils von einem zentralen Begriff her entwickelt werden, liegen auf der Hand: die Ergebnisse bisheriger Diskussion können gesichtet, selektiert, integriert und mit aussichtsreichen Akzenten versehen werden. Insofern mögen sie Beiträge zu einem gestärkten Selbstbewußtsein sein. Jedoch, „der Teufel liegt im Detail", auch hier: solche Konzeptionen bedürfen dringend der „Operationalisierung" ihrer Global- und Einzelziele. Nur so wird es möglich, den Religionsunterricht einer neuen Zukunft entgegenzuführen: unter den Bedingungen der Gegenwart und aus den Sackgassen der Vergangenheit heraus.

Die vorgestellten Konzeptionen machen deutlich, welcher Bewußtseinswandel sich noch zu vollziehen hat und welche Kleinarbeit noch zu leisten ist: theologische, hermeneutische und pädagogische Fragen müssen bedacht werden, Theorie und Selbstverständnis der Religionspädagogik sind im einzelnen zu reflektieren, das Feld der empirischen Forschung ist auszubauen; die Arbeiten an Curricula („Anti-Curricula" – Baudler) sind voranzutreiben usw. Mit Ansätzen zur Lösung dieser Aufgaben beschäftigt sich der folgende Abschnitt.

2. Aktuelle Schwerpunkte der Diskussion

Die folgenden Sammelwerke bieten einen Hinweis, um welche Schwerpunkte es in der aktuellen Diskussion geht: Theoriebildung der Religionspädagogik, Curriculumforschung, Erstellung von Modellen.

Die Festgabe für Adolf Heuser zum 70. Geburtstag[22] gehört nur bedingt in diesen Zusammenhang hinein; vieles darin markiert Positionen, die in der Religionspädagogik schon verlassen sind.

[19] Vgl. F. W. Bargheer (s. u. Anm. 33), S. 12.20f; vgl. dagegen Horst Gloy, Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft, Göttingen 1969.

[20] **Scholl,** Norbert: **Katechese vor dem Anspruch der Zukunft.** Zur gegenwärtigen und zukünftigen Unterweisung. – München: Kösel (1970). 157 S. (Schriften zur Katechetik, Bd 14) kart. DM 12.50

[21] Vgl. Karl Ernst Nipkow, Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, in: KatBl 94, 1969, 23–43, bes. 35f.

[22] **Die Zukunft der Glaubensunterweisung.** Hrsg. von Franz Pöggeler. Herrn Prof. DDr. Adolf Heuser zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 27. Oktober 1970. – Freiburg: Seelsorge Verlag (1971). 272 S. Lw. DM 28.–

Eine Reihe von Beiträgen haben nur ganz entfernt oder höchstens indirekt einen Bezug zur Glaubensunterweisung.

F. Pöggeler (Die Zukunft des Religionsunterrichts als Problem der Bildungspolitik; 256–271) resümiert die bekannten Schwierigkeiten, die die Durchsetzung des Religionsunterrichts (welchen?) in der Bildungspolitik bieten. Sollte es tatsächlich möglich sein, in der Lehrerbildung „Theologie als anthropologische Grundwissenschaft" durchzusetzen, analog zur als Grundwissenschaft des Lehrerstudiums anerkannten Politikwissenschaft?

O. Hammelsbeck, Religionsunterricht – Religionspädagogik – Evangelische Unterweisung (214–234) bekennt sich zur Notwendigkeit von Evangelischer Unterweisung und Religionsunterricht, lehnt dagegen den Begriff Religionspädagogik überhaupt ab. Die Pädagogik (Selbstbestimmung anzielend) ist für den Religionsunterricht, die Didaktik (Fremdbestimmung = Gehorsam im Bekenntnis zu Christus anzielend) für die Evangelische Unterweisung maßgebend (didaktischer Zirkel von Lehre, Verkündigung und Seelsorge) (232f).

„Für Evangelische Unterweisung gibt es kein Vorzeichen, benannt ‚Religionspädagogik', sondern nur ‚nichtreligiöse' Pädagogik als weltliches Geschäft" (233). Ob die vorgenommene Begriffsabgrenzung Verständigungshilfen sein können, dürfte fraglich sein. Gleichwohl kommt in diesem Beitrag wie in denen von Mock, Bosch, Birkenbeil und Pöggeler ein wichtiges Problem in den Blick: die Abgrenzung und Standortbestimmung des allenthalben gebräuchlichen Begriffes der Disziplin „Religionspädagogik".

Diesem Problem ist der von Günter Stachel und Wolfgang G. Esser hrsg. Bd 13 der Reihe „Unterweisen und Verkünden" gewidmet, der den Titel trägt: „Was ist Religionspädagogik?"[23] Die sehr verschiedenen Vf. der Beiträge scheinen sich in folgendem einig zu sein: die Theologie kann nicht mehr selbstverständliche Norm dieser Wissenschaft sein, sie braucht eine entschiedene Öffnung zur Pädagogik hin; die Faktoren des religionspädagogischen Feldes sind zu ermitteln und in ihrem Zusammenspiel zu analysieren; eine adäquate Beantwortung des Theorie-Praxis-Problems ist zu leisten[24].

W. G. Esser[25], H. D. Bastian[26] und E. Feifel[27] stimmen darin überein, Religionspädagogik „im Schnittpunkt mehrerer Wissenschaften" anzusiedeln, „die sich in einem dieser beiden Begriffe ankündigen" (32), Religion (Theologie) und Pädagogik.

Auf den ersten Blick erscheint dieser Sachverhalt fast banal; er kommt aber in seiner ganzen Komplexität zur Geltung, wenn auch die an diesen beiden Wissenschaften beteiligten Wissensgebiete mit den ihnen eigenen Methoden mitbedacht werden: nicht nur der Fächerkanon der Theologie einschließlich der Religionswissenschaft, sondern auch die für die Erziehungswissenschaft relevanten Wissenschaften (z. B. Psychologie, Soziologie, Kybernetik, Anthropologie u. a. m.; vgl. Bastian, 264–266).

W. G. Esser hält eine zweifache (theologische und pädagogische) Begründbarkeit der Religionspädagogik für möglich; sie könnte als Fach einen eigenständigen wissenschaftlichen und institutionellen Ort innerhalb der Pädagogik oder der Theologie oder auch der Religionswissenschaft innehaben (33f), wobei eine „Normierung" durch diese Wissenschaften ausgeschlossen sein muß (34f).

Die drei genannten Autoren sind sich nahezu einig über die Umschreibung dieses Faches im Rahmen der Theologie: „pädagogische Handlungswissenschaft der Kirche im Dienst an der Welt" (W. G. Esser, 36); innerhalb der Handlungswissenschaft Praktische Theologie obliegt ihr „die Reflexion des Lebensvollzugs der Kirche im Bereich der Erziehungs- und Bildungswissenschaft" (E. Feifel, 239). „Sie interpretiert das Wirken Gottes unter den Bedingungen, aber nicht aus den Möglichkeiten der Erziehungswissenschaft" (H. D. Bastian, 268). Damit ist wissenschaftstheoretisch eine Basis gegeben für die Einheit des „Brückenfachs" Religionspädagogik, wenngleich Fragen offen bleiben, z. B. die Abgrenzung zur Katechetik[28].

Die von H. D. Bastian skizzierten didaktischen und institutionellen Möglichkeiten in Forschung und Lehre der Hochschulen zeigen mögliche Wege einer noch zu diskutierenden Integrierung bisheriger Institutionen (PH, theologische Fakultäten, kirchliche Institute u. a.) und Perspektiven zur Ausbildung in speziellen Bereichen und Berufen.

Die Beiträge von W. G. Esser und E. Feifel können als Entwürfe einer grundlegenden Theoriebildung der Religionspädagogik aufgefaßt werden. Dabei gehen beide verschiedene Wege. Esser geht von dem „fundamental-anthropologischen Phänomen Religion" aus (42). Religiosität/Religion sind mit dem Menschsein gegebene Grundbefindlichkeiten des Menschen, die sich (scholastisch ausgedrückt) wie Potenz und Akt verhalten: „Religiosität" ist „Verfaßtheit des Menschseins als Gefragtsein und Frage auf Antwort hin" (50); Religion vollzieht sich in drei Erfahrungsstufen: a) „in der Findung des Selbst als Gefragtes und fragendes Da-sein auf Antwort hin" (51), b) „in der Findung des Selbst als unbedingtes Gefragtsein und offenbleibende Frage" (52), c) in der „Findung des Selbst als je schon überfragtes Aus-sein-auf" (53). Somit ergibt sich als Ziel einer „fundamental-anthropologischen Religionspädagogik", „menschliches Dasein als Gefragtes und Frage zu erforschen" unter Einbeziehung der Forschungen verschiedener Wissenschaften (Psychologie und Religionspsychologie, Soziologie und Religionssoziologie, theologische und pädagogische Anthropologie) (56). Dabei wird in spezifischer Weise das Verhältnis zur kategorialen Didaktik (Klafki) deutlich; die religiöse Erfahrungsstufe I (Dasein als Gefragtsein und Frage auf Antwort hin) entspricht der zweiten Problemebene (allgemeine Grunderfahrungen und -einsichten), während die zweite und dritte religiöse Erfahrungsstufe (Dasein als unbedingtes Gefragtsein und offenbleibende Frage / als Überfragtsein und Überfragen) erst auf der dritten Problemebene (Tiefenerfahrungen und -einsichten) möglich sind.

Zu begrüßen ist, daß die bei Baudler[29] u. a. geforderte „Erschließung der Fraglichkeit des Daseins" im Blick auf die anthropologischen Implikationen präzisiert wird. Unverkennbar ist dieser Ansatz auf den Religionsunterricht hin konzipiert (wenn er auch offen ist für jede Art religiöser Unterweisung). Er ermöglicht eine sinnvolle und kritische Zuordnung von Lernzielen. Zugleich ist ein eindrucksvoller Begründungszusammenhang für die religionspädagogische Theorie im Hinblick auf die Praxis entstanden; das Verhältnis Theorie–Praxis ist jedoch nicht näher akzentuiert.

Diesen Zusammenhängen geht E. Feifel nach, in dem er die für eine Religionspädagogik wesentlichen Problemfelder (Christliche Erziehung, Religionsunterricht, Realitätskontrolle) einer systematischen Untersuchung unterwirft. Die Religionspädagogik ist nach F. der Handlungs- oder Erfahrungswissenschaft Praktische Theologie (welche eine Theorie für die Praxis der Kirche erarbeiten muß) zugeordnet zur Klärung, „welche Beziehungen zwischen Glaube und Erziehung bzw. Bildung bestehen" (239). Das damit angesprochene Theorie-Praxis-Problem ist nicht einseitig vom historisch-hermeneutischen Ansatz her zu lösen, der erfahrungswissenschaftliche Ansatz (die analytisch-empirische Methode) ist miteinzubeziehen (235, vgl. 245). In diesem Zusammenhang ist Religionspädagogik als „kritische Theorie" zu sehen, die sich den entsprechenden Sozialwissenschaften und ihrer Methoden verpflichtet weiß (240f). Als Kriterium fungiert eine theologische Anthropologie. Die Aspekte dieser kritischen Theorie werden deutlich an der Kontrolle der religionspädagogischen Realität, im besonderen des Faktorengeflechts des Religionsunterrichtes (andere Sektoren des religionspädagogischen Feldes sind bislang noch kaum, wenigstens in der katholischen Religionspädagogik, bedacht!).

Die einzelnen Momente des Gesamtzusammenhangs können nicht aufgezeigt werden. Wichtig erscheint, daß die Religionspädagogik, die sich an einer „empirischen Wende" befindet, nicht mehr einbahnig theologisch ausgerichtet ist und dennoch theologische Wissenschaft bleibt und daß die Wege gezeichnet sind, auf denen das Gespräch mit den modernen Sozialwissenschaften in Gang kommen kann, deren methodischer Ausrichtung bislang mit Skepsis begegnet wurde. Die „empirische Wende" bedeutet indessen nicht neue Einseitigkeit in anderer Richtung. Die Reli-

[23] **Stachel,** Günter / **Esser,** Wolfgang: **Was ist Religionspädagogik?** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1971). 327 S. (Unterweisen und Verkündigen 13) Lw. DM 28.–

[24] Vgl. Eugen Paul, Ende einer theorielosen Religionspädagogik: ebd. 9–31.

[25] Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik: ebd. 32–83.

[26] Die Stellung der Religionspädagogik im Rahmen der theologischen Fakultät und die Möglichkeiten des Studiums: ebd. 263–284.

[27] Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik: ebd. 149–262.

[28] Vgl. dazu Eugen Paul, S. 9 Anm.; Erich Feifel, S. 235 Anm. 14.

[29] a.a.O., S. 64.

gionspädagogik weiß sich einem Pluralismus der Methoden verpflichtet.

Einzelaspekte zum Problem „Religionspädagogik" behandeln die übrigen Beiträge des Bandes: G. Stachel, Das Was und Wie religiöser Erziehung (64–89), H. B. Kaufmann, Religiöse Erziehung unter Ideologieverdacht (90–114), K. Wegenast, Gesellschaft-Kirche-Schüler. Zu oft vergessenen Aspekten der Religionspädagogik (115–149), R. Leuenberger, Das Ende der Bildung als Problem der Religionserziehung (285–302); G. Moran, Ein Ansatz zu einer neuen theologischen Grundlegung des Religionsunterrichts (303–327; gegenwärtige Geschichte ist sich ereignende Offenbarung; von hier aus gewinnt Moran eine theologische Begründung für einen die Situation des Schülers thematisierenden Religionsunterricht).

Ein weiterer Schwerpunkt der religionspädagogischen Diskussion fällt mit dem Stichwort „Curriculum"[30]. Klaus Wegenast legt in einem Sammelband[31] zahlreiche in Zeitschriften und anderen Sammelbänden verstreute und für den Religionsunterricht relevante Veröffentlichungen vor, um einen Überblick über den Stand der Diskussion zu vermitteln (4).

G. R. Schmidt, Grundgedanken und Modelle der Curriculum-Theorie (9–40) gibt einen Einblick in die (reichlich verwirrende) Begriffswelt und stellt die verschiedenen Modelle (Tyler, Hilda Taba, Robinsohn, Frey u. a. m.) dieser didaktischen Richtung der Pädagogik vor, so weit sich bislang an sie im wesentlichen die Erörterungen für den Religionsunterricht gehalten haben.

Unter der Rubrik „Problem" ist ein Aufsatz von S. Vierzig (Zur Revision des Lehrplans für den Religionsunterricht, 43–52; erstmals 1969 veröffentlicht) abgedruckt, der den Eintritt der Religionspädagogen in die Diskussion um „Curricula" markiert, um jene Einheit von Lernziel, Lernorganisation und Lerninhalt, welche die herkömmlichen Stoffpläne ablösen soll.

Ein Vortrag von K. Wegenast von 1970 (Curriculumforschung und Religionsunterricht, 53–63) zeigt noch die Anfangslage der Diskussion: Einführung in die Begriffe und Hinweise auf Aufarbeiten der „Situation" des Religionsunterrichts, Postulate für die Erarbeitung von Lernzielen.

In sechs Thesen skizziert G. R. Schmidt (Zur Zielproblematik des Religionsunterrichts, 64–76) zusammenhängend die wesentlichen Merkmale der für den Religionsunterricht in Frage kommenden Lernziele: Operationalität, Zielgruppen, Verhältnis zum Gesamtziel der Schule und zu den Teilzielen der anderen Fächer. Dieses Verhältnis wird in These 6 so bestimmt: „Das immanente Telos christlicher Inhalte ist zu schulischen Intentionen meistens neutral oder gleichsinnig" (75). Mit dieser Verhältnisbestimmung versucht Schmidt die Motivationsebenen von Glaubensaussagen zu unterscheiden: So motiviert z. B. die Aussage, daß alle Menschen als von Gott erschaffene und von Christus erlöste gleichwertig sind, einerseits zur Anerkennung der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen („gleichsinnig" der schulischen Intention des demokratischen Ethos), andererseits zum Glaubensvollzug, zu dem schulische Intentionen „Neutralität" zeigen. Wie es de facto um ein in dieser Weise skizziertes Verhältnis steht, müßte überprüft werden; jedenfalls wird hier deutlich, daß das Thematisieren von Glaubensaussagen in operationalisierten Lernzielen diese nicht prinzipiell einebnen muß.

G. Stachel (Lernziele und Religionsunterricht, 77–95) erörtert Grundlagen und Prioritäten von Lernzielbestimmungen; er zeigt die verheerenden Konsequenzen der weithin bestehenden Zielunklarheit für Motivation, Methode und Führungsstil im Unterricht bei Zielunklarheit, postuliert die Beachtung des Globalziels (Emanzipation) der Schule und die Verbindung mit den Zielen anderer Fächer sowie die Berücksichtigung der Voraussetzungen bei Lehrern und Schülern. An Hand der Determinanten des Curriculums (Kind, Gesellschaft, Wissenschaft) werden Möglichkeiten der Begründung von Lernzielen angedeutet und exemplifiziert. Trotz der Schwierigkeiten einer Erfolgskontrolle im Religionsunterricht sollte auf sie nicht verzichtet werden.

Im nächsten Beitrag (Religionsunterricht – kognitiv und/oder affektiv?, 96–137) weist Stachel auf die bis dato in den vorliegenden Lernzielkatalogen weitgehend zu kurz kommende Einbeziehung affektiven Lernens hin; nach ausführlicher Begründung dieser Seite des Lernens werden Ansätze zu einer Systematisierung affektiver Lernziele konzipiert unter kritischer Zuhilfenahme amerikanischer Taxonomien (Krathwohl). Die hier naturgemäß schwierige Erfolgskontrolle soll durch Tests vorgenommen werden. Nach Beschreibung einiger Beispiele affektiven Lernens in Unterrichtsvorschlägen (aus dem Katechismus des Isolotto, aus der von Halbfas vorgelegten Stundeneinheit „Über Wasser wandeln" u. a. m.) schließt der Aufsatz mit einigen Postulaten für den Religionsunterricht: affektives Lernen sei als Lernen „zwischen den Zeilen" kognitiven Lernens aufzufassen und zu ermöglichen; es sei ein Prozeß der Öffnung für ein Wertgesamt, Befähigung zum freien Engagement unbeeinträchtigt von starren Lehrreglementierungen einer „Orthodoxie" oder strenger Monokonfessionalität.

Der letzte Beitrag unter dem Stichwort „Lernziele" enthält S. Vierzig' allseits bekannten Lernzielkatalog für den Religionsunterricht (Lernziele des Religionsunterrichts, 138–154), der in seinen Voraussetzungen (Verständnis von Religion) und Implikationen nicht unbestritten ist[32]. Das Problem der „Erfolgskontrolle" wird in zwei Beiträgen angeschnitten. V. (155–165) zeigt die verschiedenen Aspekte des Problems für den Unterrichtsprozeß; die Überprüfbarkeit von erlernten Fähigkeiten wird schwieriger mit dem zunehmenden Grad an Komplexität der angestrebten Fähigkeiten; manche entziehen sich gänzlich einer Kontrolle; sie sind jedoch deshalb nicht aus dem Lernzielgefüge herauszuhalten (z. B. Verhältnis Kind–Eltern), denn die Dispositionen zu solchen Fähigkeiten sind überprüfbar (durch Verbalisieren).

Der Aufsatz von E. Feifel (Religionspädagogische Realitätskontrolle, 166–193) geht über den Bereich des unterrichtlichen Geschehens hinaus; er ist ein Beitrag zum Selbstverständnis einer Religionspädagogik, die den erfahrungswissenschaftlichen Ansatz miteinbezieht. Der Aufsatz wurde bereits abgedruckt im oben besprochenen Sammelband von Stachel/Esser „Was ist Religionspädagogik" (227–262), hier vermehrt um ein thematisches Beispiel (Zukunft und Hoffnung), an dem die Wechselwirkung von Theorie und Realitätskontrolle in der Religionspädagogik verdeutlicht werden soll.

Eine kritische Stimme zum Gesamt der Curriculum-Bemühungen für den Religionsunterricht kommt am Schluß der Sammlung zur Geltung. H. Grosch (Zum ideologiekritischen Aspekt in der neueren religionspädagogischen Debatte, 197–203) fragt nach der Angemessenheit der Übertragung des curricularen Denkmodells der Pädagogik auf die Religionspädagogik. Grundsätzlich ist der erneuernde Impuls zu begrüßen; die den Lernzielen vorausliegenden Vorentscheidungen (Ideologien) sind jedoch kritisch zu prüfen. Aufgrund seiner kritischen Erörterung kommt er zu einer Reihe von bedenkenswerten Postulaten (202f).

Der Sammelband zur Curriculumforschung ist gemeint als „Reader" (5); daher wird das Bekanntmachen mit Originalbeiträgen den Mangel an Abstimmung und den Nachteil der zahlreichen Wiederholungen (vgl. z. B. S. 19 und 57!) aufwiegen; die Dokumentation über Globalziele (207–221) und die Bibliographie entsprechen diesem Charakter des Buches.

In der curricularen Theorie spielt der Faktor „Situation des Schülers" eine erhebliche Rolle. Zur Erhellung der Situation können Schülerbefragungen dazu eine wertvolle Hilfe sein: sie beleuchten nicht nur die Situation, sondern können zugleich das Interesse der Jugendlichen anheben. Diesen Zusammenhängen ist eine Studie von Fr. W. Bargheer[33] gewidmet. Allerdings ist nur die zweite Hälfte des Buches dem spezifischen Problem zugeordnet: B. sichtet zunächst sorgfältig den gesamten Umkreis des Themas (Situationsbestimmung des Religionsunterrichts heute, Begründungen des Religionsunterrichts, Curriculumrevision, Fragen der Didaktik, Lehrer-, Schülerrolle); dann erst gibt er eine zusammenfassende Darstellung von jugendkundlichen Untersuchungen und Umfragen unter Schülern wieder, die den Zeitraum von 1950–1970 umspannen.

Die Jugendlichen orientieren sich im weltanschaulichen Bereich „ringend" und „suchend", „fragend und zweifelnd"; sie zeigen eine offene Haltung gegenüber religiösen Fragen, andererseits „Pragma-

[30] Vgl. auch W. Langer, in: Religionsunterricht zwischen gestern und morgen (s. o. Anm. 12) S. 49–68.

[31] **Curriculumtheorie und Religionsunterricht.** Hrsg. von Klaus Wegenast. – Gütersloh: Gerd Mohn (1972). 225 S. (Handbücherei für den Religionsunterricht Heft 12/13) kart. DM 19.80

[32] Vgl. die Kritik von Eugen Paul in dieser Zeitschrift 67 (1971) 480–483.

[33] **Bargheer, Friedrich W.: Das Interesse der Jugendlichen und der Religionsunterricht.** – Gütersloh: Gerd Mohn 1972. 112 S. (Handbücherei für den Religionsunterricht, H. 11) kart. DM 10.80

tismus, Empirismus, Konkretismus, Mißtrauen" u. ä. Die Erwartungen an den Religionsunterricht richten sich auf Information und Hilfen zur Bewältigung der Lebensaufgaben. Der Religionsunterricht ist nicht beliebt; Ablehnung findet seine Gebundenheit an Autorität und Überlieferung; das Streben nach „Emanzipation" beherrscht das Bewußtsein (68–85). Die Untersuchung erweist sich als eine sorgsame Summe der einschlägigen Literatur und reflektiert ausdrücklich die Reichweite empirischer Untersuchungen über Schülerinteressen; dabei gilt: nur unter gesicherten Methoden durchgeführte Erhebungen können den Lehrer zu jenem Aspektreichtum und zu jener differenzierten Beurteilung der Wirklichkeit führen, die auch sein pädagogisches Handeln differenzierter gestalten helfen.

Die Lehrplangestaltung des Religionsunterrichts kann jedoch von erforschten Schülerinteressen allein nicht abhängig gemacht werden; sie dienen als Hinweise auf die Motivationen, die dann in der Lehrplanentwicklung berücksichtigt werden müssen; sie deuten im Geflecht von Schülererwartungen, Fachwissenschaft und gesellschaftlichen Anforderungen auf einen Verstehensweg des Schülers (101f). Die Unterrichtsplanung geht nur dann einen realistischen Weg, wenn das Instrumentarium einer kontinuierlichen Forschungsarbeit eingesetzt wird (102). Die ursprünglich für den internen Gebrauch des Comenius-Instituts Münster gedachte Studie ist ein Forschungsbericht unter Aufdeckung der allgemeinen Ergebnisse der Erforschung jugendlicher Interessen; insofern hat sie ihre legitime Bedeutung. Eine Darstellung des Instrumentariums solcher Forschung sowie eine Anleitung zum Umgang damit wäre sicherlich ebenso vonnöten.

Der volle Ertrag der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion wird erst sichtbar, wenn sie Auswirkungen für die Praxis zeitigt. Diesem Ziel dienen die von W. G. Esser herausgegebenen Sammelbände „Zum Religionsunterricht morgen", von denen jetzt der dritte Band vorliegt[34] und der den Religionsunterricht in der Grundschule behandelt.

Folgende Merkmale kennzeichnen diesen Band: 1. das Ineinander von Theorie (grundsätzliche Ausführungen, Thesen wie die Hamburger Leitsätze, die „Mainzer Thesen" etc.) und Praxis (Modelle, Unterrichtsprojekte, Stundeneinheiten); 2. interkonfessionelle Beteiligung; 3. Beteiligung von Projektgruppen mit Grundkonzeptionen unterschiedlicher Art. Ein Konsensus der vielfältigen Modelle scheint in zwei Punkten zu bestehen: a) das Globalziel Emanzipation (wie immer es auch akzentuiert sein mag) ist allgemein für den Auftrag der Schule anerkannt und auch für den Religionsunterricht; b) die Entwürfe geben sich als an Lernzielen orientierte Einheiten.

Es kann sich hier nicht darum handeln, zu den verschiedenen Entwürfen im einzelnen Stellung zu beziehen. Durchweg zeigt sich, daß die beiden „Größen" (Welt des Kindes – religiöse Inhalte) mittels der Lernziele aufeinander bezogen werden, diesen Lernzielen indessen bestimmte Grundsatzentscheidungen vorausliegen. So z. B. gehen die „Bonner" und die „Freiburger" Gruppen offensichtlich davon aus, daß religiöse Begriffe, religiös-kirchliches Brauchtum u. ä. zur Erfahrungswelt des Kindes gehören; sie formulieren ihre Lernziele so, daß mittels „profaner" Erfahrungen religiöse Vorstellungen aufgearbeitet und geklärt werden können. Den „Kasselern" geht es um Klärung religiöser Beziehungen als Grundwissen; sie stellen ihre Modelle unter entsprechende Lernziele, wobei jedoch nicht erkennbar ist, warum überhaupt noch Stoffe der Bibel eingebracht werden (und nicht nur andere Texte). Ähnliches gilt für die „Hamburger" Modelle. Eine Mittelstellung nimmt die Gruppe Linnemann, Reents, Grosch, Wegenast ein: Erfahrungsfelder, Tradition und Sprache werden aufeinander bezogen. Unter den von einzelnen Autoren konzipierten Modellen versuchen Rumpel/Konrad die Erkenntnisse der Gruppendynamik ins Spiel zu bringen (mittels Soziogramm etc.). Wolfgang Essers Entwurf zeigt eine gelungene Verzahnung von Theorie und Praxis; sein „Daseinsunterricht" thematisiert konsequent das Dasein des Kindes als (religiöse) Frage; wenn religiöse Texte und Daten ins Spiel kommen, scheinen sie wirklich „gefragt" und nicht „angezielt". Sein Entwurf bietet auch die meisten Weichenstellungen für Schülerinitiativen.

An die Konfrontation des Lehrzielkatalogs von Eta Linnemann (365–385) mit dem Lernzielkatalog von S. Vierzig (180ff) sollten sich noch weitere eingehende Diskussionen anschließen. Der Diskussion wert wären auch der Themenplan des „Hamburger Richtlinienentwurfs" (260–276) und ein „Lernziel orientierter Projektideenplan zum Religionsunterricht" für alle Grund-, Haupt- und Oberschulstufen der „Kasseler" (186f).

An Hand der skizzierten Literatur wird der allseitig sich vollziehende Aufbruch der Religionspädagogik deutlich, der trotz aller Unschärfe mit dem Schlagwort „Emanzipation" charakterisiert werden kann, wenn diese im Hinblick auf den Lehrer verstanden wird als Befreiung zu verantwortetem Gespräch auf dem Sektor der Erziehung in Kirche und Gesellschaft, im Hinblick auf den Schüler als Freisetzen von Energien zur Realisierung erfüllten individuellen und sozialen Daseins.

[34] **Zum Religionsunterricht morgen III.** Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in der Grundschule. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – München/Wuppertal: J. Pfeiffer/Jugenddienst Verlag (1972). 557 S. Ppb. DM 36.–

Deissler, Alfons: **Die Grundbotschaft des Alten Testaments.** Ein theologischer Durchblick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1972. 166 S. kart. – lam. DM 14.80

Es war gewiß ein glücklicher Griff des Verlags, die neue Reihe „Theologisches Seminar" mit vorliegender Arbeit zu eröffnen. Nicht nur deswegen, weil das AT als Teil der Bibel immer zur unverzichtbaren Grundlage allen Bemühens theologischer Wissenschaft gehört, sondern vor allem deswegen, weil in der theologischen Neuorientierung unserer Tage dem AT, kaum bestritten, ein hervorgehobener Platz zukommt.

D. bietet in seinem Werk nicht mehr und nicht weniger als einen Entwurf atl. Theologie, der nach dem Vorwort aus einem längeren Beitrag zum „Handbuch der Verkündigung" entfaltet wurde. Dieser Umstand illustriert ein wesentliches Anliegen von D. Mit bewußtem Verzicht auf einen allzu breit angelegten wissenschaftlichen Apparat will er die zentralen atl. Gedanken verkündigungsnah, leicht verständlich und vor allem in ihrer existentialen Dimension darstellen. Dann handelt es sich bei dem vorgelegten Werk in des Wortes wahrster Bedeutung um Theologie. Denn es geht, wie ein Blick in das Inhaltsverzeichnis leicht verrät, fast ausschließlich um Gott in seinem Heilswerk in der Geschichte. Alle Ausführungen werden auf den geschichtsmächtigen Gott bezogen, von ihm hergeleitet. So wird aus der Vielfalt der atl. Zeugen und Zeugnisse ein Bild Gottes gezeichnet, das in seiner Plastizität und unmittelbaren Ansprechbarkeit geradezu besticht. Doch geschieht das nicht leichthin, auf der Oberfläche der bibl. Aussagen, sondern wie die Ausführungen verraten, steht dahinter eine erstaunliche Belesenheit und ein kritisch besonnenes Urteil der Fachliteratur gegenüber, die allenthalben eingearbeitet ist. Damit erreicht D. seinen Zweck, den Blick zu öffnen und zu schärfen für die oft überlagerten Aussagen der Schrift und den Zugang zu den einschlägigen Werken über sie zu erleichtern.

D.'s Werk ist daher nicht nur praktisch und wissenschaftlich tätigen Theologen zu empfehlen, sondern allen, die im Verkündigungsdienst stehen, ja jedem, der sich sachgerecht über den Gott der Offenbarung und damit den Gott Jesu Christi orientieren will.

Regensburg Heinrich Gross

Richter, Wolfgang: **Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f und Ri 6,11b–17.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 203 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 101) kart. DM 31.–, Lw. DM 36.–

Die Studie, deren Grundlinien R. schon in seiner Dissertation „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch" (BBB 18), Bonn 1963, 153f angedeutet hatte, bringt nicht nur, wie der Untertitel selbstbescheidend-programmatisch anmerkt, eine detaillierte literaturwissenschaftliche Analyse der Texte Ex 3f und 1 Sam 9–10 (für den im Untertitel genannten Text Ri 6,11b–17 verweist R. auf seine Dissertation, da „weiterführende Analysen . . . nicht bekannt" sind, vgl. S. 134 Anm. 1), sondern versucht zugleich über die Untersuchung der in diesen Texten enthaltenen Berufungsschemata zu neuen Erkenntnissen über die früheste Geschichte der Retter- und Prophetenberufungen in Israel vorzustoßen.

In den Textanalysen des ersten Teils (13–35) folgt R. in der Regel seinem inzwischen ausführlich begründeten Methodenmo-

dell (vgl. W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971), wobei freilich bei der Analyse von Ex 3f die rasche Festlegung der literarkritischen Fäden auf J und E überrascht (vgl. jedoch die entschuldigenden Bemerkungen S. 130 Anm. 6). Methodisch scheinen ohnehin manche Beobachtungen unter Form- und Gattungskritik eingereiht zu sein, welche nicht nur die übliche Zunft, sondern auch die anderswo von R. praktizierte Methodik für spezifisch traditionskritische Fragestellung hält (z. B. die Frage nach der in 1 Sam 9–10 zugrundeliegenden Eselinnenerzählung oder das von R. ein wenig verachtete Problem der von J in Ex 3f verarbeiteten Traditionen). Terminologisch schillernd ist auch die Verwendung des terminus technicus „Horizont", der manchmal literarischen Kontext, manchmal nur sprachliche Anklänge und manchmal wieder „Traditionsgeschichte" meint.

Die Analyse von 1 Sam 9–10 erarbeitet vor allem zwei Schichten: Eine umfangmäßig nicht mehr genau feststellbare mündliche „Erzählung" von der Eselinnensuche Sauls wurde unter Einfügung des Schemas der Retterberufung und der Salbung zum *nagid* erzählerisch umgestaltet; Sitz im Leben beider Einheiten dürften prophetische Kreise des Nordreichs gewesen sein (13–56). In Ex 3–4 akzeptiert R. die zwar auch sonst übliche (freilich von G. Fohrer wieder bestrittene), aber wohl nirgends so breit begründete Aufteilung in J und E, wobei die Zuweisung von 4,10–17 teilweise in der Schwebe bleibt, während 4,27–31 Rje zugeschrieben wird. Besonders wertvoll sind hier die form- und gattungskritischen Beobachtungen, wenngleich manches (vielleicht bewußt?) weggeblieben ist. Bei der Diskussion der geprägten Wendungen ließe sich z. B. ausgehend von den Wendungen „schlagen" bzw. „Wunder, die ich wirke in ihrer Mitte" (Ex 3,20) ein wichtiger Bezug finden zu Plagen-Erzählung (Ex 7,17*.20*; 12,29), Sinai (Ex 34,10), Wüstenzeit Israels (Num 14,11f) und Landnahme unter Josua (Jos 3,5). In Ex 3–4 lassen sich über die von R. genannten Schemata hinaus noch die Schemata „begründete Gerichts- bzw. Heilsankündigung" (3,7–8.16–20) und „magische Zeichenhandlung" (4,3–7) feststellen, die beide für die Frage nach der Frühgeschichte des Prophetismus bzw. der prophetischen Rede nicht unwesentlich wären. Von der Themenstellung her nicht erforderlich, aber dem selbstgesteckten Ziel „einer eingehenden Analyse der einschlägigen Texte" (11) sicher dienlich wäre es gewesen, wenn die älteste Traditionsgeschichte z. B. von Ex 3–4 (wobei mit Recht Traditionsgeschichte von der heute meist üblichen „freien Kombinatorik von Motiven, Themen oder Elementen ohne Rücksicht auf deren Textgebundenheit" unterschieden sein muß, vgl. S. 11) nicht völlig ausgeklammert worden wäre. Schließlich wird an einer Reihe von wohl kaum haltbaren Andeutungen zur Redaktion von J und E (z. B. S. 90.96: Ex 19,11b ist ebensowenig sicher J wie Ex 7,3; S. 113f: der Bezug von Ex 3,1 auf Ex 18,5 und 24,13 müßte erst bewiesen werden, zumal sich als erster Bezug für das von R. wohl intendierte „Bergfest" das „Theophaniefest" von Ex 19 E anbietet; nach einer gründlichen Analyse der E-Plagen fiele es auch wesentlicher schwerer, mit R. Ex 4,10–17 für E zu retten), die keiner eigenen Analyse entstammen, sondern meist aus G. Fohrer übernommen sind (obwohl Fohrers Analyse von Ex 3f selbst ziemlich modifiziert wird!), die grundsätzliche Schwierigkeit deutlich, thematisch übergreifende Aussagen (z. B. das „Mosebild" von J und E) zu machen, die sich eigentlich nur auf Textausschnitte stützen können.

Freilich – diese hier angedeuteten Einzelbeobachtungen rühren wenig an die Hauptresultate vor allem des zweiten Teils der Studie (136–181). Hier finden sich neben dem allgemeinen Nachweis über die Existenz von Retter- und Prophetenberufungen schon in der vorköniglichen (!) Zeit eine Fülle von Einzeldaten zu den Berufungsschemata bzw. deren konstitierenden Gliedern Notschilderung (143–145), Einwand (145–146), Zusicherung des Beistands (146–151), Auftrag und Sendung (151–158), Retterformel (158–166) und Zeichen (167–169) sowie höchst interessante Andeutungen über das Zusammenwirken von Prophet und Retter/König von der Frühzeit Israels bis hinab in die Königszeit (176–180).

Mit dieser Untersuchung erhält die bis dato relativ global geführte Diskussion über die Frühzeit des Prophetismus in Israel neue Impulse, wofür die Forschung R. sehr zu danken hat. Man wartet deshalb auch sehr gerne auf die S. 12,154 Anm. 46,178 Anm. 4 und 5 angekündigten weiteren Studien R.s über die Berufungen der Schriftpropheten sowie über die verschiedenen Befragungsinstitutionen Altisraels.

Eichstätt Erich Zenger

Harvey, A. E.: **Companion to the New Testament.** – Oxford and Cambridge University Presses: Cambridge 1970. VII, 850 S. (The New English Bible) Lw. £ 3.

Da die Schriften des Neuen Testaments einer vergangenen Zeit und Welt angehören, sind sie gewöhnlich nur schwer zugänglich und verständlich für den modernen Leser. Daher versucht der englische Exeget A. E. Harvey einen summarischen, leicht verständlichen Kommentar zu den einzelnen neutestamentlichen Texten zu geben, dem er die Übersetzung der „New English Bible" zugrundelegt. Auf eine knappe Einleitung zum gesamten NT, den Evangelien und den einzelnen Schriften folgt eine Vers für Vers Exegese, die die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung und Diskussion hinsichtlich der Sprache, des religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergrunds, traditions- und formgeschichtlicher Probleme sowie der theologischen Aussage des Textes in ausgewogener (manchmal konservativer) Weise zusammenzufassen und darzulegen versucht. Ein kurzes Sachwörterverzeichnis am Ende des Buches hilft dem Leser die diskutierten Probleme schnell zu finden. Das vorliegende Buch kann damit eine gute Hilfe zum Verständnis des NT für einen weiteren englischsprachigen Leserkreis sein.

South Bend-Indiana Elisabeth Schüssler Fiorenza

Vögtle, Anton: **Das Evangelium und die Evangelien.** Beiträge zur Evangelienforschung. – Düsseldorf: Patmos (1971). 360 S. Lw. DM 48.–

Der bekannte Freiburger Neutestamentler legt in diesem Band dreizehn, zum Teil sehr umfangreiche, Aufsätze vor, die im Lauf der letzten zwanzig Jahre (ab 1953) veröffentlicht wurden bzw. unveröffentlicht sind. Obwohl Verf. im Vorwort selbstkritisch bemerkt, daß exegetische Aufsatzsammlungen heute schon fast als Landplage empfunden werden, muß man für das Erscheinen dieses Bandes dem Autor und dem Verleger dankbar sein. Das gilt nicht nur, weil einige Aufsätze an einem nur schwer zugänglichen Ort erschienen sind, sondern auch, weil einer Zusammenfassung von über Jahre verstreuten Teilpublikationen ein bestimmter Reiz zu eigen ist, insbesondere wenn es sich um einen so verdienten Exegeten handelt. Die Aufsätze lassen ohne weiteres zwei Schwerpunkte eines Forscherlebens erkennen. Der eine liegt auf der Beschäftigung mit den synoptischen Evangelien, der andere besteht darin, exegetische Resultate mit den Problemen der systematischen Theologie zu konfrontieren. Es ist sicherlich kein Zufall, wenn sich die synoptischen Beiträge fast ausschließlich mit dem Matthäusevangelium befassen. Damit ist die intensive Arbeit an einem Matthäus-Kommentar angezeigt, dessen Vollendung nicht nur in Fachkreisen sehr herbeigewünscht wird. Beim nochmaligen Durchlesen der Vögtle'schen Stellungnahmen zu exegetischen und theologischen Problemen wird einem im Rückblick auf die verflossene Zeit klar, daß der Autor zu jenen gehörte, die der kritischen Exegese im Bereich der katholischen Theologie zum Durchbruch verhalfen. Man erinnere sich nur daran, wie manche der Aufsätze bei ihrer Erstveröffentlichung zum Teil gelesen wurden. Wenn wir die hier vermittelten Wahrheiten heute als selbstverständlich annehmen, so sollten wir nicht vergessen, daß hierfür ein zähes Ringen erforderlich gewesen ist. Nicht zuletzt in der Ermöglichung dieses Rückblickes liegt der Wert der Sammlung. Noch eine zweite Erkenntnis läßt sich aus der Aufsatz-Dokumentation ableiten. Wenn Vögtle stets sich um die Grundsatzfragen seiner Disziplin gekümmert hat, so bezeichnet das eine Sorge, die in den letzten Jahren nicht immer gesehen worden ist. Die Entwicklung hat gezeigt, daß die Vernachlässigung der Grundsatzprobleme in die Krise einer Disziplin führen muß. Darum sind die Beiträge „Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung", „Historisch-objektivierende und existentiale Interpretation" u. a. von besonderer Aktualität. Wir werden auf die Stimme des Verf. auch in Zukunft sorgfältig zu achten haben.

Münster Joachim Gnilka

Vögtle, Anton: **Messias und Gottessohn.** Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. – Düsseldorf: Patmos 1971. 88 S. (Theologische Perspektiven) kart. DM 9.80

Die Veröffentlichungen der Reihe „Theologische Perspektiven" wollen, wie es im vorliegenden Bändchen heißt, mitten in die Problemarbeit heutigen theologischen Denkens führen. „Was sich in der Bemühung um ein zentrales Problem dem einzelnen Theologen auf dem Wege der Auseinandersetzung mit gegnerischen oder auch nur abweichenden Positionen in strenger Selbstprüfung des eigenen Ansatzes ergeben hat, soll hier . . . in einer Art Zwischenbericht vorgelegt werden."

Dieser Zielsetzung entspricht Vögtles Studie zu Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte in hohem Maße. Ins Auge gefaßt werden besonders Veröffentlichungen aus den Jahren seit V.s früheren Arbeiten zu Mt 1–2: Die Genealogie Mt 1,2–16 und die matthäische Kindheitsgeschichte: BZ N.F. 8 (1964) 45–58; 239–262; 9 (1965) 32–49, jetzt auch in dem Sammelband „Das Evangelium und die Evangelien", Düsseldorf (1971) 57–102; Das Schicksal des Messiaskindes: BuL 6 (1965) 246–279. Seit 1967 erschienene wichtige Arbeiten sind Messias 15 A 1 zusammengestellt.

V. bietet zunächst den Urtext und die deutsche Übersetzung (6–12). Der griechische Text stimmt durchweg mit Nestle-Aland überein. Mt 1,18 folgt V. allerdings H. Pirlot und R. Pesch in der Auslassung von Ἰησοῦ (17). Die Übersetzung entspricht fast ganz der von U. Wilckens.

In der Einleitung (13f) wird die Frage aufgeworfen, woher der Prolog des Mt–Ev stammt und was der Evangelist damit sagen will. Eine Zäsur sieht V. sowohl zwischen Mt 1,17 und 1,18 als auch zwischen Kap. 1 und 2 gegeben. Der Beurteilung von Mt 2 komme entscheidende Bedeutung zu; auf diesem Kapitel des Ev liege daher auch der Schwerpunkt der Untersuchung. Dementsprechend kommt Mt 1 nur kurz im 1. Kapitel zur Sprache (15–19). Weitgehend stimmt V. den Ergebnissen von R. Pesch zu, sieht allerdings in 1,18–25 auch apologetisches Interesse am Werk.

Das 2. Kapitel behandelt das Problem der Herkunft von Mt 2 im allgemeinen (20–31). V. begründet die These, daß „diese Erzählungseinheit im wesentlichen Bestand bereits vor der Abfassung des Evangeliums existierte". Der Raum, in dem die Wurzeln der Erzählung zu suchen sind, wird abgesteckt mit der Frage: „Warum sollte also speziell das judenchristlich orientierte Urchristentum nicht auf den Gedanken gekommen sein, sich der Schrift in ihrer ganzen Dimension, also auch der haggadischen Hagiographie des Judentums zu bedienen?"

Im 3. Kapitel (32–41) wird innerhalb dieses Raumes der engere Bereich umgrenzt, in dem die erzählerischen Wurzeln von Mt 2 liegen: Die Haggada von Pharao und dem Moseknaben. In Unterstreichung und neuerlicher Begründung seines früheren Ansatzes kommt V. zu dem Ergebnis, abgesehen vom Modus der Errettung des bedrohten Kindes und von der ausgeführten Magiergeschichte sei eine so starke Motivverwandtschaft festzustellen, „daß die Pharao-Mose-Haggada die eigentlich strukturbildende »Vorlage« für die Erzählung Mt 2 abgeben könnte" (41).

Im 4. Kapitel widmet sich V. dem Flucht- und Rückkehrkomplex im besonderen (42–53). In Korrektur seiner früheren, den Thesen von D. Daube, M. M. Bourke und C. H. Cave nahestehenden Anschauungen hält V. zur Erklärung dieses Komplexes die Laban-Jakob-Haggada sowie die Überlieferung vom Hinabgehen Jakobs = Israels nach Ägypten und vom Exodus nicht mehr für erforderlich.

Das 5. Kapitel stellt die der Pharao-Mose-Überlieferung fremde Magiererzählung in den Blickpunkt (54–60). Diese Erzählung, so meint V., habe höchstwahrscheinlich immer nur als Bestandteil der Herodeserzählung existiert und umgekehrt.

Nach einem kurzen 6. Kapitel über Voraussetzungen und Sinngehalt der vormatthäischen Erzählung wird im 7. Kapitel die matthäische Interpretation der Erzählung Mt 2 erörtert (65–80). Hier kommen „als handgreiflichste Elemente" die vom Evangelisten hinzugefügten Reflexionszitate in erster Linie in Betracht.

In einem 8. Kapitel werden wichtige Linien aus den früheren Abschnitten ausgezogen, um Entstehung und Aussageintention des matthäischen „Prologs" zu deuten (81–88). V. geht dabei nochmals auf Mt 1,18–25 und dessen Verhältnis zu Mt 2 ein. Eine schon vormatthäische Einheit 1,18–2,23 lehnt V. ab. Wohl habe die Mose-Haggada den Evangelisten zur „Inszenierung" der an Joseph ergehenden Offenbarung 1,18–25 inspirieren können. Kenntnis des „Christologumenons" von der Zeugung Jesu aus Heiligem Geist könne für Mt vorausgesetzt werden. In Korrektur an Stendahls doppelter Fragestellung Quis et Unde? hält V. es abschließend für sachgemäßer, Mt 1–2 als Antwort auf die eine grundlegende Frage Quis? zu deuten.

Man wird V. nicht in allen Einzelheiten folgen können. Z. B. wird m. E. im Zusammenhang der Magiergeschichte zu wenig damit gerechnet, daß Herodes in einem vormatthäischen Stadium der Erzählung auf andere Weise von der Königsgeburt erfahren haben könnte, als durch die heidnischen Magier aus dem Osten. Wenn man zugibt, daß der Mt 2,1 vorliegende modus die „optimalste" (55, gemeint ist wohl: optimale) Möglichkeit darstellt, so schließt das ja andere (eben weniger gute) Möglichkeiten nicht aus, sondern ein.

Die Studie gibt die gegenwärtige Problemlage und ihre Diskussion umsichtig wieder; sie begründet auch tiefschürfend den Standpunkt des Verf. zu den einzelnen Fragen. Wegen des Durchdenkens der verschiedenen Themen in ihre überlieferungsgeschichtlichen und schriftstellerischen Wurzeln und Konsequenzen muß die Arbeit empfohlen werden.

Bad Honnef Ernst Nellessen

Delling, Gerhard: **Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 187 S. kart. DM 24.–

Der bekannte Hallenser Neutestamentler legt eine gut lesbare Arbeit zu dem Thema vor, das die Christenheit von Anfang an bewegen mußte und beschäftigte, zur Deutung des gewaltsamen Todes Jesu. Die knappe Darstellung bezieht alle ntl. Schriftengruppen – ausgenommen den Hebr (vgl. indessen 45.117.120) – ein und führt die Diskussion in manchen Punkten weiter.

Die elf Kapitel (9–123) sind überschrieben: Vorpaulinische Aussagen in den Briefen des Paulus; Paulus; Der Bezug von Taufe und Abendmahl auf das Kreuz; Jesu Kreuzestod in der Paränese; Der erste Petrusbrief; Das Markus-Evangelium; Matthäus- und Lukas-Evangelium; Die Apostelgeschichte; Johannes-Evangelium und erster Johannesbrief; Die Johannes-Apokalypse; Der Ort des Kreuzesgeschehens in der Verkündigung der Urchristenheit. Aus technischen Gründen werden die 716 Anmerkungen erst am Schluß (124–169) geboten und griechische Wörter transskribiert. Kurze Register stehen am Schluß (170–187).

Mit Recht betont D., daß die Bedeutung des Kreuzesgeschehens innerhalb der urchristlichen Verkündigung nicht einfach „durch eine Synopse der Interpretation des Kreuzes in den verschiedenen Schriften" zu erheben ist (117). Bei der Frage nach dem Ort der Kreuzesbotschaft greift er auf die nach seiner Ansicht älteste uns bekannte „Zusammenfassung der entscheidenden urchristlichen Glaubensaussagen" in 1 Kor 15,3–5 zurück, wo die Heilsbedeutung des Kreuzes eng mit dem Bekenntnis zum Auferstandenen verbunden ist. Diese Zuordnung, die sich auch sonst im NT nachdrücklich bestätigt findet, führt D. zu der These: „Es gibt keine theologia resurrectionis ohne die theologia crucis. Aber es gibt freilich auch keine Theologie des Kreuzes ohne Theologie der Auferstehung" (120). Die Zuordnung von Tod und Auferweckung Jesu läßt eine zweite „Ortsbestimmung" für die Kreuzesbotschaft erkennen. Wie Jesu Auferweckung als „Heilsereignis" verstanden ist, so auch – und zwar nicht nur „im Licht von Ostern" – das Kreuz (120f). Dabei verweist D. nicht zuletzt auf die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien. – M. E. kann man für eine Kreuzestheologie, die nicht ausdrücklich von Jesu Auferweckung spricht, eher jene frühen Formeln in Anspruch nehmen, die von der Dahingabe und vom Sühnetod Jesu reden. Fragt man indessen nach der möglichen „Einheit" der ntl. Kreuzesverkündigung, so wird man mit D. in 1 Kor 15,3–5 einen Typus des Kerygma sehen dürfen, der im NT weithin (besonders in den Evangelien) Geltung bekam. Von daher ließe sich dann das Urteil begründen, daß der dritte Evangelist (Lk/Apg) die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu schwach zur Geltung bringt, während Paulus ihr besonderes Gewicht verleiht (vgl. 122f). Die heute vielfach geäußerte Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit, eine „Mitte" der ntl. Botschaft zu erheben, erscheint dem Verf. offensichtlich unbegründet, da er abschließend jenes „Urwort der christlichen Verkündigung von Jesus" „in der Mitte des urchristlichen Glaubensdenkens" findet (123).

Bochum Gerhard Schneider

Wengst, Klaus: **Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums.** – Gütersloh: Mohn (1972). 223 S. (Studien zum Neuen Testament, Bd 7) Lw. DM 38.–

Die formgeschichtliche Arbeit an den Evangelien war vorwiegend an der Herausarbeitung der vorliterarischen Jesustradition interessiert. Erst verhältnismäßig spät erfuhr sie eine notwendige Ergänzung, indem man „redaktionsgeschichtlich" die Verarbeitung der Tradition durch die Endredaktoren zu erfragen begann. Die formgeschichtliche Forschung hat indessen eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg auch die „Formeln und Lieder" berücksichtigt, die sich vorwiegend in den außerevangelischen ntl. Schriften finden. Auch hierbei war die Arbeit zunächst vorwiegend rekonstruktiv ausgerichtet. Immerhin sind diese Einzelforschungen inzwischen so weit vorangekommen, daß es an der Zeit ist, ihre Ergebnisse kritisch zu sichten, wenn auch auf diesem Gebiet offensichtlich die Fragestellung mehr und mehr auf die redaktionelle Verwendung und Umformung der Überlieferung gerichtet wird. So nimmt man die Arbeit von W. dankbar entgegen, weil sie nicht nur den Stand der heutigen Forschung spiegelt, sondern auch den Versuch unternimmt, die christologischen Formeln und Lieder des NT (sowie der Apostolischen Väter) nach Traditionskreisen und nach ihrem „Sitz im Leben" einzuordnen. Das Werk geht

auf eine Bonner Dissertation (bei Ph. Vielhauer) aus dem Jahre 1967 zurück. W. hat jedoch umfangreiche Literatur der Jahre 1968–1971 nicht nur nachgetragen, sondern wirklich eingearbeitet.

Ein erster Teil nennt als „Formeln der aramäisch-sprechenden Urgemeinde die sog. „Auferweckungsformel" (vgl. Röm 10,9; 1 Thess 1,10) und das Maranatha. Erst für den Bereich des hellenistischen Christentums läßt sich die größere Vielfalt der Formen einteilen. Zunächst werden (zweiter Teil) „katechetische Formeln" behandelt. Dabei nennt Kapitel 1 als „soteriologische Formeln", die Jesu Tod als Sühne deuten: die Dahingabeformel, die Sterbensformel und andere Sühneformeln (z. B. Röm 3,25). Auch die Kombination von Todes- und Auferweckungsaussage (1 Kor 15,3–5; Röm 4,25) wird hier eingeordnet. Das 2. Kapitel („Person-Formeln" – Anfänge der Bekenntnisbildung) führt zunächst das „Taufbekenntnis zum Sohne Gottes" auf (Apg 8,37), dann die Formel von der Einsetzung zum Gottessohn (Röm 1,3f). Das Bekenntnis wurde erweitert mit Elementen aus der vita Jesu (Verf. der Apg; 1 Tim 6,13; Ign Trall 9,1f). Im dritten Teil werden die „gottesdienstlichen Rufe und Lieder der hellenistisch-judenchristlichen und hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinden" analysiert. Das 1. Kapitel (Akklamationen) nennt die Kyrios-Akklamation und die Εἷς-Akklamation (1 Kor 8,6; Eph 4,5; 1 Tim 2,5). Die „Lieder" (Kap. 2) umfassen das „Weglied" (Phil 2,6–11; 1 Tim 3,16), das „Schöpfungsmittler-Inthronisations-Lied" (Kol 1,15–20; Hebr 1,3), das „Versöhnungslied" (Eph 2,14–16; Kol 2,13–15) und das „Inkarnationslied" (Ign Eph 19,2f; Joh 1,1–18).

Als Ergebnis der kritischen Bestandsaufnahme wird vor allem eine Mannigfaltigkeit christologischer Konzeptionen sichtbar, die sich „nicht in ein einziges Entwicklungsschema einordnen lassen" (209). Den Unterschied zwischen der in der Auferweckungsformel und dem Maranatha-Ruf zu Wort kommenden aramäisch-sprechenden Urgemeinde und den hellenistischen Gemeinden sieht W. darin, daß die Urgemeinde Jesus als den in naher Zukunft kommenden Menschensohn erwartete, während das griechisch-sprechende Heidenchristentum in Jesus vor allem den gegenwärtigen Kyrios sah, der die Mächte überwunden hat. Als solchen feiern ihn Akklamationen und Lieder. Die christologische Präexistenzaussage erkennt W. erstmalig im „Weglied" (156; vgl. 140f). Das christologische Entwicklungsmodell, das an Ferd. Hahn erinnert, sieht die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde als das Bindeglied zwischen den genannten Bereichen an. Hier sei die Auferweckungsformel noch im ursprünglichen Sinn verstanden worden (1 Thess 1,10); doch sei dieses Verständnis verlorengegangen, sobald man die (aus katechetischer Tradition stammende) Sühneformel mit ihr verband (209). Hier macht sich eine Schematisierung nachteilig bemerkbar, die einerseits mit Recht grundsätzlich drei Bereiche urchristlicher Entwicklungen sowie katechetischen und liturgischen „Sitz im Leben" unterscheidet, auf der anderen Seite jedoch die Übergänge und „fließenden" Grenzen zu wenig berücksichtigt. Das wurde gelegentlich dem Verf. selbst bewußt, etwa angesichts des Taufbekenntnisses (26). Doch setzt er des öfteren eine scharfe Trennungslinie, so z. B. zwischen den „Mare-Kyrios" und „den spezifischen Kyriosbegriff der hellenistischen Heidenchristen" (54).

Die vorliegende Dissertation ist nicht nur von einem kundigen Exegeten geschrieben, der seine Thesen gut begründet und fremde Thesen nicht selten treffend kritisiert oder modifiziert (vgl. etwa zu Röm 3,24 gegenüber Bultmann und Käsemann; zu 1 Kor 15,4 gegenüber K. Lehmann). Sie unterstreicht die Pluralität in der frühen Christologie. Damit erhebt sich die Frage nach der Einheit der urchristlichen Verkündigung, nicht zuletzt auch deswegen, weil die frühen Formeln und Lieder kaum ein Interesse am „irdischen" Jesus bezeugen und nur „sekundär" unter dem Einfluß der Schrift stehen (vgl. 209f). Wer sich künftig dem Problem der Einheit in der Vielfalt stellen will, muß sich dessen bewußt sein, daß dabei auch die vor-synoptische Jesustradition Berücksichtigung finden sollte. Schließlich wird man – mehr als bisher – die Weise der redaktionellen Verarbeitung der Formeln und Lieder ins Auge fassen.

Bochum Gerhard Schneider

Kuhn, Heinz-Wolfgang: **Ältere Sammlungen im Markusevangelium.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 270 S. (Studien zur Umwelt des NT, Bd 8) kart. DM 35.–

Die Frage nach Sammlungen ist an sich „weniger wichtig ..., obgleich sie für das Verstehen des Aufbaues des Markusevangelium selbstverständlich von großer Bedeutung sein kann. Wichtiger ist die form- und traditionsgeschichtliche Bestimmung eines konkreten ‚Sitzes im Leben' in der Praxis der frühen Gemeinden. Die Frage nach vormarkinischen Sammlungen trägt aber dazu bei, einen konkreten ‚Sitz im Leben' aufzuspüren und u. U. überhaupt erst sicher zu erkennen" (213). Mit diesen Worten taxiert Verf. selber Wert und Bedeutung seiner Arbeit. Seine Intentionen werden noch deutlicher, wenn er es als eine der wichtigsten Aufgaben der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart betrachtet, die Anfänge des Christentums traditionsgeschichtlich differenzierter zu erschließen. Im Blick auf Markus bestünde die Aufgabe darin, dessen gesamtes Überlieferungsgut und Redaktion in diese Anfänge einzuordnen (233). Ist damit das primäre historische Interesse herausgestellt, so bedient sich die Arbeit entsprechend der historisch-kritischen, insbesondere der form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methoden, in mustergültiger Weise, wie sogleich hinzuzufügen ist. Diese methodische Vorbemerkung ist insofern von Bedeutung, als Verf. die vielleicht befremdliche aber zutreffende Beobachtung machen kann, daß der formgeschichtliche Aspekt im Horizont seiner Fragestellung seitens der Forschung meistens zu kurz gekommen ist. Wenn er sich auch zu einer konsequent formgeschichtlichen Betrachtungsweise bekennt, so geschieht das nicht ohne den zugegebenen Einfluß des Vaters der Formgeschichte H. Gunkel (227). Bei der Herauslösung vorgegebener Sammlungen im MkEv wird die formgeschichtliche Sicht vom Einzelstück auf einen Überlieferungskomplex von mehreren kleinen Einheiten übertragen und der Nachweis zu führen versucht, daß der Sitz im Leben der Gemeinde für das Einzelstück der gleiche ist wie für die ganze Sammlung. Die Verankerung im gleichen Sitz im Leben bedeutet die letzte Bestätigung für das Vorhandensein älterer Traditionskomplexe, es sei denn, daß sich deren Existenz im Text des Markus nicht redaktionell erklären läßt.

Unter bewußter Ausschließung der markinischen Passionsgeschichte, die als ein Komplex besonderer Art betrachtet wird, werden vier Sammlungen aus dem MkEv herausgearbeitet:

1. Die bislang sog. galiläischen Streitgespräche, die Verf. allerdings auf das 2. Kapitel beschränkt wissen will. Die hier versammelten Perikopen, die im Anschluß an Bultmann als Apophthegmata charakterisiert werden, kommen sowohl in ihrer inhaltlichen Ausrichtung auf Gesetzesfragen als auch in ihrer christologischen Argumentationsweise überein. Verf. erschließt daraus als situativen Hintergrund eine Auseinandersetzung in einer gemischten Gemeinde mit dem christlichen Judentum, die nicht mehr von jüdischen, sondern von spezifisch christlichen Voraussetzungen aus geführt wird, von einer Theologie her, die den jüdischen Menschensohnnamen ganz unjüdisch für das Erdenwirken Jesu in Vollmacht verwendet. Als Traditionsträger werden christliche Lehrer beansprucht, deren Tätigkeit in erster Linie in der Bewahrung, Weitergabe und Fruchtbarmachung der Überlieferungen zu sehen sei.

2. Eine weitere Sammlung erblickt Verf. mit vielen Autoren im Gleichniskapitel. Zu ihr rechnet er, außer dem Gleichnis vom Säemann und dessen Deutung, die beiden anderen Gleichnisse sowie eine Einleitungs- und Schlußbemerkung. Alle drei Gleichnisse seien aus derselben Beurteilung der Gegenwart heraus geformt und tradiert worden, nämlich dem Erlebnis der Erfolglosigkeit (1. Gleichnis), der Uneinsichtigkeit (2. Gleichnis) und der Kümmerlichkeit (3. Gleichnis) der christlichen Sache. Der sich damit in den Vordergrund schiebende Trostgedanke habe zur Ausbildung der Deutung des Gleichnisses vom Säemann sowie zu Erweiterungen in den beiden anderen Gleichnissen geführt. Hinsichtlich einer Rückfrage nach der ursprünglichen Bedeutung der ersten Geschichte, deren Form eher einer Parabel, deren Stoff dagegen eher einem Gleichnis im engeren Sinn entspreche, kapituliert Verf. wie E. Linnemann: „Sieht man von der Deutung in V. 14–20 ab, ist der Sinn des Gleichnisses völlig unerkennbar" (112). Für nicht überzeugend halte ich die Bestimmung des Schlusses einer vorgegebenen Gleichnissammlung. Wie soll man es sich erklären, wenn V. 33 der Tradition, V. 34 aber dem Markusredaktor zugeschrieben wird, wo doch die Auflösung des Gleichnisses (ἐπέλυεν) sich deutlich auf die sekundäre Interpretation, die schon in der Quelle vorhanden ist, bezieht? Auch die Auskunft, daß οἱ περὶ αὐτόν in der Sammlung noch keinen besonderen Kreis, sondern alle Hörer bezeichne, dürfte nicht zutreffend sein (S. 136 Anm. 62).

3. Auch in Kap. 10 liegt nach K. eine Sammlung vor, die so abgegrenzt wird: 2–12.17–23.25.35–45. In diesem Nachweis dürfte das besondere traditionsgeschichtliche Resultat der Untersuchungen bestehen, da bislang noch niemand Mk 10 in diesem Sinne in Anspruch nahm. Scharfsinnig wird herausgestellt, wie der vormarkinische Redaktor vorgegebene Überlieferungen mit Hilfe von angefügten Jüngerunterweisungen auf konkrete Gemeindeprobleme hin neu auslegt, die deren Lebensordnung (Ehe, Besitz, Rangordnung) betreffen.

4. Ob sich hinter Mk 4,35–5,43 eine ältere Sammlung von Wundergeschichten verbirgt, ist für Verf. nicht sicher, sondern nur „sehr wahrscheinlich" (214). Diese Zurückhaltung im Urteil, die auch sonst sehr angenehm in der gesamten Arbeit auffällt, beruht hier darauf, daß sich die Annahme einer Sammlung insbesondere nur auf die übereinstimmende Darstellungsweise (Mirakelhaftigkeit) und die damit zusammenhängende übereinstimmende Christologie (θεῖος ἀνήρ) in den Geschichten berufen kann. Diese Unsicherheit bezüglich der Tradition aber könnte aufgewogen werden, wenn die Beobachtungen zur Redaktion zutreffen, daß nämlich Markus dieser Quelle nicht bloß die Lehre Jesu in Kap. 4 vorordnete, sondern auch die Quelle selbst in einem größeren Einschub durchbrach (6,1–34), weil eine Folge von 6 Wundergeschichten von ihm als ein erratischer Block in seiner Darstellung empfunden worden wäre und nicht in seine in bestimmtem Umfang historisierende Darstellung des Wirkens Jesu gepaßt hätte. Hinter der Sammlung der Wundertraditionen vermutet K. eine Gruppe von christlichen Missionaren, die jenen vergleichbar wäre, die D. Georgi für die Auseinandersetzung des 2. Korintherbriefes beschrieb.

Abschließend bietet Verf. Bemerkungen zur Redaktion des MkEv und zur kirchlichen Praxis im Urchristentum. Für die Redaktion scheint mir die Beobachtung am bemerkenswertesten zu sein, daß die älteren Sammlungen nicht als eine Vorstufe zum MkEv verstanden werden können: „In allen Fällen handelt es sich nur um Zusammenstellungen von Material für die praktische Verwendung in der Gemeinde. Es hat sich gezeigt, daß der Schwerpunkt auch nach der Sammlung nicht auf dem Ganzen lag, sondern auf den zu einem bestimmten Zweck gesammelten Einzelstücken. Nirgends ist die Tendenz zu erkennen gewesen, daß man in solchen Sammlungen eine fortlaufende Geschichte des irdischen Jesus erzählen wollte" (215). In den Ausführungen zur Praxis werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen nochmals zusammengefaßt. Es wird auch der Versuch unternommen, die Traditionen geographisch näher zu bestimmen. Da wir es hier mit einer Rechnung fast nur mit Unbekannten zu tun haben, fällt die Antwort freilich ziemlich vage aus, wenn Syrien oder Kleinasien als Ausgangspunkte in Betracht gezogen werden. K. hat erneut ein Buch vorgelegt, das mit größtmöglicher Sorgfalt geschrieben wurde und das man nach der Lektüre mit reichem Gewinn aus der Hand legt.

Münster Joachim Gnilka

Fuchs, Albert: **Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas.** Ein Beitrag zur Quellenkritik. Die Blindenheilung: Mt 9,27–31. Das Zeugnis der Christen in der Verfolgung: Lk 21,14–15. – Rom: Biblical Institute Press 1971. X, 217 S. (Analecta Biblica, Bd 49) brosch. it. Lire 4.500

Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte gingen meist in einem heuristischen Ansatz von der Richtigkeit der literarkritischen Hypothese der Zwei-Quellen-Theorie aus und forschten auf dieser Grundlage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion bei den Synoptikern. Für das MtEv und LkEv ließen sich auf diesem Wege beachtliche Erfolge verbuchen; schwieriger war aufgrund der Quellenlage die Rückfrage im MkEv (vgl. die Thesen von W. Marxsen, J. M. Robinson, K. Kertelge, M. Horstmann, H. W. Kuhn) und in der Logienquelle (vgl. D. Lührmann, P. Hoffmann). Obwohl die Zwei-Quellen-Theorie bei diesen Arbeiten ihre Brauchbarkeit als Arbeitshypothese mit allen Variationsfähigkeiten erwiesen hat, wurde das literarkritische Grundproblem vor allem von anglo-amerikanischen Forschern (B. H. Streeter, T. W. Manson, G. D. Kilpatrick, W. R. Farmer, T. Schramm) immer wieder aufgegriffen und wird auch von deutschen Forschern neuerdings stärker herausgestellt (vgl. F. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle 1959; J. Jeremias, Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q, in: Abba 1966, 90–92; ders., Neutestamentliche Theologie I, 1971, 46ff; H. Th. Wrege, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt 1968; W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas ^{6}1971,9–17; H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien 1968, 111–227 u. a.).

Das dabei entstehende Grundproblem für Mt und Lk lautet: Kann man aus dem mt und lk Sondergut jeweils noch eine dritte Quellenschrift rekonstruieren und (oder) muß man bei der Logienquelle zwischen Q^{Lk} und Q^{Mt} grundsätzlich unterscheiden? Ähnlich lautet die Frage für Mk: Lassen die bei Mt und Lk sich findenden gemeinsamen Abweichungen gegen den kanonischen Mk auf einen Ur-Mk oder einen Deutero-Mk schließen? Will man Fragen dieser Art beantworten, so bedarf es sorgfältiger und minutiöser stilkritischer Untersuchungen ebenso wie umgreifender redaktioneller Entwürfe nach Form und Gehalt, da eine einzige Methode nicht in der Lage ist, gesicherte Ergebnisse zu bringen.

Dies ist der forschungsgeschichtlich neueste Stand, in dessen Entwicklung auch die im Jahre 1968 in Salzburg angenommene philologische Dissertation von F. steht (vgl. seinen Überblick zur synoptischen Frage 2–17), obwohl er kaum einen der oben aufgeführten Autoren zitiert, da er sich zum vorliegenden Problem fast ganz auf die gängigen Einleitungswerke beschränkt. Begründet ist dies in der Anlage seiner Dissertation als streng sprachlich-stilistische Untersuchung im Sinne der Literarkritik. Deshalb nehmen auch die stilistischen Untersuchungen zu Mt 9,27–31 (45–170) und Lk 21,14–15 (171–191) – eine Begründung für diese Auswahl wird nicht gegeben – den größten Raum ein; abgerundet werden sie durch ein dankenswertes Verzeichnis der untersuchten griechischen Ausdrücke (201f) und durch ein ausführliches Stellenregister (203–215). Hier wird deutlich, daß F. bei den untersuchten Stellen jeweils Wort für Wort und Wortverbindungen im gesamten Evangelium (bei Lk auch in der Apg) minutiös verfolgt, um so das Problem der literarkritischen Beziehungen der ausgewählten Dubletten (Mt 9,27–31 / 20,29–34 bzw. Lk 21,14–15 / 12,11–12) zu lösen, das in der Forschungsgeschichte beider Stellen (vgl. den Überblick 18–44) äußerst umstritten ist.

Zwei wichtige Ergebnisse kann F. am Ende festhalten, die hinsichtlich der Quellenfrage zwar keine neuen Erkenntnisse bringen, wie Verf. selbst (16) feststellt, aber dennoch innerhalb der mannigfachen Erklärungsversuche der Dubletten durch die Interpreten z. T. wohl abschließend Klarheit verschaffen, z. T. die Forschung neu anregen dürften.

1. Die Perikope Mt 9,27–31 geht im gesamten Wortlaut wie in der Konstruktion auf den mt Redaktor zurück. (Damit ist auch die historische Frage nach einer doppelten Blindenheilung ad acta gelegt.) Zum gleichen Ergebnis gelangt F. auch für Lk 21,14–15; auch diese Verse stellen insgesamt eine redaktionelle Arbeit des Evangelisten dar.

2. Gleichsam als „unbeabsichtigtes" (170) Nebenprodukt ergab sich als ein Hauptertrag der Arbeit die Erkenntnis, daß an vielen untersuchten Stellen bei Mt und Lk im Vergleich zu Mk gemeinsame Abweichungen vorhanden sind. Das auch von Vertretern der Zwei-Quellen-Theorie durchaus gesehene, allerdings unterschiedlich gelöste Problem wird durch die Untersuchungen von F. einer Lösung nähergebracht (gelöst wird es nicht, da die textliche Basis nicht umfassend ist). Mit guten Gründen wendet sich F. sowohl gegen die Existenz eines Ur-Mk wie auch gegen die Möglichkeit unabhängiger, jedoch zufällig übereinstimmender Korrekturen. Demgegenüber nimmt F. wohl zu Recht an, daß an den untersuchten Stellen die Gemeinsamkeiten auf eine mk Schicht zurückgehen, die vor Mt und Lk lag, aber später war als der kanonische Mk-Text. F. nennt diese Schicht Deuteromarkus bzw. Mk II (Zu früheren Vertretern dieser These vgl. 13 Anm. 47). Da im Anhang leider ein Verzeichnis dieser deuteromarkinischen Perikopen fehlt, seien die von F. untersuchten Stellen in der mk Akoluthie genannt: 1,32.40–45; 4,36–41; 5,27; 6,6–13; 6,32–44; 10,23–31; 11,27–33; 13,9–13; 14,54; 15,37. (Weitere Stellen finden sich in einem Aufsatz von J. P. Brown in JBL 78, 1959, 215–227). Durch stilistische und genaue sprachliche Vergleiche läßt sich nach F. zeigen, daß Mt und Lk an diesen Stellen einen korrigierten, d. h. sekundären Text voraussetzen.

Da das hier angedeutete Problem bei der Untersuchung nicht im Vordergrund stand, postuliert F. am Ende zu Recht, „daß die Existenz und die Beschaffenheit dieses Deuteromarkus eingehend untersucht werden müßte" (170). Dies bleibt in der Tat ein forschungsgeschichtliches Desiderat, zu dem F. bereits wertvolle Hinweise nicht nur stilkritischer, sondern auch thematisch-theologischer Natur beigetragen hat (vgl. 57. 62 Anm. 24. 68 und 75 zur katechetischen Tendenz sowie 169 zur christologischen Vertiefung).

Münster Hubert Frankemölle

Dauer, Anton: **Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium.** Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1 – 19,30. – München: Kösel 1972. 375 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 30) kart. DM 85.–

Eine Reihe von Fragen der Passionsgeschichte (PG) des Johannes-Evangeliums sind traditionsgeschichtlich und theologisch noch ungeklärt. Im 1. Hauptteil seiner im Jahre 1968 der theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegten Dissertation, die nunmehr im Druck erscheinen konnte, untersucht der Verf. nach dem Vorwort, Inhaltsverzeichnis und Einleitung (9–17) die Traditionsgeschichte der PG von

Joh 18,1–19,30 (19–227). Diesen größeren Hauptteil gliedert er in 4 Kapitel: 1. Kap. (21–61): Die Verhaftung Jesu (18,1–11); 2. Kap. (62–99): Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus (18,12–27); 3. Kap. (100–164): Die Verhandlung vor Pilatus (18,28–19,16a); 4. Kap. (165–227): Jesus am Kreuz (19,16b–30). Den Beitrag des Johannes in der PG, wie Verf. den Evangelisten auch weiterhin nennt, ohne ihn mit dem Zebedäussohn zu identifizieren, versucht er durch Sprach- und Stilkritik, durch Beobachtungen zur Kompositionstechnik und schließlich durch Parallelen zur johanneischen Theologie von seiner ihm vorliegenden Quelle abzuheben. Die Parallelen dieser Quelle mit den Synoptikern müssen dann irgendwie geklärt werden, sei es durch Gemeinsamkeit der mündlichen Tradition oder als Hinweis auf direkte literarische Abhängigkeit von den Synoptikern oder auf irgendeine andere Weise. Nach Abheben der johanneischen Elemente vom Text, stellt er den Bericht der benutzten Quelle kurz dar und vergleicht dann diese Quelle mit der Leidensgeschichte der Synoptiker. Er will Antwort auf die Frage geben, ob die Gemeinsamkeit mit den Synoptikern auf Sondertraditionen des Mt- und Lk-Evangeliums zurückgehen oder auf redaktionelle Bearbeitung des Mk-Evangeliums durch Matthäus und Lukas. Dabei kommt er zu folgendem Ergebnis: Der Bericht der johanneischen Quelle setzt die synoptischen Evangelien voraus; denn nur so lassen sich die Gemeinsamkeiten des 4. Evangeliums mit den redaktionellen Änderungen des Matthäus und Lukas am Mk-Stoff verstehen. Doch ist der Bericht der johanneischen Quelle nicht einfach eine Kompilation der Synoptiker, da die Ähnlichkeiten nur sporadisch sind und daneben eine große Unabhängigkeit von den Synoptikern vorliegt. Der Tatbestand läßt sich nur so erklären, daß die johanneische Quelle im Laufe ihrer mündlichen Überlieferung mehr (Lukas) oder weniger (Matthäus, Markus) dem Einfluß der synoptischen Berichte ausgesetzt war, so daß ein Ineinanderfließen von mündlicher und schriftlicher Tradition vorliegt. Diesen mit den verschiedensten Stoffen angereicherten Bericht hat der 4. Evangelist aufgegriffen und in seinem Sinn bearbeitet und theologisch gedeutet.

In einem 2., kürzeren Hauptteil (229–338) befaßt sich der Verf. mit den theologischen Aussagen des 4. Evangelisten in der PG in fünf Kapiteln. Nach einer kurzen Einführung (230–235) behandelt Kap. 5 (236–277): Die Passion als Verherrlichung Jesu und Gericht über die Welt und ihren Herrscher; Kap. 6 (278–294): als Auftrag des Vaters und freiwillige Gehorsamstat Jesu; Kap. 7 (295–306) als Erfüllung des Alten Testamentes; Kap. 8 (307–311) weist die politisch-apologetischen Tendenzen in der johanneischen PG auf. Zum Abschluß wird das Verhältnis Jesu zu den Seinen (Jünger; Simon Petrus; Frauen am Kreuz; Mutter Jesu und der Jünger, den Jesus liebte) in Kap. 9 (312–333) dargestellt. Ein letzter Abschnitt (334–338) faßt das Ergebnis der Gesamtuntersuchungen noch einmal zusammen.

In einem Nachtrag (339–349) werden neuere Untersuchungen zum Thema der Abhandlung (von F. Hahn; R. T. Fortna und R. Schnackenburg) dargestellt und kritisch gewürdigt, die erst nach Abschluß und Fertigstellung des Manuskriptes für den Druck erschienen sind. Der Anhang (351–375) bringt Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, das Stellenregister und ein Verzeichnis der modernen Autoren.

Die Darbietungen des 1. Hauptteils verlangen eine ganz genaue und überaus gewissenhafte Untersuchung des johanneischen Stiles und seines Wortschatzes, sie sind mit großem Können und einem enormen Fleiß durchgeführt. Daß der Verf. in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis der Leidensgeschichte von Matthäus und Lukas zu der des Markus untersucht und ausführlich zu der Frage nach einer Sonderquelle bei Lukas Stellung nimmt, erwartet man nicht. Freilich bleiben bei den gesamten Untersuchungen trotz der großen Mühe, mit der diese durchgeführt wurden, noch eine Reihe von Fragen offen, die man natürlich auch in anderer Weise als der Verf. beantworten kann.

Im 2. Teil scheint mir Kap. 5 am besten gelungen. Bei anderen Aufstellungen und Erklärungen der Texte wird der Verf. wohl kaum eine volle Zustimmung erwarten und finden. Ich verweise hier z. B. auf Joh 19,26f (318–333), eine Erklärung, die gegenüber einer früheren Abhandlung des Verf. in BZ (NF) 11 (1967) 222–239; 12 (1968) 80–93 modifiziert wurde. Die jetzt neu vorgelegten Ausführungen verdienen ernste Beachtung. Aber werden sie dem Texte und der johanneischen Theologie auch gerecht und sind die Gründe, die gegen andersdenkende Exegeten angeführt werden, wirklich überzeugend oder stehen sie nicht selbst auf schwachen Füßen? Beachtenswert sind die vier Exkurse, die der Verf. in den Text seiner Abhandlungen eingeschoben hat. Es sind beachtliche Leistungen, die ein kluges und nüchternes Urteil und gediegene Kenntnisse voraussetzen. Besonders sei hervorgehoben das sehr ausführliche Literaturverzeichnis und die reiche Verwendung der Literatur in den Anmerkungen.

Die Arbeit des Verf. gibt Zeugnis von dem großem Fleiß, der gewissenhaften Untersuchung der Texte und der Beherrschung der exegetischen Methoden. Wer immer sich mit der Leidensgeschichte des 4. Evangeliums beschäftigen wird, muß diese Untersuchung beachten und zu ihr Stellung nehmen.

Würzburg Joseph Reuss

Fischer, P. Bonifatius OSB: **Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller.** – Freiburg: Herder 1970. 128 S. (Vetus Latina Bd 1,1; 5. Ergänzungslfg)

Der größte Teil der Änderungen gegenüber dem in der 4. Ergänzungsliste von 1967 – s. ThRev 65 (1969) Sp. 360 – festgehaltenen Stand ist veranlaßt durch die in der Zwischenzeit erschienenen Bände des Corpus Christianorum. Nachträglich sind an entlegener Stelle publizierte Editionen aufgespürt worden, wie die in Catania erschienen Ausgaben von des Dracontius *De laudibus Dei libri tres* (1962), des Eucherius *De laude heremi* (1965) und des Dinamius *Vita S. Maximi episcopi Reiensis* (1966). Neu aufgenommen sind u. a. ein *Sermo de elimosina* Augustins, *Opuscula* des Salonius über Mt und Jo sowie des Johannes Maxentius *Responsio contra acephalos*. Die zuletzt in PLS 1,327ff edierten Fragmente eines Lk-Kommentars werden jetzt einem lateinischen Arianer in Oberitalien oder Illyrien zu Anfang des 5. Jhdts zugeschrieben, der vielleicht mit dem Verf. des *Opus imperfectum in Matthaeum* identisch ist. In Zukunft wird für die Edition der Vetus Latina nicht mehr herangezogen die lateinische Übersetzung von zwei Homilien eines Pseudo-Theodotus von Ancyra, nachdem sich herausgestellt hat, daß sie erst von Combéfis herrührt. So ist dieses ausgezeichnete Arbeitsinstrument, das zugleich die Clavis Patrum Latinorum von Eligius Dekkers ergänzt, wieder auf den neuesten Stand gebracht.

Bonn Karl Th. Schäfer

Wengst, Klaus: **Tradition und Theologie des Barnabasbriefes.** – Berlin, New York: de Gruyter 1971. X, 129 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 42) Lw. DM 34.–

Die Habilitationsschrift, die 1970 der Evangel.-Theol. Fakultät in Bonn vorgelegt wurde, versucht, die wesentlichen Inhalte der Theologie dieses frühkirchlichen Schreibens freizulegen, um dadurch das Charakteristische des Christentums seines Autors und der mit ihm verbundenen „Schule" zu erfassen. Zugleich beabsichtigt der Vf., damit den Standort dieser „Schule" im Gesamt des innerkirchlichen geistigen Ringens in der 1. Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts und deren „Gesprächspartner" bzw. Gegner bestimmen zu können. Wengst geht davon aus, daß Barn ein einheitliches Werk darstellt, das vorgegebene Traditionen aufgreift und nach einem bestimmten theologischen Vorverständnis redaktionell bearbeitet. Um diese Bearbeitung und die hinter ihr liegenden Motive zu erfassen, setzt W. methodisch richtig bei der Analyse des redaktionellen Rahmens an. Dort, wo redaktionelle Bemerkungen in auffälligem Kontrast zu den verarbeiteten Traditionen stehen, läßt sich die Hand des Autors des Barn deutlich nachweisen. Auf diese Weise läßt sich auch bestimmen, welche Traditionen Barn aufgriff. Es handelt sich dabei – abgesehen von den Kpp. 18–20, die aus dem sog. Zwei-Wege-Katechismus stammen – beinahe ausschließlich um Stücke des AT, die in eigenartiger Weise auf christliche Fragestellungen hin gedeutet werden. Wie der Vergleich von Kpp. 18–20 mit Did 1–5 zeigt, hat Barn die ihm vorliegenden Stücke in sich kaum bearbeitet, sondern lediglich vom Rahmen her diesen Traditionsstücken seine Meinung aufgeprägt.

Hinter diesen Stücken steht, wie W. einsichtig zu machen vermag, bereits die Arbeit einer judenchristlichen „Schule", die sich vor allem mit Fragen auseinandersetzt, die zwischen Juden und Christen stehen, z. B. Opfer- und Reinheitsvorschriften, Kult, Gesetz und Fortdauer des Bundes.

W. versucht nun zu zeigen, daß es Barn und seiner Gruppe, die er eher in Kleinasien als in Ägypten sucht – Barn ist wohl vor Ausbruch des jüdischen Aufstandes gegen Hadrian geschrieben – nicht um eine schroffe Ablehnung des Judentums und um den Aufweis geht, allein dem Christentum gehöre das AT, allein die Kirche verstehe das AT recht auszulegen –, sondern darum zu behaupten, alle christliche Theologie müsse schriftgemäß und d. h. alttestamentlich begründet sein. Das AT wird dabei weder allegorisch noch typologisch, sondern ekklesiologisch-moralistisch bzw. nomistisch ausgelegt. Kirche und Volk Gottes sind eins, die Synagoge war nie legitimer Träger der Verheißungen Gottes. Diese Auffassung vertrete Barn gegen die Groß-

kirche im kleinasiatischen Raum, vor allem gegen Ignatius von Antiochien und seine großkirchlich-‚gnostische' Richtung.

Wenn W. im grundsätzlichen Ansatz seiner Auffassung wie auch in seinem methodischen Vorgehen Recht zu geben ist, die Vielfalt der christlichen Theologien zu Beginn des 2.Jhdts. ist noch zu wenig erforscht – auch existieren zu wenig Quellen –, um hier genauere Charakterisierungen vornehmen zu können. Insgesamt ist ja in der Großkirche des 2. Jhdts. eine „Rejudaisierung" und „Vergesetzlichung" festzustellen, die nicht allein auf Barn beschränkt ist (vgl. z. B. 1 Klem, aber auch die Pastoralbriefe, Jud und 2 Petr). Daneben scheint der Weisheitscharakter des Christentums und der Kirche nach Barn bei Wengst zu wenig gesehen zu sein, da er, von dem Schema Gesetz und Evangelium herkommend, einen etwas zu groben Raster für die Erfassung des bei Barn „spezifisch" Christlichen anlegt. Daß Barn z. B. bewußt in der Zwei-Wege-Tradition steht, scheint nahezulegen, daß manche Einseitigkeit seiner „Theologie" auch in der Unbeholfenheit und Unfähigkeit des Autors des Barn begründet ist, das Neue des Christentums und der durch Christus gebrachten Erkenntnis des Heilswillens Gottes und seiner Bundesordnung mit den ihm zur Verfügung stehenden ungenügenden Kategorien auch nur annähernd zureichend zu erfassen. Man müßte also über Wengst hinaus noch dem Verhältnis von großkirchlicher Tradition, die Barn übernimmt, Deutekategorien, die Barn zur Verfügung stehen, Überzeugungen und Standpunkte, die Barn vertritt und sowohl denkerischem als auch formalem Unvermögen dieses „Theologen" nachspüren, ehe man das theologische Zeugnis des Barn als Ausdruck einer bestimmten Gruppe im frühen Christentum des beginnenden 2. Jhdts. deutlicher bestimmen kann. W. hat aber durch seine wirklich weiterführende Arbeit dazu wichtige Voraussetzungen geschaffen.

Passau Otto Knoch

Leeb, Helmut: **Die Psalmodie bei Ambrosius.** – Wien: Herder (1967). 115 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 18) kart. ÖSch 65.–, DM/sfr 10.50

Das schmale Bändchen verdient auch fünf Jahre nach seinem Erscheinen noch Beachtung. Der Verf. hat in lobenswerter Gründlichkeit mit Hilfe des noch ungedruckten Faller'schen Index Ambrosianus zusammengestellt, was sich in den Schriften des Ambrosius an Äußerungen zum gottesdienstlichen Psalmengebrauch findet. Vor diesem erstmals klar ausgezeichneten Hintergrund prüft er noch einmal die vielverhandelten Zeugnisse Augustins (Conf. 9,6). und des Ambrosius-Biographen Paulinus (Vita S. Ambr. 13) über die Einführung einer neuen, aus dem Osten gekommenen Psallierweise unter Ambrosius in Mailand. Er kommt zu einer verblüffend einfachen These: damals sei in Mailand nicht etwa – wie man bisher zu sagen pflegte – das alternierende Psalmensingen, sondern das bis dahin im Westen unbekannte responsorische Psalmensingen eingeführt worden.

Tatsächlich kann der Verf. einwandfrei dartun, daß A. an den relativ zahlreichen Stellen, an denen er von der Beteiligung des Volkes am Psalmengesang spricht, immer den Vortrag durch einen einzelnen meint, der durch die Responsa des Volkes unterbrochen wird, nie einen alternierenden Vortrag zweier Chöre (den auch Augustinus noch nicht zu kennen scheint; vgl. S. 96 A. 28). Trotzdem muß es als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, daß erst Ambrosius den so oft vom Psalmentext selbst nahegelegten responsorischen Vortrag der Psalmen im Abendland eingeführt haben soll, vor allem, wenn man an ein Ur-Responsorium wie das Alleluia denkt (das einschlägige Zeugnis Tertullians wird vom Verf. wenig überzeugend als typisch afrikanisch ausgeklammert: 97).

Was kann aber dann das *genus consolationis et exhortationis* gewesen sein, das die mailändischen Christen um 386 nach den Worten Augustins *magno studio fratrum concinentium* erstmals nach dem Vorbild des Ostens eingeführt haben? Es bleibt eigentlich nur das, was die jüngere Forschung (mit J. Gélineau, der auch der Anreger der vorliegenden Arbeit ist; vgl. 18–22) unter „Antiphonie" versteht, nämlich den (für den Osten bezeugten) wechselchörigen Vortrag des Kehrverses (vgl. 85). Wenn ein Teil der Gemeinde dem anderen den Kehrvers zusingt und ihn sich dann wieder zusingen läßt, wäre das Wort vom *genus exhortationis* im Sinne von Eph 5,9 und Kol 3,16 auch in einem Milieu verständlich, in dem alternierender Vortrag der Psalmen selbst ausgeschlossen ist (weil es keine Bücher gibt und weil man nicht damit rechnen kann, daß die einfachen mailändischen Christen des 4. Jh.s auswendig Psalmen gesungen hätten).

Man müßte einmal der Frage nachgehen, ob es sich bei den Gruppen, die sich so den Kehrvers zugesungen hätten, nicht schon um Männer und Frauen gehandelt haben könnte. A. gehört jedenfalls zu den Kirchenvätern, die sich (im Psalmenlob am Beginn der Explanatio zu Psalm 1) trotz des Pauluswortes vom Schweigen der Frau in der Kirche (1 Kor 14,34) ausdrücklich für eine Beteiligung der Frauen am gottesdienstlichen Psalmengesang einsetzen.

Es gäbe demnach drei Stufen in der Entwicklung des Psalmengesanges. Auf der ältesten trägt ein einzelner den Psalm vor, und das zuhörende Volk fällt von Zeit zu Zeit mit einem Responsum ein. Etwa von 386 an setzt sich von Mailand aus auch im Westen der Brauch durch, daß diese Responsa zuerst von einem Teil der Gemeinde (den Männern?) gesungen und dann von dem anderen Teil (den Frauen?) wiederholt werden; erst viel später wird – bei den Mönchen – die dritte Stufe des zwischen zwei Chorhälften alternierenden Psalmengesanges erreicht.

Wenn diese unsere Hypothese und nicht die des Verf. stimmen sollte, so bliebe diesem doch das Verdienst, den ersten Schritt auf einem Weg getan zu haben, der zu einer richtigen Antwort auf eine alte Frage führen könnte.

Trier Balthasar Fischer

Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede, Oratio catechetica magna. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Barbel. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1971. 231 S. (Bibliothek der griechischen Literatur. Hrsg. v. P. Wirth u. W. Gessel. Bd I: Abteilung Patristik. Hrsg. v. W. Gessel). Lw DM 68.–, Subskr. DM 58.–

Der hier anzuzeigende Band ist der erste einer neuen Reihe, die in der Zeit eines zunehmend schwindenden Verständnisses der griechischen Sprache der gebildeten Welt bedeutende literarische Schöpfungen aus den Bereichen der antik-heidnischen, der griechisch-patristischen und der byzantinischen Gedankenwelt in Übersetzungen, geistesgeschichtlichen Einleitungen und weiterführenden Kommentaren zugänglich machen will (Vorwort). Daß Herausgeber und Verlag ihren Plan erfolgreich verwirklichen können, ist dringend zu wünschen. Ob er gelingt, wird mit davon abhängen, ob ein genügend großer Leserkreis gewonnen werden kann. Der Rezensent muß allerdings gestehen, daß ihm der von den Verantwortlichen anvisierte Leserkreis nicht erkennbar geworden ist. Der hier vorliegende Band bietet in sehr guter Aufmachung für einen respektablen Preis bei einem Umfang von 231 S. genau 62 Seiten Übersetzung; die Einleitung umfaßt 29 Seiten, Kommentar und Anhänge 136 Seiten. Sieht man auf die Kosten, die hier für die Übersetzung eines Bruchteils des Gregorschen Werkes aufgewendet werden müssen, möchte man an Patrologen und Fachbibliotheken als Abnehmer denken. Dann aber wäre zu überlegen, ob nicht eine kritische Edition des griechischen Textes hinzugefügt werden könnte, wenn nötig unter Kürzung des Kommentars, der sich auf direkte Erläuterungen zum Text beschränken sollte. Besondere Sorgfalt wäre ebenfalls auf Einleitung und Anhänge zu verwenden; sie müßten in allem dem neuesten Stand der Forschung entsprechen. Ob über die Fachwissenschaft hinaus ein größerer Kreis interessierter Laien und Theologen ohne besondere patrologische Kenntnisse die nicht geringen Kosten für ein verhältnismäßig kurzes Stück Übersetzung aufzubringen bereit ist, vermag der Rezensent nicht abzuschätzen. Sollte diese Gruppe anvisiert sein, müßte in Einleitung und Kommentar gezielt auf ihre Bedürfnisse Rücksicht genommen werden; sie sollten nichts enthalten, was zwar den übersetzten Text erklärt, selbst aber wieder der Erklärung bedürftig ist.

Die hier vorgetragenen Erwägungen knüpfen konkret an J. Barbels Bearbeitung der großen katechetischen Rede Gregors von Nyssa an. An ihr sollen sie daher auch näher begründet werden. Für welchen Leserkreis ist die Einleitung gedacht? Für gebildete, interessierte Laien? Dann wäre zu fragen, nach welchen Richtlinien die einzelnen Angaben belegt oder nicht belegt werden, ob wissenschaftliche Auseinandersetzungen wie S. 4 Anm. 10 notwendig sind, der Erzbischof von Sebaste nicht erst S. 15, sondern bereits S. 7 mit Namen genannt, und für Nichtgriechen S. 11 *Nus* doch lieber mit Vernunft wiedergegeben werden sollte? Müßte man einem Nichtfachmann nicht erklären, wer Olympias ist (13), falls man den Namen überhaupt erwähnen will? Selbst ein Mann wie Philo bedarf einer erklärenden Apposition, je nachdem wem gegenüber man mit ihm argumentiert. Für den Fachpatrologen wiederum dürften die Einleitung und vor allem der Anhang präziser sein. Fügt man der Übersetzung einer einzelnen Schrift Gregors ein Verzeichnis des Gesamtwerkes an im Rahmen einer detailliert durchgeführten Chronologie, dann müßten die einzelnen

Datierungen auch begründet werden, zumindest dann, wenn sie von den Ergebnissen der neueren Forschung (Jaeger, May) abweichen. Ist der Brief an Theophilus wirklich nicht erhalten (14), oder ist er mit der S. 142 angeführten Epist. ad Theoph. PG 45,1276d oder mit dem S. 218 erwähnten Traktat Adv. eundem ad Theophilum identisch? Ein ähnlicher Zwiespalt im Hinblick auf die Adressaten ließe sich anhand des Kommentars aufzeigen. Nicht die treffend formulierten und sachlich präzisen Ausführungen (z. B. Anm. 233, S. 164/6 zu Apollinaris) sind das Problem, sondern die Frage, für welchen Leserkreis sie geschrieben worden sind. Nur von ihm aus kann die Nützlichkeit oder Notwendigkeit des Kommentars beurteilt werden.

Für die Übersetzung fallen diese Schwierigkeiten fort. Sie bleibt, wie versprochen (29), nahe am Text und ist doch flüssiger und „deutscher" als ältere Vorlagen. Ob im Einzelfall ein anderes Wort, eine andere Wendung zu bevorzugen wären, bleibt naturgemäß offen. So wäre z. B. zu überlegen, ob S. 56f. Kap. XV und XVI πάθος nicht doch mit „Leiden" bzw. „Leidenschaft" statt „Schwäche" zu übersetzen ist. „Schwäche" hat im Deutschen nicht die Affinität zu „Böses" wie πάθος im Griechischen zu ἁμαρτία und κακία. Kap. XVI, 8, S. 58 dürfte ἀρχή stoischer Terminus und mit „Prinzip" statt mit „Beginn" zu übersetzen sein. Der 2. Satz dieses Abschnitts wird dann verständlicher.

Mit der oratio catechetica magna Gregors in der Bearbeitung J. Barbels konnte die neue Reihe mit einem gewichtigen und gediegen dargebotenen Stück patristischer Literatur eröffnet werden. Die hier dem Verlag und den Herausgebern anheimgestellten Erwägungen entstammen dem Wunsch, daß der Reihe genügende Verbreitung und zügiger Fortgang beschieden sein möge.

Bonn Ernst Dassmann

Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School. Hrsg. von Nikolaus M. Häring SAC. – Toronto, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1971. 619 S. (Studies and Texts 20)

Nachdem N. M. Häring in derselben Reihe bereits die Schriften des Clarembald von Arras (Studies and Texts 10, 1965) und die Kommentare Gilberts von Poitiers zu Boethius (Studies and Texts 13, 1966) herausgegeben hat, legt er nun in einem umfangreichen Textband die Boethiuskommentare des Thierry von Chartres und seiner Schule vor. Der Band umfaßt zehn verschiedene Schriften, darunter „Altes und Neues". Ein beträchtlicher Teil des vorgelegten Textmaterials wird hier erstmals ediert. Die schon edierten Schriften wurden, von Nr. 8 abgesehen, vom Herausgeber selbst in den Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (AHD) oder in den Mediaeval Studies (MSt) bereits früher veröffentlicht. Die Einführung (19–52) unterrichtet über die einzelnen Schriften und ihre Überlieferung.

1. Commentum super Boethii librum de Trinitate (p. 55–116). Der Kommentar war bisher unter der Bezeichnung „Librum hunc" (nach den Anfangsworten) bekannt. W. Jansen gab im Jahre 1926 einen Teil des Textes nach zwei Hss. heraus (E = Erlangen 182 [229], M = München clm 2580), um die enge Verwandtschaft mit dem entsprechenden Kommentar des Clarembald von Arras aufzuzeigen. Den vollständigen Text gab auf der Grundlage der vier bis jetzt bekannten Hss. N. M. Häring heraus: AHD 27 (1960) 80–134. Keine der vier Hss. nennt Thierry von Chartres als Verfasser. Drei sind anonym (E, M, T = Tours 300), die vierte, Oxford, Bodl. Lyell 49 (früher Admont 382 = A), nennt einen Helias als Verfasser: „Commentum Helye cuiusdam magistri Gallicani super Boetium de Trinitate." Darunter ist jedenfalls der als Grammatiker bekannte Petrus Helias gemeint. Die Formulierung zeigt, daß der Urheber dieser Zuteilung außerhalb von Frankreich in weiter Entfernung von der Heimat des Verfassers lebte und ein unsicheres, auf Hörensagen beruhendes Wissen hatte. Die Zuteilung ist darum unglaubwürdig. Der Herausgeber hält trotz der von L.-J. Bataillon O. P. geäußerten Bedenken an der Autorschaft des Thierry v. Ch. fest, gestützt auf Parallelen im Genesiskommentar Thierrys und auf die enge Verwandtschaft mit dem Kommentar Clarembalds zu Boethius De Trinitate. Clarembald bezeichnet Thierry wiederholt als seinen Lehrer (neben Hugo von St. Viktor) und sagt in seinem Begleitbrief an seinen Freund Odo (von Soissons), daß er in seinem Kommentar die Vorlesungen seiner Lehrer nachahmen wolle. In dem Kommentar Clarembalds lassen sich wörtliche Übereinstimmungen mit dem vorliegenden Kommentar nachweisen. Die Zuteilung an Thierry v. Ch. scheint darum solide begründet zu sein, wenn auch keine volle Sicherheit zu erreichen ist. Die Bezeichnung „Commentum" schließt sich an den Titel der Hs. A an. Als terminus a quo der Abfassung nimmt der Herausgeber aufgrund eines verschleierten Angriffes auf eine Lehre Gilberts von Poitiers das Jahr 1148 an. In seiner ersten Ausgabe vom Jahre 1960 und auch noch in der Ausgabe der Schriften Clarembalds (1965) war er für eine frühere Abfassungszeit eingetreten: „Um 1135 oder noch früher."

2. Fragmentum Admuntense: De Hebdomadibus (p. 117–121). In der genannten Hs. von Oxford (früher Admont) schließt sich an den Kommentar zu De Trinitate ohne Überschrift ein kurzes Fragment eines Kommentars zu dem Opusculum des Boethius De Hebdomadibus an (f. 99v–100v). Der Stil läßt vermuten, daß der Kommentar vom selben Verfasser stammt wie der vorausgehende Kommentar. Das Fragment wurde zusammen mit dem vorausgehenden Kommentar erstmals von N. M. Häring herausgegeben: AHD 27 (1960) 134–136.

3. Lectiones in Boethii librum de Trinitate (p. 123–229). Die Hs. Paris, Bibliothèque Nationale lat. 14489 aus der Abtei St. Viktor, geschrieben um 1160–1170, enthält f. 1–62 ohne Überschrift einen Kommentar zu Boethius De Trinitate, der seinem Stil nach eine Nachschrift (*reportatum*) einer Vorlesung ist. Der Herausgeber bezeichnet ihn darum als „Lectiones". Aufgrund verschiedener Berührungspunkte mit dem Genesiskommentar Thierrys v. Ch. und enger Verwandtschaft mit dem Commentum (Nr. 1) nimmt der Herausgeber Thierry v. Ch. als Verfasser an. Zeitlich setzt er ihn nach dem Commentum an. Teile des Kommentars (Prologus 1–7, c.2,1–67) hat zuerst J. Parent (La doctrine de la création dans l'école de Chartres, Paris–Ottawa 1938, 180–205) veröffentlicht. Den vollständigen Text gab N. M. Häring heraus: AHD 25 (1958) 124–226.

4. Fragmentum Londinense: Contra Eutychen (p. 231–256). Die Hs. London, Brit. Mus. Royal 8.C.V. (s. 13 in.) enthält f. 43–46 ein Fragment eines Kommentars zu dem Opusculum des Boethius Contra Eutychen et Nestorium. Das Stück beginnt mitten im Satz (I, 30) und bricht unvollendet ab (IV, 45). Es gehört zu der Vorlesung Thierrys über die theologischen Opuscula des Boethius, von der der eben genannte Kommentar zu De Trinitate der erste Teil, das vorliegende Fragment ein Stück des letzten Teiles ist. Ein Vergleich mit der noch zu nennenden Abbreviatio Monacensis zeigt, daß das vorliegende Fragment ein Bestandteil der ungekürzten Fassung der Vorlesung ist. Das Fragment wird hier erstmals veröffentlicht.

5. Glosa super Boethii librum de Trinitate (p. (257–300). Die Hs. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Lat. fol. 817 (s. 12) enthält f. 59–77v einen anonymen Kommentar zu Boethius De Trinitate, in der Literatur als Anonymus Berolinensis bezeichnet. Er weist eine enge Verwandtschaft mit dem Commentum (Nr. 1) und mit den Lectiones (Nr. 3) auf und wird darum vom Herausgeber als Werk des Thierry v. Ch. betrachtet, während L.-J. Bataillon für die drei Kommentare drei verschiedene Verf. annimmt, von denen möglicherweise einer Thierry v. Ch. ist. Die Darstellung der Lehre erscheint ebenso wie in der Vorlesung fortgeschrittener und reifer als im Commentum. Der Kommentar enthält einen scharfen Angriff gegen eine als „schlimme Häresie" bezeichnete Lehre, die auf dem Konsistorium zu Paris (1147) und auf dem Konsistorium zu Reims (1148) Gilbert von Poitiers zur Last gelegt wurde. Die Abfassung ist darum nach dem Konsistorium von Reims anzusetzen, an dem Thierry selbst teilnahm: „um die Mitte des 12. Jahrhunderts." Die Bezeichnung „Glosa" geht auf eine von späterer Hand stammende Bemerkung der Hs. zurück. Den Text gab N. M. Häring 1956 erstmals heraus: AHD 23 (1956) 266–325.

6. Tractatus de Trinitate (p. 301–310). In der oben (Nr. 3) genannten Hs. der Pariser Nationalbibliothek lat. 14489 folgt auf die Vorlesung Thierrys zu Boethius De Trinitate eine anonyme Abhandlung über die Trinität (f. 62–67), die die Ideen Thierrys widerspiegelt. Der Traktat zeigt eine sehr enge Verwandtschaft mit dem Commentarius Victorinus (Nr. 8), der in der Hs. unmittelbar folgt. Die Abfassung fällt vor 1148, wahrscheinlich in den Anfang der vierziger Jahre. N. M Häring gab den Traktat im Jahre 1956 als Werk der Schule von Chartres erstmals heraus: MSt 18 (1956) 129–134.

7. Abbreviatio Monacensis (p. 311–477). Cod. lat. 6942 der Bayerischen Staatsbibliothek München (s. 15) enthält im Anschluß an die theologischen Traktate des Boethius drei anonyme Kommentare, nämlich zu De Trinitate, zu De Hebdomadibus und zu Contra Eutychen (f. 74–129v). Diese drei Kommentare stellen eine verkürzte Fassung der Vorlesung des Thierry v. Ch. dar, darum die Bezeichnung „Abbreviatio". Die Erklärung zu De Hebdomadibus ersetzt die fehlende Vorlesung zu diesem Traktat. Mit dem Fragmentum Admuntense (Nr. 2), das ein Stück eines sorgfältig ausgearbeiteten Kommentars ist, lassen sich mehrere textliche und gedankliche Übereinstimmungen feststellen, die die Identität des Verf. nahelegen. Die Erklärung zu Contra Eutychen ist zum Unterschied vom Fragment von London (Nr. 4), das ein Stück der ungekürzten Vorlesung enthält, am Anfang vollständig, bricht aber in V,9 unvollendet ab. Um die Abbreviatio mit der ungekürzten Fassung leicht vergleichen zu können, wurde in beiden Werken der Tetx so abgeteilt, daß die Zählung der Kapitel und Absätze einander genau entspricht. Die Abbreviatio wurde 1955 von L.-J. Bataillon entdeckt und von N. M. Häring im vorliegenden Band erstmals herausgegeben.

8. Commentarius Victorinus (p. 479–528). Es handelt sich um einen Kommentar zu Boethius De Trinitate, der in der oben (Nr. 3) genannten aus St. Viktor stammenden Hs. f. 67–95v überliefert ist. Er wurde bereits 1563 von Johannes Heerwagen in Basel als Werk des Beda († 735) herausgegeben und teilweise auch in die Sammlung von Migne (PL 95, 391–411) übernommen. In der Literatur ging er bisher unter der Bezeichnung Ps.-Beda-Kommentar oder „In titulo", so benannt nach den Anfangsworten der Einführung, die aber tatsächlich zu einem anderen Kommentar gehört (vgl. Nr. 9). Beda kommt als Verf. nicht in Frage, wie ein Hinweis auf ein Konzil von Reims, unter dem nur das Konzil vom Jahre 1148 gemeint sein kann, deutlich erkennen läßt. Eine Randbemerkung weist auf Thierry hin: „Theodericus an sint tres partes in deo." Anscheinend hielt der Urheber dieser Bemerkung Thierry für den Verf. Es lassen sich zahlreiche Parallelen zu den Kommentaren Thierrys und insbesondere zu dem Tractatus De Trinitate (Nr. 6) nachweisen, der vielleicht als Quelle diente. Es wurden auch Entlehnungen aus der Summa sententiarum (1138–1141) und eine Reihe von Ausdrücken aus der Theologie Gilberts von Poitiers nachgewiesen, was gegen die Autorschaft Thierrys sprechen dürfte. Die Abfassung fällt in die Zeit nach 1148, wahrscheinlich erst nach dem Tode Gilberts († 1154), wie die Formulierung „Fuerunt enim quidam" nahelegt. Die vorliegende Ausgabe stellt die erste korrekte Ausgabe des Kommentars dar.

9. Glosa Victorina (p. 529–551). Auf den Commentarius Victorinus folgt in der genannten Pariser Hs. (Nr. 3) mit der Überschrift „Incipit Boetius De Trinitate" ein dritter Kommentar zu diesem Opusculum (f. 95v–109v). Er beginnt mit der von Johannes Heerwagen in den vorausgehenden Kommentar eingefügten Einführung „In titulo". Darauf folgt der Text der ersten beiden theologischen Traktate des Boethius (f. 97v–107v, 107v–109v). Zum Boethiustext sind Interlinearglossen und Marginalglossen hinzugefügt, die von derselben Hand geschrieben sind wie der ganze erste Teil der Hs. (f. 1–110). Ein Teil der Glossen geht auf den karolingischen Kommentar des 9. Jh. (Johannes Scotus Eriugena) zurück, andere scheinen dem 12. Jh. anzugehören, verraten aber keine nähere Beziehung zur Gedankenwelt des Thierry v. Ch. Der Herausgeber hat die Glossen dennoch in seine Ausgabe aufgenommen, um die Edition des ersten Teiles der Hs. (f. 1–110) zu vollenden und den Text allgemein zugänglich zu machen. Die Bezeichnung „Glosa" geht auf den Herausgeber zurück.

10. Tractatus de sex dierum operibus (p. 553–575). Dieser Tractatus ist kein Boethiuskommentar, sondern ein Schriftkommentar zum Anfang der Genesis. Diesem Kommentar kommt jedoch eine besondere Bedeutung zu, weil er der Ausgangspunkt für die Bestimmung des literarischen Nachlasses des Thierry v. Ch. ist. In zwei Hss., Paris, Bibl. Nat. lat. 3584 (s. 12) und Cambrai 339 (s. 13), geht dem Traktat ein Widmungsbrief eines Schülers (Clarembald von Arras) voraus, der einen libellus, den sein Lehrer Theodoricus über die Werke der sechs Tage herausgegeben hat, einer hohen Dame, deren Name nicht genannt ist, übersendet. Unter dem magister Theodoricus, der als „totius Europae philosophorum praecipuus" gerühmt wird, kann nur Thierry v. Ch. verstanden werden. Eine Exzerptensammlung der Hs. Heiligenkreuz 153 enthält eine Stelle aus dem Traktat, die einem magister Tirricus zugeteilt wird. Der Traktat wurde bereits von B. Hauréau 1888 und 1890 als Werk des Thierry v. Ch. herausgegeben. N. M. Häring veranstaltete 1955 eine neue Ausgabe unter Verwendung weiterer inzwischen bekannt gewordener Hss: AHD 22 (1955) 183–200, revidiert in W. Beierwaltes, Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969,231–249 unter Benützung einer weiteren Pariser Hs. und zweier Hss. der Weltchronik des Helinand von Froidmont († nach 1229), der den Traktat Thierrys fast vollständig in das erste Buch seiner Weltchronik aufnahm, ihn aber fälschlich einem Hugo zuteilte, unter dem wohl Hugo von St. Viktor gemeint ist.

Die Textausgabe ist sehr sorgfältig gearbeitet. In dem kritischen Apparat werden neben den ausdrücklich genannten Quellen häufig auch Parallelen aus der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Literatur angeführt, z. B. aus Abaelard, Hugo von St. Viktor, Gilbert von Poitiers, Wilhelm von Conches, Clarembald von Arras, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers. Auf die Textausgabe folgen Verzeichnisse der von den Kommentatoren benützten Quellen, der vom Herausgeber angeführten Autoren, Orte und Handschriften und ein ausführliches lateinisches Stichwortverzeichnis (glossary). Erwähnt sei auch die umfangreiche Bibliographie, die der Einführung vorausgeschickt ist. Auffallenderweise fehlen darin die Arbeiten des Herausgebers, in denen die unter Nr. 1 u. 2, 3, 5, 6 angeführten Schriften veröffentlicht wurden, obwohl in der Einführung nur mit verkürztem Titel darauf Bezug genommen wird.

Jeder, der sich mit Fragen der Philosophie oder der Theologie des 12. Jahrhunderts beschäftigt, wird dem Herausgeber für die wertvolle Textsammlung, die auch druck- und buchtechnisch vorzüglich ausgestattet ist, dankbar sein.

Eichstätt Ludwig Ott

Horst, Ulrich: **Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun.** – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1971. XVI, 130 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 13) kart. DM 15.–

Das Alte Testament als Etappe der einen Heilsgeschichte erregte die besondere Aufmerksamkeit der Theologen der Frühscholastik. Die damalige Auseinandersetzung blieb jedoch bisher ein ziemlich unerforschtes Gebiet und das entsprechende theologische Verständnis wurde noch nicht herausgearbeitet. Das vorliegende Buch von U. Horst bedeutet also einen willkommenen Beitrag. Der erste Teil der Studie untersucht die Lehre des Robert von Melun anhand des Römerbriefkommentars und vor allem der Sentenzen (7–90). Es wird hauptsächlich der Inhalt des noch nicht edierten Gesetzestraktates (Sent. I, c. I–CXV) wiedergegeben. Die Darstellung folgt immer dem Gedankengang des mittelalterlichen Autors und wird ausführlich in den Anmerkungen mit Texten begleitet, die aus dem Cod. 121 der Bibliothèque de la ville de Saint-Omer entnommen sind. Im zweiten Teil (91–126) kommen einige Zeitgenossen Roberts, wie Hugo von St. Viktor, Abelard und seine Schule, Petrus Lombardus usw. zur Sprache. Ihre Ansichten über den gleichen Gegenstand werden in den Grundzügen dargelegt. Die Zusammenfassung (127–128) erwähnt wiederum die Hauptgedanken Roberts und betont seine relative Eigenständigkeit.

In dieser Untersuchung erweist sich Horst nochmals als ein ausgezeichneter Kenner der Theologie des 12. Jahrhunderts im allgemeinen und der des Robert von Melun im besonderen. Leider hat er sich zu sehr mit der bloßen Wiedergabe der Gedanken Roberts begnügt. Daher vermißt man eine tiefgehende Auslegung. Es findet auch kein echter Vergleich der verschiedenen Meinungen statt, weil die Lehre einiger Theologen nur in ganz genereller Weise dargelegt wird. Als „wichtigste Zeitgenossen" (S. V) oder Autoren, die auf Robert „Einfluß gehabt haben können" (91), dürften noch andere genannt werden, wie z. B. Rupert von Deutz. Das Ergebnis, daß der Magister von Melun originäre Arbeit leistete und daß kein anderer Theologe seiner Zeit so den Akzent auf die Unterschiede der Testamente legte (S. 127; vgl. S. 3–5, 7, 53), erscheint voreilig und überrascht etwas. Vorher werden ausreichende Zeugnisse nicht geliefert, um solche Behauptungen ohne Bedenken anzunehmen. Robert hat an der damaligen Auseinandersetzung um das Alte Testament teilgenommen, seine genaue Stellung läßt sich aber beim jetzigen Stand der Forschung noch nicht bestimmen. Bekanntlich vertraten andere mittelalterliche Autoren gleiche Ansichten: vgl. A. M. Landgraf, Die Gnadenökonomie des Alten Testaments, in: ders. Dogmengeschichte der Frühscholastik, III/1, S. 19–60. Auch wenn Robert die Differenzen der Testamente sehr betont, erkennt er doch an, daß es vor Christus Gerechte gab, die denselben Glauben hatten und die Gnade Gottes empfingen. In jedem Fall hat diese Gegebenheit große Bedeutung für die Wertung einer Theologie des Alten Testaments, was Horst zu unterschätzen scheint. Wenn man den gesamten Fragenkreis erwägt, können die Unterschiede zwischen Robert von Melun und Hugo von St. Viktor nicht so stark hervorgehoben werden (vgl. S. 3, 40ff, 94ff, 127). Es trifft nicht zu, daß Hugo die vorchristliche Heilsordnung „als Abschluß des Schöpfungswerkes" (3) betrachtet, denn die Teilung seines Werkes *De Sacramentis* in zwei Bücher geschieht wegen der *„rerum multitudo et prolixitas narrationis"* (De Sacr., Praef.: PL 176, 174). Zum *„opus restaurationis"* gehört alles, was Gott von Anfang an zum Heil des gefallenen Menschen getan hat. Das Wiederherstellungswerk bildet den eigentlichen Gegenstand der Theologie und das *„opus conditionis"* wird nur behandelt, insofern es Voraussetzung oder Zugang zum Heilswerk darstellt. Darin stimmen die beiden Frühscholastiker überein (Hugo, De Sacr. I, prol., c. II–III: PL 176, 183C–184C; Robertus, Sententiae, I/I, pars I, c. 18). In bezug auf die Sakramentenlehre divergieren sie mehr in den Worten als in der Sache: für beide sind die alttestamentlichen Sakramente Zeichen des künftigen Heils und sind nicht auf die gleiche Stufe mit denen des Neuen Bundes zu stellen. Aber beide erkennen an, daß zumindest einige Sakramente Gnade „wirken" (vgl. S. 35–53, 94–97, 127–128).

Die mittelalterliche Forschung wird durch diese Arbeit von Horst bereichert. Die zahlreichen Hinweise laden zu umfassenden und weiterführenden Untersuchungen ein. Nur ähnliche Arbeiten wie die hier besprochene ermöglichen, ein vollständiges Bild der Theologie des Alten Testaments im 12. Jahrhundert zu erreichen, das die guten Überblicke von Landgraf, Chenu und Lubac nicht zu geben vermochten. Es fehlten und fehlen die Monographien, die sich mit dem Thema in all seinen Dimensionen beschäftigen.

Lissabon Venício Marcolino

Aelredi Rievallensis Opera omnia, 1: Opera ascetica.– Turnholt: Brepols 1971. XVIII, 766 S. (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis I)

Von der neuen Gesamtausgabe der Schriften des englischen Zisterziensers Aelred von Rievaulx († 1167), die das Corpus Christianorum an die Spitze seiner mittelalterlichen Reihe gesetzt hat, liegt nunmehr der erste Teilband vor. Die Hauptlast trugen Anselm Hoste OSB und C. H. Talbot – beide bereits durch frühere Editionen als Aelredkenner von Rang ausgewiesen; Hoste machte sich nicht zuletzt durch seine Aelredbibliographie (1962; Supplement 1967) einen Namen. Jeder der Herausgeber hat eines der größeren Werke Aelreds betreut: Talbot *De speculo caritatis* und Hoste *De spiritali amicitia.* Von beiden Schriften haben auch Kurzausgaben Aufnahme gefunden, bei denen nicht überall geklärt ist, wie weit sie Vorentwürfe oder Auszüge darstellen. Während das *Compendium speculi caritatis* durch R. Vander Plaetse herausgegeben wird, hat Hoste selbst seiner Edition eine Synopse angeschlossen, in der der Wortlaut mit fünf Paralleltexten konfrontiert wird. Diese Beigabe nimmt zwar viel Platz in Anspruch (280 S.), liefert aber zur Erhellung der Arbeitsmethode ein außerordentlich wertvolles Instrument und verdient ganz besonderen Dank. Neben den Hauptschriften haben beide Bearbeiter noch je zwei kleinere Werke in ihre Obhut genommen: Talbot *De institutione inclusarum* und *De anima,* Hoste eine Predigt über die Gottesliebe und die (in den Handschriften bisweilen Bernhard von Clairvaux zugeschriebene) Betrachtung über den zwölfjährigen Jesus. Außerdem bringt der Bd noch die Ausgabe der *Oratio pastoralis* von André Wilmart OSB aus dem Jahre 1925 erneut zum Abdruck.

Vorausgeschickt sind – sämtlich in englischer Sprache – eine (leider ohne Verfasserangabe gebliebene) Einführung, die kurz über Aelreds Leben, Arbeiten und Eigenart unterrichtet und mit einer Bibliographie für die Jahre 1967–1970 schließt, sowie bei den einzelnen Texten Vorbemerkungen der jeweiligen Editoren. Da es sich – abgesehen von Hostes Konkordanz – mit einer Ausnahme nicht um Neuausgaben, sondern um Wiederholungen früherer Editionen handelt, sind diese Einleitungen zu Recht knapp gehalten; die benutzten, gegebenenfalls inzwischen neu entdeckte Handschriften werden angegeben – für alles Nähere ist auf die frühere Ausgabe verwiesen. Daß bei dem *Compendium speculi caritatis,* dessen Ausgabe ein Originalbeitrag für den vorliegenden Band ist, ausführlichere Mitteilungen notwendig sind, versteht sich von selbst.

Die neue Ausgabe faßt nicht bloß die bisher auf drei Bände der Patrologia Latina (32, 184, 195) verteilten Aelredschriften bequem zusammen, sondern bedeutet auch textlich einen großen Fortschritt über Migne hinaus; man braucht beispielsweise nicht mehr nach dem Sinn zu fragen, wenn sich der *Deus putridus* nunmehr in einen *dens putridus* (539,26) verwandelt hat. Freilich ist die neue Textgestalt nicht in allen Fällen durch eine Bearbeitung gewonnen, die strengsten historischen Forderungen entspricht. So berücksichtigt etwa Talbot im *Speculum caritatis* die spätere Überlieferung nicht und stützt sich ausschließlich auf die frühen Zeugen (p. XV), während er bei der Inklusenordnung zur Hauptsache einer einzigen Handschrift folgt (Analecta s. ordinis Cisterciensis 7,1951,176); allerdings hat Talbot jetzt gegenüber dem früheren Druck die Vergleichsbasis erweitert und eine bisher noch nicht ausgewertete, sehr zuverlässige Überlieferung (T) zusätzlich herangezogen. Im Gegensatz zu den Ausgaben von Hoste und Vander Plaetse begegnet darum auch bei Talbot kein Stemma.

Wie stets im Corpus Christianorum, wird der Text mustergültig dargeboten; das Satzbild ist übersichtlich und wiederholt auch dann durch Absätze aufgelockert und gegliedert, wenn die Erstausgabe keine Unterbrechung des Gedankens kenntlich macht.

Im textkritischen Apparat tritt der Unterschied der einzelnen Herausgeber deutlich zu Tage. Während Hoste auch Parallelen aus späterer Zeit (Stephan von Salley 254f., Pseudo-Bonaventura 254f., Ludolf von Sachsen 253f, 276) und dem übrigen literarischen Werk Aelreds benennt, verzichtet Talbot auf einen ähnlichen Ausgriff in die Zukunft. Talbot ist ferner hinsichtlich sowohl der Textvarianten als auch der Zitate sparsamer als die anderen Editoren (vgl. 92,998 mit 196,15; 152,1840 mit 226,19). Gegenüber der Erstausgabe der Einsiedlerinnenschrift hat Talbot die Anmerkungen entlastet und Stellen, die nur dem Inhalt und der Sache, nicht aber dem Wortlaut nach verwandt sind, wie auch die Hinweise auf spätere Autoren gestrichen. Gegen diese Straffung läßt sich um so weniger etwas sagen, als sie mit einer Überprüfung der früheren Angaben verbunden ist (so wird z. B. jetzt zu 645,294, an Kap. 42 statt bisher Kap. 73 der Benediktregel erinnert). Schade freilich, daß der Kürzung einige Querverweise auf Aelreds sonstige Äußerungen zum Opfer gefallen sind (so 646,323; 677,1370; siehe Analecta s. ordinis Cisterciensis 7, 1951, 185^{24}, 212^{28}). Bei Bezugnahmen auf Benedikts Klosterregel ist insofern eine Erschwerung eingetreten, als jetzt der entsprechende Regelabschnitt nicht mehr abgedruckt, sondern allein das betreffende Kapitel genannt wird; leichter ist der Rückgriff auf die Quelle bei Hoste und Vander Plaetse, weil sie die Stellen genau nach den Regelausgaben von Hanslik bzw. Schmitz vermerken (u. a. 323,212; 225,15). Bei Verweisen auf Hieronymus und Gregor wäre es doch wohl rätlicher gewesen, entweder die Angabe des Unterabschnittes nicht preiszugeben oder regelmäßig (und nicht bloß ausnahmsweise) den Fundort aus der Patrologia Latina zu notieren (vgl. u. a. 644,261; 737,204,232; dagegen besser 641,139; 642,163; 685,34; 690,230; ferner 90,918; 92,998; dagegen 655,630; 661,847). Für die Augustinusschriften gilt das gleiche; u. a. wäre 134,1142 der Fundort in CC (36,443,15–16:51,10) eine Hilfe. Bisweilen hätte eine genauere Angabe dem Leser gezeigt, daß Aelred die Sätze seiner Vorlage umstellt (für *De civitate Dei* 21,10 siehe 745,525-535: PL 41,724–725 = CSEL 40/2,537,13–28 = CC 48,775,3 – 776,18; 535–548: PL 41,725 = CSEL 40/2,538,11–23 = CC 48,776,28–40; 557–560: PL 41,725 = CSEL 40/2,538, 1–7 = CC 8,776,19–25). 98,1263,1266–1267, scheint sich ein Druckfehler eingeschlichen zu haben: das Stück steht Conf. 10,33,49–50; CSEL 33,263, 11–12; 264,13–14. Möglicherweise ist 91,983 ein ähnliches Versehen; in der jetzigen Gestalt, wo nur der Name Augustinus dasteht und kein Werk des Kirchenvaters genannt ist, hat die Notiz wenig Wert. Gemessen an der Gesamtleistung betreffen diese Einwände lediglich Fragen von untergeordneter Bedeutung; Schönheitsfehler zu bedauern schmälert nicht das Verdienst des Unternehmens.

Die mühsame und zeitraubende Suche nach Quellen und Vorlagen hat begreiflicherweise nicht überall zum Ziel geführt. So bleibt leider trotz breiter Zitation (145–146, 1577–1607) jener zeitgenössische Autor, gegen den der Zisterzienserabt polemisiert, unbekannt; bei einem weiteren wörtlich angeführten Text (141,1381–1383) ist der Ursprung ebenfalls nicht greifbar. Andere Andeutungen dürften sich dagegen vielleicht doch noch ermitteln lassen, so die Verweise auf Hippokrates (70,169) und die antike Philosophie (710,142). Zwei im Apparat nicht verifizierte Stellen sind jedenfalls leicht zu erkennen: der Hinweis auf Kassian (144, 1516–1569) meint das 4. Buch (*De institutis renuntiationum*) von Kassians Schrift *De institutis coenobiorum*: CSEL 17,45–78; das Augustinuszitat 700,619 stammt aus Conf. 7,19,25: CSEL 33,164,8, 10–11. Einzelne Elemente aus der Definition der Nüchternheit (140,1376–1378) finden sich auch bei Pseudo-Hugo (PL 176,1004 A). Hin und wieder lassen sich schließlich auch einige Bibelstellen ergänzen: 78,458 Sap. 12,1; 91,985 cf. Rom. 5,5; 96,1190 Matth. 11,30; 112,287 Is. 53,7 bzw. Act. 8,32; 160,2152 cf. I Cor. 1,24; 216,16 cf. I Cor. 1,24; 227 XLVII, 2 Ps. 72,23: 11/12 II Par. 19,7; Rom. 2,11; Eph. 6,9; Col. 3,25; 263,162 cf. Matth. 24,12; 271,192 Cant. 1,3; 650,455 cf. II Cor. 4,7; 656,685 II Cor. 8,9; 662,881 cf. II Cor. 6,5.

Daß man die Register für den Schlußband aufgespart hat, wird niemand beanstanden. Zu wünschen wäre, daß die gewohnte Reihe (Schriftstellen, Autoren, Handschriften) um ein Verzeichnis theologisch oder historisch bedeutsamer Aussagen und Begriffe bereichert würde; anderenfalls besteht die Gefahr, daß bemerkenswerte Urteile des Verfassers überhaupt nicht bekannt oder nur durch Zufall aufgespürt werden. Hier kämen in Frage u. a. *damnatio parvulorum:* 31,686; der Traum von den *infulae dignitatum:* 80,562; *conscientia* 107,100; 657,70; *contemplatio Dei:* 107,102; *stabilitas loci:* 146,1615; falsche Sicherheit: 654,603; Stolz auf vornehme Herkunft: 656,675; die häretischen Textilhandwerker: 703,754; die Stadtbeschreibung Londons: 708,53; das Schisma von 1159:310,277 (vgl. 281); ferner, falls es nicht gelingt, hier – möglicherweise mit Hilfe des Zusatzes aus dem *Compendium* 232,21 – ein Zitat nachzuweisen, die Bezugnahme auf Hippokrates: 70,169. Ferner sollte eine Tabelle gebracht werden, die für Bd 1 die sonst in CC übliche Angabe der Mignespalten nachholt. Jetzt ist es z. B. nicht einmal möglich, eine von Talbot im Apparat vermerkte Stelle aus Aelreds geistlicher Freundschaft (655,638) in der neuen Edition aufzufinden, weil bloß die Spalte der Migne-Ausgabe notiert ist. Da Aelred häufig (u. a. bei Manitius) ähnlich zitiert wird, ist eine derartige Übersicht nahezu unentbehrlich.

Der Druck ist – wie man es aus den übrigen Bänden der Reihe kennt – sauber und korrekt. Sinnstörende Druckfehler begegnen höchst selten: 194 und 195 (ebenso 239) muß die Kapitelzahl 5 (statt 6) lauten, 226 dagegen 36 (statt 38); 243 App. Z. 2 und 251 App. Z. 3 sind nach dem Umbruch irrtümlich nicht die endgültigen Zahlen eingesetzt worden (175 lin. 14; 759 lin. 89 [?]); 655 App. 638 muß die Bandzahl bei Migne CXCV heißen.

Alles in allem genommen, stellt der Band eine wertvolle Bereicherung sowohl der gesamten Reihe wie auch der Aelredliteratur dar, zu der man die Herausgeber beglückwünschen kann.

Köln/Bonn Matthäus Bernards

Walter Burley's Treatise de formis. Hrsg. von Frederick J. Down Scott. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1970. 71 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 4) br. DM 13.–

Der englische Philosoph Walter Burley (1269–1343), erklärter Gegner Wilhelms von Ockham, hat sich wiederholt mit der Frage

nach der Einheit und Differenz der Form beschäftigt, z. B. in seiner Abhandlung *De intensione et remissione formarum* (ed. Venedig 1496) oder in der (in Cod. Vat. lat. 2148 fol. 71r–75v überlieferten) Quästion *Utrum qualitas suscipiat magis et minus*. Dieses Problem behandelt er auch in dem vorliegenden Traktat *De formis*, der in 4 Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts erhalten ist. In Übereinstimmung mit Averroes und in der Auseinandersetzung mit dessen Gegnern setzte er die Analyse mit der averroistischen Bestimmung der *dimensio interminata* (unbegrenzte Ausdehnung) und der *potentia materie* (der nicht zum Wesen der Materie gehörenden, sondern ihr zukommenden Potenz) an. Die naturale Bewegung der Formwirklichkeit kann nur als Sukzession von Einzel- und Teilformen verstanden werden. Diese kommen im Gegensätzlichen voran und lösen einander ab. Aus dieser Perspektive eines radikalen, kinetischen Naturverständnisses verteidigte Burley auch die Pluralität der Formen im menschlichen Wesen. Im 2. Teil des Traktates wird eine spezielle Frage diskutiert: der Unterschied zwischen substanzialer und quantitativer Leiblichkeit (Körperlichkeit). Mit dieser Unterscheidung eines quantitativ dimensionierten und eines substanziell-dimensionalen *corpus* führt Burley eine breitangelegte Diskussion über das Verständnis der eucharistischen Wesensverwandlung, die vom Philosophischen her nur dann deutlich gemacht werden kann, wenn die *quantitas* etwas anderes ist als die *substantia (corporis)*. In einer glänzenden Unterscheidungslehre wird dies deutlich gemacht, daß das Ungemessene nicht das an und für sich Körperhafte und auch nicht das Quantitative ist; was aber nicht quantitativ-zirkumskriptiv kann doch substanzialdefinitiv gegeben sein. Der Philosoph findet Verständnis für die Aussage des Theologen über die besondere Gegenwart des *corpus Christi* in der Eucharistie; der Theologe Ockham fand es nicht!

Die Abhandlung des Walter Burley hat ihre große philosophische und theologische Bedeutung. Daß sie nur in einer semikritischen Ausgabe vorliegt, mindert ihren Wert, hebt ihn aber nicht auf. An einigen Stellen ist der Text schwer verständlich: Vgl. S. 10, 2. Abschnitt v. u. (*„... vel per se esse tertio modo ipsius per se“*). Wiederholte Zitate werden willkürlich bzw. gar nicht mehr verifiziert: Vgl. Anm. 21 (S. 15), Anm. 49 (S. 26) und S. 30, ohne Anmerkung; dazu kommt noch die unterschiedliche Interpunktion des nämlichen Textes an den beiden letztgenannten Stellen. – Die zahlreichen Hinweise auf die (für die geistesgeschichtliche Einordnung des Traktates) wichtigen zeitgenössischen Philosophen und Theologen bleiben dunkel, obwohl eine Stelle wie die S. 13, 2. Abschnitt v. o. (*„alia opinio“, „illi dicunt“, „ipsi dicunt“, „negant Commentatorem“*) ebenso die averroistische Position des Autors wie die gegensätzliche seiner Gesprächspartner deutlich machen könnte. Mit Recht wird in der Einleitung (S. 3) festgehalten, daß sich Burley im 2. Teil des Traktates mit Ockhams Eucharistielehre auseinandersetzt, die von der philosophischen Überlegung ausging, daß Gott auch die Körpersubstanz ohne deren Quantität sein lassen könnte, im Gegensatz also zur überkommenen Transsubstantiationslehre, nach der Gott die Akzidentien ohne deren Substanz sein läßt. Eine Verifizierung dieser Hinweise (S. 51 und 58) hätte möglicherweise auch der zeitlichen Festlegung des Traktates gedient, ganz sicher aber dem Verständnis der Textes!
Vgl. zu S. 51, letzter Abschnitt: Wilhelm v. Ockham, Quodlibet IV q. 31 (ed. Straßburg 1491 – Nachdruck: Löwen 1962): *„Ad principale dico quod quantitas que est substantia panis non manet post consecrationem, sed quantitas que est qualitas manet“*; zu S. 58 Quodl. IV q. 27 u. 28.

Die von Burley eingangs (S. 7) angeführte Unterscheidung zwischen *„potentia subiectiva que est principium entis“* und *„potentia obiectiva que est differentia entis“* liest man wörtlich auch bei Wilhelm von Alnwick. Vgl. Die Metaphysik im Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia, Bd 2), Berlin 1963, 615.

Ebenso vermißt man ein Literaturverzeichnis und die für die künftige Auswertung der Edition notwendigen Indices.

Der Traktat gehört zu den vielen noch nicht einmal literargeschichtlich gesammelten und gesichteten Abhandlungen über die Einheit und Pluralität der Form; sie verdienen alle Aufmerksamkeit!

Bochum Ludwig Hödl

Scholz, Günter: **Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan Oldecop (1493–1574). Reformation und katholische Kirche im Spiegel von Chroniken des 16. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff 1972. XVI, 104 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 103) kart. DM 20.–

Der Hildesheimer Dechant Johan Oldecop (1493–1574) ist in der reformationsgeschichtlichen Literatur eine oft zitierte Persönlichkeit. Trotzdem hatte er das Schicksal, das viele katholische Luthergegner des 16. Jahrhunderts traf und trifft, daß man sich mit ihm nicht näher beschäftigte und sein Leben und Werk monographisch nicht untersuchte. Auf die wünschenswerte kritische Untersuchung seiner Chronik hatte Adolf Herte (Die katholische Lutherliteratur im Bann der Luther-Kommentare des Johannes Cochläus I, Münster 1943, 25ff) hingewiesen. Das Anliegen Hertes hat jetzt Günter Scholz, ein Schüler von Ernst-Walter Zeeden, in seiner Untersuchung über die Chronik Oldecops aufgegriffen. Sie beginnt mit dem Jahre 1500 und bricht 1573, wenige Monate vor seinem Tode, unvermittelt ab. Sch. stellt sie in den Zusammenhang mit anderen Chroniken des 16. Jahrhunderts, um eine Antwort auf die Frage zu suchen, wie im Spiegel der Chroniken des 16. Jahrhunderts das Problem Reformation und katholische Kirche erscheint.

Oldecop war gebürtiger Hildesheimer, 1493 geboren als Sohn des Stadtbaumeisters Heinrich Oldecop. Er studierte u. a. in Wittenberg, wo er am 16. April 1515 immatrikuliert wurde. 1516 erwarb er dort das Baccalaureat und ging 1519 nach Italien, wo er in den Dienst eines Protonotars der römischen Kirche trat. Bis 1524 blieb er in Rom und wirkte seit 1527 als Kaplan des Bischofs Balthasar Merklin von Waldkirch. 1529 ist er in Speyer nachzuweisen. Seit 1530 wirkte er als Scholaster am Kollegiatstift zum Heiligen Kreuz in Hildesheim, dem er seit 1528 angehörte. 1549 wurde er Dechant des Kreuzstiftes und starb am 9. Januar 1574 in Hildesheim.

Sch. gibt zunächst einen Überblick über die der Arbeit zugrunde liegenden Quellen als Paradigmen der Chronistik des 16. Jahrhunderts. Bei der Untersuchung der Chronik Oldecops erörtert er Edition, Berichtszeit, Aufbau und Stil, Abfassungszeit, Glaubwürdigkeit und Inhalt des Werkes. Mit der Redaktion seiner Chronik begann Oldecop 1560/61.

Über seine Quellen hat Oldecop ausführlich Rechenschaft gegeben: Er benutzte eigene Aufzeichnungen, die er vielfach gleichzeitig mit den Ereignissen niedergeschrieben hatte, zog die einschlägige Literatur heran, verwertete Flugblätter, Kalender und Sendbriefe und die Schriften Luthers und vieler Lutherfreunde und -feinde. So zitiert er u. a. die Chronik von Albert Crantz, die Commentaria des Johannes Cochläus, die Kommentare des Johannes Sleidanus, die Kirchengeschichte des Simon Fontaine und die „Epitome, wahrhaftige Beschreibung der vornembsten Händel“ des Jaspar von Gennep.

Eingehend schildert Sch. die Auseinandersetzung Oldecops mit der Reformation, untersucht sein Lutherbild, seine Wertung der Reformation und seine Beurteilung der Lage der katholischen Kirche im 16. Jh. Die Glaubensspaltung sah er an als eine Strafe Gottes für die Sünden der Menschen und zugleich als eine Störung der innerweltlichen Ordnung. Für ihn gab es nur eine befriedigende Möglichkeit der Beilegung der Spaltung: Die Rückkehr der Anhänger der neuen Lehren zur einen wahren Kirche. Er ist von einem sieghaften Optimismus erfüllt und überzeugt von einem Triumph der Kirche über die Sekten.

Oldecop war früher Schüler, Meßdiener und Beichtkind von Luther gewesen. So ist es verständlich, daß er sich eingehend mit der Persönlichkeit Luthers beschäftigt. Ausführlich berichtet er über Luthers Jugend, seine Romfahrt, den Ablaßstreit, die Leipziger Disputation, den Wormser Reichstag von 1521, den Bauernkrieg und über Luthers Heirat. Über die Hintergründe von Luthers Romreise stellte Oldecop während seines Romaufenthaltes Nachforschungen an. Er verlegt sie in die Jahre 1510 bzw. 1512. Luther, so meint er, sei nach Rom gefahren, um die Erlaubnis zu erwirken, zehn Jahre in weltlichen Kleidern studieren zu dürfen. Positiv stellt er – aus persönlichem Erleben – bei Luther heraus, daß er bei ihm „keinen Mangel oder Mißfallen“ erlitten habe. Er meint, daß Tetzel 1516 nach Wittenberg gekommen sei und dort den Jubelablaß gepredigt habe. Von einem Thesenanschlag, den Melanchthon 1546 nach dem Tode Luthers erfand, weiß Oldecop, ebenso wie Cochläus und alle Chronisten der Zeit, nichts zu berichten. In seiner Chronik fehlt darüber jeglicher Hinweis. Das zwiespältige Verhalten Luthers im Bauernkrieg kritisiert Oldecop scharf und erwähnt dabei die Aussage Luthers: Man solle die Bauern totschlagen wie tolle Hunde. Die Heirat Luthers mit einer „entlaufenen Nonne“ und das Zusammentreffen der Heirat Luthers mit dem Bauernkrieg rief verständlicherweise die Entrüstung Oldecops hervor. In seinen Berichten über Luthers Lebensende ist Oldecop von Cochläus beeinflußt. Er vermerkt, daß Luther ohne Beichte und ohne Empfang der heiligen Sakramente gestorben sei. Im Stil der Zeit sprach er von einem plötzlichen und gräßlichen Tode Luthers, der wie Arius gestorben sei.

Im Urteil über Oldecop ist Sch. verschiedentlich scharf, ja ungerecht. Während Herte an dem Werk Oldecops herausstellt, daß darin besonders die deutschen Angelegenheiten in greifbare Nähe gerückt seien und er über manche Vorgänge sehr schätzenswerte Nachrichten liefere, bringt Sch. Oldecop nicht so viel Anerkennung entgegen. Herte hob besonders hervor, daß Oldecop in seiner

Sprache wohltuend vom Geschimpfe der zeitgenössischen Konfessionspolemik absteche und in seiner Aufzeichnung manche originale Nachricht über Luther einrückte. Sch. ist mit solchen positiven Urteilen sparsamer. Vielleicht hat hier Herte die Chronik Oldecops objektiver gewertet als sein neuester Biograph.

In seinen Wertungen über Oldecop ist Sch. zudem nicht immer konsequent. Während er auf S. 45 von den positiven Urteilen und Eindrücken Oldecops über Luther spricht, wirft er ihm S. 48 die ausschließliche Aufzählung von Charakterfehlern Luthers vor, „von denen dieser bis zu einem gewissen Grad nicht frei gewesen sein mochte."

Es überrascht, wenn Sch. (74) die Ansicht vertritt, daß sich der Kampf Oldecops und anderer katholischer Geistlicher des 16. Jahrhunderts zwar nicht allein aus materiellen Motiven erklären lasse, aber zugleich betont, man solle die Tatsache nicht unterschätzen, daß die katholische Kirche ihren Lebensunterhalt und einen gewissen gesellschaftlichen Status sicherte. Die Feststellung, daß Oldecop 1544 wegen seines Festhaltens an seinem Glauben Hildesheim verlassen mußte (vgl. 20: Als nach der Einführung der lutherischen Lehre in Hildesheim der katholische Gottesdienst verboten wurde, bekam er die Wirkung der Reformation am eigenen Leib zu spüren: Er sah sich 1544 genötigt, vorübergehend die Heimatstadt zu verlassen), hätte den Vf. hier zur Vorsicht mahnen sollen. Materiell hätten sich die meisten Geistlichen ja wohl besser gestanden, wenn sie dem Zug der Zeit gefolgt wären. Ein qualifizierter Mann wie Oldecop hätte bei den Neugläubigen leicht Karriere machen können.

Eine Fehlinterpretation ist m. E. die Behauptung von Sch. (76), daß für Oldecop die Heilige Schrift, die Werke der Kirchenväter, die Glaubenssätze der Kirche und die Schriften der katholischen Kontroverstheologen seines Zeitalters als nahezu gleichberechtigte Autoritäten galten. Unbegründet erscheint mir auch die Ansicht von Sch. (78), daß Oldecop die zeitgenössischen katholischen Kontroverstheologen für ebenso gewichtig hielt wie die Kirchenväter.

Schwach sind die Bemerkungen von Sch. (78ff) über Oldecops Rechtfertigungslehre, Ablaßlehre, Kirchenbegriff. Hier scheinen ihm die entsprechenden theologischen Kenntnisse zu fehlen. Man sollte zudem Oldecop nicht vorwerfen, wie Sch. (83) es macht, daß er in seiner Chronik keine umfassende Definition von Kirche versuche.

Der Versuch (85), bei Oldecop ein Nachwirken eines gemäßigten Episkopalismus bzw. Konziliarismus festzustellen, ist m. E. eine Konstruktion. Es gehört m. E. auch nicht zu den Aufgaben eines Chronisten, das Hirtenamt des Papstes angemessen herauszustellen, wie Sch. (85) fordert. Unberechtigt erscheint mir der Vorwurf gegenüber dem Chronisten Oldecop, er habe es nicht vermocht, der lutherischen Ekklesiologie eine katholische entgegenzusetzen, in der das angefochtene Prinzip der sichtbaren, hierarchisch geordneten, im Papsttum gipfelnden Rechtskirche mit ihrem mystisch-sakramentalen Wesen organisch verbunden war.

Bedenken hätte ich gegen die Formulierung von Sch. (97), daß Oldecops Vorstellungen über die Inhalte des Glaubens zum Teil einseitig waren und sich nicht in allem mit den vom Tridentinum herausgearbeiteten Glaubensdekreten deckten. Für eine solche Behauptung fehlt die überzeugende Begründung.

Eine ungenügende Berücksichtigung der damaligen Quellen zeigt das scharfe Urteil, Oldecop stehe mit seiner Darstellung, Tetzel sei 1516 nach Wittenberg gekommen, in krassem Gegensatz zu den gesicherten Ergebnissen der Forschung. Luther erwähnt verschiedentlich, daß der Ablaß *„in regione nostra Saxoniae"* verkündet worden sei. Auch Melanchthon spricht von der Ablaßpredigt in den sächsischen Ländern.

Eine mangelnde Kenntnis der damaligen protestantischen Literatur zeigt sich bei Sch. in dem Kapitel über die konfessionelle Verunglimpfung (39ff). Besonders auffällig wird dieser Mangel, wenn Sch. Oldecop anlastet, daß er Matthias Flacius Illyricus als *„dat bose und ungehorsam kint"* apostrophierte. Wenn Scholz diese Worte als konfessionelle Verunglimpfung wertet, muß man ihn doch wohl an die haßerfüllte Polemik des Flacius Illyricus erinnern, von der die Aussagen Oldecops sich als erfreulich sachlich abheben.

Zu S. 46: Der Tractatus de indulgentiis stammt nicht vom 27. Juli 1516, sondern vom Oktober 1517.

Zusammenfassend kann man sagen: Scholz ist in ein weithin unbebautes Neuland vorgestoßen. Vielleicht hätte eine stärkere Berücksichtigung protestantischer Chronisten und Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts Sch. vor manchen überkritischen Urteilen über Oldecop bewahrt. Trotzdem: Die Ergebnisse, die er vorlegt, bedeuten eine dankenswerte Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Forschung.

Paderborn Remigius Bäumer

Olivier, Daniel: **Der Fall Luther.** Geschichte einer Verurteilung 1517–1521. – Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1972. 235 S. (Le Procès Luther: 1517–1521. – Paris: Fayard 1971, dt. Übers. von Brigitte Weitbrecht) Lw. DM 20.–

Die ereignisreichen, entscheidenden Jahre von 1517–1521 werden in diesem Buch anschaulich und spannend geschildert. „Der Verfasser bringt", wie er selbst betont, „keine neuen Tatsachen; er versucht lediglich, die längst von verschiedenen Fachleuten gewonnenen Resultate in Erinnerung zu rufen und neu zu gruppieren" (233). Entscheidenden Einfluß auf seine Sicht schreibt er Joseph Lortz zu, dessen Schüler er ist und dessen „Reformation in Deutschland" er ins Französische übertragen hat ("Le Réforme de Luther", Paris 1970). Zu dieser Übersetzung bedurfte es also mehr als 30 Jahre, während derer die Lutherforschung in Deutschland weitergegangen ist und das katholische Lutherbild noch mehr vertieft und differenziert wurde. In diesem Buch des Assumptionistenpaters Olivier findet somit eine Art Reimmigration deutscher Lutherforschung statt. Zu deren Nutzen? Ich möchte sagen: Nein. Nicht nur, weil das Buch nichts Neues bringt – es hat ja diesen Ehrgeiz nicht und will sog. breite Kreise ansprechen – sondern weil manches falsch und einiges schief dargestellt ist und das Ganze ausschließlich aus der Sicht Luthers gesehen wird.

Nachdem die protestantische Forschung nüchtern geworden ist, unternimmt es hier ein katholischer Theologie, Luther zu heroisieren.

Der Ausgsburger Reichstag (1518), die Leipziger Disputation und der Wormser Reichstag werden weitgehend nach Luthers Berichten, ja mit seinen Worten, geschildert. Wenn man beim Lesen staunt, wie das ein katholischer Theologe schreiben kann, muß man sich klar machen, daß es sich hier um ein Referat von Luthers Meinungen handelt. So lesen wir: Die Theologen „verfälschen" die hl. Schrift und leiten aus ihr den Gedanken ab, daß die Kirche ein sichtbares Haupt, nämlich den Papst, hat (114). „Das Papsttum ist eine irdische Realität" (148). „Sein weiterer Plan war, die Heuchelei des römischen Dogmas zu entlarven" (151). „Die Gnade ist nicht mehr Quelle und Frucht des Glaubens, sondern man (d. h. die „römische Kirche") maß sich an, sie Gott mit Messen abzuringen" (153). „Nun (d. h. mit „De captivitate") war der Beweis geliefert, daß die berühmte römische Orthodoxie nur ein Trug war" (153). Gerade eine volkstümliche Darstellung der Vorgänge von 1517–1521 müßte in historischer Relativierung dem Leser deutlich machen, daß es hier um zeit- und situationsbedingte Polemik ging. Wenn es S. 190 heißt: „In seiner Lauterkeit und Aufrichtigkeit konnte er nicht anders, als dem ehernen Gesetz seines Glaubens gehorchen. Das war aber nicht der Glaube der Kirche", so entspricht der letzte Satz nicht einmal dem Verständnis Luthers von 1521, der überzeugt war, mit dem Glauben der Kirche konform zu sein.

Neben dem heroisierten Luther, von dem Karl V. in Worms laut Verf. „wußte, daß [er] der eigentliche Kaiser Deutschlands war" (183), erscheinen seine Gegner als klein, dumm und übelwollend. Eck in Leipzig 1519 sah „eher einem Metzger oder Landsknecht gleich als einem Theologen" (111). Er kommt mit den Universitäten Löwen und Köln „dem Papsttum zu Hilfe" (122), als wenn er nicht zunächst mehr an der Sache interessiert gewesen wäre als Leo X., Luther dagegen noch bis nach „Exsurge Domine" (vgl. das allerdings vordatierte „Sendschreiben" an Leo X. zu „Von der Freiheit eines Christenmenschen") den Eindruck des Einvernehmens mit dem Papst hätte erwecken können. Zu sagen: Luther war überall schon so verdächtig, daß man es sich schenken konnte, seine Lehre als solche zu untersuchen (121), heißt die Situation völlig verkennen.

Ähnlich werden des Cochläus Bemühungen in Worms diffamiert. Wenn er damals „De captivitate" noch nicht ganz gelesen hatte, konnte er die Tragweite dieser Schrift doch schon erkannt haben und gegen ihren ersten Teil das Meßopfer verteidigen. Sicher ist damit nicht „bewiesen, daß man sie (d. h. Luthers Schriften) nicht zu lesen brauchte, um sie zu widerlegen" (209). Dabei haben die altkirchlichen Theologen und die Verfasser von „Exsurge Domine" viel zu schulmeisterlich versucht, Luther Satz für Satz zu wiederlegen, statt die Grundgedanken herauszugreifen.

Karlstadt, der während Luthers Wartburgaufenthalt dessen Gedanken in die Tat umzusetzen versuchte, war eher bemüht, Aufruhr zu verhüten, als anzustiften (210). Er hat sich nicht für ein Genie gehalten und keinen „Gottesdienst ohne Liturgie" (211), wohl ohne Amtstracht, gefeiert.

Doch das und eine Reihe anderer Fehler gehen wohl zu Lasten der Übersetzerin. Wittenberg stand nicht unter erzbischöflicher Verwaltung (17), war auch nicht „Hauptstadt des Kurfürstentums" (22), sondern neben Torgau eine Residenz. Bischof Hieronymus Schulz war weder Luthers „unmittelbarer Vorgesetzter" (21), noch „Pfarrer von Wittenberg" (35). Tetzel hatte nicht den Vorsitz bei der Disputation in Frankfurt/Oder, sondern war Defendens. Miltitz war nie „päpstlicher Gesandter" (99; 154). Albrecht erhielt das Gutachten der Mainzer Universität nicht bereits Anfang Dezember: es wurde ihm erst am 17. 12. übersandt. Wenn der Kaisertitel von der Krönung durch den Papst abgehangen hätte (52), dann hätte Karl V. nicht vor 1530 und nach ihm keiner mehr sich Kaiser nennen dürfen.

Die bekannten Tatsachen sind zahlreich und spannend genug für eine flotte Darstellung. Verf. hätte sich nicht noch zusätzlich auf mancherlei Spekulationen einzulassen brauchen.

Im Ganzen ein überflüssiges Buch, das der Tragik des Geschehens von 1517–1521 nicht angemessen ist, geschweige denn, daß es eine Hilfe wäre, das Versagen von damals heute im ökumenischen Geist aufzuarbeiten.

Münster Erwin Iserloh

Wertelius, Gunnar: **Oratio Continua.** Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers. – Lund: CWK Gleerup 1970, 396 S. (Studia Theologica Lundensia, 32) K-Pris: sKr 32.–; Ca-Pris: sKr 40.–

Das Gebet ist eines der charakteristischen Phänomene der Religion. Leider muß von einer gewissen Diskrepanz zwischen der Rolle des Gebets im religiösen Leben und der Aufmerksamkeit, die man ihr in der Theologie gewidmet hat, gesprochen werden. Diese Diskrepanz ist auch bei Luther zu finden. Darum wird in dieser Arbeit die Gebetstheologie Luthers zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. Mit der bei skandinavischen Theologen beliebten ausgreifenden Weite wird ungefähr die ganze Theologie Luthers dargestellt und darin eingebettet die Gebetstheologie gesehen.

Das Buch hat drei Teile, der Schöpfer Gott, das Christusgeschehen und das Gebet, das Werk des Geistes und das Gebet. Anerkennenswert ist die Tatsache, daß der Autor am Schluß der drei Kapitel die Ergebnisse seiner Arbeit in einigen Thesen zusammenfaßt. Wir haben es hier mit einer sehr exakten Lutherforschung zu tun, die keineswegs durch moderne Kategorien überfremdet ist und schon gar nicht durch konfessionelle Präjudizierungen entstellt ist.

Das Buch füllt eine wirkliche Lücke aus. Obschon Luther wie Calvin dem Gebet große Aufmerksamkeit widmet, haben die theologischen Lehrbücher über Luther kaum Notiz genommen. Paul Althaus erwähnt in seiner großen Arbeit „Die Theologie Martin Luthers" (1962) das Gebet nur nebenbei. Der finnische Lutherforscher Pinomaa hat in den 21 Kapiteln seiner großen Werke über Luther das Gebet in keiner Weise behandelt. Ein gleiches gilt für Ebelings Lutherbuch. Vielleicht bringt uns die Lutherforschung weiter, wenn wir etwas ausgeprägter die Spiritualität der Reformatoren beachten würden.

Paderborn Albert Brandenburg

Bodem, Anton: **Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan.** Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation. – Trier: Paulinus-Verlag 1971. XXIII, 219 S. (Trierer Theologische Studien, 25) kart. DM 39.–

Der Dominikanerkardinal Thomas de Vio, nach seiner Vaterstadt Gaeta ‚Caietanus' genannt (1469–1534), ist am meisten als der Verteidiger des Papstamtes und als der bedeutende Kommentator der Summa theologica des Thomas von Aquin bekannt. Sein Beitrag zur Ekklesiologie beschränkte sich jedoch nicht auf die Begründung des päpstlichen Primates. Er verfaßte zwar nicht wie der Dominikanerkardinal Juan de Torquemada († 1468) eine ‚Summa de ecclesia'. Aber er machte in seinem umfangreichen Schrifttum, insbesondere in seinen Bibelkommentaren, auch mancherlei Aussagen über das Wesen der Kirche. Diese in den Werken Cajetans verstreuten ekklesiologischen Äußerungen hat B., ein Salesianer aus Benediktbeuern, in seiner Mainzer Doktor-Dissertation (Ref. R. Haubst, K. Lehmann) gesammelt, systematisch geordnet und interpretiert. Die Lehre über die hierarchische Struktur der Kirche blieb dabei außer Betracht.

Nach einer biographischen Einleitung bietet B. zunächst eine historische Voruntersuchung. Darin würdigt er die praktische und wissenschaftliche Tätigkeit C.s im Dienste der Kirche, charakterisiert dessen Vorgehen als Kontroverstheologe und zeigt, wie der Kardinal von seinen Zeitgenossen und von der Nachwelt beurteilt wurde.

Das eigentliche Corpus der Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel, denen sich ein zusammenfassender Rückblick auf das Kirchenbild C.s anschließt. Im ersten Kap. werden biblische und juridische Umschreibungen der Kirche behandelt. Die Kirche ist Haus, Tempel und Stadt Gottes. Der Ausdruck ‚Stadt Gottes' bildete den Schlüsselbegriff in C.s Synodalansprache auf dem 5. Laterankonzil. Kirche und Reich Gottes sind für C. nicht schlechthin identisch. Als Volk Gottes wurde die Kirche von C. nicht ausdrücklich bezeichnet. Juridisch bestimmt sind die Begriffe ‚Versammlung der Gläubigen' und ‚Gemeinwesen' (res publica, politia, communitas).

Im zweiten Kap. werden die vier Eigenschaften der Kirche untersucht.

Im dritten Kap. wird der Ursprung der Kirche beleuchtet, vor allem die Grundlegung der Kirche in der Inkarnation sowie in Tod und Auferstehung Christi. Über die ekklesiologische Bedeutung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu äußerte sich C. nicht, von seinen Erläuterungen zur Primatsverheißung abgesehen. Völlig fehlt bei ihm eine ekklesiologische Würdigung der Geistsendung an Pfingsten. Im vierten und umfangreichsten Kap. geht es um die Kirche als dem mystischen Leib Christi, und damit um ein Herzstück im ekklesiologischen Gedankengut C.s (vgl. S. 125; 148; 210). Beachtung verdient, daß nach C. das Verdienst und der Ablaß Auswirkungen der Einheit zwischen Christus und den Gläubigen darstellen und daß Christus gleichsam die Person, die Hypostase und das Suppositum der Kirche ist. Aus der Lebenseinheit, in der die Gläubigen mit Christus stehen, begründete später auch das Konzil von Trient die Verdienstlichkeit der guten Werke (vgl. DS 1546). Den Einfluß des Hl. Geistes auf die Kirche lehrte C. nur summarisch und recht unreflektiert. Hier zeigt sich „die unentfaltetste und schwächste Stelle der Ekklesiologie unseres Kardinals" (S. 163). Gegen Journet stellt B. fest, daß nur die Lehre von einer ungeschaffenen (nicht auch einer geschaffenen) Seele dem Kirchenverständnis C. s. entspricht (vgl. S. 163–166).

Im fünften und letzten Kap. wird die Kirchengliedschaft erörtert, und zwar unter Berücksichtigung des Aufsatzes von Linus Hofmann in der Festschrift für Bischof Matthias Wehr (Trier 1962). Im Sinne C.s, dem das Problem des häretischen Papstes vor Augen stand, läßt sich eine dreifache Kirchengliedschaft unterscheiden, eine konstitutionelle, die auf dem Taufcharakter beruht, der öfter als *character fidei* hingestellt wird, eine belebte, die sich aus der *fides informis* ergibt, und eine lebendige, die sich auf die *fides formata* stützt. Hinsichtlich des Glied-Christi-Seins gibt es eine jeweils in mehreren Weisen verwirklichte potentielle und aktuelle Gliedschaft.

C. betrachtete die Kirche theologisch und biblisch. Er entriß die Ekklesiologie der Kanonistik und gewann sie für die Theologie zurück. Zugleich gewann er die Hl. Schrift für die Ekklesiologie zurück. Besonders wertvoll erscheinen seine Darlegungen über die Einheit der Kirche sowie über die Einheit zwischen Christus und der Kirche (vgl. S. 53/54; 79–87; 148–160). Die Ausführungen über die *‚unitas collectionis omnium fidelium'*, die B. mit Recht als besondere theologische Leistung heraushebt (S. 84), wurden später – das sei hier ergänzend vermerkt – von dem ansgesehenen englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton (1535–1598) aufgegriffen und wiederholt.

B. hat sein Buch, das mit einem Sach- und einem Namensregister ausgestattet ist, mit innerer Sympathie für C. geschrieben, ohne deshalb auf sachliche Kritik zu verzichten (zum letzteren vgl. z. B. S. 96; 110; 119; 122; 125; 163; 175; 183–185; 195/196). Leider wurde auf der Seite 117 ein Fehler der Druckerei nicht ausgemerzt. Gelegentlich werden in die Darstellung der Gedanken C.s etwas unvermittelt Formulierungen moderner Autoren hineingenommen (vgl. z. B. S. 53; 54; 80). B. gebührt aber Anerkennung und Dank dafür, daß er mit seiner Arbeit, die von der Mainzer Universität erfreulicherweise mit einem Preis bedacht wurde, die gängige Vorstellung von C.s Kirchenbild korrigiert hat. Thomas de Vio war nicht nur ein Vertreter der Papalekklesiologie, sondern auch ein Theologe, der, wenn auch nicht mit der wünschenswerten Vollständigkeit, über das Wesen und das Mysterium der Kirche Bedeutsames gesagt hat.

Trier Heribert Schützeichel

Die Schriften Bernhard Rothmanns. Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner, 1. Teil. Bearbeitet von Robert Stupperich. – Münster: Aschendorff 1970. XXIV, 456 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 32) kart. DM 78.–; Lw. DM 84.–

Nachdem in den letzten hundert Jahren der Versuch einer Gesamtausgabe der Schriften Bernhard Rothmanns zweimal gescheitert war, entschloß sich Robert Stupperich 1950 angesichts der schweren durch den Luftkrieg bewirkten literarischen und dokumentarischen Verluste auf breiter Grundlage zu einer neuen Edition der Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner.

Der vorgelegte 1. Band bringt das gesamte Schrifttum des Täuferpredigers und -theologen. Dieses enthält

1. den Briefwechsel Rothmanns 1531–34 (Briefe Rothmanns an Ossenbrugge, Gerhard Reining, Johann v. Deventer [2], an den Rat von Münster [4], Jakob Montanus [2], Bischof Friedrich von Münster, die bischöflichen Räte, an den Rat von Soest, an Gerhard Cotius, Bischof Erich von Münster, Erhard Schnepf, Hermann Buschius, an die münst. Ritterschaft, Hermann Bonnus, Hermann Regewart, an den Landgraf Philipp von Hessen, an benachbarte Städte u. an H. von Tongern gen. Slachtscaep. Briefe an Rothmann von Melanchthon [3], Johann v. Deventer, Luther und Butzer),

2. Predigten, Thesen und Disputationen (Klagezettel gegen Rothmann, Auszüge aus Predigten über Joh. 15,12; Matth. 6,24; Röm. 13,12. Von den Mißbräuchen der Römischen Kirche. Epitome confessionis fidei. Verhandlungen der Gemeinde mit dem Rat. Disceptatio controversistica. Die Disputation vom 7.–8. August 1533. Höret die Stimme des Herrn),

3. die Kirchenordnung von 1533 und Traktate (Antwort auf den Ratschlag der Theologen zu Marburg. Bekenntnis von beiden Sakramenten. Bekenntnis des Glaubens und Lebens der Gemeinde Christi zu Münster. Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre. Bericht von der Wrake. Von der Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi. Von irdischer und zeitlicher Gewalt),

4. Flugblätter.

Die einzelnen Quellen oder Quellengruppen werden jeweils einleitend auf ihre Authentizität untersucht, kommentiert und in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt.

In einem historischen Kommentar (S. X–XXIV) zeichnet der Herausgeber die sozialen und politischen Hintergründe der münsterschen Täuferunruhen, entwirft ein Bild der Gestalt Rothmanns, zieht die Grundlinien der Theologie Rothmanns, würdigt dessen schriftstellerische Leistung und führt die älteren und neueren Publikationen der Werke Rothmanns in den letzten 100 Jahren auf. Dabei ergibt sich, daß in Münster wie in anderen norddeutschen Städten die sozialen und politischen Bewegungen eng mit den religiösen Fragen verbunden waren. Zentralfigur der geistigen Auseinandersetzung war nicht Jan von Leiden, der „König von Zion", sondern sein „Worthalter" Rothmann, wenngleich seine äußere Stellung nicht hervorragend war. Von einem Bauernhof zwischen Stadtlohn und Gescher stammend, hatte Rothmann seine Schulbildung an der Domschule zu Münster und bei den Fraterherren in Deventer erhalten. Mit den letzteren blieb er auch später in Verbindung. Er wurde nach seiner Priesterweihe Pfründner von St. Mauritz-Münster, besuchte die Zentren der Reformation, begegnete Schwenckfeld in Straßburg und wandte sich der Theologie Zwinglis zu, die er auf den Kanzeln von Münster verkündigte. Über die Wassenburger Prädikanten stieß er zu den Melchioriten und den münsterischen Täufern. Er fand sich „nach langem Ringen" (Hamelmann) bereit, die Gesetze der Täuferherrschaft einschließlich der Einführung der Vielehe theologisch zu begründen und zu verteidigen.

Der hervorstechende Zug in Rothmanns Wesen ist nach Stupperich die geistige Unbeständigkeit. Offenbar hatte Luther ihn richtig eingeschätzt, als er ihm schrieb: „Ich wollte, Du wähltest eine gewisse Lehre, die den Glauben in frommen Gemütern befestigt und keinen Zweifel auslöst". In seinem Glaubensverständnis wurde Rothmann stark durch die Mystik bestimmt. Er wurzelte, wie Stupperich hervorhebt, weniger in der reformatorischen Frömmigkeit als in der devotio moderna. Die Reformation stieß bei ihm gelegentlich auf scharfe Kritik. Alles in allem war Rothmann, wenngleich eine schillernde Figur, „ein hervorragend begabter Mann". (S. XXI)

Die Edition der Schriften Rothmanns ist unstreitig die wichtigste Neuerscheinung auf dem Gebiet der Täuferforschung des letzten Jahrzehnts. Die Kommentierung verdient uneingeschränkte Anerkennung. Es ist dies nicht verwunderlich, da Robert Stupperich als der unbestrittene Meister auf dem Gebiet der münsterischen Täuferforschung gilt. Das Werk stellt eine große Bereicherung der Münsterer Kirchengeschichte dar.

Münster Alois Schröer

Meisner, Joachim: **Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt.** – Leipzig: St. Benno Verlag 1971. XXXV, 361 S., 1 Plan, 12 Tafeln, (Erfurter Theologische Studien, Bd 26) brosch. DM 24.–

Frömmigkeitsentfaltung ist immer weithin an kirchlich-theologische und öffentlich-rechtliche Verhältnisse gebunden. Daher beginnt der Vf. seine Darlegungen auch mit der Darstellung der allgemeinen Lage Erfurts und der katholischen Kirche in dieser Stadt in nachreformatorischer Zeit. Er läßt dabei weitgehend die historischen Quellen selbst sprechen, in denen Menschen dieser Epoche die Verhältnisse und Ereignisse geschildert haben.

Daraus geht hervor, daß die großen religiös-politischen Umwälzungen des 16. Jhs. in der unter fürstbischöflich-mainzischer Oberhoheit stehenden Stadt einen längst vorbereiteten guten Boden fanden. Der Rat der Stadt sah in der Einführung der neuen Lehre das geeignete Mittel, die verhaßte Mainzer Herrschaft und die Last der eigenen Schulden los zu werden. Im Sommer 1525 erklärte er Erfurt zu einer unabhängigen evangelischen Stadt, ließ den neuen Prädikanten unumschränkten Einfluß und verfügte in aller Form die Abschaffung jeglichen katholischen Kultes. Doch nach dem ersten Schock konsolidierten sich die altkirchlichen Kräfte sehr bald, so daß der Rat schon 1526 einlenken und den Katholiken vier Kirchen zurückgeben mußte. 1530 wurde dann zwischen Mainz und Erfurt das Recht auf freie Religionsausübung für alle Bürger formal vereinbart. Doch sind im Jahre 1580 noch 95 Prozent der neuen Lehre zugetan.

Unter dem Mainzer Erzbischof Daniel Brendel von Homburg (1555–1582) begann sich die vom Trienter Konzil geprägte Katholische Reform von Mainz über Heiligenstadt nach Erfurt auszubreiten. Seit 1587 gab es (bis 1773) in Erfurt eine Niederlassung der Jesuiten, welche zielstrebig um die Entfaltung katholischen Frömmigkeitslebens bemüht waren. Die katholischen Reformkräfte, die dem religiösen Anliegen der Nichtkatholiken während der fast ständigen Kampfsituation leider nicht immer rechtes Verständnis entgegenzubringen vermochten und eine für diese Epoche überhaupt typische klerikale Apostolatsauffassung vertraten, leisteten in Erfurt immerhin ein sehr erstaunliches Werk. Während es 1648 in der Stadt 614 Katholiken gab, waren es im Jahre 1719 (unter 13 000–14 000 Einwohnern) 2804 Katholiken. Doch bildeten sie der inneren Struktur nach eine Diasporakirche, auch noch, seitdem im Jahre 1664 in der sogenannten „Reduktion" Erfurt de facto wieder der Oberhoheit des Mainzer Kurfürsten unterstellt war und das katholische Frömmigkeitsleben von da her obrigkeitlichen Schutz hatte. Besonders beachtenswert ist es, daß die verfassungsrechtlichen Verhältnisse die konfessionsverschiedenen Einwohner Erfurts in der ganzen Epoche von 1525 bis ins 20. Jh. hinein in besonderer Weise – ähnlich wie im Fürstbistum Osnabrück seit dem Westfälischen Frieden – gezwungen haben, einen Modus vivendi herauszubilden.

Nur auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen und recht zu würdigen, daß sich in Erfurt auch eine typisch katholische Frömmigkeit in reichen Verästelungen öffentlich entfalten konnte, und zwar insbesondere im Bruderschaftswesen, als Prozessionsbrauchtum und als katholische Frömmigkeitsäußerung im staatlichen, akademischen und militärischen Leben dieser Stadt.

Der Vf. legt dar, wie das barockzeitliche Bruderschaftswesen in Erfurt anknüpfen konnte an bestimmte Traditionen aus vorreformatorischer Zeit (Kalandsbruderschaft, eine Brudersch. zum hl. Brunnen, Corpus-Christi-, d. h. Sakramentsbruderschaften). Insbesondere die Jesuiten suchten die Gruppen-, Standes- und Gemeindefrömmigkeit durch die Neugründung von straff organisierten und z. T. in Rom zentralisierten Bruderschaften zu aktivieren. Dabei wurden gerade solche Glaubensinhalte ins Licht gerückt (z. B. Eucharistie, Maria, Heilige, Arme Seelen), die in der reformatorischen Verkündigung abgewertet und unterdrückt waren. Zugleich diente die Entfaltung von Standesbruderschaften der Heranbildung von Führungskräften für Kirche und Volk. Die Jesuiten gründeten in Erfurt eine Schülersodalität der hl. Engel (1614), eine Bürgersodalität zu Ehren der Himmelfahrt Mariens (1619), die Große lateinische Kongregation Mariae Verkündigung (vornehmlich für den Welt- und Ordensklerus, aber auch für gebildete Laien, 1620), die Schwesternschaft von der Heimsuchung Mariens (Vereinigung der Frauen, 1622), die Sodalität der Studenten (eine Abspaltung von der Sodalität der hl. Engel, 1648), die überaus volkstümliche Todesangst-Christi-Bruderschaft (1671) und das Pactum Marianum (Sondergemeinschaft zur Fürbitte für die Verstorbenen innerhalb der Großen latein. Kongregation, 1725). Neben diesen jesuitischen Gründungen entstanden und betätigten sich an verschiedenen Erfurter Pfarr- und Klosterkirchen sieben weitere Bruderschaften, deren Ziele, Aufgaben, Arbeitsweisen und Gemeinschaftsleistungen auf Grund noch vorhandener Quellen vom Vf. ausführlich vorgestellt werden. So ergibt sich der Einblick in ein reichgegliedertes – in Anbetracht der Katholikenzahl in Erfurt vielleicht sogar viel zu sehr gegliedertes – Bruderschaftswesen, das dazu geschaffen und weithin auch geeignet war, den unterschiedlichen Gruppen bestimmte religiöse und missionarische Impulse zu geben und diese permanent zu erneuern.

Das Prozessionswesen, im Mittelalter auch in Erfurt reich entfaltet, war hier in den Umwälzungen des 16. Jhs. fast völlig zum

Erliegen gekommen. Nur in dem Stadtbezirk, der unter kurfürstlich-mainzischer und kollegiatstiftlicher Hoheit verblieben war, konnte diese Form katholischer Volksfrömmigkeit auch in der schwersten Zeit des Glaubenskampfes wenigstens in bescheidener Form noch in Erscheinung treten. Der Vf. vermag aus Quellen zu belegen, wie das noch im 16. Jh. wieder erstarkende katholische Leben in Erfurt bald schon in prachtvollen Barockprozessionen einen dankbaren und demonstrativen Ausdruck fand. Vornehmlich die Jesuiten formten unter Einsatz aller Mittel und besonders mit Hilfe der Bruderschaften einen neuen Prozessionstyp mit pompösen Zeremonien und reichen szenischen Darstellungen. In neun Bildtafeln, die der Vf. seinem Werk angefügt hat, ist eine solche Prozessionsordnung hervorragend dokumentiert. Zeitgenössische Quellen (Prozessionsanweisungen, Predigten, Katechesen, Agenden) bezeugen, wie sehr die Verantwortlichen auch bemüht waren, dem beteiligten Volk den geistlichen und religiösen Sinn der Veranstaltungen zu erschließen und es an den Kern der Kirche, die Sakramente, insbesondere an das Bußsakrament und die Eucharistie heranzuführen. Mehr als ein Dutzend aufwendige Prozessionen wurden alljährlich in der Stadt Erfurt gehalten und weitere als besondere Bittgänge aus vorreformatorischer Tradition (1340) von Erfurt aus zum nahegelegenen Dorfe Schmidtstedt geführt. Von größter Bedeutung waren in der Stadt die drei Fronleichnamsprozessionen, die alljährlich am Festtag selbst von den Geistlichen der Stiftskirche BMV., am folgenden Sonntag von der Benediktinerabtei St. Peter und eine Woche später von den Jesuitenpatres veranstaltet wurden. Diese bildeten geradezu auch den Ursprung und den Mittelpunkt der größten Volksfeste in Erfurt, zu denen auch protestantische Besucher von nah und fern kamen (16 000 Fremde im Jahre 1804). Später hat der auch in die Kirche eindringende Geist der Aufklärung vielem, was in der Volksgläubigkeit lebendig war, das Daseinsrecht bestritten und die Grundlage entzogen, insbesondere dem herkömmlichen Prozessionswesen. Sehr aufschlußreich und eindrucksvoll sind die Dokumente, mit denen der Vf. den Prozeß des Prozessionsverfalles erläutert.

Obwohl die Katholiken in Erfurt immer eine kleine Minderheit blieben, traten sie doch, seitdem 1664 die kurfürstlich-mainzische Oberhoheit faktisch erneuert war, im kommunalen Leben der Stadt bei besonderen Empfängen, Huldigungsakten, Universitätsfeiern und militärischen Anlässen deutlich in Erscheinung, und zwar auch mit religiösen Aufzügen, Andachten und Weihehandlungen. Die geschichtlichen Berichte davon lassen aber auch erkennen, wie schwierig es war, etwa im Stadtrat und Universitätsbereich bei solchen Anlässen einen Modus vivendi zu finden. Bei einer Rektoratsübergabe i. J. 1562 setzte sich zwar auf protestantischer Seite die Ansicht durch, daß in weltlichen Dingen ein evangelischer Geistlicher (der neuernannte Rektor) mit einem katholischen in Gemeinschaft treten dürfe. Doch wurde diese christliche Eintracht von konservativen Protestanten bald danach heftig angefeindet. Ein oekumenisches Bemühen, von dem auch Erfurt im 17. Jh. flüchtig gestreift wurde, hat hier damals keine nachhaltigen Früchte gezeitigt.

Der fortschreitende Geist kirchlicher Aufklärung sowie eine Staatsraison, die in den sinnenfälligen Frömmigkeitsformen nur Entartung echten Christentums und gemeinschädlichen Mißbrauch sahen, entzogen dem barocken Andachtsbrauchtum die Seele und ließen es verkümmern. Machtpolitische Veränderungen (Preußenherrschaft 1802–1806 und ab 1814, französische Fremdherrschaft 1806–1814) und Säkularisation des Kirchengutes nahmen auch den Erfurter Katholiken die bisherigen materiellen Hilfen und Sicherheiten. Das Frömmigkeitsleben wurde auf seine ureigenen Stützen, die geistlichen Kraftquellen, verwiesen. Aus ihnen konnte es sich in der Folgezeit in Erfurt neuformen und so weit festigen, daß es im 19. Jh. den preußischen Kulturkampf und späterhin weitere harte Belastungsproben zu durchstehen vermochte.

J. Meisners Abhandlung ist aus intensiven historischen und insbesondere auch frömmigkeitsgeschichtlichen Studien erwachsen, stützt sich weithin auf bisher ungedruckte Quellen Erfurter Archive und nutzt nicht nur die verbreitete Fachliteratur, sondern auch zahlreiche sonst kaum zugängliche gedruckte Andachtsbüchlein, Streitschriften und Chroniken. So ist ein Werk entstanden, das zuverlässig zu Rate gezogen werden kann, wo immer Theologen, Historiker und Volkskundler es mit Problemen und Phänomenen der nachtridentinischen katholischen Frömmigkeit zu tun haben. Das reichhaltige Quellen- und Schrifttumsverzeichnis sowie ausführliche Sach-, Orts- und Namensregister laden zu Entdeckungen und Vergleichen ein. Das Werk bedeutet für die Literatur zur katholischen Barockfrömmigkeit insbesondere darum eine Bereicherung, weil es hier um die Ausdrucksweisen des Katholisch-Volksfrommen in der typischen Diasporasituation einer mitteldeutschen protestantischen Stadt geht, wo die Katholiken genötigt sind, der Umwelt gegenüber ihr Frömmigkeitsverhalten immer wieder zu erklären und zu rechtfertigen. Von daher sind manche Erfurter Dokumente viel aufschlußreicher als frömmigkeitsgeschichtliche Quellen aus geschlossenen katholischen Gebieten.

Paderborn Georg Wagner

Schueller, Th.: **La Femme et le Saint.** La femme et ses problèmes d'après saint François de Sales. Zeichnungen von L. W e y h. – Paris: Les Éditions Ouvrières (1970). 219 S. (Collection ‚Points d'appui')

In der umfangreichen Literatur über den hl. Franz von Sales wurde noch kaum sein tatkräftiger Einsatz für die (auch im Bereich der Seelsorge) vernachlässigten Persönlichkeitsrechte der Frau thematisch behandelt. Schueller schildert das gerade in dieser Hinsicht bahnbrechende Wirken des Heiligen. Franz erkannte, welche wichtige Rolle gerade zu seiner Zeit der Frau zukam bei der notwendigen Reform des Frömmigkeitslebens.

In jener Übergangsepoche nach Renaissance und Reformation ging es ja um Wiedergewinnung einer einfachen und zugleich innerlichen und lebensnahen Religiosität, die Franz ermöglichen wollte durch eine betont ganzheitliche Ausrichtung des Leib-Seelischen, durch Herausstellung der Liebe als des entscheidenden Motivs jeglicher Frömmigkeitshaltung und auch unter Berücksichtigung der vielfach vernachlässigten Gefühlswerte – lauter Ziele, an deren Erreichung mitzuwirken die Frau prädestiniert scheint. Vf. verfolgt das gesamte Lebenswerk des hl. Bischofs unter diesem Aspekt. Die Liebe und ihre Psychologie, ihre Philosophie, ihre Theologie und ihre Stellung vor dem Gesetz sind Hauptgegenstand und Voraussetzung seiner speziell den Frauen gewidmeten Seelsorgsarbeit. Dabei ist es für ihn eine Selbstverständlichkeit, daß die „Frau in der Welt" ebenso wie die Ordensfrau einer authentischen Heiligkeit fähig ist im Rahmen ihres ehelichen Lebens – eine in der damaligen Zeit ganz neuartige Erkenntnis, ganz im Widerspruch zur dominierenden manichäischen Auffassung von der Ehe als einem sündhaften Institut. „Die Ehe ist ein großes Sakrament", versichert er; „ihr Ursprung, ihr Ziel, ihr Nutzen, ihre Form und ihr Gegenstand sind heilig" (263). Und: „Die Freude an der Liebe schließt das Kind nicht aus, aber sie erzwingt es auch nicht; nichts dispensiert von den ehelichen Pflichten" (183. Introduction à la vie dévote: Oeuvres de St. Fr. de S., éd. d'Annecy vol. 3, 263. 275). Schueller weist darauf hin, daß die Frau damals (z. B. durch die Canones einer Synode zu Nantes) selbst jener Befugnisse beraubt war, die ihr nach germanischem Feudalrecht zugestanden hatten (244). Franz war demgegenüber ein Wegbereiter für die Rehabilitierung der Frau auch im öffentlichen Leben, wenngleich er selbst auch gelegentlich noch die Überlegenheit des Mannes gerne betonte (250). Das angestrebte Ziel erreichte er zu seinen Lebzeiten nur zum Teil. Die von ihm für unmenschlich erklärte lebenslängliche Klausur der Ordensfrauen mußte er schließlich doch für den von ihm neugegründeten Orden in Kauf nehmen. Immerhin hat er als einer der ersten die Emanzipation der Frau wegweisend mit vorbereitet. Dies stellt Vf. überzeugend dar.

Herstelle Oda Hagemeyer

Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertr. von Lev **Kobilinski-Ellis,** hrsg. von Adelbert **Davids.** – Münster: Aschendorff 1972. VII, 67 S. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, Bd 10) Ppb. DM 14.–

Der Religionsphilosoph Lev Kobilinski-Ellis († 1947), der sich als Übersetzer und Deuter Vladimir Solov'evs einen Namen gemacht hat (vgl. sein Werk „Monarchia Sancti Petri". Mainz, M. Grünewald-Verlag 1928), beschäftigte sich aus persönlichem Interesse mit russischen Heiligen des Mittelalters und des 19. Jahrhunderts. Da er kein Historiker war, hielt er sich nicht unmittelbar an die Viten der Metropoliten Petr und Aleksij, des Sergij von Radonež und des seligen Vasilij, sondern an Darstellungen neuerer Autoren (A. Majkov, Boris Zajcev, Graf Aleksej Tolstoj). Aus diesen gibt er Auszüge in deutscher Übersetzung. Dasselbe Verfahren liegt den Skizzen der Starzen des 19. Jahrhunderts, Serafim von Sarov und Amvrosij von Optina-Pustyn', zugrunde, die nach den Darstellungen von V. Iljin und Četverikov (Paris 1925 und 1927) wiedergegeben werden. Religiös durchaus echt empfunden, lassen die Übersetzungen sprachlich zu wünschen übrig. Auch werden manche altrussischen Ausdrücke unübersetzt gelassen (z. B. *terem* u. a.), andere wie *zemli* werden ungeschickt übersetzt, denn *zemlja* heißt nicht nur Erde, sondern auch Land. Mehrfach wird von *opričina* gesprochen, während diese Einrichtung *opričnina* heißt. Ebenso ist die Angabe über Car'-Kolokol, die für den Glockenturm Ivan Velikij bestimmte Glocke, unzutreffend. Einen Zaren Ivan den Großen hat es nicht gegeben.

Der Bearbeiter hatte mit den 5 Skizzen, denen er eine kurze Einführung in die russische Kirchengeschichte voranschickt, viel Mühe. Die Texte waren für einen wissenschaftlichen Rahmen nicht adäquat. Vergleicht man dieses Büchlein mit dem gleichnamigen Buch Georgij Fedotovs, Paris 1931 (russ.), so wird deutlich, daß dieses Thema eine andere Behandlung verdiente, als sie Kobilinski-Ellis zu leisten in der Lage war. Wenn es daher den Wissenschaft-

ler nicht befriedigen kann, wird es vielleicht in breiten Leserkreisen das Interesse für die ostkirchliche Frömmigkeit doch beleben.

Münster Robert Stupperich

O. Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności. Praca zbiorowa pod redakcją o. Joachima Romana **Bara.** [Pater Maximilian Kolbe. Der Umkreis seines Lebens und seiner Tätigkeit. Ein Sammelband hrsg. von P. Joachim Roman Bar]. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1971. 289 S., br.

In diesem Sammelband werden von verschiedenen Autoren (die alle dem Orden angehören, aus dem P. Maximilian Kolbe hervorging) Bauelemente zurechtgelegt, mit deren Hilfe man den Kontext eines Lebens rekonstruieren kann, das in seiner letzten Phase alle Maßstäbe des Wertens und Urteilens gesprengt hat.

Es ist das Ziel dieser Autorengruppe, das Bild des P. Maximilian Kolbe von unten her aufzubauen und das Außergewöhnliche, das nicht nur in seinem Sterben zutage trat, als er am 14. August 1941 für einen Mithäftling in Auschwitz in den Tod ging, korrekt zu interpretieren.

Somit wird der Titel des Buches gerechtfertigt, denn die zeitliche Distanz (vielleicht auch für uns Deutsche die räumliche oder für postkonziliare Zeitgenossen im Westen auch die geistig-geistliche Distanz) macht es schwierig, die spezifischen Bedingungen, das religiöse Klima seiner Kindheit und Jugend und den geistigen Hintergrund des Franziskaner-Ordens in Polen zu erkennen, worauf P. Maximilian Kolbe gewachsen ist.

In der Einleitung fordert der Herausgeber den unparteiischen Leser. Nur er wird die Bedeutung des polnischen Franziskaners für die Geschichte der katholischen Kirche erkennen: seine Heiligkeit und sein Apostolat, die Verbreitung der Marienverehrung, die von ihm ausging, die Vertiefung des religiösen Gewissens der Massen, die er anstrebte, den Anstoß, den er für die Entwicklung des katholischen Pressewesens gab. Derselbe unparteiische Leser wird aber ein wenig von Unbehagen überfallen, wenn er mit Superlativen konfrontiert wird, die wohl Bestandteil legendärer Überlieferung sein können, die aber kaum aus der korrekten Interpretation des Milieus und des Tätigkeitsbereiches P. Maximilian Kolbes resultieren können. Ihn zum Symbol eines „wahren Polen" und eines „vollkommenen Katholiken" zu machen, „der die Liebe zu seinem Vaterland mit der Liebe zu Gott verbunden hat", ist nur möglich, wenn man bei der Interpretation bestimmte Zielvorstellungen verfolgt. Das ist nicht mehr korrekt. Der „Diener Gottes" wird dadurch vergewaltigt.

Im Ganzen wird man sagen können, daß die einzelnen Autoren bemüht sind, das Phänomen P. Kolbe korrekt zu interpretieren, falls man die Solidarisierung des Interektuellen – P. Kolbe hatte sich in Rom zwei Doktorate erworben – mit der arbeitenden Bevölkerung nicht überbewertet.

Aber Benigny Leon Dyczewski will ja in seiner soziologischen Untersuchung (Die familiäre Umwelt von P. Maximilian Kolbe, S. 8–34) die Grundlagen der Breitenwirkung P. Kolbes aufzeigen: die Erziehung in einer religiös geprägten Familie zu der Einfachheit, die in der franziskanischen Geisteswelt erst zu ihrer letzten Auswirkung kam.

Damian Synowiec erstellt den Rahmen für das franziskanische Wirken in der Welt (Die polnischen Franziskaner in den Jahren 1889–1939, S. 35–99). Er informiert über die Entwicklung des Ordens in Polen und über dessen missionarische Tätigkeit außerhalb Polens, über Studiengang und Ordensdisziplin, und er bietet biographische Skizzen der Provinziale dieses Zeitraums.

Der P. Provinzial Alojzy Karwacki (1866–1924), mit dessen Unterstützung P. Kolbe bei der Verwirklichung seiner Apostolatsarbeit immer rechnen konnte, wird besonders behandelt von Józef Barcik (S. 100–127). Ebenso skizziert Józef Surmacz das Leben der Freunde und Mitarbeiter P. Kolbes (Zwei Freunde von P. Maximilian Kolbe, S. 128–172). Es sind dies P. Wenanty Katarzyniec (1889–1921), der das Protektorat über das marianische Apostolat übernommen hat und P. Melchior Fordon (1862–1927), zuletzt Propst an der Allerheiligenkirche in Wilna, der als wohlwollender Ratgeber und geistlicher Vater P. Kolbes gilt.

Einen unmittelbaren Einblick in den Bereich, der in dem Titel dieses Buches umschrieben ist, gibt eine Auswahl von Briefen (Familiäre und klösterliche Umwelt des P. Maximilian Kolbe im Lichte seiner Briefe, S. 173–268), die L. J. Bernatek kommentiert hat. Unter den Schreiben findet sich auch der Actus consecrationis B. M. V. Immaculatae, das Weiheformular (in lateinischer Sprache) der von P. Kolbe 1917 in Rom gegründeten Militia Immaculatae. Die hier erstmals veröffentlichten Briefe an seine Familie und an seine Mitbrüder stammen aus einer Sammlung von ca. 900 Briefen, die im Archiv des Klosters Niepokalanowa aufbewahrt werden.

Dem Sammelband ist ein Resumé in französischer Sprache beigegeben.

Tübingen Jochen Köhler

Stüttgen, Albert: **Kriterien einer Ideologiekritik. Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus.** – Mainz: Grünewald (1972). 144 S.

Wenn es in der gegenwärtigen Diskussion ein Wort gibt, dessen Gebrauch um der Klarheit des Denkens willen am ehesten unter Ideologieverdacht gestellt werden muß, so ist es das Wort „Ideologie" selbst. Die Vielfalt der Verständnisse von „Ideologie" und „Ideologiekritik" verunklärt die sachliche Erörterung vieler entscheidender Probleme oft derart, daß es kaum möglich erscheint, zu einer reflektierten gemeinsamen Gesprächsbasis zu kommen.

Umso dankbarer ist man darum, daß Albert Stüttgen eine Abhandlung vorlegt, die es unternimmt, in einer möglichst klaren Analyse die Kriterien der Ideologiekritik auszuarbeiten. Dazu orientiert St. im Anschluß an H. Barth und K. Lenk zunächst einmal über die heute maßgebenden Ideologiebegriffe, die sich nach St. einerseits im Rahmen des Marxismus, andererseits im Rahmen der Wissenssoziologie entfalten. Besonders aufschlußreich ist die Auseinanderlegung der verschiedenen Strömungen in der Wissenssoziologie. St. begreift die Frankfurter Schule dabei als eine notwendige und zu begrüßende Konsequenz den Vereinseitigungen gegenüber, die das Ideologieverständnis in der Wissenssoziologie bei Eisermann einerseits, bei Th. Geiger andererseits gefunden hatte.

Sowohl der marxistischen wie der wissenssoziologischen Auffassung von Ideologie stellt St. sodann jedoch seine eigene philosophische Reflexion auf das Wesen von Ideologie entgegen. Man kann sicher sein, daß diese Reflexion nicht unbestritten bleiben wird insofern als sie – ziemlich ungeschützt – Ideologie „in bestimmten Denkweisen" (29) ansiedelt, die ihrerseits Wurzeln für bestimmte gesellschaftliche Situationen werden.

Eine ausgewachsene phänomenologische Analyse müßte zeigen, inwiefern hier nicht ein Rückfall in die unreflektierte Dualität Denken-Wirklichkeit vorliegt und inwiefern die philosophische Position sowohl die marxistische wie die wissenssoziologische Position mit einschließt. Eine solche ausgearbeitete und umfassende Analyse des Phänomens „Ideologie" zu geben, kann indessen die Aufgabe St.s in dem schmalen vorliegenden Band nicht sein. Deshalb bleibt es bei der Gegenüberstellung der verschiedenen Ideologieverständnisse und der nun folgenden Darlegung eines philosophischen, und d. h. im Sinne St.s die ideologischen Denkweisen als solche analysierenden Ideologieverständnisses.

Die Analysen, die Stüttgen hier durchführt, sind deshalb wertvoll, weil sie klar und einläßlich beschriebene immanente Kriterien an die Hand geben, die es erlauben, eine Denkweise als Ideologie zu erkennen. St. nennt als ein erstes solches Kriterium den Totalitätsanspruch, der es verhindert, daß neue Wege der Wahrheitsfindung entdeckt werden und der zugleich ein apologetisches Denken mit sich bringt, das den Anspruch macht, alle Erfahrung schon zu erklären. Perspektivität (man könnte auch sagen: Geschichtlichkeit und Personalität) – gehört nach St. unabdingbar zur Wahrheitsfindung. Deshalb bezieht er konsequent Stellung auch gegen die soziologische Ideologiekritik, welche in der Perspektivität des Denkens als solche einen Mangel sieht (45).

Als ein zweites Kennzeichen arbeitet St. sodann das Merkmal der Erfahrungsfremdheit aus, dem sich als drittes das Stichwort „überlebter Erkenntnishorizont" anschließt. M. E. könnte gerade dieses Kriterium, welches positiv die Zeitgebundenheit des lebendigen Denkens fordert, noch besser beschrieben werden. Insbesondere wäre hier womöglich noch genauer der Zusammenhang zwischen Zeit und Wahrheit darzulegen.

„Undurchsichtigkeit der Denkvoraussetzungen" und das Denken in Vorurteilen und Klischees (dies fällt allerdings sachlich zum Teil wieder mit „überlebtem Erkenntnishorizont" zusammen) schließen sich als weitere Kriterien an.

Nachdem St. derart die Kriterien einer Ideologiekritik erarbeitet hat, wendet er sie in der zweiten Hälfte des Buches nun selbst auf Marxismus und Christentum an. Hier wird sehr viel Nützliches und Treffendes gesagt. Insbesondere zeigt St. auch ein differenziertes Geschichtsbewußtsein, das z. B. sieht, daß das Christentum erst im Übergang zur Neuzeit eine ideologische Richtung nehmen konnte „nachdem eine entsprechende Denkkategorie, die dieser Terminus umschreibt, möglich geworden und aufgekommen" war

(82). Faßt man dieses Aufkommen einer neuen Denkkategorie nicht oberflächlich, sondern im Zusammenhang eines neuen Seinsverständnisses im ganzen, so liegt in dieser Bemerkung ein für die gesamte systematische Theologie wichtiger Hinweis, dem nachzugehen sich lohnen würde.

Die Anwendung der immanent philosophischen Ideologiekriterien auf Marxismus und Christentum, die St. mit vielen Zitaten aus den Werken nicht orthodoxer Marxisten und den Werken von Rahner, Ratzinger, Halbfass (sic) und anderen Theologen belegt, läßt freilich den Wunsch aufkommen, daß das Verhältnis des Glaubens zu der „permanenten Reflexion" durch eine Phänomenologie des Glaubens selbst geklärt würde.

Dies ist eine theologische Aufgabe, die von dem Philosophen St. in der vorliegenden Schrift weder geleistet werden konnte noch geleistet werden sollte. Die Ausführungen Stüttgens lassen aber durchaus deutlich werden, wie nötig es wäre, theologisch das Wesen des Glaubens im Hinblick auf die Ideologiekritik genauer zu klären. Wenn der Glaubende einerseits nicht einem System vertraut, sondern einer Verheißung und wenn Glauben andererseits erst dadurch lebendiger Glaube wird und bleibt, daß er zur fides quaerens intellectum wird, dann sind dadurch, so scheint mir, wichtige Ansatzpunkte gegeben, die es erlauben, Stüttgens Anregungen aufzunehmen und sie in eine theologische Lehre vom Glauben einzubringen.

Augsburg Bernhard Casper

Link, Christian: **Theologische Perspektiven nach Marx und Freud.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1971. 123 S. (T-Reihe), Ppb. DM 8.80

Ziel der Arbeit von Ch. Link ist es zu untersuchen, „welche Aussagekraft der Religionskritik (von Marx und Freud, H. R.) heute noch zukommen kann" (7). Während L. in einem ersten Kapitel mit dem Titel „Marginalien zum ‚Tode Gottes'" die krisenhafte Situation der Religion in der heutigen Gesellschaft mehr grundsätzlich skizziert, arbeitet er in den beiden folgenden Kapiteln die theologische Herausforderung der Marxschen, bzw. Freudschen Religionskritik aus.

Für L. ist mit dem von Marx geprägten Wort von der Religion als dem „verkehrten Weltbewußtsein", als dem „Produkt einer verkehrten Welt" die genaue Formel der Krise der Religion angegeben (12). Damit tritt Religionskritik als Gesellschaftskritik auf den Plan. Die Religion selbst ist abgedrängt in ein inhaltsleeres Jenseits, sie „hat ihre Aussagekraft verloren, als sie sich ins ‚Abseits' gesellschaftlicher Lebenspraxis begab, deren Spielregeln sie nun widerstandslos erliegen mußte" (14). Gott ist tot – dieser Satz ist konsequent für eine Welt, die in ihrer Weltlichkeit ganz auf sich selbst verwiesen ist; er zeigt aber auch einen „real erlittenen Verlust" (17) an, der sich in einem Wirklichkeitsverständnis im Sinne einer total durchrationalisierten, technisch gesteuerten Welt offenbart. In einer zweiten Aufklärung muß nach L. – nachdem die erste Aufklärung den Himmel auf die Erde geholt hat – der verweltlichte Himmel von seiner göttlichen Legitimation entkleidet werden. Das bedeutet einen Verzicht auf irgendwelche Letztbegründungen. Auch die Vernunft kann sich nicht mehr auf eine absolute Vernünftigkeit jenseits der konkreten Erfahrungswelt berufen. Im Prozeß dieser zweiten Aufklärung hat auch die Theologie ihren Ort. In einer religionslosen Welt, die sich zugleich für mündig erklärt, hat die Theologie die Aufgabe, „einen Verlust ins Bewußtsein zu rufen, an dessen Folgen diese mündig gewordene Welt zusehends leidet" (27). Mit Berufung auf D. Bonhoeffer meint L., daß das Mündigwerden der Welt „ein Lernprozeß ist, in welchem sich die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Welt von der ‚Arbeitshypothese: Gott' befreit" (26). Unter dieser Voraussetzung „könnte die ‚religionslose' Situation, die den Abschluß dieses Prozesses markiert, in der Marxschen Vision eines ‚Reiches der Freiheit' durchaus ihren theologisch qualifizierbaren Ausdruck finden" (26). Theologie hat deshalb nur dann eine Chance, wenn es ihr gelingt, sich mit der mündigen, religionslosen Welt zu vermitteln, die eigene Wahrheit im Diesseits zu etablieren, ohne Rückgriff auf Jenseitsvorstellungen oder Letztbegründungen. Nur so kann die Stelle Gottes in der Welt wirklich offengehalten werden; nämlich in der Abwehr jedes Versuches, die Weltlichkeit der Welt total zu rationalisieren. „Denn die Idee der religionslosen Welt, die den Verzicht auf jede metaphysische oder religiöse Deduktion des innerweltlichen Geschehens in sich schließt, läßt keinen ‚rational' ausweisbaren, d. h. mit Evidenz dem Denken sich aufnötigenden Grund ihrer Weltlichkeit zu" (75). An dieser Voraussetzung findet die Marxsche Religionskritik ihre Bestätigung, zugleich aber auch ihre Grenze, wie L. vor allem mit Aussagen der Frankfurter Schule aufzuweisen sucht. Theologie hat sich dem irdischen Leiden zu stellen und „in kritischer Solidarität mit den wissenschaftlichen Bemühungen unserer Zeit an der Verwirklichung der Ideen des ‚guten Lebens' zu arbeiten. In diese Herausforderung hat sich das Bekenntnis zu dem verborgenen Gott heute verwandelt" (76). Mit einer solchen Konzeption von Theologie kann L. ebenfalls auf die Freudsche Religionskritik antworten. Freuds Religionskritik ist wesentlich eine Kulturkritik, in ihr ist – wie bei Marx – die ideologische Funktion der Religion angesprochen (81). Freud hat mit seinem Mythosbegriff eigentlich den Mythos der neuzeitlichen Kultur aufgedeckt. „Seine konstruktiven Annahmen sind generalisierte Erfahrungen" (91), sie vermitteln „ein holzschnittartiges Bild der eigenen kulturellen Standarts und Vorurteile" (91). Damit ist die „faktisch sozialpsychologische Funktion der Religion" (91) nicht abgestritten. Die Freudsche Kritik der Gewissens- und Schuldreligion gewinnt vor allem dann eine theologisch bedeutsame Perspektive, wenn in ihr auch eine Kritik an der gegenwärtigen Kultur gesehen wird, denn die Analyse der Schuldgefühle bezeugt „den Verlust jeder Weltbeziehung dort, wo die Menschlichkeit des Menschen, die Weltlichkeit der Welt auf dem Spiele steht" (109). Wo es deshalb „um den wirksamen Einspruch gegen die totale Beschlagnahmung der Welt durch die Zwecke und Praktiken der neuzeitlichen Kultur" (110) geht, hat die Theologie „ihre unersetzliche Funktion für unsere Gegenwart" indem sie „fern von allen eschatologischen Verheißungen" den Menschen „die Stelle ihrer noch ausstehenden Menschlichkeit" (110) freihält.

In dieser Intention treffen sich alle theologischen Perspektiven nach Marx und nach Freud in unserer Gegenwart, die unwiderruflich durch den Tod Gottes gekennzeichnet ist. Wenn es der Theologie gelingt „zum Paradigma der heute geforderten kritischen Solidarität mit dem Leiden am Elend der Welt" (119) zu werden, wird sie den christlichen Gott, der der „unter der Maske des verzweifelten Menschen verborgene, ‚gekreuzigte' Gott ist" (110), ohne ideologische Vereinnahmung der Weltlichkeit der Welt sichtbar machen können. Damit würde zugleich auch „der Horizont, in dem sich die kulturelle Welt so selbstsicher eingerichtet hat, um jene Dimension einer wissenschaftlich wie ideologisch unbesetzten Weltlichkeit erweitert", ..., „die Marx und Freud zwar intendiert, zuletzt aber durch das Selbstmißverständnis ihrer Kritik als Wissenschaft doch wieder verschüttet haben" (119).

Viele interessante Einzelüberlegungen von L. zur Religionskritik müssen hier unberücksichtigt bleiben. Neben der Skizzierung der Religionskritik und ihrer Anfragen an die Theologie scheint in der vorliegenden Arbeit jedoch der Versuch besonders wichtig zu sein, bei weitgehender Annahme der Religionskritik dennoch positiv ein Selbstverständnis der Theologie aufzuzeigen. Die Möglichkeit meint L. in der Konzeption einer religionslosen, weltlichen Welt, wie er sie bei Bonhoeffer entwickelt sieht, zu finden. Allerdings liegt u. E. gerade hier auch die Problematik der Überlegungen Links. Es bleibt zu fragen, ob die kritische Solidarität mit dem bedrohten Humanum gegen eine technologisch verwaltete Welt allein schon ausreicht, um eine theologische Perspektive zu konstituieren. Die bei L. angezeigten theologischen Perspektiven stellen sich unserer Meinung nach eher als Vermutungen dar. Das jedoch liegt nicht so sehr an der Schärfe der Anfragen der Religionskritik, sondern an den philosophisch-theologischen Prämissen Links. Eine Diskussion über die Thesen von L. wird deshalb nicht bei den Überlegungen zur Religionskritik ansetzen müssen, sondern eben bei diesen Prämissen (religionslose Welt, bestimmtes Verständnis von Säkularisation etc.). An ihnen entscheidet sich schließlich auch, ob man Links Darstellung der Religionskritik zustimmen kann oder nicht.

Münster Helmuth Rolfes

Schlichting, Wolfhart: **Biblische Denkform in der Dogmatik.** Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methodik der kirchlichen Dogmatik Karl Barths. – Zürich: Theologischer Verlag (1971). 314 S. brosch. Fr. 32.–, DM 29.–

In der gegenwärtigen theologischen Diskussion intra et extra muros wird immer deutlicher, daß die Scheidungen und Unterscheidungen, die zur Gruppenbildung führen, nicht so sehr vom Inhalt als von der grundsätzlichen Denkform herrühren. Die Erlanger Dissertation des jungen lutherischen Theologen kann großen Interesses gewiß sein, insofern sie einen bedeutenden Beitrag zur hermeneutischen Debatte an Hand der „Kirchlichen Dogmatik" (KD) von Karl Barth liefert. Schlichting versteht seine Arbeit nicht bloß als Bemühung, das Denken des großen Meisters zu erhellen, von dem er sichlich fasziniert ist, sondern auch als Handreichung für das allgemeine und insbesonders für das ökumenische Gespräch (das freilich vorwiegend im Blick auf die innerreformatorischen Dissense geführt wird). Das Buch ist in einen methodologisch-terminologischen Vorspann, einen drei Kapital umfassenden Hauptteil und einen kurzen weiterführenden Ausblick gegliedert.

Das Anliegen des Autors ist genuin reformatorisch. Er möchte an Hand des Barth'schen Hauptwerkes zeigen, „welche Konsequenzen sich angesichts der ... hermeneutischen Problematik aus dem sola scriptura für die Methode des dogmatischen Denkens ergeben" (16). Dabei interessiert nicht so sehr die Dogmatik als solche, sondern insofern sie Dienst an der christlichen Verkündigung ist, für die ihr eine Vorbildfunktion zukomme (38–40). Wenn beide nach CA VII das Wort Gottes rein zu bezeugen haben, dann kann diese Aufgabe nur erfüllt werden, wenn das Denken in der Haltung der Sachlichkeit vor es tritt. Eine solche Haltung ist exemplarisch aus der Heiligen Schrift zu erheben. Nach Sch. ist es das große Verdienst des Basler Theologen, seinem Werk diese Orientierung am sachbezogenen Denken der Bibel gegeben zu haben. Diese These wird im Hauptteil entfaltet. Der Vf. bedient sich dabei des Dreischritts von These, Antithese und Synthese. Im ersten Kapitel zeigt er die Vorbildlichkeit der biblischen Darstellung für die KD. (45–131). Was der biblischen Denkweise fremd ist, sei christlich nicht brauchbar. Von diesem Grundsatz aus wird Barth hart an die Grenzen eines fundamentalistischen Biblizismus geführt, dem er freilich an keiner Stelle Raum gibt. Es ist für ihn ausgemacht, daß die Angemessenheit und Sachgemäßheit der Schrift aus eigener Einsicht in die Sache zu ermessen ist. Bestenfalls kann man von einem „einsehenden, intelligenten Biblizismus" bei Barth sprechen (92). Der Autor zeigt in seiner lesenwerten Darstellung, in welcher Weise diese Gedanken für Aufbau und Akzentsetzung der KD maßgebend geworden sind. (96–131).

Aus der Zuordnung von Schrift und Intellekt ergeben sich Spannungen. Im 2. Kapitel (133–252) behandelt die Arbeit darum die „indirekte Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für das dogmatische Denken". Gerade weil nach Barths Überzeugung die Heilige Schrift zwar die Bezeugung des Wortes Gottes, aber nicht dieses selber ist, kann die Dogmatik eine gewisse Autonomie für sich in Anspruch nehmen. Sie ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß sie im Dienst an der heutigen Verkündigung zeitgemäß zu sein hat und darum auch die Sprache dieser Zeit sprechen muß. Philosophische Kategorien sind daher für die Theologie unumgänglich. Doch sind sie nichts anderes als Hilfbegriffe, die das schlichte Denken der Bibel vor dem intellectus fidei verantworten sollen (vgl. 245). Der Leitgedanke der Dogmatik bleibt somit die Mitte der Schrift, als die Barth bekanntlich die Gnadenlehre im reformatorischen Verständnis ansieht, nicht aber die philosophische Spekulation. Sch. muß sich an dieser Stelle mit den Kritikern Barths auseinandersetzen, die ihm jeweils andere Kategorien des Vorverständnisses nachzuweisen suchen. Er versucht, das „Unbiblische in Barths Denken" als das konsequente Bemühen herauszustellen, „in der Schule der Propheten und Apostel Sachlichkeit gegen Gottes Wort zu lernen" (223). Es ist nur Instrument, um das eigentlich Biblische um so deutlicher herausstellen zu können.

Diese „Vorbildlichkeit der biblischen Haltung für das dogmatische Denken" wird im dritten Kapitel vorgestellt (253–290). Im Sinne seines Meisters versteht der Vf. unter b i b l i s c h e r H a l t u n g das Verhalten des Menschen im Angesicht der Offenbarung Gottes. Von dieser als der Sache, die sie bezeugen muß und die sich konkretisiert in Jesus Christus, wird der Mensch geprägt. Das Prinzip der Bibel, der Kanon im Kanon ist darum nicht eine bestimmte Lehre oder Glaubensformel, sondern eine bestimmte Denkform, aus der heraus Gottes Wort bezeugt und gedeutet wird. Im reformatorischen Pathos des ersten Gebotes wird diese Haltung als Ehrfurcht vor Gott definiert, die Barth in exemplarischer Weise in der Theologie des Ijob realisiert findet. Die auf der Inexistenz in Christus basierende Gottesbegegnung wird somit zum eigentlichen Ausgangspunkt, aber auch zum Rahmen und zur (auch die christliche Ethik bestimmenden) Norm allen theologischen Denkens.

Im Verlauf seiner Darstellung geht der Vf. in meist glänzender Weise auf die wichtigsten Einzelthemen Barth'scher Theologie ein, die konsequent von dem biblischen Grundansatz gedeutet werden. Daraus resultieren durchaus interessante und für die weitere Barth-Exegese wichtige Einblicke in das Werk und auch in die tieffromme Persönlichkeit des Basler Denkers. Die Synthese von Spiritualität und Theologie, die hier sichtbar wird, ist eines der zwar nicht primären, aber dennoch nicht weniger wichtigen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit. Sch. bewältigt sein Thema in einer klaren und flüssigen Sprache, in der seine umfassende Kenntnis des Barth'schen Gesamtwerkes (es wird beständig mitherangezogen bei seinen Untersuchungen) zu gutem Ausdruck kommt.

Manche Wiederholungen und Weitschweifigkeiten wirken gelegentlich ein wenig störend. Eine Schwäche des Buches darf nicht verschwiegen werden: seine dezidierte Kritiklosigkeit gegenüber Barth selber (vgl. 16,290). Es bleibt doch fraglich, ob man dessen philosophisches Vorverständnis so restlos auf einen Instrumentalcharakter zur biblischen Denkform reduzieren kann. Die Verwurzelung in der reformatorischen Tradition macht es noch einmal fragwürdig, ob man für Barth ein Denken ex sola scriptura im strengen Sinn des Wortes postulieren darf. Das hermeneutische Problem wird durch diese Arbeit somit noch einmal in seiner ganzen Dringlichkeit gezeigt. Trotz der Einwände bleibt sie ein wesentlicher Beitrag nicht nur zum Verständnis Karl Barths, sondern mehr noch als Denkanstoß für die Theologie, die sich mehr und mehr und tiefer und tiefer um die Konformität mit dem Glaubenszeugnis der ersten Zeugen zu bemühen hat, um ihre Aufgabe in der Gegenwart zu erfüllen. Wenn diese den Menschen als Mitte der Theologie sieht, ist das nur dann sachgerecht, wenn er als Mensch vor Gott gesehen wird.

R e g e n s b u r g W o l f g a n g B e i n e r t

Hajjar, Joseph: **Zwischen Rom und Byzanz, die unierten Christen des Nahen Ostens.** – Mainz: Grünewald 1972. 284 S., kart. DM 25.–

Die nunmehr vorliegende deutsche Übersetzung des Buches von Hajjar: Les Chrétiens Uniates du Proche Orient, Paris 1962, unterscheidet sich vorteilhaft vom französischen Text schon dadurch, daß das odiose Wort „Uniates" im Titel vermieden ist. Der deutsche Titel spricht sachlicher von den „unierten Christen des Nahen Ostens". Der Vf. schreibt selbst (S. 11): „Die uniatischen Kirchen haben in ihrem gegenwärtigen Stand zweifelsohne gewisse grundlegende Charakterzüge der morgenländischen kirchlichen Tradition eingebüßt und an ihrer Stelle mitunter ziemlich künstlich gewisse Eigenheiten des zeitgenössischen Lateinertums angenommen."

Das ist leider eine Tatsache. Aber dieses „Uniatentum" muß überwunden werden, wenn die unierten Kirchen „wirksam die ihnen zustehende Rolle als Mittler zwischen der römischen Katholizität und der orientalischen Orthodoxie" erfüllen sollen (S. 11).

Der Vf. gibt nicht nur eine Geschichte der Unionen im Nahen Osten, sondern er verfolgt die Kirchen, aus denen später die unierten Kommunitäten hervorgingen, bis in ihre Ursprünge hinein und stellt die Ursachen der Spaltungen dar, die bis heute fortwirken. Dafür hat er auch – und das ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes – die arabischen Quellen zu Rate gezogen. Er stellt nicht bloß die äußeren Ereignisse dar, sondern geht auch auf die kulturellen Verhältnisse, die theologischen Strömungen und das literarische Schaffen der einzelnen Kommunitäten ein. Sehr gut ist die Bedeutung der melkitischen Kirche für die Gesamtkirche in der ersten Zeit der Araberherrschaft hervorgehoben, ebenso deren Vermittlerrolle im Streit zwischen Byzanz und Rom.

Der Vf. behandelt eingehend und gründlich die Situation der christlichen Kirchen unter der arabischen Herrschaft. Das Werden der unierten Kirchen wird bis auf die Zeit der Kreuzzüge zurückverfolgt, als die Latinisierungstendenz des Westens ganz besonders kraß in Erscheinung trat.

Von besonderem Interesse ist das 5. Kapitel, das die Entwicklung der unierten Kirchen in die konkrete politische Situation im Orient des 19. Jahrhunderts hineinstellt. Mit großer Offenheit schildert der Vf. die Latinisierungstendenz, die während des Pontifikats Pius IX., besonders auch zur Zeit der Vorbereitung des 1. Vatikanischen Konzils vorherrschte. Man wollte den Orientalen nicht viel mehr Eigenes als ihre liturgischen Riten lassen und sie im übrigen gleichschalten. Zum Glück kam es nicht dazu. Der Pontifikat Leos XIII. brachte eine entscheidende Wende in der Haltung Roms gegenüber den katholischen Orientalen. Der Vf. verfolgt die Entwicklung bis zum Jahr 1958 und bietet im 6. Kapitel einen Überblick über den heutigen Stand der unierten Kirchen im Nahen Osten und in der Zerstreuung.

Ein 7. Schlußkapitel stellt den „Auftrag des Uniatismus" dar. Hier hätte der Vf. das odiose Wort „Uniatismus" unbedingt vermeiden sollen. Die unierten Kirchen können nur dann den „königlichen Weg des ökumenischen Amtes" beschreiten, wenn sie eben diesen „Uniatismus" radikal überwinden. Der verstorbene Patriarch Maximus IV. wurde nicht müde, die doppelte Treue zur Cathedra Petri und zum unverminderten geistigen Erbe des Ostens als die einzige Weise zu predigen, in der die unierten Kirchen ihren Beitrag zur Lösung der ökumenischen Frage geben können. Das entspricht ohne Zweifel auch der Auffassung des Vf.

Das Buch enthält eine Fülle wertvoller Informationen über den Werdegang der unierten Kirchen und ihre gegenwärtige Lage. Sein Wert wäre jedoch um ein vielfaches höher einzuschätzen, wenn es die notwendigen Quellenverweise enthielte. Darauf hat der Vf. leider verzichtet. So hat der Leser keine Möglichkeit, seine Behauptungen nachzuprüfen. Selbst die in der französischen Ausgabe gebotene summarische Bibliographie ist weggelassen. Auch die sehr nützlichen geographischen Skizzen fehlen.

Ein Werk, das eine so weitschichtige Materie behandelt, kann schwer alle Irrtümer vermeiden. Ein einziger Vf. kann nicht auf

allen Sachgebieten, die hier zur Sprache kommen, erster Fachmann sein. Man hätte aber erwarten können, daß die schon in der Rezension von A. Raes (Or. Chr. Per. XXIX [1963] 18) monierten Fehler verbessert worden wären.

Der syrisch-katholische Patriarch Andreas Akidjan wurde nicht erst 1677 (S. 182) sondern schon im Konsistorium vom 23. 4. 1663 von Rom anerkannt (s. Vat. Archiv, Acta Cam. 21, fol. 16). Der nestorianische Bischof von Diarbekir, der 1670 katholisch und 1681 Patriarch wurde, hieß nicht Petrus (S. 192) sondern Josef. (s. die einschlägige Monographie von A. Lampert, Ein Märtyrer der Union mit Rom: Joseph I. [1681–1696], Patriarch der Chaldäer, Einsiedeln 1966, S. 95). Josef trat nicht 1683 (S. 103) sondern erst 1696 zurück (s. Lampart S. 200). Von der jakobitischen Kirche wird wiederum irrtümlich behauptet, sie berufe sich auf Eutyches (S. 25).

Man könnte noch auf zahlreiche andere Irrtümer in der Darstellung hinweisen. Es seien nur einige genannt:

Edessa lag nicht in Persien (S. 19). Man kann nicht von fast ununterbrochenen Christenverfolgungen in Persien von 340 bis zum Ende des 5. Jahrhunderts reden (S. 27). Yezdegerd I. gab der Kirche schon 399 den Frieden, der freilich durch gelegentliches Wiederaufflackern der Verfolgung gestört wurde. – Der dem Kalifen Omar I. zugeschriebene Vertrag mit den Christen scheint vom Vf. als im wesentlichen echt angesehen zu werden (S. 55). A. S. Tritton hat in seinem Buch: The Caliphs and their non Muslim Sujects, London 1930, das Gegenteil nachgewiesen. – Daß bei den Jakobiten jegliche Missionsarbeit fehlen soll (S. 72), entspricht nicht den Tatsachen. (Vgl. zur Sache: J. Dauvillier, L'expansion de l'Eglise Syrienne en Asie Centrale, in: L'Orient Syrien I [1956] 76–87). – Daß der koptische Patriarch das Recht hatte, den Amba Syriens zu ernennen (S. 96) ist ein Lapsus. Es soll „Äthiopien" heißen. – Es trifft nicht zu, daß die byzantinischen Bischöfe in Florenz (1439) von vornherein als Glaubensrichter auftraten (S. 150). Sie diskutierten mit den Lateinern als gleichberechtigte Partner. Aber die erste und einzige Entscheidung wurde erst am Schluß des Konzils gefällt, und durch deren Annahme wurden die Griechen katholisch. – Die Nachfolger des ersten katholischen chaldäischen Patriarchen Johannes Sulaqa kehrten nicht erst 1675 zum Nestorianismus zurück; sondern die Union war bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts bei ihnen völlig in Vergessenheit geraten. (Vgl. den Bericht des Karmeliten Dionysius, der um diese Zeit Simon XI., der in Kusruabad bei Salamas in Persien residierte, besuchte. (S. A. Chronicle of the Carmelites in Persia, Band I, London 1939, S. 383ff.). – Der Vf. macht den portugiesischen Jesuiten Paez für die Latinisierung in Äthiopien verantwortlich (S. 160). Der spanische Jesuit Pedro Paez wirkte ausgezeichnet in Äthiopien. Die Latinisierung, die zum Scheitern der Union führte, ist dem portugiesischen Patriarchen Alfonso Mendez S. I. anzulasten. – Der spätere chaldäische Patriarch Johannes Hormez wurde nicht erst 1826 (S. 201), sondern bereits 1812 und nochmals 1818 durch Rom suspendiert (vgl. St. Bello, La Congrégation de S. Hormisdas et l'Eglise Chaldéenne dans la première moitité du XIXe siècle, Rom 1939, S. 17.19). Im Jahre 1826 wurde er von der Suspension absolviert (Bello S. 22). – Der syrisch-katholische Patriarch Michael Jarweh wurde nicht erst 1797 (S. 202), sondern bereits im Konsistorium vom 15. 12. 1783 von Pius VI. bestätigt (vgl. R. De Martinis, Iuris Pontificii de Propaganda Fide, Pars I, Vol. IV, S. 270ff.). Es geht nicht an, die katholischen Syrer „syrische Jakobiten" zu nennen (z. B. S. 224). Selbst die mit Rom nicht unierten Syrer lehnen diesen Namen ab und nennen sich selbst „orthodoxe Syrer".

Die deutsche Übersetzung, für die man den Vf. natürlich nicht verantwortlich machen kann, ist wenig befriedigend. Der Übersetzer versteht sich offenkundig nicht genug auf kirchliche Dinge.

Nur ein eklatantes Beispiel: Es ist (S. 228) von einem „Städtischen Kolleg" in Rom die Rede. Man fragt sich erstaunt, was das denn sei. Französisch heißt es: „Collège urbain" (S. 292). Das ist natürlich das „Collegium Urbanum", das von Urban VIII. gegründete Kolleg der Propaganda. Der Rezensent mußte des öfteren, um die deutsche Übersetzung überhaupt zu verstehen, auf den französischen Text rekurrieren. Hinter der „rituellen Erscheinung" (S. 234) verbirgt sich das französische „l'appartenance rituel" (S. 299), was „Zugehörigkeit zu einem Ritus" heißen will. „Familienzugehörigkeit" (S. 23) soll das französische „par prolifération" (S. 321) wiedergeben, was „durch natürliche Vermehrung" bedeutet. Der Satz: „Die Anwesenheit der Uniaten ist besonders in den Ländern zu spüren, in denen ein persönliches Gesetz über das absolute Gesetz des Gebietes die Oberhand zu gewinnen vermag" (S. 260), wird nur verständlich, wenn man den französischen Text liest: „où la loi personnelle prévaut sur l'absolu de la loi territoriale" (S. 330). Die juristischen Fachausdrücke, um die es hier geht, hat der Übersetzer offenbar nicht verstanden. So ließen sich noch nicht wenige andere Ungereimtheiten aufzählen.

All diese Ausstellungen wollen den wesentlichen Wert des Werkes nicht herabsetzen. Der Vf. hat hier in einem zusammenfassenden Überblick und einem großen Wurf eine Gesamtschau über das Problem der Union im Nahen Osten gegeben, die auf alle Fälle lesenswert ist, und hat eine Fülle von Einsichten vermittelt. Wenn er in einer etwa späteren Auflage die für ein wissenschaftliches Werk unerläßliche Dokumentation und Bibliographie zu seinen Ausführungen hinzufügen und die bei einer so weitschichtigen Materie kaum zu vermeidenden Fehler möglichst ausmerzen wollte, wäre der Wissenschaft und der ökumensichen Sache ein noch größerer Dienst erwiesen. Nur wäre dem Vf. dann ein besserer Übersetzer zu wünschen.

Rom Wilhelm de Vries S.I.

Herrmann, Horst: **Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis.** – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1972. 138 S. kart.-laminiert DM 9.80

Das „Kleine Wörterbuch" ist auf Drängen von Studenten entstanden, „die eine kurzgefaßte Erklärung so mancher für Nichtfachleute unverständlicher oder schwer zu erarbeitender Fachausdrücke des Kirchenrechts vermißten" (5). Diesen berechtigten Wunsch möchte H. erfüllen, indem er einen Beitrag zur Erstinformation für die Interessierten und vom Kirchenrecht selbst Betroffenen bietet (5). Rund 400 Stichwörter, unter denen weitere 160 Stichwörter des Ergänzungsregisters dargestellt sind, werden in zum Teil gut gelungenen und ansprechend formulierten Kurzaussagen erklärt. Die „lexikographisch vorbildliche Kürze" (4. Umschlagseite) hat H. aber öfters zu Verkürzungen verleitet, die das Wörterbuch in seinem Wert sehr beeinträchtigen. Abgesehen von unklaren und verwirrenden Formulierungen ist zu bedauern, daß – mehr als erträglich – unzureichende, unvollständige, ungenaue und sogar unrichtige Information geboten wird. Der Nachweis kann hier nur exemplarisch geführt werden, sonst müßte ein Viertel der Stichwörter neu geschrieben oder wenigstens korrigiert und ergänzt werden.

Unrichtig sind z. B. folgende Informationen: Der Diakon hat aufgrund seiner Weihe keine Amtsvollmachten; er kann die im MP Sacrum diaconatus Nr. 22 umschriebenen Dienste nur wahrnehmen, sofern der Ortsordinarius ihm ihre Ausübung übertragen hat. – Akademische Grade konnten nach gesamtkirchlichem Hochschulrecht von kirchlichen Universitäten und Fakultäten schon bislang auch an Laien verliehen werden; vgl. z. B. Apost. Konstitution Deus scientiarum Dominus Art. 24, 25 c und die Ausführungsbestimmungen Art. 26, 2 d, wo ausdrücklich von Promovenden gehandelt ist, die Laien sind. Beschränkungen gab es, wenn die Fakultät nur für bestimmte Personengruppen (z. B. für Mitglieder eines klösterlichen Verbandes) errichtet war oder die Hochschulsatzungen für den Dr. theol. die Subdiakonats- oder Priesterweihe als Zulassungsvoraussetzung forderten. – Ein Kardinal ist nicht als Kardinal Angehöriger des Bischofskollegiums; mit dem Kardinalat ist nicht notwendig die Mitgliedschaft in römischen Kongregationen verbunden. – Der CIC (s. Kirchenrecht A) ist Gesetzbuch, nicht Rechtsbuch. – Kanonisches Recht (s. Kirchenrecht B) ist mit Kanonistik verwechselt; es ist nicht „lediglich eine geschichtliche Periode kirchlicher Rechtswissenschaft im Hochmittelalter". Daß die Bezeichnung kanonisches Recht „dem Gesamtkomplex des K.(irchenrechts) kaum mehr gerecht" wird, ist eine unzutreffende und unbeweisbare Behauptung. – Bestehende Patronatsrechte sind als privilegia onerosa vom Vaticanum II nicht eingeschränkt worden; vgl. Vat II Christus Dominus Nr. 28; MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 18 § 1. – Die PCI ist nicht zur „Mithilfe bei den Revisionsarbeiten am kirchlichen Gesetzbuch" umgestaltet worden; vgl. AnPont 1964, 1580; 1972, 1393. – Der Pfarrer ist nach MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 20 §§ 1–2 nicht mehr inamovibel (im Sinn von c. 454 § 2 und cc. 2147–2156 CIC). – Für die Resignation ist gemeinrechtlich eine Altersgrenze nur angeraten, nicht vorgeschrieben; vgl. Vat II Christus Dominus Nr. 21, 31; MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 11, 20 § 3.

Ungenau, unvollständig, unklar oder mißverständlich sind u. a. folgende Stichwörter gefaßt: Bischof (einseitig für die lateinische Kirche bezgl. Ernennung); Bischofskonferenz (Verweis auf Bischofsvikar bezgl. Oberhirt und Mitgliedschaft in der Bischofskonferenz); dolus (berücksichtigt nicht das Strafrecht); Domkapitel (enthält nichts über Bischofswahlrecht); Gewaltenunterscheidung (sagt nichts über die Regelung nach geltendem Recht); Eid (bezgl. der Entbindung vom Eid); Generalvikar (bezgl. der Abgrenzung der Angelegenheiten); Konkubinat (ist nicht von bestimmter Dauer, sondern ein auf Dauer angelegtes Geschlechtsverhältnis); Konsistorium (ist teilkirchenrechtlich auch Bezeichnung für das Diözesangericht); Kurie, römische (berücksichtigt nicht Stellung und Funktion des Staatssekretariats im Gesamt der Kurienorganisation); Religionsverschiedenheit (bezgl. des Verweises auf das Stichwort Akatholiken); Ritus (ist auch verfassungsrechtlicher Begriff); Strafe (Vergeltung ist nicht primärer Strafzweck, vgl. c. 2215 und die Zensuren); Urteil (moralische Gewißheit ist aufgrund der Beweiswürdigung zu bilden, vgl. c. 1869 § 2); Traulizenz (verwirrend).

Völlig unbefriedigende Auskunft erteilen z. B. die Artikel Lex fundamentalis Ecclesiae (Was ist/soll ein „Grundgesetz"?) und Privilegium Paulinum-Petrinum (Was ist mit dem sog. Privilegium Petrinum im Gegensatz zum Privilegium Paulinum gemeint?).

War schon der Wunsch der Studenten berechtigt, so dürfte noch drängender der Wunsch nach einer zusammenfassenden Kurzinformation über die im Zuge des durch Johannes XXIII. proklamierten aggiornamento des Kirchenrechts bereits erfolgten konziliaren und nachkonziliaren Änderungen sein. Wer entsprechend den Aussagen der 4. Umschlagseite, die wohl zu Lasten des Verlages gehen („... bietet dieses nach dem neuesten Stand erarbeitete Wörterbuch die zur Zeit einzige aktuelle Orientierungshilfe"), zu dem Werk greift, wird es bald enttäuscht beiseite legen. Denn die durch die Anpreisung genährten Erwartungen werden nicht erfüllt. Das Werk berücksichtigt zwar den neuesten Stand, es sind neue, seit dem Vaticanum II relevante Stichwörter aufgenommen. (Das Stichwort Bischofskollegium, auf das im Artikel Kardinal verwiesen ist, sucht man allerdings vergebens.) Die Neuerungen sind angedeutet, aber man vermißt zumindest – wie es weithin, jedoch nicht durchgängig gegenüber dem CIC geschehen ist – die Angabe der Normen auf die sich der Autor stützen konnte. Wo die Fundstellen für die neuen Normen sind, und erst recht, inwieweit durch die neuen Normen der CIC abrogiert oder derogiert ist, diese Fragen des Ratsuchenden bleiben unbeantwortet (Ausnahme: c. 852 Kelchkommunion).

Man kann verschiedener Auffassung darüber sein, welche Stichwörter in einem kleinen Wörterbuch behandelt werden sollen. Im Blick auf den neuesten Stand, welchen das Wörterbuch nach Auskunft der ersten Umschlagseite enthalten soll, vermißt man aber Aussagen z. B. zu Ablaß, Akt kollegialer, Diözesanrat, Ehrentitel päpstliche, Fasten, Grundrechte in der Kirche, Hierarchie, Index, Kirchenzugehörigkeit, Kollegium, Pastoralassistent, Pfarrverband, regio ecclesiastica, Taufaufschub (Kindertaufe).

So bietet das Wörterbuch nur eine karge Erstinformation, die beim ersten Einstieg hilft, aber nicht weiterhilft. Das wohl etwas schnell gearbeitete Wörterbuch, das den bereits vorliegenden anderen kleinen Wörterbüchern des Verlages nicht ebenbürtig zur Seite gestellt werden kann, hat H. seinem Lehrer H. Flatten zum 65. Geburtstag gewidmet.

München Heribert Schmitz

Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar **Scheuermann** zum 60. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern, herausgegeben von Karl Siepen, Joseph Weitzel und Paul Wirth. – Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1968, XV, 784 S., Lw. DM 48.–

Die wissenschaftliche Kongratulation zu dem im Untertitel der Festschrift angegebenen Gedenktag des Ordinarius des kanonischen Prozeß- und Strafrechts sowie des Ordensrechts am Kanonistischen Institut der Universität München ist in einer erheblichen Anzahl, nämlich fast der Hälfte ihrer 41 Beiträge – dem Anlaß des Sammelbandes gut angepaßt, wenngleich der sehr allgemein gewählte Titel das nicht andeutet – den von dem Jubilar vertretenen Fächern des kanonischen Rechts entnommen.

So beschäftigen sich mit dem Prozeßrecht 10 Autoren: A. Heintz, Die funktionelle Impotenz des Mannes in der kirchlichen Judikatur (419–436), R. Weigand, Die Potestativbedingung in der Rechtsprechung der S. R. Rota (467–490), U. Mosiek, Die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft in der Judikatur der Sacra Romana Rota (537–546), H. Eisenhofer, Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen (573–588), P. Wirth, Die Auswirkungen der Konzilserlasse auf die kirchliche Rechtsprechung in Ehesachen (589–608), H. Straub, Die Contumacia im kirchlichen Eheprozeß (609–629), J. Uhrmann, Die Bewertung von Gutachten im kanonischen Prozeß (631–644), H. Flatten, Zur Urteilsnichtigkeit im kirchlichen Eheprozeß wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes (645–657), H. Ewers, Hat das Urteil eines Zivilgerichts auch Rechtskraftwirkung im kirchlichen Rechtsbereich und umgekehrt? (659–665) und K. Walf, Die Amtsenthebung eines Pfarrers nach geltendem Recht (667–675). Daß dabei die speziell eheprozeßrechtliche Fragen behandelnden Arbeiten (Heintz, Weigand und Mosiek) gleichzeitig jenen aus dem Gebiet des kanonischen Eherechts – es sind 6 Artikel: W. Gamber, Die Konkordatsehe in Italien (393–404), B. Primetshofer, Probleme eines ökumenischen Mischehenrechts (405–418), R. A. Strigl, Die materiell-rechtlichen Eigentümlichkeiten des Ehrfurchtszwanges (437–454), F. Merzbacher, Die Eheschließung durch Stellvertreter nach altem und geltendem kanonischen Recht (455–466), A. M. Rouco Varela, Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform (491–512) und H. Molitor, Die Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenakt (513–535) – zuzurechnen sind und deren Gesamtzahl also auf 9 ansteigt, ist angesichts des Umstandes, daß gerade das Feld des Eherechts kanonistisch ausgiebigst beackert worden ist (daher erwartungsgemäß auch in dem vorliegenden Sammelbande genügend Beachtung fand) und der kirchliche Prozeß sich praktisch nur in der Gestalt des Eheprozesses abspielt, noch nicht einmal so bemerkenswert wie die Feststellung, daß von jenen Arbeiten, die fast ein Viertel aller Beiträge ausmachen, nicht weniger als 7 thematisch allgemeinprozeßrechtlich bestimmt sind. Denn das ist eine als wirklich erfreulich zu wertende Feststellung, die der Lehrtätigkeit des Jubilars zur Ehre gereicht. Themen aus dem Strafrecht finden sich merklich weniger behandelt; es ist der Fall in den 3 Artikeln von K. Weinzierl, Kirchliche Strafen im Dekret Gratians (677–689), A. Dordett, Zwischen Syllabus und Canon 2214 § 1 (691–706) und B. Löbmann, Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechts (707–725). An Zahl wieder stärker vertreten sind – und das ist eine charakteristische Eigenschaft gerade dieser Festschrift, die ja einem so hervorragenden (man könnte sogar sagen: dem wohl bekanntesten und hochverdienten deutschen) Vertreter des Ordensrechtes zugedacht ist – die Themen aus dem Ordensrecht; mit ihm, einem sonst im allgemeinen weniger bearbeiteten Gebiet des Kirchenrechts, befassen sich hier immerhin 6 Autoren (verständlicherweise sämtlich, mit einer Ausnahme, Mitglieder religiöser Gemeinschaften): A. Fehringer S. A. C., Überlegungen zum Leitbild des klösterlichen Lebens (251–263), V. Dammertz O. S. B., Priester und Laien in den Mönchsklöstern nach dem II. Vatikanischen Konzil (265–283), K. Siepen C. Ss. R., Die Konferenzen Höherer Ordensobern der Priester- und Brüderordensverbände in Deutschland (287–309), Ph. Hofmeister O. S. B., Die Nonnenklausur heute (311–321), I. Fürer, Reform einiger Tertiarinnenhäuser in der nachtridentinischen Zeit (323–337) und B. Hegemann O. P., Die Kranken- und Altersversorgung der Ordensleute (339–353).

Außer diesen engeren Fachgebieten des Jubilars sowie dem (mit ihnen über das Prozeßrecht in einem näheren Zusammenhang stehenden) Eherecht erfährt das allgemeine und Standes-Verfassungsrecht der Kirche in 9 Beiträgen mit folgenden Themen die ihm gebührende Behandlung: H. Heimerl, Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild (1–24), M. Kaiser, Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft (121–135), K. Mörsdorf, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche (99–119), H. Socha, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil (355–378) und H. Heinemann, Zur Reform der Diözesansynode (209–223) sowie von H. Schmitz, Fragen des Inkardinationsrechtes (137–152), M. Schmaus, Einige Bemerkungen zu dem Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester (153–166) und J. Weier, Das Motuproprio Papst Pauls VI. vom 18. 6. 1967 über den eigenständigen Diakonat in rechtlicher Sicht (167–207). Dazu gehört vom Gegenstand her auch die Statistik von W. Stoffers, Die Neuorganisation der Diözese Hildesheim in den Jahren 1947–1967 (225–249). Das umfassende Gebiet des sog. Verwaltungsrechts ist eigentlich spärlich vertreten, nämlich nur in den 2 Arbeiten von E. H. Fischer, Jurisdiktion und Approbation zum Beichthören (379–391) und G. May, Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote (547–571). Gleich ‚stark' finden sich die beiden Gebiete der Rechtsgeschichte und des Staatskirchenrechts bearbeitet (sofern je ein Artikel unberücksichtigt bleibt, der bereits in anderem Zusammenhang eingeordnet wurde, indessen auch hier aufführbar wäre: beim Strafrecht Weinzierl für die Geschichte, beim Eherecht Gamber für das Staatskirchenrecht), denn ebenfalls 2 Beiträge werden jeweils beigesteuert: W. Dettloff, Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras (25–55) und J. Pfab, Die rechtliche Stellung der Archidiakone von Gars (57–78) sowie P. Mikat, Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland (79–97) und J. Lederer, Der Religionsunterricht im bayerischen Schulrecht (745–768). Mit dem aus dem Rahmen fallenden Artikel von C. Holböck, Die Hochschulreform in Österreich (727–743) kann die Übersicht geschlossen werden.

Es ist nicht erst in der Besprechung dieser Festschrift zu bemerken, daß jeder der Beiträge und erst recht Einzelheiten daraus im Rahmen einer gewöhnlichen d. h. nicht im engeren Sinn fachlich bestimmten Rezension eines so umfangreichen und, wie selbst die nach Teilgebieten schon zusammenfassende Übersicht zeigt, bunten Sammelbandes nicht zur Sprache gebracht werden können. Wohl kann – und in dieser Zeitschrift sollte – ein allgemein interessierendes Anliegen der Festgabe, das trotz ihrem (schon einleitend vermerkten) reichlich weiten Arbeits-Titel doch durchgehend hinter den Aufsätzen steht und in nicht wenigen mehr oder minder deutlich sich artikuliert, erhoben und auch für den Nichtfachmann sichtbar gemacht werden: das Recht der Kirche, insoweit es infolge des Vaticanum II schon reformiert oder noch zu reformieren ist (aus der Situation der Kirche heute und ihres, aufs Ganze gesehen, fraglos sehr in Verzug und – freilich nicht nur daher – in Mißkredit geratenen Rechts ist dies Anliegen verständlich genug).

Das Anliegen wird motivisch angeschlagen und sowohl verständig wie verständlich vorgetragen in dem mit Recht als Ouvertüre untergebrachten Artikel von Heimerl. Die rechtsgeschichtlich verwertbare Studie von Dettloff ist mit ihrem – vom (an sich mehr allgemein-theologiegeschichtlich orientierten) Thema her nicht direkt zu erwartenden, doch ordentlich entwickelten – Aufweis des Zusammenhangs der Rechtsordnung mit dem das Urbild Trinität spiegelnden und die ganze Kirche durchwaltenden *ordo* aufschluß- und lehrreich. Aus dem großen Corpus der rechtsdogmatischen Beiträge sind – unter dem gesonderten Gesichtswinkel – hervorzuheben: der sauber analysierende Grundlagen-Artikel von Kaiser, mehr noch der eine Kern- und ‚heiße,', nämlich die Laienteilhabe-Frage, wie gewohnt meisterlich, also sachlich umfassend, besonnen und klug behandelnde und deshalb wirklich wertvolle Beitrag von Mörsdorf, ferner die wohltuend sorgsamen Arbeiten von Socha und Dammertz sowie die umfangreiche und solide Studie von Weier; die mit ihrer Zielsetzung zu einem guten Stück kirchliches Neuland betretenden umsichtigen Pionier-Arbeiten von Schmitz und Hegemann; eine ebenfalls praktische Bedeutsamkeit, hier in Sachen des Ehe- und Prozeßrechts, kann der gründlichen Beisteuer von Primetshofer, Rouco Varela und Strigl sowie Flatten, Weigand und Wirth gut und gern zuerkannt werden; nicht nur (aber: nicht zuletzt) Pfarrherren sollten – und es wäre das gewiß nicht zu ihrem Nachteil – den sehr aktuellen Beitrag von Walf gehörig zur Kenntnis nehmen, und besonders Beichtväter könnten Ähnliches, weil nützlich und aufschlußreich, mit der sehr instruktiven Studie von Fischer tun; für alle an Buß- und Strafrechtsfragen Interessierte fiele ordentlicher Gewinn auch aus den zeitnah geschriebenen Beiträgen von Löbmann und Dordett ab; den eine Art Sach-Nachruf darstellenden sorg-samen Artikel von May sollte man keineswegs unbeachtet lassen, ihn vielmehr beherzigen; und für Ziel- und Auseinandersetzungen auf dem nicht immer ganz friedlichen Boden des Staatskirchen- (hier: Schul-)Rechts würde auch eine gehörige Beherzigung der Lehren aus dem hervorragenden Beitrag von Mikat seitens aller ggf. Beteiligten der sachlichen und förderlichen Erledigung anstehender oder nicht ausbleibender und oft genug recht leidiger Schulprobleme zweifellos zum Vorteil gereichen.

Münster Peter-Josef Keßler

Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen. Text des Entwurfs und kritische Beiträge von Johannes Günter **Gerhartz,** Walter **Kasper** und Johannes **Neumann.** – Mainz: M. Grünewald (1971). 92 S. (Publik Bücher) Snolin, DM 7.80

Das vorliegende Bändchen, das erste einer Reihe, die Nachdrucke wichtiger Artikelserien aus der Wochenzeitung „Publik" bringen sollte, ist wegen der Thematik, die behandelt wird, erwähnenswert. Es geht um den Entwurf einer *Lex fundamentalis Ecclesiae,* der im Jahre 1971 den Bischöfen zur Stellungnahme übersandt und in der Öffentlichkeit stark diskutiert wurde.

Prof. Kasper (Dogmatik) spricht über die „theologische Problematik des Entwurfs" unter der Überschrift „Ein Grundgesetz der Kirche – ein Grundgesetz der Restauration?". Prof. Gerhartz (Kirchenrecht) bringt eine (sehr kurze) Information über die Vorgeschichte des Entwurfs, nennt einige „Grundlegende Gesichtspunkte", die für ein Grundgesetz der Kirche sprechen können sowie „Rechtliche und theologische Probleme", die noch genauer überdacht werden müßten. Prof. Neumann schließlich trägt „gesetzestechnische Anmerkungen" vor unter dem journalistisch aufgeputzten Titel „Zum Gespött der Juristen". Im Anhang wird der Text des besprochenen Entwurfes in der deutschen Übersetzung der Herderkorrespondenz abgedruckt.

Den stärksten Informationswert hat der Aufsatz von Gerhartz; Kasper und Neumann beschränken sich im wesentlichen auf die Kritik teils der grundsätzlichen Anlage des Entwurfs, teils der Einzelaussagen; die Ausgangspunkte ihrer Kritik sind allerdings unterschiedlich. Während der Kanonist von dem Grundgesetz erwartet, daß es Rechtsverhältnisse und Organisationsstrukturen der Kirche in präzisen Formeln bestimme, wirft der Dogmatiker dem Entwurf vor, daß er zu wenig den „dynamischen, eschatologischen und pneumatologisch-charismatischen Charakter der Kirche" herausgestellt habe, daß in ihm nicht „von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als Grund und Zukunft der Kirche die Rede" sei (23). Man würde den Verfassern Unrecht tun, wollte man die Aufsätze nach Maßstäben wissenschaftlicher Abhandlungen werten; dem Charakter der Erstveröffentlichung entsprechend erheben sie wohl nicht diesen Anspruch.

Münster Paul Wesemann

Herrmann, Horst: **Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht.** – Amsterdam: B. R. Grüner 1971. XXI, 224 S. (Kanonische Studien und Texte 26), Lw. hfl. 50.–

Im 1. Teil wird die Problemlage aufgezeigt: die hohe, aber rückgängige Zahl der unehelichen Kinder, ihre Benachteiligung in sozialer und familiärer Hinsicht, jedoch kein höherer Kriminalitätsgrad, die staatlichen Reformbemühungen. In der Sicht des Glaubens drückt sich im außerehelichen Kind die erbsündliche Unordnung der Beziehungen von Mann und Frau aus, doch ist dieser unverschuldete Mangel gering im Vergleich zum gemeinsamen Mangel der Gotteskindschaft durch die Erbsünde, und er verblaßt vor Gottes verzeihender Liebe. Ist auch die freiwillige außereheliche Zeugung von Kindern sündhaft und muß die Ehe gefördert werden, so verlangt auf der anderen Seite die Unschuld des Kindes Schutz vor jeglicher Ächtung. In der Kollision der Rechtsgüter kann das Unehelichenrecht nur eine „relative Ordnung" schaffen.

Der 2. Teil bringt in großer Ausführlichkeit die Geschichte der Illegitimität im kanonischen Recht. Während in der Väterzeit im wesentlichen die im ersten Teil dargelegten Grundsätze maßgebend waren, bewirkten Einflüsse des römischen und germanischen Rechtes, aber auch innerkirchliche Faktoren wie die Durchsetzung des Zölibats und die Gefahr der Erblichkeit kirchlicher Ämter eine zunehmende Diskriminierung der unehelichen Kinder, „so daß das kanonische Recht in der Hauptsache zu einem typisch ‚negativen', d. h. ausschließlich bekämpfenden oder zumindest bewahren wollenden Recht wurde, dem oft positiv aufbauende Maßnahmen mangelten" (117).

Der 3. Teil behandelt das geltende Recht, das ja Abschluß und Produkt der Entwicklung ist. Dementsprechend finden sich immer wieder rechtshistorische Rückgriffe. Im Rahmen der Themenkreise: Begriff der Illegitimität, rechtlicher Status der Unehelichen, Behebung der Illegitimität, sind von besonderem Interesse die Einordnung der aus künstlicher Besamung stammenden Kinder (152–158) und die Sorgepflicht des unehelichen Vaters (165f; vgl. 118ff).

Kurz, aber gewichtig ist der 4. Teil „Zur Revision des kirchlichen Unehelichenrechtes". Weit ausholend wird die Notwendigkeit der Reform begründet: Die überholten Bestimmungen des CIC enthalten schwerwiegende Benachteiligungen des unehelichen Kindes. Demgegenüber stellt das II. Vatikanum „die Liebe zu allen Menschen als Frucht der Berufung in Christus" als christliche Grundpflicht hin und fordert ausdrücklich Hilfe auch für das uneheliche Kind (196). Diese darf die Kirche nicht nur vom Staat erwarten, sondern sie hat sich selbst dafür einzusetzen. Nur so wird sie ihrer Zeichenfunktion gerecht. Das revidierte Kirchenrecht darf sich an Großmut nicht von weltlichen Rechtssatzungen übertreffen lassen (201). – Die Reformmöglichkeiten finden eine Grenze an den Glaubenswahrheiten zum Ehesakrament und sind daran „zu messen, ob sie nicht ungerechtfertigterweise die Pflicht der Kirche, Würde und Heiligkeit dieses Sakramentes zu schützen, aufgibt" (202). Innerhalb dieses Rahmens tut sich ein weites Feld für kirchliche Bemühungen auf: Vermeidung jeder Diffamierung, Abschaffung besonderer Gruppen von unehelichen Kindern, Zulassung zu Weihen und Ämtern, Vereinfachung der Legitimitation, sowie gegebenenfalls Kanonisierung sinnvoller staatlicher Regelungen. Ein Anhang erstattet Vorschläge zur Neuformulierung in einem revidierten kirchlichen Gesetzbuch.

Die Monographie H.s widmet sich mit großer Gründlichkeit und mit Weitblick einem in Staat und Kirche viel diskutierten Thema und gibt zu einer durchführbaren Reform die Handhabe. Darüber hinaus könnte sie für die heute so aktuelle Theologie des Kirchenrechtes äußerst lehrreich sein. Der Verf. streut zu diesem Problem nicht nur da und dort seine Meinung ein, er zeigt vielmehr an seinem konkreten Thema, wie ein Rechtsinstitut von theologischen Grundlagen abhängt, sie in die kirchlich-gesellschaftliche Wirklichkeit umsetzen soll, und welchen Grenzen dabei der Gesetzgeber unterliegt. Das Kirchenrecht überhaupt oder seine gegenwärtige Gestalt und Tendenz werden heute in Frage gestellt, wobei man oft ebenso radikale wie sachunkundige Reformforderungen verkündet. Wahrscheinlich wäre es besser, wie hier in sauberer Detailarbeit einen Schritt nach vorwärts zu tun, der nicht nur juristisch-technisch qualifiziert ist, sondern ebenso sehr auf die theologischen Grundlagen wie auch auf die Fakten zurückgreift.

Die Pastoraltheologie sollte sich eines Themas annehmen, das H. abschließend andeutet: die Erziehung der Gläubigen zu einer von innen heraus bejahten Achtung vor der Personwürde der unehelichen Kinder und in ähnlicher Weise anderer diskriminierter Gruppen in der Kirche wie laisierte Priester oder wiederverheiratete Geschiedene.

Graz Hans Heimerl

Sexualität und Geburtenkontrolle. Mit Beiträgen von Wolfgang **Wickler,** Hans **Mohr,** Hermann **Hepp,** Franz **Greiner,** Hans **Göppert,** Rainer **Specht,** Rudolf **Hofmann,** Oswald **Loretz.** Hrsg. von Hans **Göppert** und Wolfgang **Wickler.** – Freiburg: Herder (1970) 222 S. (Weltgespräch bei Herder) kart.-lam. DM 22.–

Der vorliegende Band enthält ein interdisziplinäres Gespräch über die päpstliche Enzyklika „Humanae vitae". Neben dem Moraltheologen und dem Exegeten kommen der Verhaltensforscher, der Mediziner, der Soziologe, der Psychologe und der Philosoph zu Wort. Jeder leistet, und zwar ohne Emotionen, seinen fachspezifischen Beitrag zum Problem der Geburtenkontrolle. R. Hofmann gibt einen abgewogenen Überblick über den moraltheologischen Diskussionsstand; der Leser wird zumal gut über die geschichtliche Entwicklung unterrichtet.

O. Loretz macht auf die mangelhafte exegetische Fundierung nicht nur der Enzyklika, sondern der in ihr zur Sprache kommenden moraltheologischen Tradition aufmerksam. Schon angesichts dieser beiden Beiträge stellt sich an den Moraltheologen die schwerwiegende Frage, wie er als Theologe moralische Normen erhebt, wo die Grenzen seiner Fachkompetenz liegen, welchen anthropologischen Fundaments es bedarf, um Weisungen der Hl. Schrift auf die heutige Zeit übertragen zu können, welchen Wert letztere überhaupt besitzen. Die Problematik der Normenfindung wird bei der Lektüre der übrigen Beiträge noch eindringlicher ins Bewußtsein gehoben. Man muß nicht jede Einzelaussage teilen; so z. B. die Darstellung der Naturrechtslehre durch R. Specht: die Geschichtsunterworfenheit menschlicher Selbsterhellung kommt in der katholischen Naturrechtslehre schon zum Zuge, ebenso die Tatsache, daß Naturrecht immer einem Interpretationsakt der menschlichen Vernunft entspringt; ebenso wird nicht zur Genüge beachtet, daß positive Determinierungen eines offenbleibenden Naturrechts durch menschliches Gesetz nicht in innerer Unabhängigkeit vom Naturrecht vonstatten gehen, sondern in ihrem Ermessenscharakter von ihm vorgezeichnet sind; gleicherweise ist die Zuordnung von Glaube und Vernunft verzeichnet. Desungeachtet wird aber zu Recht betont, daß eine kirchenamtliche Lehrmeinung, die naturrechtliche Gründe für ihre Geltung in Anspruch nimmt, sich auf freie Auseinandersetzung einlassen muß. Sie kann gar nicht anders als an die kritische Vernunft des Menschen appellieren. So verstanden ist aber die Enzyklika eine Herausforderung an die Einsicht des Glaubenden, und zwar auf der Ebene seines intellectus fidei. Welche Elemente bietet eine spezifisch christliche Anthropologie zur Lösung dieser Menschheitsfrage? Wenn Glaube eine umfassende Deutung menschlicher Wirklichkeit zu sein beansprucht, gibt es keinen Bereich menschlichen Lebens, der ihm entzogen wäre. Die Frage ist nur, wie Glaube hier weisend wirksam wird. Und wie er mit den empirischen Wissenschaften ins Gespräch kommt, ohne seinen Eigenstand aufzugeben. Das gilt zumal im Hinblick auf Verhaltensforschung und Psychologie. Gerade hier wird in den einschlägigen Beiträgen aufgezeigt, einer welch differenzierten Kenntnis der jeweiligen Sachgebiete es bedarf, um kompetente Aussagen über menschliche Sexualität zu wagen. Es kommt zum Ausdruck, daß auf der einen Seite das biologische Fundament weitaus komplexer ist, als dies in einer rein spekulativen Behandlung des Problems durchscheint, daß auf der anderen Seite aber auch das kulturelle Spektrum menschlicher Geschlechtlichkeit beachtet werden muß, wenn man zu praktikablen Weisungen kommen will.

Die kritische Auseinandersetzung mit der Enzyklika überwiegt. Das ist aus der Situation heraus verständlich. Ein abgewogenes Gespräch müßte, bei aller Berechtigung der Kritik, dann auch versuchen, das Positive herauszuarbeiten. Es wäre zu fragen, in welchem Sinn und in welcher Wertigkeit die Weisungen der Enzyklika Geltung beanspruchen können. Handelt es sich um Zielnormen, die immer nur kompromißhaft verwirklicht werden können? Welche theologische Anthropologie verbirgt sich hinter ihnen? Gerade in der Anregung zu weiterer Vertiefung der Normenfrage selbst liegt der positive Wert des vorliegenden Bandes.

Oeventrop Klaus Demmer

Abtreibung, Reform des § 218. Hrsg. von Friedrich-Christian **Schroeder.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1972. (Aktuelle Dokumente, hrsg. v. I. v. Münch). 184 S. brosch. DM 9.80

Nach einer den Inhalt des Buches übersichtlich ordnenden und begründenden Einleitung (5–18) und kurzer Darstellung des geltenden Abtreibungsstrafrechts (19–20) führt der Herausgeber von der ersten „Anerkennung der Schwangerschaftsunterbrechung aufgrund medizinischer Indikation durch das Reichsgericht", (das berühmte und epochemachende Urteil stammt vom 11. 3. 1927, veröffentlicht in: Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen, Bd. 61, 242ff.) über die verschiedenen Gesetzesänderungen und Reformentwürfe der folgenden Zeit zu verschiedenen die Strafrechtspolitik beurteilenden Stellungnahmen, wie sie sich in lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche, in katholisch-evangelischen Publikationen und in Äußerungen von Ärzte- und Krankenpflegeverbänden finden. Im letzten Teil werden die Stellungnahmen von Parteipolitikern und des Bundesjustizministers vorgelegt.

Durch die rein objektiv sich jeder persönlich wertenden Stellungnahme enthaltenden Wiedergabe der wichtigsten, vor allem „amtlichen" Texte erweist sich diese Sammlung hervorragend geeignet für die Fundierung der gegenwärtigen Diskussionen.

Für den Theologen und den „christlichen Politiker" sind natürlich wichtig die jedoch noch weiter zu diskutierenden Fragen über das Verhältnis der Normen der Sittlichkeit zu den Normen des Rechts im allgemeinen und des Strafrechts im besonderen. Allerdings sind außer diesen gleichsam „amtlichen" Texten die Stellungnahmen noch anderer Wissenschaften zu berücksichtigen, besonders die der christlich-philosophischen Anthropologie und Theologie, die allein letztlich für die Entscheidung der Frage nach dem Personsein und der Personwürde des Menschen zuständig sind und so die von fast allen akzeptierte Auffassung von der biologischen Entstehung „menschlichen Lebens" durch die Gametenvereinigung in ihrem Kern als Personwerden (wenn auch noch nicht in dessen Vollzug im personalen Akten) richtig deuten können.

Bochum Gustav Ermecke

Abtreibung – pro und contra. Hrsg. von J. **Gründel** – Innsbruck, Wien, München/Würzburg: Tyrolia/Echter 1971. 131 S., Ppb. DM 19.80

In der Debatte um den „§ 218" beteiligen sich nicht nur die breitere Öffentlichkeit und deren Vertreter, besonders die Politiker im Parlament, sondern aus eigener Betroffenheit die Juristen und die Betreuer des Gesundheitswesens und schließlich auch solche Wissenschaftler, denen es um das leiblich-biologisch oder geistig-ethisch oder soziologisch-geschichtlich bedeutsame Wohl des Menschen geht. Alle diese Gesichtspunkte umfaßt die Stellungnahme des Theologen, dem es um das Heil des ganzen Menschen vor Gott in dieser Welt geht gemäß der von der Kirche verkündeten Botschaft Jesu Christi. Alle genannten Kreise von Betroffenen und Interessenten konnten hier nicht zu Wort kommen, sondern nur in Auswahl (vgl. Vorwort).

Folgende Beiträge sind zu nennen:

W. Wickler, Sozialbedingter Schwangerschaftsabbruch bei Säugetieren und einige Folgerungen für den Menschen (9–17): „Für die den Juristen wie den Moraltheologen und Ethiker interessierenden Fragen der Normenfindung dagegen spielen Vergleiche mit dem Tierreich meist nur die Rolle poetischer Gleichnisse; bestenfalls sammelt man anekdotisch Kenntnisse, statt systematisch nach ihnen zu suchen" (9).

W. Menges, Zur Soziologie der provozierten Aborte und der Wirksamkeit darauf bezogener strafrechtlicher Regelung (18–26): weist mit Recht auf die schwer zu erlangende zuverlässige Zahl von Abtreibungen („Dunkelziffer") hin und unterstreicht, daß auch die Freigabe von Aborten „sehr unterschiedliche", also keineswegs immer die damit bezweckte Herabsetzung der Dunkelziffer zur Folge hat.

E. W. Hanack, Problem und Anliegen einer Reform des § 218 BGB in heutiger Sicht (27–43) verteidigt nicht zuletzt gegen kirchliche Kreise und gegen Stellungnahmen in der katholischen Moraltheologie die „Fristenlösung" des AE = „Alternativ-Entwurfes" (Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches, Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person, 1. Halbband, Tübingen 1970, 24–43).

Die versuchte Verteidigung des AE bleibt leider ebenso an der Oberfläche wie die aufgeworfenen „Fragen nach dem Stellenwert des werdenden Lebens" für den staatlichen Gesetzgeber (31f.), die wegen unzulänglicher Wertmaßstäbe für die Lösung der Probleme der „Güterabwägung", der „Zumutbarkeit" ebenso unbefriedigend sind wie die Kritik am geltenden Recht (32ff.).

Warum es eine „zutiefst unchristliche Argumentation" ist, „daß vor der Abtreibung ja der in aller Regel freiwillige Geschlechtsverkehr liegt, die Frau sich also ihre Situation selbst zuzuschreiben habe" (34), ist schwer einzusehen. Der AE plädiert für die „Fristenlösung" von drei Monaten unter Einschaltung einer „Beratungsstelle", weil die Indikationsregelung „immer nur einen Teil der Fälle erfaßt, in denen die einzelnen Schwangeren oder das einzelne Elternpaar zur Abtreibung drängen" (38). Wenn „die Verfasser

des AE vergeblich sich eine substantiiertere Kritik und Diskussion erhofft" haben, dann lag das wohl auch an den nicht genügend begründeten Reformvorschlägen des AE.

Der Beitrag von F. Nowakowski, Zur neuen Regelung des Abtreibungsstrafrechts in Österreich (44–62), interessiert bei gleichgelagerten Problemen mehr in rechtsvergleichender Hinsicht, während F. Graf von Westphalen, Soll die Abtreibung künftig straffrei sein? (63–77), eine überzeugende Antwort auf die Darlegungen von E. W. Hanack (s. oben).

So richtig im Grundsätzlichen die Darlegungen von F. Graf von Westphalen genannt werden müssen, so wirft ihm E. W. Hanack (33, Anm. 28) mit Recht vor, daß die von jenem nachgeredete Behauptung nicht stimmt, „in Deutschland würden jährlich 12 000 bis 15 000 oder mehr Frauen an den Folgen illegaler Abtreibung sterben, obwohl schon seit Jahren ... darauf hingewiesen wurde, daß im Jahresdurchschnitt an Todesursachen aller Art überhaupt nur 13 600 Frauen im gebärfähigen Alter sterben".

E. Stadter, Der beabsichtigte Schwangerschaftsabbruch – seine Auswirkung auf die eheliche Partnerbeziehung (78–84), behandelt „primär die Frage der sozialen Indikation". Die oft übersehene psychologische Situation wird hier (leider zu kurz) untersucht und es werden „psychologische Maßnahmen" zur Hilfe angeboten. Immerhin: „Selbst unter den ‚optimalsten' Bedingungen (Legalisierung der sozialen Indikation, ‚klinischer Rahmen', gute Partnerbeziehung) bleibt die Schwangerschaftsunterbrechung ein schwerwiegendes Problem".

H. Lochmüller, Zur Liberalisierung des § 218ff. StGB aus der Perspektive eines Gynäkologen (85–97), betont mit Recht: „Daß es sich um menschliches Leben – eigenständig trotz der Verbindung zum Mutterleib – in jedem Entwicklungsstadium nach der Befruchtung handelt, ist für den Biologen keine Frage" (90). Der Verfasser dieses Beitrags kommt zu dem Schluß „...kann aus der Sicht des Autors nur ein Gesetz erstrebt werden, welches den provozierten Abbruch einer Schwangerschaft dann, und nur dann ohne Strafandrohung zuläßt, wenn durch das Austragen der Schwangerschaft Leben und Gesundheit der Mutter gefährdet werden. Ein moderner Gesundheitsbegriff der Weltgesundheitsorganisation bietet Raum genug, Grenzsituationen einzuordnen. Jede darüber hinaus reichende Relativierung des Tötungsverbotes bis zu seiner De-facto-Aufhebung für die ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft birgt ohne beweisbare Vorteile die Gefahr, daß der Wert des menschlichen Lebens nach pragmatisch wechselnden Maßstäben bestimmt wird. Eine Entwicklung in dieser Richtung kann letztlich für uns alle nicht wünschenswert sein" (97).

O. Wanke, Der Schwangerschaftsabbruch als Unterrichtsgegenstand (98–107), zeigt leider nur zu kurz die Bedeutung des Problems für die allgemeine Information Jugendlicher und wünschenswerterweise auch Erwachsener.

J. Gründel, Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs aus moraltheologischer Sicht (108–127), gründet mit Recht die Wertung menschlichen Lebens „in der Offenbarungsaussage", berücksichtigt jedoch zuwenig die darin mitenthaltenen naturgesetzlichen und (dazu) naturrechtlichen Überlegungen, die ja allein als philosophisch-ethische in der Diskussion mit Nicht-Offenbarungsgläubigen eingesetzt werden können und ohne die auch die volle Offenbarungswahrheit nicht zu erfassen ist. Die Berufung auf W. Molinski, Leben – moraltheologisch, in: Sacramentum Mundi III, 1969, 169ff., genügt nicht, weil hier doch sehr problematische und diskussionswürdige Thesen aufgestellt werden.

Mit Recht sagt Gründel: „Man kann darum den Grundsatz aufstellen: wo individuelles menschlich-personales Leben mit Sicherheit gegeben ist, hat nach christlicher Auffassung niemand das Recht, eigenmächtig über die Weiterexistenz zu verfügen. Vielmehr ist dieses Leben zu achten und gegenüber fragwürdigen Beeinträchtigungen – u. U. sogar unter Zuhilfenahme strafrechtlicher Sanktionen – zu schützen (111)." Leider meint Gründel mit einigen anderen, daß mit der Gametenvereinigung zwar „menschliches Leben", aber erst später personales individuelles Leben gegeben sei. Menschliches Leben ohne personales seelisches Leben ist jedoch nicht denkbar. Daß jenes sich im Augenblick der Empfängnis noch nicht personal aktualisieren kann, ändert nichts an dem Seins-Bestand. Wollte man nur auf die personale Aktualisierung abstellen, dann wäre überhaupt die weitestgehende Fristenregelung zu empfehlen und wäre der direkten „Euthanasie" Tür und Tor geöffnet.

Auch Gründels Darlegungen über die „Vorzugsregel" entbehren der Klarheit, weil der Maßstab des Bemessens unklar bleibt. Die heute diskussionsbedürftigste, aber bei Gründel mit vielen Fragezeichen zu versehende Ad-hoc-Theologie im Abschnitt „die gegenwärtigen unlösbaren Fragen über den Beginn menschlich-personalen Lebens" (119–121) steht zur Stunde an.

Dankenswerterweise spricht Gründel von einer „absoluten Schutzwürdigkeit menschlich-personalen Lebens", die er mit Recht betont; es beginnt aber schon im essendo, mit der Entstehung menschlichen Lebens und nicht erst mit dem Vollzug, in agendo, denn auch hier gilt: agere sequitur esse, wirken folgt dem Sein, Wirken ist Seinsentfaltung.

Auch nach dieser Zusammenstellung von „Abtreibung pro und contra" sind wir so schlau wie vorher. Entscheidend ist vom theologischen Standpunkt aus die absolute Schutzwürdigkeit des von Anbeginn vorhandenen personalen menschlichen Lebens, und wem das unsicher ist, für den muß der moraltheologische Grundsatz gelten: In dubio via tutior eligenda est.

Bochum Gustav Ermecke

Klüber, Franz: **Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre.** – Osnabrück: A. Fromm (1971). 352 S. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum", Bd 61) kart. DM 11.80

Vf., der 1968 den ersten Band seiner „Katholischen Gesellschaftslehre" vorlegte, versucht diesmal einen „Grundriß" dieser Lehre in handlichem Format zu entwickeln. Der erste Teil befaßt sich wiederum mit den Grundlagen, insbesondere mit dem Naturrecht als Erkenntnisquelle und mit den Sozialprinzipien, nämlich dem Person-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip (17–60). Der zweite Teil ist den Institutionen gewidmet: Staat, Ehe und Familie, Eigentum sowie Wirtschaftsordnung (61–201). Daran schließt sich im dritten Teil die Erörterung der Sozialpolitik, als deren Träger einerseits der Staat, andererseits der Betrieb, die Gewerkschaften und Genossenschaften sowie die freie Wohlfahrtspflege fungieren (202–294). Abschließend werden im vierten Teil „Sozialsysteme" behandelt, nämlich Liberalismus, unter Einschluß des Kapitalismus, und Sozialismus, wozu der ethische Sozialismus, der Staatssozialismus, Marxismus und Kommunismus sowie der freiheitliche Sozialismus gerechnet werden. (295–337).

Grundrisse haben häufig den Nachteil, daß zugunsten der systematisierenden Darstellung das Problembewußtsein zu kurz kommt. Doch dieser Mangel wäre zu verkraften, wenn sich Vf. um eine ausgewogene und objektive Darstellung der Inhalte und Normen der katholischen Gesellschaftslehre bemühte und nicht, und zwar in wichtigen Punkten, seine Privatmeinung dafür ausgegeben hätte. So ist beispielsweise die Feststellung „Subsidiaritätsprinzip, Demokratieprinzip und Demokratisierung der Gesellschaft sind identische Begriffe..." (57) eine pure Behauptung, die weder durch die Soziallehre der Kirche noch durch die bisherige christliche Sozialwissenschaft abgedeckt ist. Wenn in diesem Zusammenhang Pius XII. zitiert wird, so ist dies eine Irreführung des Lesers und soll wohl als Alibi dienen. Ebenso wenig kann die Enzyklika Mater et Magistra Johannes XXIII. dafür in Beschlag genommen werden, die „Fundamentaldemokratie" als „beherrschenden Grundsatz der katholischen Gesellschaftslehre" und „das Prinzip des Demokratismus" (sic!) (58) verkündet zu haben. Wer das Subsidiaritätsprinzip ohne jede Abgrenzung mit dem Juso-Ideal der Fundamentaldemokratisierung in Verbindung bringt, der diskreditiert die katholische Gesellschaftslehre.

Unbefriedigend sind auch die Überlegungen zum Privateigentum (160–170), wobei die Verweise auf Enzykliken so ausgewählt sind, als ob sie die Meinung des Autors von der „Wertneutralität der Eigentumsformen" stützten, die christliche Lehre sei in bezug auf Privateigentum oder Gemeineigentum indifferent, wenn nur der Gemeingebrauch der Güter gesichert werde. So leicht läßt sich die christliche Lehre über das Privateigentum nicht aus den Angeln heben und das Personrecht auf Privateigentum neutralisieren. Dies dokumentieren die Enzykliken bis hin zur Pastoralkonstitution und man sollte keine Gefälligkeitsauswahl betreiben. – Die „Wertneutralität", die Vf. auch für die „Wirtschaftsordnung" – also ob Marktwirtschaft oder Zentralverwaltungswirtschaft – postuliert (201), paßt eher in ein neoliberales Konzept, hat aber mit katholischer Gesellschaftslehre wenig zu tun. Der Begriff „Ordnung" besagt eben mehr als eine rein technische Regelung der wirtschaftlichen Beziehungen. Und die Zentralverwaltungswirtschaft enthält notwendig die Frage nach der wirtschaftlichen Freiheit und Verantwortung des Menschen.

In ähnlicher Weise ist die Bestimmung der Sozialpolitik der sozialen Sicherheit zu sehen als eines Sachverhaltes, der sich „mit dem Begriff des Versorgungsstaates deckt" (207). Damit entscheidet sich Vf. gegen den für das christliche Sozialdenken wichtigen

Begriff des „Wohlfahrtsstaates" und plädiert für eine Lösung à la Schweden in einem Augenblick, in dem die Schwächen und Widersprüche des dortigen Systems immer deutlicher hervortreten.

Den Schlüssel für diese Mißgriffe bietet der vierte Teil über die Sozialsysteme, der den geistigen Standort Klübers enthüllt. Für ihn gibt es nur zwei Sozialsysteme, den Liberalismus und den Sozialismus. Da jedoch der Liberalismus, vor allem in der Form des „Kapitalismus" absolut von Übel ist, bleibt als richtiges Sozialsystem nur der Sozialismus übrig, zwar nicht in der Gestalt des Marxismus und Kommunismus, sondern in der des freiheitlichen Sozialismus. Damit wird die für die katholische Gesellschaftslehre, die eben nicht parteigebunden ist, charakteristische Position preisgegeben: Weder Liberalismus noch Sozialismus, sondern eine auf dem Solidaritätsprinzip gründende Sozialordnung. Klüber kommt von seinem Kapitalismus-Trauma nicht mehr los, obwohl ihn das Schrifttum O. von Nell-Breunings davon hätte überzeugen können, daß es „den Kapitalismus" gar nicht gibt und man sich im Interesse der Sachlichkeit von Schlagworten fernhalten sollte. Vollends unglaubwürdig macht sich Klüber, wenn er im Unterschied zur Behandlung des „Kapitalismus", zu dessen Verurteilung er alle möglichen Stellen der kirchlichen Soziallehre heranzieht, bei der Darstellung des Marxismus und Kommunismus jeden Hinweis auf eine kirchliche Stellungnahme sorgfältig vermeidet. Die Vorstellungen von Marx, Lenin und Stalin werden ohne Wertung angeboten. Vf. macht sich keinerlei Gedanken über das Atheismusproblem wie er auch keine Notiz nimmt von den neomarxistischen Humanisten, die an der marxistisch-leninistischen Ideologie kräftige Korrekturen anbringen. Er verzichtet ebenfalls darauf, die elende Situation der Arbeitnehmer in den kommunistischen Ländern zu erwähnen, die dort dem Machtmonopol der Parteifunktionäre ausgeliefert sind. Wer für Freiheit und Gerechtigkeit des Menschen eintritt, der darf dazu nicht schweigen.

Bei dieser Grundtendenz nimmt es nicht wunder, wenn Klüber die katholische Gesellschaftslehre auch noch parteipolitisch festlegen möchte und sie mit dem Godesberger Programm des freiheitlichen Sozialismus in Übereinstimmung sieht. Man kann sicherlich sagen, daß sich der freiheitliche Sozialismus in der Bundesrepublik mit diesem Programm tiefgreifend gewandelt hat. Dennoch bedarf es der kritischen Reflexion, ob beispielsweise die These, Demokratie würde nur durch den Sozialismus erfüllt, im Kern nicht völlig undemokratisch ist und eigentlich für ein Einparteiensystem optiert. Auch sucht man bei Klüber vergeblich nach der Prüfung, ob und wie die Godesberger Programmaussagen in der praktischen Politik aussehen, wo sich vom Standpunkt der katholischen Gesellschaftslehre schwerwiegende Fragen etwa in der Familienpolitik, in der Jugendpolitik, in der Eigentumspolitik stellen.

Die genannten Einwände belasten auch die erfreulichen Partien des Grundrisses, dessen Literaturverzeichnis etwas zu schmal und auch zu unilaterial gediehen ist.

Augsburg Anton Rauscher

Herr, Theodor: **Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. 240 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 4) kart. DM 20.–

Das Buch des katholischen Theologen über das Denken gegenwärtiger protestantischer Theologie zur Frage des Naturrechts umfaßt den Bereich evangelischer Theologie von den dreißiger Jahren bis zur Gegenwart und sucht die verschiedenen Positionen zu diesem Thema einander gegenüberzustellen. Während die katholische Naturrechtslehre in der Linie kirchlicher Tradition seit Thomas von Aquin in sich unverändert bleibt, ist die protestantische Lehre über das Naturrecht jeweils zeitgeschichtlich und geistesgeschichtlich bedingt und verläuft besonders in den letzten Jahrzehnten in extremen Gegensätzen.

Der Vf. zeigt, wie infolge der theologischen Wende im Protestantismus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg der Naturrechtgedanke seine Bedeutung verlor und in der „dialektischen Theologie" durch das allein in der Freiheit Gottes stehende Offenbarungswort Gottes als absolute Wahrheitsnorm ersetzt wurde. Praktische Bedeutung erhielt der daraus gefolgerte Rechtsbegriff, als der Nationalsozialismus praktisch und theoretisch alles Recht aufhob und keine absolute Rechtsnorm über sich anerkennen wollte. Der Vf. weist auf die „Theologische Erklärung" von Barmen 1934 hin, in der die Bekennende Kirche Jesus Christus nicht nur als „Gottes kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben", nicht nur als „den Herrn der Kirche", sondern zugleich als den proklamierte, der als Inbegriff von „Gottes Reich, Gottes Gebot und Gerechtigkeit" im Staate die Regierenden und die Regierten zur Verantwortung ruft. Zugleich stellt er dar, wie der nationalistische Flügel der Theologie eben gerade den nationalsozialistischen Staat und mit ihm Rasse und Volk unter den Begriffen der Schöpfungsordnungen, des Volksnomos, der natürlichen Offenbarung u. a. naturrechtlich interpretierte und damit legitimierte. Im Gegensatz dazu entwickelte Karl Barth eine christologische Rechtsbegründung, die die lebendige Norm des Rechts allein in Christus „als dem wirklichen Menschen" (73) sah. Hier wurde die Christengemeinde Gleichnis und Analogie für den Staat als Bürgergemeinde. Der Vf. gibt eine detaillierte Darstellung der damit ausgelösten Diskussion, die seit 1945 zwischen christologischen und neuen naturrechtlichen Rechtsbegründungen stattfand, wie sie am konsequentesten als „christliches Naturrecht" von Emil Brunner durchgeführt sind. Der Vf. stellt die letzteren wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen theologischem und philosophischem Rechtsverständnis dar.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die verschiedenen Auffassungen davon und die Auseinandersetzungen, die sich nicht nur in der deutschen, sondern auch der ökumenischen Theologie in den letzten Jahrzehnten entfaltet haben, im einzelnen wiederzugeben. Entscheidend ist das Ergebnis, das diese unzähligen Äußerungen zum Naturrecht im deutschen Protestantismus nach Meinung des Autors haben. Er muß zugeben, daß die protestantische Naturrechtsdebatte „noch keineswegs zu einem abschließenden Ergebnis gelangt" ist, aber er meint, „daß sich die evangelische Theologie auf einem tastenden und behutsamen Weg zu einer positiveren Einschätzung des Naturrechts befindet" (209). Allerdings macht diese Aussage die falsche Vorausseztung, das Naturrecht sei eine eindeutige Wirklichkeit, die man mehr oder weniger „einschätzen" kann. Es ist aber nur ein subjektiv bedingter Idealbegriff, der die Frage offen läßt, ob ihm überhaupt eine Wirklichkeit und wenn ja, welche entspricht. Es kann nur gefragt werden, ob „Naturrecht" ein brauchbarer Begriff ist und was mit ihm gemeint ist.

Der Vf. zählt in seinem Schlußkapitel die Argumente auf, die die evangelische Theologie dem Gebrauch dieses Begriffs entgegenstellt: 1. Der Naturrechtsbegriff widerspricht der Geschichtlichkeit jedes gültigen Rechts. 2. Er hat eine „legalistische Komponente" und „läuft der christlichen Freiheit zuwider". 3. Aus ihm ist keine geschlossene Gesellschaftskonzeption abzuleiten. 4. Er wird der Verkehrung der Geschöpflichkeit durch die Sünde nicht gerecht. 5. Er setzt in seiner Begründung nicht bei der entscheidenden Tat Gottes in Christus an, sondern beim Menschen, seiner Natur und seiner Vernunft. 6. Aber selbst beim Menschen wird er dessen Personalität nicht gerecht. Diese Argumente schließen eine christlich-theologische Naturrechtslehre aus, aber gewiß nicht die Möglichkeit, daß außerchristliche Weltanschauungen ihnen entsprechende Naturrechtsbegriffe postulieren. Die christliche Theologie kann nur nach dem in Gottes Selbstoffenbarung begründeten Recht fragen, für das der Naturrechtsbegriff nicht paßt, zum mindesten mißverständlich ist. Dies schließt die empirische Tatsache nicht aus, daß Menschen verschiedenen Glaubens sich in ihren Rechtsüberzeugungen berühren, aber diese lassen sich nicht auf einen eindeutigen Normbegriff bringen. Menschliche Vernunft gewinnt ihre Inhalte aus geschichtlich bedingten Voraussetzungen, diese Inhalte sind daher relativ. Christliches Rechtsdenken hängt von der theologischen Voraussetzung des Offenbarungsverständnisses ab.

Herrs Buch ist eine gründliche Darstellung und Zusammenfassung evangelischen Rechtsdenkens und leistet dadurch zur Weiterführung einer evangelischen Theologie des Rechts einen wichtigen Beitrag.

Mainz Werner Wiesner

Kosmahl, Hans-Joachim: **Ethik in Oekumene und Mission.** Das Problem der „Mittleren Axiome" bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 183 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 23). br. DM 28.–

a) Das Buch hat die Absicht, die Arbeit J. H. Oldhams vorzustellen und möchte aufzeigen, wo überall „mittlere Axiome" in der Ökumene, von einzelnen nichtkatholischen Theologen und Laien aus dem deutschen und angelsächsischen Sprachbereich und in der EKD angewandt worden sind. Was sind ‚mittlere Axiome'? „Mittlere Axiome sind immer neu zu formulierende Versuche der Artikulierung des Liebesgebots im Dialog mit Andersdenkenden um des gemeinsamen Weges willen" (23). Sie sind nach Oldham „‚ein Versuch, die Richtung zu bestimmen, in der der christliche Glaube sich in einer besonderen Gesamtlage auswirken muß. Sie binden

nicht für alle Zeiten, sondern sie sind vorläufige Umschreibungen der Art von Lebensführung, wie sie in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen von Christen gefordert wird'" (57). Die ‚mittleren Axiome' sind also ein wichtiges Instrument, um den Impuls des christlichen Glaubens in konkreten gesellschaftspolitischen, wirtschaftspolitischen, pädagogischen usw. Zielvorstellungen wirksam werden zu lassen.

Wie geht der Vf. vor? Er stellt in der Einleitung zunächst den ‚Vater' der Theorie und Ethik der ‚mittleren Axiome' vor: „Joseph Houlsdworth Oldham, Pionier und Anreger in der ökumenischen Theologie". Leider geht aus S. 13 nicht hervor, was der 1874 in Bombay geborene Schotte Oldham in Edinburg und Oxford studiert hat. Nach dem Studium wurde er Sekretär verschiedener christlicher Studentenorganisationen und kam so zu internationalen Begegnungen, hatte dann verschiedene internationale Ehrenämter inne, war von 1921–1938 Sekretär des Internationalen Missionsrates und seit 1942 Leiter des Christian Frontier Council, von 1961 bis zu seinem Tode 1969 Ehrenpräsident des Oekumenischen Rates der Kirchen. Es ist verständlich, daß gerade ein Mann in ökumenischen Positionen nach Begriffen sucht, die sowohl eine Brücke von den Zentralaussagen des christlichen Glaubens zu praktischen Zielvorstellungen bilden, und die andererseits von Theologen und Kirchen verschiedener Bekenntnisse akzeptiert werden konnten, ohne Leerformelcharakter zu haben. Das bekannteste ‚mittlere Axiom' ist der Begriff der ‚Verantwortlichen Gesellschaft', der 1948 auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam geprägt und 1954 auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston etwas modifiziert wurde. – Über die ökumenische Diskussion berichtet der Vf. in Teil I ausführlich. – Teil II behandelt diejenigen Theologen, die die ‚mittleren Axiome' aufgenommen oder abgelehnt haben: Muelder, Duff, Bennett, Lehmann und Munby im angelsächsischen, Wendland, Oppen, Rich, van Oyen im deutschen Sprachraum. – Der letzte Teil beurteilt die „Verwendbarkeit der sozialethischen Theologie der ‚Mittleren Axiome'". Fazit: Die Ethik der ‚mittleren Axiome' „sucht Normen für die gemeinsame Gestaltung der Welt. Sie braucht dazu die sachkundige Information. In der Verbindung von Liebesgebot und sozialwissenschaftlicher Arbeit sucht die Ethik der ‚Mittleren Axiome' vorläufige Umschreibungen des sozialen Handelns zu bestimmen. Dabei versperrt die naturrechtliche Herkunft" (Naturrecht angelsächsischer Provenienz, nicht thomistischer) „nicht die Möglichkeit, diakonisch und missionarisch aus der eschatologischen Christusliebe zu wirken". Der Vf. möchte die ‚mittleren Axiome' pneumatologisch und eschatologisch-christologisch fundiert sehen.

b) Diese Studie stellt dar die Diskussion um sozialethische Fragen innerhalb der ökumenischen Bewegung von den Anfängen (Edinburger Missionskonferenz 1910) bis hin zur Konferenz „Kirche und Gesellschaft" in Genf 1966 und zur Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968. Dabei wird sowohl die Frage des methodischen Vorgehens erörtert als auch die Anwendung der Methode der ‚mittleren Axiome' auf konkrete Inhalte. Für den katholischen Leser, aber nicht nur für ihn, dürfte neben diesem allgemeinen Überblick über die Entwicklung der Sozialethik in der Oekumene besonders interessant sein, daß immer wieder die Frage des Naturrechts auftaucht. Wenn man heute auch von einer Krise des Naturrechts spricht, wird man ganz ohne ein solches auskommen? Die Darstellung von K. zeigt m. E. überzeugend, daß dieses nicht möglich ist. Für den, der der traditionellen katholischen Naturrechtslehre verpflichtet ist, werden die ökumenischen Verlautbarungen vielleicht etwas zu vage sein. Einem solchen Einwand wäre die Frage entgegenzuhalten, ob wir uns nicht doch auf so etwas wie ‚mittlere Axiome' zubewegen müssen, nachdem sich immer mehr herausstellt, daß es einerseits mit starren Normen nicht geht, sie werden dem geschichtlichen Wandel nicht gerecht, und daß andererseits die ‚neueren Theologien' (Theologie der Hoffnung, Theologie der Revolution, politische Theologie) jedenfalls im protestantischen Raum auch noch nicht gezeigt haben, wie man zu einer christlichen Ethik gelangen könnte, die es nicht nur bei sehr verschieden interpretierbaren Andeutungen bewenden läßt, wie die öffentlichen Bereiche des menschlichen Lebens gestaltet werden sollen.

c) Kritisch ist anzumerken, daß K. zu wenig die einzelnen Arten der ‚mittleren Axiome' typisiert hat. ‚Die Maximen sozialer Entscheidung', wie sie der Zürcher Theologe Arthur Rich aufgestellt hat, sind nicht mit einem ‚mittleren Axiom' wie ‚Verantwortliche Gesellschaft' zu vergleichen, weil sie bereits sehr viel konkretere gesellschaftspolitische Zielvorstellungen beinhalten, etwa: „Eine verantwortliche Rahmenplanung (dezentralisierte Planung, die der freien Initiative Spielraum gibt) kann christlich geboten sein, um die Wettbewerbswirtschaft vor einem blindwütigen Konkurrenzkampf zu bewahren" (K., 138). Rich selbst hat seine ‚Maximen' auch nur als „in eine ähnliche Richtung" weisend wie die ‚mittleren Axiome' bezeichnet. – Die Überschrift des 10. Kapitels „Hendrik van Oyens Kritik an den ‚Mittleren Axiomen' als Problem der Sprachgestalt des unbiblischen Geistes" ist mißverständlich. Oyen lehnt die ‚mittleren Axiome' nicht ab. Sein ‚Problem des unbiblischen Geistes' bezieht sich vielmehr auf das naturrechtliche und das christlich-naturrechtliche Denken (Hendrik van Oyen, Fundamentalprobleme der evangelischen Sozialethik, in: ‚Junge Kirche', 23. Jg. 1962, 453). – Das Buch leistet keine wissenschaftstheoretisch-kritische Auseinandersetzung mit der Methode der ‚mittleren Axiome'. Diese ist jetzt fällig, da wir nach den Arbeiten von K. R. Popper, H. Albert, aber auch J. Habermas u. a. nicht mehr bei allgemeinen Formulierungen, wie sie die ‚mittleren Axiome' weithin darstellen, stehen bleiben können. Nun wird man zugunsten des Autors sagen müssen, daß er dieses Buch, eine Dissertation an der ev.-theol. Fakultät Basel, in den Jahren 1965 bis 1968 neben einer vollberuflichen Tätigkeit als Gemeindepastor geschrieben hat. Außerdem war in diesen Jahren die wissenschaftstheoretische Diskussion noch nicht so weit fortgeschritten wie heute. Immerhin lag schon Gerhard Weissers Aufsatz über „Das Postulat der ‚verantwortlichen Gesellschaft' erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erörtert" vor. K. erwähnt ihn nur beiläufig. Allerdings ist dem Autor zuzugestehen, daß eine eingehendere Beschäftigung mit Weissers Arbeit ihn nicht davon bewahrt hätte, in die Abgründe der sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion zu steigen. Und das wäre ‚nebenberuflich' doch wohl kaum möglich gewesen. – Aber wie dem auch sei: Man wird um ‚mittlere Axiome' m. E. in der künftigen Sozialethik nicht herumkommen, wird sie aber methodisch noch sehr viel genauer präzisieren müssen, als es bislang der Fall gewesen ist. Oder man erklärt die ganze Methode für gescheitert und bleibt in der Sozialethik bei allgemeinen anthropologischen und sozialphilosophischen bzw. -theologischen Äußerungen.

Münster Hartmut Weber

Handbuch der Verkündigung. Hrsg. von Bruno Dreher, Norbert Greinacher und Ferdinand Klostermann. 2 Bde. – Freiburg: Herder 1970. 414 und 352 S. Lw. DM 108.–

Es ist zu begrüßen, daß durch ein so breit angelegtes zweibändiges Werk die Wichtigkeit der Verkündigung als pastorale Grundfunktion der Kirche hervorgehoben wird. Aber schon ein flüchtiger Blick in das Inhaltsverzeichnis wirft die Frage nach dem Gliederungsprinzip auf. Thematisch verwandte Kapitel wie ‚Wort und Sprache' und ‚Die Sprache in der heutigen Verkündigung', ‚Die Grundbotschaft' und ‚Schwerpunkte heutiger Verkündigung', ‚Träger der Verkündigung' und ‚Der Verkündiger heute', um nur einiges zu nennen, stehen separat (in verschiedenen Bänden) nebeneinander und weisen kaum einen inneren Bezug zueinander auf. Das läßt die Vermutung aufkommen, daß dem Werk kein strikt durchdachtes Gliederungsprinzip zugrundeliegt. Gerade von einem Handbuch, als Arbeitsbuch und Nachschlagewerk, erwarte ich aber eine überschaubare Gliederung, die mich schnell orientiert und das finden läßt, was ich gerade suche.

Im Rahmen dieser Besprechung ist es nicht möglich, auf alle Beiträge im einzelnen einzugehen; nur einige werden schlaglichtartig näher beleuchtet.

Der erste Beitrag von R. C. Kwant über ‚Wort und Sprache' ist im wesentlichen ein Literaturbericht, der weitgehend den Inhalt des Buches ‚Die magischen Kanäle' von M. McLuhan referiert. Die letzten Seiten des Beitrages (4 von 41) versuchen ansatzweise das Gesagte auf die Verkündigungspraxis hin zu bedenken. Als Literaturbericht ist der Beitrag instruktiv, in einem Handbuch der Verkündigung aber wäre es angebracht und notwendig, die Ergebnisse der Sprachwissenschaften unter kommunikations-theoretischem Gesichtspunkt für die Verkündigungspraxis auszuwerten.

Der Beitrag von W. Kasper, ‚Offenbarung Gottes in der Geschichte' bringt eine gute Übersicht über die verschiedenen hermeneutischen Ansätze und entwickelt ein eigenständiges Modell, das es aufzugreifen und auf die Praxis hin weiterzudenken gilt. Inwieweit ein so grundsätzlich angelegter Beitrag in ein Handbuch der Verkündigung gehört, soll hier als offene Frage stehen bleiben. Aus dem dritten Kapitel ‚Verkündigung als Ereignis' sei besonders auf den Abschnitt ‚Die soziale Struktur der Verkündigung' von P. v. Hooijdonk aufmerksam gemacht. Ihm sind wertvolle Kriterien zu entnehmen, an denen die Einstellung und das Selbstverständnis des Predigers zu messen sind und die zu einer Selbstbesinnung

aufrufen. In ihm sind auch beachtenswerte Ergebnisse der Kommunikationswissenschaft verarbeitet.

Aus dem vierten Kapitel wird nur der Beitrag von K. Lehmann über ‚Kurzformeln des christlichen Glaubens' herausgegriffen. Er beschränkt sich darauf, auf die Notwendigkeit einer Kurzformel hinzuweisen und die verschiedenen Versuche aufzuzählen. Zu wünschen wäre aber eine systematische Besinnung auf wesentliche Themen der Verkündigung für die heutige Zeit, wodurch eine thematische Zentrierung der Predigt auf die Mitte des Glaubens ermöglicht wird.

Dieses Desiderat wird auch in dem Beitrag von H. Schuster, ‚Schwerpunkte heutiger Verkündigung' nicht ganz erfüllt, da meines Erachtens der christologische Aspekt und der Bezug auf die Gegenwart nicht genügend zum Tragen kommen. Positiv sei auf die Beiträge von A. Deissler und F. Kamphaus ‚Zwischen Schrifttext und Verkündigung' hingewiesen. Durch illustrierende Beispiele wird die Theorie auf die Praxis hin relevant und somit eine Hilfe zur Selbsthilfe gegeben.

Der Beitrag von C. Pohlmann, ‚Formen der Verkündigung' spiegelt die gegenwärtige Verkündigungspraxis. Es fehlt im katholischen Bereich eine Pluriformität in der Verkündigung. Es ist eine dringende Aufgabe, Phantasie und Kreativität einzusetzen, um verschiedene, sich anbietende Formen der Kommunikation aufzugreifen und für die Verkündigung nutzbar zu machen.

Die ‚Predigttypologie' von W. Massa bietet eine gute Orientierungshilfe. Sie zwingt den Prediger, entsprechend seinem Ziel die Predigt zu gestalten.

Zum gesamten Wert ist zu sagen: die Ergebnisse der Kommunikationswissenschaften sind nur sporadisch verarbeitet; es wäre ratsam gewesen, eigens einen Beitrag über dieses Thema zu liefern. Die kognitive Komponente des Verkündigungsgeschehens steht zu sehr im Vordergrund; Verkündigung, die auf Glauben zielt und nicht nur Wissensvermittlung sein will, darf die emotionale Komponente nicht vernachlässigen.

Abschließend ist zu fragen, welche Zielgruppe das Werk ansprechen will. Ein so umfangreiches Handbuch mit einer großen Anzahl grundsätzlicher, wenig praxisbezogener Beiträge wird Priester an der Basis kaum ansprechen. Für Theologen, die sich intensiver mit dem Thema Verkündigung befassen, bietet es eine Anzahl von guten Anregungen.

Mainz Erich Rohner

Ranwez, Pierre: **Religionspädagogik des Kleinkindes.** Anregungen zur religiösen Führung der 3- bis 8jährigen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1970). 113 S. (Unterweisen und Verkünden, Bd 9) kart. DM/Fr 9.80

Die Unsicherheit vieler Eltern, aber auch vieler Seelsorger, Kinder religiös zu erziehen und diese Praxis auch zu verantworten, führte in den letzten Jahren zu einer größeren Aufmerksamkeit für den religionspädagogischen Fragenbereich. In dem vorliegenden Büchlein wird der Versuch gemacht, einen Weg aufzuzeigen, der sich christlicher Erziehungstradition verpflichtet weiß, aber dennoch überkommene Klischeevorstellungen abbaut. Erfreulich an diesem Versuch ist, daß religiöse Erziehung nie als etwas Abgelöstes von der allgemeinen Erziehungsaufgabe erscheint. Für das Verständnis eines Sprechens von Gott ist wichtig, daß die Tiefendimension der Eltern-Kind-Beziehung einsichtig gemacht wird. Jesus wird eingeführt als der Mensch in der Nähe Gottes. Gegenüber der überkommenen religiösen Erziehung wird zugegeben: „Meistens sagen wir dem Kind zu vieles zu früh." Gegenüber einem wuchernden Sakramentalismus: Menschliche Vergebung ist eine wichtigere Erfahrung als die sakramentale Beichte.

Andererseits enttäuscht das Buch aber auch. Dem Praktiker wird es zu wenig praktische Anregung geben, demjenigen, der eine theoretische Durchdringung erwartet, wird es zu wenig gründlich und abgesichert erscheinen. Es schlägt sich kein sehr hohes Reflexionsniveau nieder, zu viele unkritische Setzungen werden einfach hingestellt. Eine ‚Religionspädagogik des Kleinkindes', wie der Untertitel verspricht, wird nicht geboten, wohl aber werden – teilweise sehr anregende – Elemente und vorbereitende Materialien geliefert, die dazu helfen können, den so lange vernachlässigten Bereich religiöser Kleinkinderziehung ins Blickfeld zu rücken und mögliche Modelle zu erarbeiten.

Ellerbek Otto Betz

Religionsunterricht und Gesellschaft. Plädoyer für die Freiheit. Hrsg. von Dietrich **Zilleßen.** – Düsseldorf/Göttingen: Patmos/Vandenhoek & Ruprecht (1970). 181 S. Ppb. DM 12.80

Die in diesem Band gesammelten Beiträge, in der Mehrzahl aus Gesprächen im Pädagogisch-Theologischen Institut der rheinischen Kirche (Bad Godesberg) sowie aus Referaten anläßlich einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Erzieher in Deutschland" (1970) hervorgegangen, zeugen von der Übergangsphase in der religionspädagogischen Diskussion, in der sie entstanden sind: Sie greifen noch einmal die grundsätzliche Frage nach der Existenzberechtigung des Religionsunterrichts in der Schule auf und setzen hier klare Akzente, leiten jedoch auch zur inhaltlichen Konkretisierung der globalen Stellungnahmen über und leisten insofern einen Beitrag zur gegenwärtigen Curriculum-Diskussion.

Der Aufsatz des Herausgebers zeichnet sich gegenüber anderen Beiträgen zum Thema, die häufig – allzu pragmatisch – im Vordergründigen steckenblieben, dadurch aus, daß er die Koordinaten zu bestimmen versucht, innerhalb derer die Frage nach der Legitimation des Religionsunterrichts in der Schule gesehen und beantwortet werden muß: Politik, Gesellschaft, Kirche. Insbesondere Kirche und Theologie müssen sich mit dem Wandel des Politik-Verständnisses vertraut machen und sich auf diesem Hintergrund nach einem möglichen Beitrag der Theologie für die Freiheit des Menschen fragen. Die Gesellschaft ihrerseits darf, will sie nicht totalitär werden, die Sinnfrage nicht eliminieren. Indem die Kirche – als eine gesellschaftliche Interessengruppe – sich im Rahmen der bildungspolitischen Reformdiskussion zum Anwalt dieser Frage macht und für den Religionsunterricht als einem unverzichtbaren Bestandteils der Schule eintritt, erfüllt sie eine wichtige gesellschaftliche Funktion. – Daß die Interessen des Heranwachsenden keineswegs bei einer sich autonom verstehenden Pädagogik am besten aufgehoben sind, erläutert Christfried Röger anhand der Auseinandersetzung zwischen Reformpädagogen und den Verfechtern einer pädagogischen Revolution im ersten Tertial unseres Jahrhunderts. Er plädiert darum für eine „relative" Pädagogik, die das Bedingungsgefüge, in dem die Schule steht, realistisch einschätzt. – Der Beitrag von Manfred Wichelhaus zur Frage eines Religionsunterrichts unter den Bedingungen der öffentlichen Schule gipfelt in der Feststellung: „Der Schule für alle entspricht nicht der einheitlich religionskundliche Pflicht-Unterricht für alle Schüler... Die Schule für alle verlangt ein freies Unterrichtsangebot unterschiedlicher Konfessionalitäten." (88) Es sei allerdings noch zu klären, was näherhin unter Konfessionalität zu verstehen sei. – In einer Klärung der gegenwärtigen Rechtslage kommt Peter von Tiling zu dem Ergebnis, daß ein konfessioneller Religionsunterricht in einem demokratischen Staat sachlich legitim sei; darüber hinaus lasse die Rechtsordnung eine große Variationsbreite zu. – Zwei Beiträge weisen auf die didaktischen und lehrplantechnischen Konsequenzen aus den vorgelegten Konzeptionen hin: Günter Sieg fordert – im Rahmen einer Analyse der Lehr- und Lernmittel im Religionsunterricht – eine Theorie der didaktischen Medien, die „die Ermöglichung von Distanz und Engagement als Kriterium für die Beurteilung vorhandener Medien und die Entwicklung neuer Medien anzusetzen" (125) habe, weil sonst die gegenwärtige Medienflut nicht mehr effektiv kontrolliert werden könne. – Dietrich Steinwede legt Lernziele und einen Lehrplanentwurf für den Religionsunterricht der Primarstufe vor. Den verschiedenen (anthropogenen, kultur- und traditionsorientierten, schulpädagogischen und politisch-gesellschaftsorientierten) Begründungen des Religionsunterrichts entnimmt er die allgemeinen Lernziele, die er dann für die Primarstufe konkretisiert. Außerdem bietet er – in jeweiliger Korrespondenz zu den Lernzielen und Inhalten des Unterrichts – einen (für den Praktiker sehr wertvollen) umfassenden Katalog von Arbeitsformen an.

Wenn sich auch in der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion bei der Vielzahl von Veröffentlichungen zwangsläufig vieles wiederholt, liegt ein Verdienst dieses Buches darin, einen Akzent gesetzt und in den Beiträgen durchgehalten zu haben: die Frage nach dem Verhältnis von Religionsunterricht und Gesellschaft. Damit hat es eine notwendige Vorarbeit für die Erstellung von Curricula für den Religionsunterricht geleistet.

Münster Norbert Mette

Flemming, Willi: **Die Gestaltung der liturgischen Osterfeier in Deutschland.** – Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner 1971. 43 S. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abh. d. Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1971, Nr. 11) kart. DM 11.–

In Verbindung mit der liturgischen Erneuerung ist das Osterfest in der westlichen Kirche wieder stärker ins Gesichtsfeld gerückt. Dies besagt freilich nicht, daß man es in allen früheren Jahrhunderten als Stiefkind betrachtet hätte. Allerdings waren die

Ausdrucksformen in manchem anders als heute, deutlicher gesagt: auch reichhaltiger. Einen, wenn auch knappen Beleg hierfür liefert die vorliegende Abhandlung. Gerade wegen der Knappheit kommen dabei die wesentlichen Elemente jedoch sehr vorteilhaft heraus.

Bedauerlich, daß der Titel etwas irreführt, indem er mehr verheißt als im Bändchen tatsächlich zu finden ist. Dabei brauchte sich das eigentliche Thema seines Namens gar nicht zu schämen. Eine angemessene Kennzeichnung hätte etwa Begriffe wie „Österliche Dramatisierung" bzw. „Szenierung" oder „Grabbesuch der Marien mit Weiterentwicklungen" verwenden sollen. „Osterfeier" (so im jetzigen Titel) umgreift ja ein größeres Feld als hier untersucht wird. Abgesehen von der umfassenden Sicht, nach der christliches Pascha die Trias: Leiden – Tod – Auferstehung im Auge hat, ist nämlich selbst bei einer (ohne Zweifel ebenfalls legitimen) Konzeption: Osterfeier gemeint als „Osternacht – Ostertag" (also mit dem Akzent Auferstehung bzw. Verzicht auf die Motive Leiden – Tod) zu bedenken, daß diese (enger verstandene) liturgische Oster-Repräsentation mehr beinhaltet als die hier zur Debatte stehenden Akte. Bei letzteren handelt es sich eigentlich um die „Szenierung des Grabbesuches der drei Marien nebst Ausweitungen". Innerhalb des Gesamtfeldes der in MA und Neuzeit praktizierten „Gesamtosterfeier" sind demgegenüber aber (wenigstens) folgende Hauptpartien zu unterscheiden: 1. Lichtfeier, Wortgottesdienst, Taufwasserbereitung (mit Taufe), Messe nebst Vesper. 2. Dramatisierung des Auferstehungsgeschehens (Übertragung von Kreuz bzw. Eucharistie zum Hochaltar). 3. Nächtliches Stundengebet (Nokturn) mit (anschließender) Dramatisierung des Grabbesuchs der drei Marien, letzterer Teil die hier anstehende Frage betrifft; Morgenlob. 4. Tagamt von Ostern (samt evtl. Segnung der Osterspeisen). – Daß dabei natürlich mancherlei örtliche Variationen, Überschneidungen und Verschiebungen möglich waren, ist selbstverständlich. Bei der hier vorliegenden Untersuchung handelt es sich also nur um einen Teil der liturgischen Osterfeier, speziell den „Grabbesuch" (Visitatio sepulchri) nebst Umkreis.

Sieht man vom genannten Mangel (also der etwas undeutlichen Kennzeichnung der Grundposition der Osterfeier) des Werkes ab (es beginnt: Die liturgische Osterfeier in lateinischer Sprache nimmt ihren Ausgang vom Ostertropus und fand rasch Verbreitung!), muß man dem Autor für den vortrefflichen Durchblick jedoch überaus dankbar sein. Er zeigt nämlich nicht nur die Entstehung sowie Details der „Osterdramatisierung" auf, sondern vermittelt wertvolle Einblicke bezüglich gewisser Typen sowie hinsichtlich der Wachstumsrichtung und gewisser Schwerpunkte.

Wenn auch manche Ausdrücke und Sachverhalte etwas stören bzw. näher zu begründen wären (S. 3: Frühandacht; gemeint: Matutin bzw. Nokturn. – S. 4: „Haltung, die vom 'Magischen' herkommt". – S. 18: „Schrankunterteil" des Altars. – Öfters, z. B. S. 20, wird von einem Bamberger Rituale (Agende) des Jahres 1597 berichtet; dies ist ein Versehen, das in 1587 verbessert werden muß.), zieht man aus der Studie doch reichen Gewinn.

Bei der Untersuchung stützt sich Vf. auf einschlägige Vorarbeiten (u. a. de Boor, Lange, Young). Er legt dar, daß die Entfaltung der (von Vf. so betitelten) „liturgischen Osterfeier" (siehe oben; im folgenden sollen der Klarheit halber unmißverständliche Ausdrücke gebraucht werden) eng mit dem Ostertropus: Quem quaeritis in sepulchro etc. (samt Variationen) zusammenhängt. Dieser Tropus hatte seinen Platz anfangs vor dem Introitus (Resurrexi et adhuc tecum sum) des Ostertagamtes, wurde später aber zur Matutin (Nokturn; heute: Officium lectionis) herübergezogen bzw. an deren Ende, näherhin im Anschluß an das dritte (!) Responsorium (Dum transisset sabbatum; zu beachten ist, daß die damals üblichen Diözesanbreviere Abweichungen gegenüber den römischen Ausgaben besitzen) lokalisiert. An diesen Gesang, der vom Zug der Frauen zum Grabe kündet, schließt der Ostertropus mit seiner (Engels-)Frage: „Wen suchet ihr im Grabe usw." an. Die Weiterführung gibt der Botschaft von der Auferstehung Ausdruck. Besagter Ansatz wurde nun einerseits ausgestaltet, anderseits dramatisch (im ursprünglichen Sinn) szeniert, so daß eigene Gebilde entstanden („Kultspiel").

Den Werdegang vom zunächst üblichen schlichten Ostertropus zu aufwendigeren Gebilden kann man knapp so umreißen: Inhaltliche Erweiterung samt neuen Texten, Aufgliederung in mehrere Szenen, Konsequenzen hinsichtlich räumlicher Regie. Überschauen wir das Gesamtmaterial, lassen sich verschiedene Typen konstatieren. An „Hauptakten" seien, neben der Visitatio sepulchri der Frauen im engeren Sinne, noch der Apostellauf zum Grab (Petrus; Johannes) und die Erscheinungsszene (des Herrn vor Maria von Magdala) genannt. Dazu treten zahlreiche ausschmückende Elemente wie Gesten usw., aber auch Partien, welche mit der Hauptsache wenig zu tun haben (vgl. ähnlich gelagerte Weihnachtsspiele). Besonders interessant ist die räumliche Komponente des „Osterspiels", vor allem die Lokalisierung des „Grabens". So stellt beispielsweise der Altar das Grab dar, es wird aber auch mit der Krypta, Kapellen, dem Lettner oder dem Taufbrunnen in Beziehung gebracht. Dazu kommen mancherlei Drapierungen (Vorhänge usw.) und ausgestaltende Faktoren. Belege betreffs Entstehung der Osterszenierung (vom Tropus her) nennt Vf. für das 10. Jh. Im Laufe der Ausweitung bzw. der Entwicklung erfuhren die Modelle – schlagwortartig seien die Stilarten: Romanik, Gotik, Barock erwähnt – starke Prägung von der jeweiligen Kulturepoche.

Überblickt man die hochinteressanten Details, die gerade im Zuge der gegenwärtigen liturgischen Erneuerung (Paschamysterium) auch Aktualität besitzen, wäre zunächst darauf hinzuweisen, daß die Wissenschaften (hier Liturgik, Philologie u. ä.) von einem interdisziplinären Gespräch nur gewinnen können. Seitens der Liturgiewissenschaft sei gesagt, daß diese Begegnung also nicht nur etwa für das Verhältnis zur (in jüngster Zeit mehr als früher befragten) Psychologie und Soziologie wichtig erscheint, sondern gerade hinsichtlich solcher Sparten, die, wie die Liturgie, mit „Feiern" und „Spiel" zu tun haben: Germanistik, Romanistik usw., Kunst- und Musikwissenschaft sowie speziell: Theaterwissenschaft.

Für die Sachfrage haben wir zu bedenken, daß manche ausgewachsenen Modelle der hier angesprochenen Gattung (Auferstehungsfeier) im Laufe der Zeit leider dem Liturgischen (im echten Sinne) nicht (mehr) gerecht wurden, und ihnen deshalb keine Träne nachzuweinen ist. Dies gilt aber nicht für alle Vorschläge. Von daher dünkt es bedauerlich, daß man aufgrund unterschiedlicher Faktoren, z. B. eines falschen Liturgiebegriffs, infolge zentralistischer (römischer) Liturgiesteuerung (Osterspiele u. ä. waren gerade im nordalpinen Raum beheimatet) und sonstiger schiefer Auffassungen, das Positive solcher Gebilde weitgehend übersah. – Freilich wäre es ebenso falsch, diese Modelle auszugraben um sie wieder unbesehen zu verwenden. Das hieße aus der Liturgie ein totes Museum machen. – Allgemein kann für heute gelten: Auf Phasen der Wucherung folgten stets solche der Reinigung und Klärung. Mittlerweile aber dürfte es wieder an der Zeit sein, den Bemühungen nach sinnvoller Füllung entstandener (liturgischer) „Leere" fachkundig beizustehen. Unbehagen an gegenwärtigen als „kalt und nüchtern" empfundenen Gottesdienstformen ist ein Symptom! Anregungen aus der Geschichte – positiv oder negativ – sollten dabei nicht von vornherein ausgeschlagen werden; sie können der Sache nur nützen!

Bamberg Hermann Reifenberg

Hubbeling, H. G.: Language, Logic and Criterion. A defence of non-positivistic logical empiricism. – Amsterdam: Born N. V. – Publishers 1971. 128 S. kart. $ 8.50

Der Vf. vertritt den Standpunkt eines logischen Empirismus, der sich zu einem für alle Formen der Erfahrung, mit Einschluß der sittlichen und religiösen offenen Begriffe der Empirie bekennt und die sprachliche Verständigung über sie im Sinne des späteren Wittgenstein als eine Gruppe von gegebenen Sprachspielen betrachtet, dabei aber ihre logische Formalisierung als unumgängliche Bedingung exakter sprachlicher Mitteilung betont. Die Bestrebungen des Autors treffen sich z. T. mit den heute vielfach unternommenen Versuchen, ‚Logiken', d. h. Formalisierungen der nicht-deskriptiven Redeformen, wie Frage, Befehl, Bewertung u. ä. auszuarbeiten. Er berichtet in kurzen Übersichten über die wichtigsten von ihnen und bringt Weiterführungen und Ergänzungen in Vorschlag, von denen besonders, in der Besprechung der deontischen Logik, die Skizzierung einer Stufentheorie der Normen (analog der Typenlehre in der Prädikatenlogik) Interesse erweckt. In den Abschnitten über die philos. Gotteslehre und die Religionsphilosophie verteidigt er den ‚deskriptiven', d. h. kognitiven Gehalt der religiösen Rede gegenüber Anschauungen, die sie im allgemeinen und schlechthin den Kommunikationsformen des Emotionsausdrucks oder der sittlichen Ermahnung und Selbstverpflichtung zuordnen wollen, um dann ausführlicher die modallogische Fassung des ontologischen Arguments und zwei neue, sich nur auf den Begriff der notwendigen Bedingung stützende Versionen des kosmologischen Gottesbeweises zu besprechen.

Der Autor glaubt die im allgemeinen sehr zurückhaltende Einstellung der Theologen zu den Bemühungen um eine symbolisch-logische Exaktheit der Formulierung auf Mißverständnisse zurückführen zu können, die durch einige Richtigstellungen und die Vorführung von Proben sollten ausgeräumt werden können. Daß eine Formalisierung für die philosophische Gotteslehre wirklich Vorteile bringen kann, dürfte am ehesten das in der Symbolik moderner modallogischer Systeme dargestellte anselmianische Argument illustrieren. Die Einbeziehung der iterierten Modalitäten er-

weitert die ontologische Fragestellung und gibt mit der Ableitung der strikten Alternative von ‚Gott existiert notwendig' und ‚Gott existiert notwendigerweise nicht' wenigstens für die Diskussion von Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft, die das zweite Glied der Alternative ausschließen dürfte – wie sollte jedes Ding ‚seiner Möglichkeit zu existieren nach' sich ableiten von einem Unmöglichen – einen neuen, formal-ontologischen Ausgangspunkt. Die meisten der angeführten Beispiele aber zeigen, daß die Transkriptionen in die Symbolik formalisierter Sprachen ebenso die Gefahr schwerwiegender Ungenauigkeiten mit sich bringen, wie eine Hilfe für den sicheren Überblick über die logischen Zusammenhänge bedeuten können. Eben die Wiedergabe von ‚Gott existiert' unter Verwendung des Existenzquantors (es gibt wenigstens ein x, für das gilt...) der symbolischen Logik, an der der Vf. die neuen Präzisierungsmöglichkeiten erläutern will, ist theologisch unannehmbar, weil sie sich einen Individuenbereich vorgibt, dem Gott als ein Seiendes unter Seiendem angehören müßte. In seinem Entwurf einer exakten deontischen Sprache stellt der Autor ein Konklusionsschema auf, nach dem aus einem eine Sollensnorm aussprechenden Satz Befehlssätze abgeleitet werden können, wogegen natürlich einzuwenden ist, daß aus Normen nicht Befehle, sondern nur die Legitimität ihres Anspruchs auf Gehorsam gefolgert werden kann. Das Buch läßt die grundsätzliche Frage ungeklärt, was die Konstruktion von Sprachkalkülen für das ursprünglich sinnsetzende, sach- und wahrheitserschließende Sprechen bedeuten kann und wieso und unter welchen Voraussetzungen die Geschlossenheit eines Systems von Regeln für die Manipulation von Symbolen als Instanz der Genauigkeit und Exaktheit für den Gebrauch der Sprachzeichen angerufen werden kann, in dem sich unser Denken und Erkennen vollzieht.

Wien Beda Thum

Hasenhüttl, Gotthold: **Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre.** Erstmalig in deutscher Übersetzung: Sartres Weihnachtsspiel. – Graz, Wien, Köln: Styria 1972, 336 S. kart. DM 38.–

Der Titel von Hasenhüttls Buch – „Gott ohne Gott" – und der Untertitel – „Ein Dialog mit J. P. Sartre" –, sowie die Ankündigung der erstmaligen Übersetzung von Sartres Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn" könnten zu der Annahme verleiten, es handle sich in diesem Gespräch eines katholischen Theologen mit dem Papst des französischen atheistischen Existentialismus um einen apologetischen Versuch, durch ein gescheites, aber immerhin etwas zu verschmitztes Manipulieren von Begriffen und typisch sartreschen Denk- und Verbalschemata, den Atheisten Sartre sozusagen bei lebendigem Leib nachzutaufen, aus ihm einen unbewußten Christen, oder zumindest einen „Gottsucher" im Sinne Duhamels oder Mauriacs zu machen. Dem ist aber nicht so: und dem aufmerksamen Leser des 1. Teiles des Buches – das übrigens keine leichte Lektüre darstellt – fällt bald auf, daß Hasenhüttls „Dialog" mit Sartre eine echte, nach allen Regeln eines hellsichtigen Verständnisses und einer offenen Kritik geführte Auseinandersetzung ist, die den radikalen, uneinholbaren Agnostizismus und militanten Atheismus des Philosophen wahrnimmt, wobei die Radikalität selbst und die unbarmherzige Logik von Sartres humanistischem Engagement dem Theologen die willkommene, beinahe die beste Basis zu einer zweiten, nicht minder aktuellen Auseinandersetzung erscheinen: eine Art Selbstkritik innerkirchlicher Natur, die aus den Postulaten des atheistischen Existentialismus eine bessere, existentiell bewußtere Auffassung und ein tieferes Erlebnis des wahren Gottes zu ermöglichen imstande wäre.

Den gewissenhaften Analysen von Hasenhüttl ist eigentlich nichts hinzuzufügen. Nach zahlreichen Essays oder wissenschaftlichen Studien über Sartres Philosophie bietet sein Buch zum ersten Male eine ausführliche und geschlossene Übersicht über das Gottesproblem bei Sartre. Der scholastische Apparat und die etwas schulmäßige Aufteilung der Kapitel nach den fünf Perspektiven einer Art apophatischer Dialektik tun dem Vorhaben und der Gesamtdarstellung keinen Abbruch. Sämtliche Argumente werden objektiv fundiert und mit den treffendsten Zitaten belegt: niemals versucht der Autor Sartre pastoral-hinterlistig heimzuholen. Die Fronten bleiben immer klar abgezeichnet. Erst wenn diese Bestandsaufnahme eindeutig vorliegt, stellt Hasenhüttl in einem 2. Teil den Versuch an, sowohl an Hand von Sartres Forderungen nach einem undenkbaren, unmöglichen aber nichtsdestoweniger notwendigen existentialen Gott, als auch an Hand der griechisch-antiken Erfahrung Gottes „als Ereignis" – insoweit die philosophischen oder dramatischen Werke der Antike uns darüber informieren und es die sartreschen Deutungen erlauben (cf Sartres Vorwort zu seiner Bearbeitung der „Troerinnen" des Euripides), – zeitnahe und zukunftsträchtige Prolegomena zu einer Gotteslehre zu skizzieren, die den rationalen Forderungen und den emotionalen Bedürfnissen der heutigen, krisenbeladenen Christenheit entsprechen könnte.

Ohne eine Gotteserfahrung im Diesseits mittels einer Kommunion mit dem menschlichen Du und ohne die Dimension eines inkarnierten Denkens in der Theologie, scheint dem Autor, anstatt der Hoffnung, die Tür zur Auflehnung gegen den Gott der Liebe verhängnisvoll geöffnet zu sein. Somit erhält Hasenhüttls Essay schließlich weniger den Charakter einer rein analytischen Darstellung, als den einer indirekten Apologetik. Bei dieser kritischen Auseinandersetzung steht, nolens volens, der Atheist Sartre einer „künftigen Gotteslehre" Pate. Denn das, was P. Claudel einmal über V. Hugo schrieb, trifft hier zu: „Er war ein Seher, in der Art des Engländers W. Blake. Nicht ein Seher der Dinge Gottes – Gott hat er nicht geschaut –, aber niemand hat so viel Lehrreiches zu ziehen verstanden aus dem Schatten, den das Fehlen Gottes (l'absence de Dieu) hervorruft[1]."

Diese Art von dogmatischem Pragmatismus ist im christlich-katholischen Lebens- und Denkensraum nicht unbekannt: sie kann eigentlich auf eine lange, imposante Vergangenheit zurückblicken, sogar auf die ganze Vergangenheit des Christentums selbst. Seitdem Paulus in seiner Rede vor dem Areopag in Athen den „unbekannten Gott" der Heiden christlich umzufunktionieren versuchte, hat es keine Zeitspanne in der Geschichte der r.-k. Kirche gegeben, in der Kirchenväter, Apologeten des Frühchristentums, Theologen und christliche Denker des Mittelalters und der Renaissancezeit sich nicht bemühten, dem Arsenal der antiken Philosophie und Literatur, sogar dem Schatz selbst der Mythologie, bekräftigende Beweise und indirekt religiöse Lehren abzugewinnen. In den modernen Zeiten wurde diese Methodik sehr oft angewendet: aus dem Schaffen des Gegners – oder sagen wir des Anders-Denkenden – das Körnchen Wahrheit oder unbewußte Prämissen und Voraussetzungen zu einer besseren, zeitnäheren Darlegung der Offenbarung herauszuschälen, war und bleibt immer noch heute das Vorhaben zahlreicher Kritiker.

Angeregt durch K. Jaspers Buch über Nietzsche und M. Heideggers Abhandlung über das berühmte Wort „Gott ist tot", hat noch vor ein paar Jahren Bernhard Welte versucht, Nietzsches „Atheismus" im Sinne eines frustrierten, aber echten Christentums zu interpretieren, und somit die theologische Auseinandersetzung mit dem ewigen Zarathustra der abendländischen Kultur fortzuführen. Welte versteht Nietzsches Atheismus nicht nur negativ als eine Verneinung des Christlichen und Religiösen schlechthin, sondern als eine Verneinung des historischen Christentums aus einem radikalen Verlangen nach dem ganzen, dem „geglückten", dem seiner selbst mächtigen Menschen. „Dieser kann sich mit keiner abgeleiteten Religiosität zufrieden geben, sondern sucht auch in seinem Verhältnis zum Absoluten nach ganz ursprünglichen Bezügen... Nachdenkenswert und notwendig ist... die Frage, ob und inwieweit der Christ Nietzsches Impuls folgen kann und was dieser ihm in seinem denkenden Glauben zu sagen hat"[2]. Hasenhüttls Essay über Sartres Atheismus stellt mit gleichartigen Vorzeichen dasselbe dialektische Diagramm dar.

Will man sich auf das Gebiet der französischen Kultur und Literatur beschränken, in denen Sartres Botschaft einen eminenten Platz einnimmt und in die ihn Hasenhüttl mit Recht kulturhistorisch einbettet, dann könnte man zahlreiche Bände aufzählen, die unter Anwendung einer ähnlichen Methodik, aus dem Schaffen weltbekannter Atheisten und „libres penseurs" moderner Prägung, eine vertretbare religiöse Lehre abzuleiten versuchten. Seitdem ein gelehrter Jesuit in Albert Camus zwar einen Atheisten, aber einen Atheisten „de chez nous", d. h. ohne unbewußt christliche Verwurzelungen undenkbar, oder noch einen „Pascal sans Christ" begrüßt hat, hat sich die Sekundärliteratur über Camus' religiöse

[1] P. Claudel, Réflexions et Propositions sur le vers français. Digression sur V. Hugo: P. Claudels Gesamm. Werke, Bd V, 145 (mit Korrekturen).

[2] B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958) Klappentext.

Latenzen ins Uferlose erweitert[3]. Das gleiche gilt, positis ponendis für A. de Saint-Exupéry, A. Malraux und A. Gide[4]. Eine wohlwollende Kommentatorin hat vor 20 Jahren angebliche „Pages catholiques" aus Montherlants Werk herausgelesen, wo doch der bekannte Roman- und Theaterschriftsteller, mehr noch als Sartre christlich-katholisch erzogen, sich zu einem problemlosen Atheismus bekannt und seine Bühnenwerke – mit Ausnahme vielleicht von „La ville dont le prince est un enfant" – nur oberflächlich theologisch oder mystisch verbrämt hat. J. de Bourbon-Busset hat 1964 in Paul Valéry einen „Mystiker ohne Gott" sehen wollen. Man könnte die Liste solcher Interpretationen sehr leicht verlängern: ob sie schließlich zu einer wirksamen Apologetik führen, oder – in der Perspektive der Nicht-Gläubigen – nur das verkappte Unternehmen eines subtilen Klerikalismus bilden, bleibe dahingestellt.

In seinem Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn" (1940), hat Sartre dem König Balthasar eine sehr orthodoxe Unterweisung in der christlichen Lehre der Inkarnation, des erlösenden Leidens und der Vorsehung in den Mund gelegt. Man weiß übrigens, daß der Kriegsgefangene Sartre selbst, bei der Uraufführung des Stückes in seinem Lager bei Trier, die Rolle Balthasars gab: sein Spiel soll so aufrichtig und überzeugend gewesen sein, daß dabei ein anonymer Zuhörer zum Glauben zurückgefunden haben soll. Auch diese Taktik der vertauschten Personen ist auf dem literarischen, bzw. philosophischen Gebiet nicht neu. In seinem berühmten Pamphlet „Les grands cimetières sous la lune" (1938), ließ Bernanos seinen Agnostiker eine ergreifende Predigt halten, die, von echt evangelischen Wahrheiten durchsetzt, viel orthodoxer ist als die immerhin problematische Anklagerede des Großinquisitors von Dostojewski. Früher hatte P. Claudel in seinem chinesischen Mysterienspiel „Le repos du septième jour" (1896) Satan höchstpersönlich den in die Hölle hinabgestiegenen Kaiser die katholisch-thomistische Theologie der Sünde und der Verdammung lehren lassen. Auch „Le soulier de satin" (1925) enthält eine ähnliche theologische Unterweisung: nicht der Schutzengel, sondern der zum Islam übergetretene Don Camillo ist es, der, ein neuer Mephistopheles, der katholischen dona Proheza die radikalste Lehre der göttlichen Transzendenz und des menschlichen Nichts einzuhämmern versucht und der armen Frau die innere Aufopferung ihrer Liebe zu don Rodrigo, sanft-grausam wie der Claudelsche Gott es gewöhnlich tut, abzwingt.

Hasenhüttl appelliert selbst an Werke von Dostojewski, Brecht und Tolstoi. Er zitiert Bernanos und Claudel: er hätte noch treffendere Texte bei Charles Péguy, oder noch andere von Claudel, die erstaunlich nach Sartre „riechen", anführen können[5]. Wie dem auch sein mag, dieser Exkurs eines Theologen im literarischen Bereich ist sehr zu begrüßen. Er beweist wiederum die Notwendigkeit und die Fruchtbarkeit jenes Heranziehens des dichterischen, romanhaften oder dramatischen Schaffens, in dem der Metaphysiker Jean Wahl mit Recht ein gesundes „élargissement de la philosophie" agnoszierte[6] und in dem man auch die Möglichkeit einer „Entfaltung und Befruchtung" des theologischen Denkens erhoffen kann. Man möchte hier den Wunsch ausdrücken, daß ein moderner Humanist, dem literarischen Schaffen ebenso offen, wie mit der philosophisch-theologischen Arbeit vertraut, im Geist von H. de Lubac's Werk „Die Tragödie des Humanismus ohne Gott" (Paris 1945 – dtsch: Salzburg 1950), die kulturgeschichtliche Entwicklung dieses gegenseitigen Austauschprozesses im Abendland seit einem Jahrhundert ausführlich analysierte und die Bilanz dieser Osmose zöge. Was für Sartre recht ist, kann ebenso mit Bezug auf den „nouveau roman", das „absurde Theater", den Strukturalismus und den immer lebendigen, fruchtbaren Surrealismus gelten. Nur die Anwendung jener interdisziplinären Methodik kann zum Entstehen, Bestehen und zur Rechtfertigung einer „Ganzheit-Erkenntnis" führen, die zu der Synthese der „Geisteswissenschaften" gehört, ohne Unterschied der Universitätsfakultäten. Hasenhüttls Essay über Sartre und seine sonstigen Publikationen zeugen von einer Initiative in dieser Richtung, die verdient, institutionalisiert zu werden. Der unterzeichnete Rezensent gehört, ohne eine verkalktes Altsemester zu sein, immerhin zu einer Generation, die Sartres atheistischen Existentialismus herannahen sah, weil sie sich bereits mit Bergsons schöpferischem Irrationalismus auseinandersetzen mußte und in der christlichen Vor-Existentialphilosophie von Blondel und G. Marcel, im christlichen „Absurdismus" der katholischen Tragiker, Bloy, Péguy, Claudel, Mauriac und Bernanos die Prolegomena erblickte, die Hasenhüttl nun rückblickend und synthetisch ans Tageslicht bringt und würdigt.

Das Buch enthält als Schluß und gleichsam als Exemplifizierung seines dialektischen Verfahrens den Text von Sartres Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn". Aus den Prämissen seiner Analysen, und nicht zuletzt aus dem angeführten Brief von Sartre über die Umstände und den echt sartreschen Sinn dieses Theaterstückes (263), stellt sich klar heraus, daß der Atheist Sartre, auch wenn er die Menschwerdung Gottes respektvoll und außerordentlich einfühlsam inszeniert, kein Iota seiner Weltanschauung und seiner Gedankenwelt preisgibt. Das Christentum bleibt für ihn eine „Mythologie" unter vielen anderen, und es heißt gar nicht, schreibt er, „daß sich die Richtung meines Denkens in der Zeit der Gefangenschaft, auch nur einen einzigen Augenblick, geändert hätte" (o. o. 263, vervollständigt). Hasenhüttls Ausführungen auslegend, behauptet ein Kritiker, daß „das Stück (für Sartre) positiv endet[7]". Über dieses „Positivum" ließe sich eigentlich streiten: Barionas Aufopferungswille und sein baldiger Tod im Dienste des Messias erinnert, meines Erachtens, allzuviel an das heroisch-absurde Engagement und an den Tod von Mathieu Delarue, in Sartres Romantrilogie „Les chemins de la liberté" (1945)[8], denen gewisse, „uneinholbare" Komponenten der „scheußlichen Ekstase" von Roquentin (La Nausée, 1938) immer noch heimlich anhaften. Für alle Protagonisten von Sartre bleibt, bis auf weiteres, Gott, genauso wie die Seele, innerlich „eine herrliche Abwesenheit" (Orestes, in „Les Mouches").

Dazu wäre schließlich zu bemerken, daß Hasenhüttls deutsche Übersetzung, – die übrigens nicht die allererste sein dürfte[9] – noch nicht völlig druck- bzw. bühnenreif ist. Ich spreche von der Gesamtübersetzung des Stückes, die als Anhang seines Buches veröffentlicht wird, und nicht von den Zitaten, die im Text selbst des Essays verstreut sind (vgl. 247, Nr. 64). Der Autor würde bestimmt dem Rezensenten freundlicherweise gestatten, ihn auf einige Ungenauigkeiten, – darunter ein paar schwerwiegende Fehldeutungen –, aufmerksam zu machen, die wichtige Stellen Sartres allzu sehr „maltraitieren". Dies ist um so erstaunlicher, als Hasenhüttls Übersetzung im allgemeinen ausgezeichnet ist: sie hat sogar den manchmal plumpen und mit einer oft unbeholfenen Metaphorik belasteten Originaltext lebendig und stilgerecht gestaltet, bzw. verbessert.

Wien André Espiau de La Maëstre

[3] Vgl. P. H. Simon, Présence de Camus (Paris 1961); Alain-George Martin, A. Camus et le Christianisme: La Revue Réformée (1961) Nr. 48; Ignaz Lepp, Psychanalyse de l'athéisme moderne (Paris 1961); A. Espiau de La Maëstre, A. Camus, pèlerin de l'absolu? : Les Lettres Romanes (Louvain 1961) Bd XV; ders., Der Sinn und das Absurde (Salzburg 1961) 49–86; Fritz Poepcke, Le sens de l'athéisme chez A. Camus: Revue des Lettres Modernes, Configuration Critique (Paris 1963/7); Jean Onimus, Camus, Les écrivains devant Dieu (Paris 1965); Claude Vigée, L'incroyance passionnée d'A. Camus: Camus, hrsg. von Jacqueline Lévi-Valensin (Paris 1970).

[4] Vgl. H. J. Nersoyan, A. Gide. The Theisme of an Atheist (Syracuse, USA: University Press 1969).

[5] Vgl. A. Espiau de La Maëstre, Das göttliche Abenteuer (Salzburg 1968) 40/1, 48, 123, 274, 326, 348.

[6] Jean Wahl, Défense et élargissement de la philosophie. Le recours aux poètes: Claudel (Paris 1959: Les cours de Sorbonne).

[7] Wort und Wahrheit 27 (1972) 317.

[8] Vgl. dazu A. Espiau de La Maëstre, Der Sinn und das Absurde (Salzburg 1961) 121ff, 132.

[9] Vgl. Wort und Wahrheit 27 (1972) 317.

Personennachrichten

Professor Dr. W. Nastainczyk, Lehrstuhl für Praktische Theologie (Religionspädagogik und Katechetik) der Universität Regensburg, hat den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik der Universität Wien abgelehnt.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für Herbert **Doms** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Johannes Tenzler. – Rgb: Habbel 1972. 547 S., 1 Titelbild; Lw. DM 58,–; S. 533–535: Opera jubilantis.

Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. Hrsg. von Johannes Gründel, Fritz Rauh und Volker Eid. (Richard **Egenter** zum 70. Geburtstag.) – Düs: Patmos-Verl. (1972). 371 S., 1 Titelbild.

Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Hrsg. von Max Seckler [u. a.] (Heinrich **Fries** gewidmet von Freunden, Schülern und Kollegen.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 839 S., 1 Titelbild; Lw. DM 98,–; S. 807–836: Bibliographie von Heinrich Fries. Stand: 30. Juni 1971. Zusammengestellt von Franz Wolfinger, Gerda Bieringer, Johannes Brosseder.

Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz **Hofmann** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Günter Koch, Josef Pretscher. Mit Beitr. von Eugen Biser [u. a.]) – Wü: Echter-Verl. (1972). 220 S.; Lw. DM 24,–; S. 219–220: Verzeichnis der Schriften von Fritz Hofmann.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Lapointe, Roger: **Hermeneutics** today. – Biblical theology bulletin II, 1972, 107–154.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Hrsg. von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evang. Kirche in Deutschland und dem Evang. Bibelwerk. Erarb. nach den Weisungen der ökumenischen Übersetzerkommission von Klaus Dietrich Fricke u. Benedikt Schwank, OSB. – Stu: Kath. Bibelanstalt; Württembergische Bibelanstalt (1972). 144 S.; kart. DM 28,–.

Sanders, James A.: Torah and Canon. – Phil: Fortress 1972. XX, 124 p.; $ 2,95.

Zerafa, P., OP: Il **futuro** nella Bibbia. – Angelicum XLIX, 1972, 219–242.

2. Altes Testament

The witness of **tradition.** Papers read at the joint British-Dutch Old Testament conference held at Woudschoten, 1970. – Leiden: Brill 1972. VIII, 137 p. = Oudtestamentische Studiën XVII; hfl 58,–.

Hasel, Gerhard F.: **Methodology** as a major problem in the current crisis of Old Testament theology. – Biblical theology bulletin II, 1972, 177–198.

Lapointe, Roger, OMI: Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle. Étude stylistique et théologique sur le procédé dialogal tel qu'employé dans l'Ancien Testament. – P, Tournai: Desclée; Montr: Bellarmin 1971. 405 p. = Recherches I. Théologie; FB 500,–.

Lovelace, M.: Compass points for Old Testament study. – Nashv: Abingdon Pr. 1972. 176 p.; cloth $ 4,95.

Oosterhoff, B. J.: Hoe lezen wij **Genesis 2 en 3**? Een hermeneutische studie. – Kampen: Kok (1972). 240 blz.; hfl 19,50.

Schatz, Werner: **Genesis 14.** Eine Untersuchung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. 384 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 2; sfr 48,–.

O'Connell, Kevin G.: The theodotionic revision of the Book of **Exodus.** A contribution to the study of the early history of the transmission of the Old Testament in Greek. – Cambr: Harvard Univ. Press 1972. X, 329 p. = Harvard semitic monographs III; $ 9,50.

Schwertner, Siegfried: Erwägungen zu Moses Tod und Grab in **Dtn 34,5.6.** – ZAW LXXXIV, 1972, 25–45.

Poulssen, N.: Een lach en een traan om Saul: het volksverhaal van **1 Sam 19, 11–17** als Woord van God. – TTh XII, 1972, 3–27.

Auvray, Paul: **Isaïe 1–39.** – P: Gabalda 1972. 338 p. = Sources bibliques; F 105,–.

Young, Edward J.: The book of **Isaiah.** The English text, with introduction, exposition, and notes. Vol. III: Chapter **40** through **66.** – GrR, Mich.: Eerdmans (1972). 579 p. = The New International commentary on the Old Testament; $ 9,95,–.

Jeremias, Jörg: **Mišpāṭ** im ersten Gottesknechtslied ‹**Jes. XLII,1–4**›. – VT XXII, 1972, 31–42; p. 1–30: Beuken, W. A. M.: Mišpāṭ. The first Servant song and its context.

Zimmerli, Walther: **Ezechiel.** Gestalt und Botschaft. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1972). 161 S. = Biblische Studien LXII; kart. DM 14,–.

Botterweck, G. Johannes: Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern. – Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Joseph Ziegler. Bd II, Wü/Stu (1972), 117–128; S. 129–135: Deissler, Alfons: Die Interpretation von **Hos 1, 2–9** in den Hosea-Kommentaren von H. W. Wolff u. W. Rudolph im kritischen Vergleich; S. 137–144: Elliger, Karl: Nochmals Textkritisches zu **Jes 53**; S. 145–153: Fohrer, Georg: Vollmacht über Völker und Königreiche. Beobachtungen zu den prophetischen Fremdvölkersprüchen anhand von **Jer 46–51**; S. 155–170: Goshen – Gottstein, M. H.: **Ezechiel** und **Ijob.** Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis; S. 171–178: Haag, Ernst: **Ez 31** und die alttestamentliche Paradiesvorstellung; S. 179–185: Haag, Herbert: „Ich mache Heil und erschaffe Unheil" ‹**Jes 45, 7**›; S. 187–195: Hoffmann, Adalbert: Jahwe schleift Ringmauern, **Jes 45, 2** $\alpha\beta$; S. 197–206: Kaiser, Otto: Zwischen den Fronten. Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts; S. 207–215: Kilian, Rudolf: Prolegomena zur Auslegung der Immanuelverheißung; S. 217–229: Lohfink, Norbert: „Israel" in **Jes 49, 3**; S. 231–232: Loretz, Oswald: „Verworfenes Silber" ‹**Jer 6, 27–30**›; S. 233–238: Rudolph, Wilhelm: Zu **Micha 1, 10–16.**

Lescow, Theodor: Redaktionsgeschichtliche Analyse von **Micha 1–5.** – ZAW LXXXIV, 1972, 46–85.

Lescow, Theodor: Redaktionsgeschichtliche Analyse von **Micha 6–7.** – ZAW LXXXIV, 1972, 182–212.

Stolz, Fritz: Zeichen und Wunder: die prophetische Legitimation und ihre Geschichte. – ZThK LXIX, 1972, 125–144.

Asensio, Félix, SJ: Sobre la marcha del **salmo 35.** – EstB XXXI, 1972, 5–16.

Craigie, P. C.: Psalm XXIX in the Hebrew poetic tradition. – VT XXII, 1972, 143–151; p. 176–196: Dumortier, Jean-Bernard: Un rituel d'intronisation: Le Ps LXXXIX 2–38.

Bryce, Glendon E.: Another wisdom – "Book" in **Proverbs.** – JBL XCI, 1972, 145–157.

Horton, Ernest, Jr.: Koheleth's concept of opposites as compared to samples of Greek philosophy and Near and Far Eastern wisdom classics. – Numen XIX, 1972, 1–21.

Davenport, G. L.: The eschatology of the book of **Jubilees.** – Leid: Brill 1971. VIII, 124 p. = Studia Post-Biblica XX; hfl 36.

Lenglet, Ad.: La structure littéraire de **Daniel 2–7.** – Bibl LIII, 1972, 169–190.

Watts, J. D. W.: Basic patterns in Old Testament religion. – NY: Vantage Pr. 1971. 162 p.; cloth $ 4,50.

Pakozdy, J. M.: Der Begriff ›**Frieden**‹ im AT und sein Verhältnis zum Kampf. – CV XIV, 1971, 253–266.

Siegwalt, Gérard: La **loi,** chemin du salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament. – (Neuchâtel:) Delachaux et Niestlé (1971). 261 p. = Bibliothèque théologique; sfr 31,50.

Potin, Jean: La fête juive de la **Pentecôte.** Études des textes liturgiques. Tome I: Commentaire. Tome II: Textes. – P: Ed. du Cerf 1971. 328 p.; 79 p. = Lex orandi LX a/b; F 65; F 16.

Wolff, Hans Walter: Herren und Knechte. Anstöße zur Überwindung der Klassengegensätze im Alten Testament. – TrThZ LXXXI, 1972, 129–139.

Stoebe, Hans Joachim: Anmerkungen zur Wurzel **pl'** im Alten Testament. – ThZ XXVIII, 1972, 13–23.

Massorah **Gedolah** selon le manuscrit B 19a de Léningrad. Edition critique par Gérard E. Weil. Vol. I: Les listes de la Massorah. – R: Institut Biblique 1971. XXVII, 463, 69* p; Lire 25 000.

Hruby, Kurt: Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche. – Zü: Theologischer Verlag (1971). 81 S. = Schriften zur Judentumskunde IV; sfr 13,80.

Drijvers, H. J. W.: Old-syriac ‹Edessean› inscriptions. Edited with an introduction, indices and a glossary. – Leid: Brill 1972. XVIII, 117 p. = Semitic study series, n. s. III; **hfl 26.**

Wagner, Norman E.: Early bronze age houses at ʿAi ‹et-Tell›. – PEQ CIV, 1972, 5–25.

3. Neues Testament

Vögtle, Anton: Die matthäische Kindheitsgeschichte. – L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, Gembloux (1972), 153–183; p. 185–208: Strecker, G(eorg): Les macarismes du Discours sur la Montagne; p. 209–220: Gatzweiler, K.: Les récits de miracles dans l'Évangile selon saint Matthieu; p. 221–259: Dupont, Jacques: Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles; p. 261–280: Kahmann, J.: Die Verheißung an Petrus: Mt., XVI, 18–19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums; p. 281–308: Cothenet, É.: Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu; p. 309–342: Lambrecht, J(an): The parousia discourse. Composition and content in Mt., XXIV–XXV; p. 343–357: Senior, D.: The passion narrative in the gospel of Matthew: p. 359–415: Descamps, A(lbert): Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion; p. 417–428: Légasse, S.: L'«antijudaïsme» dans l'Évangile selon Matthieu.

Conti, Martino, OFM: Il mandato di Cristo alla chiesa ‹Mt. 10,7–8, 11–15›. – Antonianum XLVII, 1972, 17–68.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de san **Marcos.** – Burgos: Ed. Aldecoa (1971). XXIII, 273 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, sede de Burgos XXVI; pes 300,–.

Starobinski, Jean: Le démoniaque de Gérasa: analyse littéraire de Marc 5,1–20. – Analyse structurale et exégèse biblique ..., (Neuchâtel 1971), 63–94; p. 95–121: Leenhardt, Franz: Essai exégétique: **Marc 5,1–20.**

Schenke, Ludger: Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Kathol. Bibelwerk (1972). XXVII, 570 S. = Forschung zur Bibel IV; kart. DM 42,– [Diss., Mainz]

Galizzi, Mario: Gesù nel Getsemani. ‹Mc 14,32–42; Mt 26,36–46; Lc 22,39–46›. – Zü: Pas-Verl. 1972. XVI, 317 p. = Biblioteca di scienze religiose IV; Lire 5000.

Rubio Morán, Luis: Revelación en enigmas y revelación en claridad. **Análisis exegético de Jn 16,25.** – Salm XIX, 1972, 107–144.

Spörlein, Bernhard: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu **1 Kor 15**. – Rgb: Pustet 1971. VII, 223 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VII; kart. DM 45,– [Diss., München]

Morissette, Rodolphe: La condition de ressuscité: 1 Co 15,35–49: Structure littéraire de la péricope. – Bibl LIII, 1972, 208–228.

Morissette, Rodolphe: Un midrash sur la Mort ‹I Cor., XV, 54c–57›. – RB LXXIX, 1972, 161–168.

Friesen, Isaac I.: The glory of the ministry of Jesus Christ. Illustrated by a study of 2 Cor. 2:14–3:18. – Basel: Reinhardt in Komm. 1971. 167 p. = Theologische Dissertationen VII; kart. DM 16,80 [Diss., Basel]

Collange, J.-F.: Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Etude exégétique de 2 Cor. 2:14–7:4. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. VII, 351 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XVIII; £ 6,– [Diss., Strasbourg]

Trilling, Wolfgang: Untersuchungen zum **2. Thessalonicher**brief. – Lpz: St. Benno-Verl. 1972. 176 S. = Erfurter theologische Studien XXVII; kart. DM 19,50.

Hughes, Philip Edgcumbe: The doctrine of creation in **Hebrews 11:3.** – Biblical theology bulletin II, 1972, 64–77.

Feuillet, André: La moisson et la vendange de l'**Apocalypse ‹14, 14–20›**. La signification chrétienne de la révélation johannique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 113–132. 225–250.

Weiser, Alfons: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. – Mchn: Kösel 1971. 312 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXIX; brosch. DM 82,– [Diss., Würzburg]

Zinniker, Franz: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei **Matthäus**. – Frb/S: Paulus-Verl. 1972. 194 S.; sfr 20,–.

Achtemeier, Paul J.: The origin and function of the pre-Marcan miracle catenae. – JBL XCI, 1972, 198–221.

Feuillet, André: Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique. – P: Gabalda 1972. 293 p. = Études bibliques; F 90,–.

Ruckstuhl, Eugen: Die johanneische Menschenforschung 1957–1969. – Theologische Berichte I, (Zü, Eins, Köln 1972), 171–284.

Wind, A.: Destination and purpose of the Gospel of John. – NovT XIV, 1972, 26–69.

Borse, Udo: Die geschichtliche und theologische Einordnung des **Römerbrief**es. – BZ, N. F. XVI, 1972, 70–83.

Wengst, Klaus: Der Apostel und die Tradition. Zur theologischen Bedeutung urchristlicher Formeln bei Paulus. – ZThK LXIX, 1972, 145–162.

Hahn, Ferdinand: Probleme historischer Kritik. – ZNW LXIII, 1972, 1–17; S. 18–26: Stuhlmacher, Peter: Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese.

Michel, Otto: Zeuge und Zeugnis. Zur neutestamentlichen Traditionsgeschichte. – Neues Testament und Geschichte ... Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü/Tü 1972, 15–31; S. 33–42: Schulz, Siegfried: Die neue Frage nach dem historischen Jesus; S. 43–67: Hengel, Martin: Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums.

Delorme, Jean: La résurrection de Jésus dans la langage du Nouveau Testament. – Le langage dans le monde actuel = Lectio divina LXXII, P 1972, 101–182.

Maddox, Robert: Methodenfragen in der Menschensohnforschung. – EvTh XXXII, 1972, 143–160.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Rückert, Hanns: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie. – Tü: Mohr 1972. X, 439 S.; Lw. DM 52,–.

Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August **Franzen.** Hrsg. von Remigius Bäumer. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. XII, 745 S.; Lw. DM 78,–; S. 729–733: Gerdemann, Gertrud: Verzeichnis der Veröffentlichungen von A. Franzen.

Hammer, Karl: Grundfragen der Kirchengeschichte. Was ist und was treibt die Kirchengeschichte? – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia-Verl. [in Komm.] 1970. 30 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXVII; kart. DM 4,80.

Sestan, Ernesto: Histoire des événements et histoire des structures. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 209–228.

Hubatsch, Walther: Kirchliche Quellen zur mittel- und ostdeutschen Landesgeschichte. – BDLG CVII, 1971, 202–205.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Burkill, T. A.: The evaluation of christian thought. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. 1971. X, 504 p.; $ 12,50.

Herzog, Reinhart: Metapher, Exegese, Mythos. Interpretationen zur Entstehung eines biblischen Mythos in der Literatur der Spätantike. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption ..., Mchn 1971, 157–185; S. 187–209: Jauss, Hans Robert: Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter.

Classical influences on European culture a. d. **500–1500**. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge 1969. Ed. by R. R. Bolgar. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XVI, 319 p., 12 pl., 6 fig.; £ 5,–.

Meinhold, Peter: Europa – Momente seiner Geschichte und seiner Zukunft. – Saeculum XXII, 1971, 402–416.

Severus, Emmanuel von, OSB: Die kritische Funktion mönchsgeschichtlicher Forschung in der Theologie der Gegenwart. – ErbAuftl XLVIII, 1972, 252–263.

3. Alte Kirchengeschichte

Duval, Paul-Marie: La **Gaule** jusqu'au milieu du Ve siècle. I.–II. – P: Picard 1971. 865 p. = Les sources de l'histoire de France des origines à la fin du XVe siècle; F 110,–.

Pépin, Jean: Idées grecques sur l'homme et sur Dieu. – P: Société d'Éd. «Les Belles Lettres» 1971. 402 p. = Collection d'études anciennes; F 22,–.

Martin, Jochen: Der priesterliche Dienst. III: Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 118 S. = Quaestiones disputatae XLVIII; kart. DM 16,–.

Goppelt, Leonhard: Der Friede Jesu und der Friede des Augustus. – WoWa XXVII, 1972, 243–251.

Herrmann, Léon: Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle. – Brux: Latomus 1970. 174 p. = Collection Latomus CIX; FB 280,–.

The Catacombs and the Colosseum. The Roman Empire as the setting of primitive christianity. [Ed. by] Stephen Benko, John J. O'Rourke. – Valley Forge: Judson Pr. (1971). 318 p.; $ 6,95.

Kraft, Robert A.: Judaism on the world scene. – The catacombe and the colosseum. The Roman Empire as the setting of primitive christianity, Valley Forge (1971), 81–98; p. 99–120: Gager, John G.: Religion and social class in the early Roman Empire; p. 121–158: Lee, Clarence L.: Social unrest and primitive christianity; p. 165–186: O'Rourke, John J.: Roman law and the early church; p. 237–254: Winslow, Donald: Religion and the early Roman Empire; p. 255–267: Krodel, Gerhard: Persecution and toleration of christianity until Hadrian; p. 268–291: Wilken, Robert L.: Collegia, philosophical schools, and theology.

Pichon, Jean-Charles: **Néron** et le mystère des origines chrétiennes. Edition complétée et commentée de Saint Néron. – P: Laffont (1971). 237 p., 4 tabl. = Les ombres de l'histoire; F 22,–.

Giet, Stanislas: L'énigme de la **Didachè**. – P: Les éditions Ophrys 1970. 283 p. = Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg CXLIX; F 40,–.

Bagatti, Bellarmino, OFM: The Church from the Circumcision. History and archaeology of the Judaeo-Christians. English translation by Eugene Hoade, OFM. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1971. VII, 326 p., 159 fig. = Publications of the Studium Biblicum Franciscanum. Smaller series II; $ 9,–.

Prigent, P[ierre]: Une trace de liturgie **judéo-chrétienne** dans le chapitre XXI de l'Apocalypse de Jean. – RSR LX, 1972, 165–172; p. 173–192: Reicke, B.: Die jüdische Apokalyptik und die johanneische Tiervision; p. 193–198: Jaubert, Annie: Écho du livre de la Sagesse en **Barnabé 7, 9**; p. 199–218: Guillaumont, Antoine: Monachisme et éthique judéo-chrétienne; p. 219–240: Orbe, A[ntonio, SJ]: Ecclesia, sal terrae, según san **Ireneo**; p. 241–255: Klijn: A. F. J.: Jerome's quotations from a Nazoraean interpretation of Isaiah.

Wilson, McL.: Jewish christianity and **Gnosticism.** – RSR LX, 1972, 261–272; p. 273–286: Segelberg, E(ric): The mandaean week and the problem of jewish christian and mandaean relationship; p. 287–323: Kretschmar, G(eorg): Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie.

Daniélou, Jean: La tradition selon **Clément** d'**Alexandrie**. – Augustinianum XII, 1972, 5–18; p. 19–35: Orbe, Antonio, SJ: Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica; p. 37–50: Simonetti, Manlio: La tradizione nella controversia ariana; p. 51–78: Mayer, Cornelius, OSA: Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den anti-manichäischen Schriften **Augustins**.

Brock, Sebastian: Studies in the early history of the syrian orthodox baptismal liturgy. – JThSt, N.S. XXIII, 1972, 16–64.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'**Origène.** – Steenbrugis: Abbatia S. Petri; The Hague: Nijhoff 1971. 685 p. = Instrumenta patristica VIII; FB 1 350.

Lomiento, Gennaro: Cristo *didaskalos* dei *pochi* e la comunicazione ai *molti* secondo Origene. – Vetera christianorum IX, 1972, 25–54; p. 77–92: Pavan, Vincenzo: Hier., praef. ep. 65 ‹J. Hilberg›; p. 93–100: Orlandi, Tito: Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta.

Carletti, Carlo: L'Iprogeo anonimo della Via Paisiello sulla Salaria Vetus. – RivAC XLVII, 1971, 99–117, 13 fig.; p. 119–129: Danges, Claude: A propos du cubiculum de la «Velatio».

Hallieux, André de: Une clé pour les hymnes d'**Ephrem** dans le Ms. Sinaï syr. 10. – Muséon LXXXV, 1971, 171–199; p. 155–169: Jansma, T.: The provenance of the last sections in the Roman edition of Ephraem's commentary on Exodus.

Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte [Acta apostolorum, kopt.] ‹P. 15926.› Bearb. u. hrsg. von Fritz Hintze u. Hans-Martin Schenke. Mit 12 Taf. – B: Akademie-Verl. 1970. XII, 132 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur CIX; kart. DM-Ost 45,–.

Klein, Richard: **Symmachus**. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1971. 170 S., 1 Titelbild mit 2 Abb. = Impulse der Forschung II; kart. DM 26,50.

Paverd, F. van de: Die Quellen der kanonischen Briefe **Basileios** des Großen. – OChP XXXVIII, 1972, 5–63; p. 209–242: Husmann, Heinrich: Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen.

Munier, Charles: La tradition du IIe Concile de **Carthage ‹390›**. – RevSR XLVI, 1972, 193–211.

(Augustinus, Aurelius:) Sancti Aureli Augustini opera IV, 1: Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos. Epistolae ad Galatas expositiones liber unus. Epistolae ad Romanos inchoata expositio. Recensuit Ioannes Divjak. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1971. XXXIII, 258 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LXXXIV; kart. ÖSch 340,–.

Weismann, Werner: Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter bes. Berücks. von Augustin. – Wü: Augustinus-Verl. 1972. 243 S. = Cassiciacum XXVII; kart. DM 29,80 [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Hardy, Richard P.: The incarnation and revelation in Augustin's "Tractatus in Iohannis Evangelium". – EglTh III, 1972, 193–220.

Heil, John: Augustine's attack on scepticism: the *Contra Academicos*. – HThR LXV, 1972, 99–116.

Geerlings, Wilhelm: Der manichäische «Jesus patibilis» in der Theologie Augustins. – ThQ CLII, 1972, 124–131.

Naaman, Paul: **Théodoret** de **Cyr** et le monastère de saint Maroun. Les origines des Maronites. Essai d'histoire et de géographie. – Sin el-Fil: Inst. of Scientific Studies (1971). XXIII, 171 p., 3 cartes = Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik-Liban III.

Recchia, Vincenzo: **Sisebuto** di **Toledo**: il «Carmen de Luna». – Bari: Adriatica Ed. 1971. 293 p. = Quaderni di «Vetera christianorum» III; Lire 3200.

Schultze, Bernhard, SJ: Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie ‹**Photius** und **Johannes** von **Damaskus**›. – OChP XXXVIII, 1972, 172–194; p. 256–259: O'Connell, Patrick, SJ: The letters and catechese of St. **Theodore Studites**; p. 260–265: Charalampidis, Constantin P.: A propos de la signification trinitaire de la main gauche du Pantocrator.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schnell, Hugo: Die Bedeutung von **Wessobrunn**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 186–201.

Baum, Walter: Die Münzen und Medaillen der Bischöfe von Breslau. Teil I: bis Karl von Österreich ‹† 1624›. – ArSKG XXX, 1972, 1–32; 52 Abb.

Roth, Hermann Josef: **Altenberg** und **Marienstatt**. Die Beziehungen zweier rheinischer Zisterzen. – Bergisch-Gladbach: Altenberger-Dom-Vereine 1971. 118 S. mit Ill.

Hecht, Winfried: Die Johanniterkommende **Rottweil**. – Rottweil: Stadtarchiv 1971. 248 S., 7 Kt. u. graph. Darst. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil II; brosch. DM 10,–.

Hubatsch, Walter: Der **Johanniterorden** in Ost- und Westpreußen. (3 Karten, 1 Abb.) – Zeitschrift für Ostforschung XXI, 1972, 1–19.

Meoni, Noemi: Visite pastorali a Cortona nel Trecento. – AStIt CXXIX, 1971, 181–256.

5. Mittelalter

Blecker, Michael: Roman law and "Consilium" in the *Regula Magistri* and the *Rule* of *St Benedict*. – Speculum XLVII, 1972, 1–28.

Pacaut, Marcel: Histoire de l'Eglise au moyen âge ‹**VI**e–**XIII**e siècles›. – RH CCXLVII, 1972, 427–460.

Bosl, Karl: Die horizontale Mobilität der europäischen Gesellschaft im Mittelalter und ihre Kommunikationsmittel. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 40–53.

Kossmann, Oskar: **Polen** im Mittelalter. Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte. – Marb: Herder-Institut 1971. XIV, 458 S. mit 2 Karten im Text; kart. DM 42,–.

Delius, Walter: Die Problematik der **Patrick**-Forschung. – ZRGG XXIV, 1972, 161–166.

Jäschke, Kurt-Ulrich: Zu schriftlichen Zeugnissen für die Anfänge der Reichsabtei **Hersfeld**. – BDLG CVII, 1971, 94–135.

Guyot, Bertrand-Georges: A propos de quelques commentaires sur le *Pater Noster*. – RSPhTh LIII, 1969, 245–255; LVI, 1972, 423–432.

Bauerreiss, Romuald, OSB: Über den Mönch **Engilmar** von Niederharthausen ‹Ndby›, später Bischof von Parenzo ‹XI S.› und sein Benediktionale. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 31–39.

Stürner, Wolfgang: Der Königsparagraph im Papstwahldekret von **1059**. – Studi Gregoriani IX, 1972, 37–52; p. 53–75: Somerville, Robert: The case against Berengar of Tours. A new text; p. 77–114: Cowdrey, H. E. J.: Pope Gregory VII and the Anglo-Norman Church and Kingdom; p. 115–140: Ullmann, Walter: A note on inalienability in Gregory VII; p. 141–166: Nitzschke, August: Das Verständnis für Gregors Reformen im 11. Jahrhundert.

Whitbread, Leslie G.: **Conrad** of **Hirsau** as literary critic. – Speculum XLVII, 1972, 234–245.

Reiss, Edmund: The story of **Lamech** and its place in medieval drama. – The Journal of Medieval and Renaissance Studies II, 1972, 35–68.

Gadolin, Anitra: A theory of history and society with special reference to the chronographia of Michael **Psellus, 11**th century Byzantium. – Sto, Göteborg, Uppsala: Almquist & Wiksell (1970). 217 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis = Stockholm studies in history of literature XI; skr 35,–.

Torrance, Thomas F.: The place of word and truth in theological inquiry according to **Anselm**. – Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata, R (1971), 133–160; p. 121–131: Dettloff, Werner: «Christus hierarcha». Ein Beitrag aus **Bonaventuras** Leben über Christus und das Amt in der Kirche; p. 79–100: Nicolas, Marie-Joseph, OP: Le Christ et la création d'après saint **Thomas** d'**Aquin**; p. 161–186: Prentice, Robert, OFM: **Scotus'** voluntarism as seen in his concept of the essence of beatitude; p. 203–225: Maurer, Armand A., CSB: **Francis** of **Mayron**'s defense of epistemological realism; p. 249–257: Brady, Ignatius, OFM: The later years of Petrus Thomae, OFM; p. 259–281: Binder, Karl: **Thomas** von **Strassburg**, ein Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis; p. 333–360: Dondaine, Antoine, OP: L'«Epilogus in gesta sanctorum» de **Barthélemy** de **Trente**; p. 377–402: Roščić, Nicola, OFMConv: Matteo Frće, ‹Ferkić, Ferchius›, un grande scotista croato ‹1583–1609›.

Chasteigner, Jean de: S. **Pierre Damien** et le célibat ecclésiastique. – DoctCom XXIV, 1971, 261–277.

Backmund, Norbert, OPraem: Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des **Prämonstratenserordens**. – Averbode: Praemonstratensia 1972. XVI, 357 S. = Bibliotheca analectorum Praemonstratensium X; FB 550.

Santiago-Otero, Horacio: El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo **XII**. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo ‹escuela de Laon› a los primeros interrogantes sobre su saber experimental ‹corriente monástica›. Presentación de Jean Châtillon. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1970. 281 p. = Colección teológica; pes 380,–.

Grandsden, Antonia: Realistic observation in twelfth-century England. – Speculum XLVII, 1972, 29–51.

Mohr, Walter: **Waldes** von seiner Berufung bis zu seinem Tode. – Horn/Niederösterreich: Berger [1971]. 75 S.

Marchetti, Valerio: Un' epistola inedita di Juan de Valdés sopra i «movimenti dello spirito». – AStIt CXXIX, 1971, 505–518.

Griffe, Élie: Le Languedoc cathare de **1190** a **1210**. – P: Letouzey et Ané 1971. 320 p.; F 25,–.

Egan, Keith J., OCarm: An essay toward a historiography of the origin of the **Carmelite province** in **England**. – Carmelus XIX, 1972, 67–100.

Brundage, James A.: The thirteenth-century Livonian Crusade: Henricus de Lettis and the first legatine mission of Bishop William of Modena. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. XX, 1972, 1–9.

Charette, Léon: Philosophie politique et méthode chez saint **Thomas** d'**Aquin**. – RUnOtt XLII, 1972, 83–96.

Jooss, Rainer: Kloster **Komburg** im Mittelalter. Studien zur Verfassungs-, Besitz- und Sozialgeschichte einer fränkischen Benediktinerabtei. – Schwäbisch Hall: Eppinger 1971. 241 S., 3 Faltkarten = Forschungen aus Württembergisch-Franken IV.

Jähnig, Bernhart: Johann von **Wallenrode** O.T., Erzbischof von Riga, Königl. Rat, Deutschordensdiplomat u. Bischof von Lüttich im Zeitalter des Schismas u. des Konstanzer Konzils ‹um 1370–1419›. – Bonn-Bad Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv 1970. XI, 231 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXIV; Lw. DM 34,80 [Diss., Göttingen]

Hudson, Anne: A Lollard compilation and the dissemination of Wycliffite thought. – JThSt N.S. XXIII, 1972, 65–81.

Youings, Joyce: The dissolution of the monasteries. – Lo: Allen and Unwin; NY: Barnes and Noble (1971). 264 p. = Historical problems. Studies and documents XIV; £ 3,50.

Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an **der Kurie. Bd III: Johann Tiergart** ‹1419–1428›. Halbbd II: ‹1424–1428›. Bearb. von Hans Koeppen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. S. 369–710 = Veröffentlichungen der Niedersächs. Archivverwaltung XXIX.

Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture. Ed. Paul M. Clogen. – Cleveland: The Press of Case Western Reserve 1971. XII, 223 p.; $ 9,95.

Gentili, Augusto: La concezione utopistica dello stato tra medioevo italiano e Rinascimento inglese. – The Journal of Medieval and Renaissance Studies II, 1972, 93–130; 14 tav.

Talazko, Helmut: Moritzkirche und Propstei in **Coburg**. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Vermögen im Spätmittelalter. – Nürnberg: Verein für bayerische Kirchengeschichte 1971. IV, 433 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Fotodruckreihe II; kart. DM 15,– [Diss., München]

Trinkaus, Charles: **Italian** humanism and the problem of "structures of conscience". – The Journal of Medieval and Renaissance Studies II, 1972, 19–33.

McCall Probes, Christine: La Ceppèdes discriminatory use of St. Augustine as *Garent*. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 65–87.

6. Gesamte Neuzeit

Pesch, Otto Hermann: „Das heißt eine neue Kirche bauen." **Luther** und **Cajetan** in Augsburg. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, (Graz, Wien, Köln 1972), 645–661; S. 663–679: Thielicke, Helmut: Aufklärung und Orthodoxie. Über **Lessing** und **Goeze**; S. 681–696: Walgrave, Jan H.: Deux champions de la liberté. **Lamennais** et **Lacordaire**; S. 697–714: Biemer, Günter: Richard Hurrell **Froude** und John Henry **Newman**; S. 715–719: Dessain, Charles St.: Cardinal Newman and eternal punishment; S. 735–747: Schwaiger, Georg: Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts; S. 749–760: Henrich, Franz: Die Katholische Akademie in Bayern – eine Stätte der Begegnung; S. 765–777: Bertram, Robert W.: How free are the American churches? A clue from Martin **Luther King**; S. 779–789: Denzler, Georg: Der Dialog im Verständnis Papst **Pauls VI**; S. 791–804: Becker, Werner: Rom und Canterbury. Die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Erzbischof A. M. Ramsey in Rom.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Epiney-Burgard, Georgette: Jean **Eck** et le commentaire de la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 7–29.

Hagen, Kenneth: From Testament to covenant in the early sixteenth century. – The Sixteenth Century Journal III, 1972, 1–24; p. 25–36: Meinhold, Peter: Society in transition in the age of the Reformation; p. 37–55: Gritsch, Eric W.: Martin Luther and violence.

Ebeling, Gerhard: Luther und der Ausbruch der Neuzeit. – ZThK LXIX, 1972, 185–213.

Hakamies, Ahti: Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. – Witten: Luther-Verlag 1971. 163 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte VII; kart. DM 22,– [Habil.-Schrift, Helsinki]

Hammann, Gustav: Konversionen deutscher und ungarischer Juden in der frühen Reformationszeit. – ZBKG XXXIX, 1970, 207–236.

Bietenholz, Peter G.: Basle and France in the sixteenth century: The **Basle humanists** and **printers**. – Tor: University of Toronto Press 1971. 376 p.; $ 12,50.

Saulnier, V. L.: Recherches sur la correspondance de **Marguerite** de **Navarre**. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XXXIV, 1972, 283–336.

Volz, Hans: Der Nürnberger Augustinermönch Martin **Glaser** und seine Beziehungen zu Martin Luther. – ZBKG XL, 1971, 38–45.

Arnold, Udo: Luther und Danzig. – Zeitschrift für Ostforschung XXI, 1972, 94–121.

Kirchner, Hubert: Luther and the Peasants' war. – Phil: Fortress Press 1972. VIII, 40 p.; $ 1,–.

Schmid, Hans-Dieter: Die Haltung **Nürnbergs** in der Täuferfrage gegenüber dem Schwäbischen Bund und dem Schmalkaldischen Bund. – ZBKG XL, 1971, 46–68.

Seebaß, Gottfried: Apologia Reformationis. Eine bisher unbekannte Verteidigungsschrift Nürnbergs aus dem Jahre 1528. – ZBKG XXXIX, 1970, 20–74; S. 75–82: Müller, Gerhard: Augsburg und Nürnberg im Urteil päpstlicher Nuntien 1530–1532.

Schulze, Albert: Bekenntnisbildung und Politik **Lindaus** im Zeitalter der Reformation. – Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1971. 227 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Fotodruckreihe III; kart. DM 12,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Die schwäbischen Bundestage zwischen den Reichstagen zu Speyer 1529 und Augsburg 1530. Bearb. von Wolfgang Steglich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 582 S. = Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe VIII, 2; DM 128,–.

Müller, Gerhard: Kardinal Lorenzo **Campeggio**, die römische Kurie und der Augsburger Reichstag von 1530. – NAKG LII, 1972, 133–152.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Martin **Bucers** Katechismus vom Jahre 1534 und seine Stellung innerhalb der Katechismusgeschichte. – ZBKG XXXIX, 1970, 83–94.

Weigelt, Horst: Sebastian **Franck** und die lutherische Reformation – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1972. 84 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXVI; kart. DM 16,80.

Weigelt, Horst: Sebastian Franck und Caspar Schwenckfeld in ihren Beziehungen zueinander. – ZBKG XXXIX, 1970, 3–19.

Friede, Juan – Benjamin Keen: **Bartolomé** de las **Casas** in history. Toward an understanding of the man and his work. – De Kalb: Northern Illinois University Press 1971. XIII, 632 p.; $ 20,–.

Peter, Rodolphe: Calviniana et alia. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 115–123.

Herold, Gerhart: **Pankraz** von **Freiberg** und die baierische Kelchbewegung. – ZBKG XXXIX, 1970, 114–126.

Sturm, Klaus: Die Theologie Peter Martyr **Vermiglis** während seines ersten Aufenthalts in Straßburg 1542–1547. Ein Reformkatholik unter den Vätern der Reformierten Kirche. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1971. 292 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXI; Lw. DM 78,– [Diss., Bonn]

Volz, Hans: Magister **Treuer** aus **Coburg**. – ZBKG XXXIX, 1970, 238–258.

Olson, Oliver K.: Theology of Revolution: **Magdeburg 1550–1551**. – The Sixteenth Century Journal III, 1972, 56–79; p. 80–96: Guggenheim, Ann H.: The Calvinist notables of Nimes during the era of the religious wars; p. 97–105: Hogrefe, Pearl: Legal rights of Tudor women and their circumvention by men and women.

Tribout de Morembert, Henri: La réforme à **Metz**. Vol. II: Le Calvinisme **1553–1685**. – Nancy: (Berger Levrault 1971). 345 p. = Annales de l'Est. Mémoires XLI; F 34,–.

Schubert, Ernst: Protestantisches Bürgertum in **Würzburg** am Vorabend der Gegenreformation. – ZBKG XL, 1971, 69–82.

8. Neuere Zeit

Bietenholz, Peter G.: Mino **Celsi** and the toleration controversy of sixteenth century. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 31–47.

Limbrick, Elaine: **Montaigne** et saint **Augustin**. – Bibliothèque d'humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 49–64.

Rosa, **Gabriele de: Vescovi, popolo e magia nel Sud**. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo. – Nap: Guida Ed. (1971). 420 p. = Esperienze VIII; Lire 6000.

Ernst, Harto: Zur Himmelsvorstellung im späten Barock, besonders bei Johann Michael **Fischer**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 266–293.

Stoudt, John Joseph: The search for brotherhood in colonial Pennsylvania. – ZRGG XXIV, 1972, 122–134.

Blaufuß, Dietrich: Gottlieb **Spizels** Gutachten zu Ph. J. Speners Berufung nach Dresden ‹1686›. Ein Beispiel der mutua consolatio fratrum im Pietismus. – ZBKG XL, 1971, 97–130.

Blaufuß, Dietrich: Veit Ludwig von Seckendorfs Commentarius de Lutheranismo ‹1692› und der Beitrag des Augsburger Seniors Gottlieb Spizel. – ZBKG XXXIX, 1970, 138–164. 269–276.

Gounelle, André: La Bible selon **Pascal**. – P: Presses Universitaires de France 1971. 60 p. = Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses XLII; F 8,–.

Greschat, Martin: Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst **Löscher** u. der Ausgang der luther. Orthodoxie. – Witten: Luther-Verl. 1971. 414 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte V; Lw. DM 64,– [Habil.-Schrift Münster]; S. 360–414: Bibliographie der Werke Val. E. Löschers.

Gottschalk, Joseph: Die katholische Kirche in **Schlesien** während der Aufklärung. Forschungsaufgaben. – ArSKG XXX, 1972, 93–123.

Conrads, Norbert: Die Durchführung der **Altranstädter Konvention** in Schlesien, **1707–1709**. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XLVI, 413 S., 19 Ill. = Forschungen u. Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands VIII; kart. DM 56,– [Diss., Köln]

Jordahn, Ottfried: Georg Friedrich **Seilers** Beitrag zur Praktischen Theologie der kirchlichen Aufklärung. – Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte 1970. XXVI, 287 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLIX; br. DM 26,–.

Jordahn, Ottfried: Georg Friedrich Seilers Lehrbücher und Schriften zur religiösen und allgemeinen Volkserziehung. – ZBKG XL, 1971, 131–184.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Ein fränkischer Kreis der Christentumsgesellschaft und seine missionarische Ausstrahlung. Karl **Köllners** Wirken in Segnitz am Main, Sitzenkirch ‹Baden› und Korntal. – ZBKG XL, 1971, 185–200.

Schäfer, Philipp: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt **Zimmer**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 267 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts III; Lw. DM 44,– [Diss., Tübingen]

Lindner, Gerhard: Friedrich Immanuel **Niethammer** als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum. – Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1971. VIII, 171 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Fotodruckreihe I; kart. DM 16,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Akenson, Donald Harman: The Church of **Ireland**. Ecclesiastical reform and revolution, **1800–1885**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1971. XIII, 413 p.; $ 15,–.

Grijp, R. M. K. van der: Geschichte des **spanischen Protestantismus** im **19.** Jahrhundert. – Wageningen: Veenman & Zonen 1971. 593 S., 1 Kte.; hfl 43,30.

Epp, René: Aux origines du catholicisme social: L'exploitation de la classe ouvrière dénoncée par le «Correspondant de Strasbourg» dès 1831–1832. – RevSR XLVI, 1972, 256–272.

Jedin, Hubert [Hrsg]: Briefe des Breslauer Alumnatsrektors Joseph **Sauer** an seinen Schulfreund Augustin Theiner in Rom ‹1839–1851›. – ArSKG XXX, 1972, 157–170.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung in Bayern. Zugleich ein Beitrag zur Biographie Dr. Carl Eichhorns. – ZBKG XXXIX, 1970, 184–206.

Drei Möhler-Briefe. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch. Eingeleitet und hrsg. von Jochen Köhler. – ThQ CLII, 1972, 157–168.

Olarra Garmendia, José y María Luisa de Larramendi: El archivo de la embajada de España cerca de la Santa Sede ‹1850–1900›. I: Años 1850–1860. – R: (Inst. Español de Historia Eclesiástica) 1971. 269 p. = Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiástica. Subsidia XI; pes 150,–.

Lettres de George **Tyrrell** à Henri **Bremond**. Présentées et annotées par A. Louis-David. Préface de Maurice Nédoncelle. – P: Aubier Montaigne (1971). 331 p. = Études Bremondiennes III; F 39,–.

9. Neueste Zeit

Hanauer, Josef: Konnersreuth als Testfall. Kritischer Bericht über das Leben der Therese **Neumann**. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Akten des Bischöfl. Archivs in Regensburg. – Mchn: Manz 1972. 548 S.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Widerstand und Solidarität der Christen Deutschlands 1933–1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von **Pechmann**. – Neustadt/Aisch: Degener; Geßner [in Komm.] 1971. XII, 336 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LI; br. DM 34,–.

Das Bistum **Hildesheim 1933–1945**. Eine Dokumentation. Unter Mitarb. von Winfried Haller [u. a.] hrsg. von Hermann Engfer. – Hild: Lax 1971. XII, 602 S. = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart XXXVII/XXXVIII, 1970/1971; kart. DM 38,–.

Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze. (Bd) II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 332 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXVI; kart. DM 40,–.

Sicherheitsdienst. Berichte des **SD** und der **Gestapo** über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland, **1934–1944**. Bearb. von Heinz Boberach. Seitens der Komm. für Zeitgeschichte betreut von Dieter Albrecht. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. XLIII, 1021 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 12; Lw. DM 140,–.

Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptist **Sproll** von Rottenburg: **1938–1945**. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes. Hrsg. von Paul Kopf und Max Miller. – Mz: Grünewald-Verl. 1971. XXXV, 386 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 13; Lw. DM 72,–.

Goñi Gaztambide, José: Un decenio de estudios sobre el Vaticano I ‹1960–1969›. – Salm XIX, 1972, 145–203.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

De Rop, Albert, MSC – Joris Vlamynck, MSC: Bibliografie van de Missionarissen van het **H. Hart**, Belgische Provincie, **1921–1971**. – Borgerhout (Antw): Missionarissen van het H. Hart 1971. XIII, 245 p.

Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación. Bibliografía. – Bogotá: Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina 1972. 164, V p.; $ 3,–.

Benckert, Michael: Antirassismus und Mission. – Evangelische Mission. Jahrbuch 1972, 9–29.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Sínodo diocesano de la Española en el año **1610**. – AIA XXXII, 1972, 69–91.

Lavrin, Asunción: **Mexican** nunneries from **1835** to **1860**. Their administrative policies and relations with the state. – The Americas XXVIII, 1971–72, 288–310.

Hanselmann, Siegfried: Deutsche evangelische **Palästinamission**. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse. – Erlangen: Verl. der Evang.-Luth. Mission 1971. 252, [8] S. = Erlanger Taschenbücher XIV; kart. DM 12,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Kraus, Johann: Im Auftrag des Papstes in **Russland**. Der Steyler Anteil an der kath. Hilfsmission **1922–1924**. – [Sankt Augustin (Siegburg)]: Steyler Verl. 1970. XIV, 196 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars S[ank]t Augustin, Siegburg XXI.

Evangelization, dialogue and development. Selected papers of the International Theological Conference, Nagpur (India), 1971. Ed. by Mariasusai Dhavamony, S.J. – R: Univ. Gregoriana 1972. VIII, 358 p. = Documenta missionalia V; Lire 5 800.

Scantamburlo, Luigi, PIME – Luigi Filipetto: L'ideale missionario nei giovani. – Mondo e Missione CI, 1972, 162–189.

Van Caster, Marcel, SJ: Le sens chrétien de la libération et du développement. – LumVitae XXVII, 1972, 107–122.

Fernando, Antony, OMI: Salut et libération dans le Bouddhisme et le Christianisme. – LumVitae XXVII, 1972, 123–137.

Panikkar, Raymond: Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée. – P: Centurion 1972. 208 p.; F 25,–.

Schmitz, Josef: Die missionarische Kirche als Sakrament des Heils. Zur Theologie der Mission und der Kirche. – Verbum XIII, 1972, 16–47.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Christian approaches to Hinduism: points of contact and difficulties. – Gr LIII, 1972, 89–116.

Moubarac, Y.: Consultation islamo-chrétienne. – P: Beauchesne 1972. 140 p. = Collection «Verse et controverse»; F 14,50.

Church and Government in **El Salvador**. – Idoc international. North American edition n. XLV, 15 April 1972, 2–23.

Ein Außenseiter in Afrika. Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation in **Malawi**. – HerKorr XXVI, 1972, 235–239.

L'Eglise catholique et la IIIe Conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement ‹Santiago du Chili, 13 avril – 20 mai 1972›. Dossier. – DC LIV, 1972, 561–575.

Gheddo, Piero, PIME: Testimonianze di missionari dal **Bangla Desh**. – Mondo e Missione CI, 1972, 228–260.

Giménez, Gilberto: Church and politics in **Paraguay**. – Idoc international. North American edition n. XLI, 11 Feb. 1972, 47–64.

Higgins, Edward: Les rôles religieux dans le contexte multi-racial sud-africain: le profil du ministère dans le calvinisme et le catholicisme. – SocComp XIX, 1972, 29–47.

La jeunesse chrétienne et Mao Tsé-Toung. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 52 p. = Note spéciale XXII.

Madagascar: les chrétiens dans la crise politique. – Informations cath. internationales n. 401, 1-2-1972, 10–16.

Simensen, Jarle: Kirke og stat i konflikt. Et eksempel fra Akim Abuakwa, Ghana. (Church and state in conflict. An illustration from Akim Abuakwa, Ghana.) – Norsk tidskrift for misjon XXVI, 1972, 77–99.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

International bibliography of the history of religions ... 1967, 1968. Compiled ... by Salih H. Alich ... – Leid: Brill 1971. XV, 134 p.; XV, 145 p.; hfl 54; hfl 48,–.

Rudolf **Otto's** Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Hrsg. von Ernst Benz. Mit Beitr. von Reinhard Schinzer [u. a.] – Leid: Brill 1971. X, 96 S. = Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XIV; hfl 28,–.

India maior. Congratulatory volume presented to J. **Gonda**. Ed. by J. Ensink and P. Gaeffke. – Leid: Brill 1972. XIV, 257 p., 1 figure, 2 pl.; hfl 84,–.

Lanczkowski, Günter: Religionsgeschichte Europas. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971.) 140 S. = Herderbücherei CDVI; kart. DM 3,90.

Weckmann, George: Primitive secret societies as religious organizations. – Numen XVII, 1970, 83–94.

Kamstra, Jacques: Die Wandlungen der Gottesidee in nichtwestlichen Religionen und Kulturen. – Concilium VIII, 1972, 461–466; S. 466–471: Deleury, Guy: Ein Hindu-Gott für die Technopolis?

Agrelo, Santiago, OFM: Algunos precedentes culturales de la simbología cristiana de la luz. – Antonianum XLVII, 1972, 96–121.

Van den Branden, A.: Le dieu **Rešeph** et ses épithètes. – Parole de l'Orient II, 1971, 389–416.

Draffkorn Kilmer, Anne: How was Queen Ereshkigal tricked? A new interpretation of the descent of **Ishtar**. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 299–309.

Zijl, Peter J. van: **Baal**. A study of texts in connexion with Baal in the Ugaritic epics. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. X, 406 p. 4° = Alter Orient und Altes Testament X; Lw. DM 93,– [Diss., Stellenbosch]

Lipski, Alexander: Bipincandra pāl and reform Hinduism. – History of religions XI, 2, 1971, 220–235.

Goman, Thomas G. and Ronald S. Laura: A logical treatment of some Upanisadic puzzles and changing conceptions of sacrifice. – Numen XIX, 1972, 52–67.

Evers, Hans-Dieter: Monks, priests and peasants. A study of **Buddhism** and social structure in Central **Ceylon**. – Leid: Brill 1972. XII, 136 p.; 10 fig., 27 tabl., 8 pl. = Monographs and theoretical studies in social anthropology in honour of Nels Anderson. Publication I; hfl 54,–.

Bayet, Jean: Croyances et rites dans la **Rome antique**. – P: Payot 1971. 384 p. = Bibliothèque historique; F 50,–.

Halsberghe, Gaston H.: The cult of **sol invictus** – Leid: Brill 1972. XII, 175 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXIII; hfl 64,–.

Smith, Jonathan Z.: Adde parvum parvo magnus acervus erit. – HRel XI, 1, 1971, 67–90.

Thiel, P. J.: Der Begriff des **Tao** in Tao-te-ching. – Sinologica XII, 1971, 30–108.

Rigby, Peter: The symbolic role of cattle in **Gogo** ritual. – The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard, (Lo 1971), 257–291.

VI. Religionsphilosophie

Siano, Frank de, CSP: Of God and Man: Consequences of **Abelard's** ethic. – Thomist XXXV, 1971, 631–660.

Wieland, Georg: Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar **Alberts** des **Großen**. – Mstr: Aschendorff (1972). VI, 120 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. VII; kart. DM 24,– [Diss., Bochum]

Riesenhuber, Klaus: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille der Anthropologie und Metaphysik des **Thomas** von **Aquin**. – Mchn: Berchmannskolleg-Verl. 1971. VII, 411 S. = Pullacher philosophische Forschungen VIII; kart. DM 56,–. [Diss., München]

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

Bothe, Bernd: Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie **Lessings**. – Meisenheim/Glan: Hain 1972. 235 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXV; kart. DM 44,50 [Diss., Rom. Gregoriana]

Schilson, Arno: Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie. Zum Stand der Forschung. – ThPh XLVII, 1972, 409–428.

Siewerth, Gustav: Gesammelte Werke. Bd III: Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei **Hegel** und **Heidegger**. Hrsg. von Alma von Stockhausen. – Düs: Patmos-Verl. 1971. 293 S.; Lw. DM 38,–.

Forrester, Duncan B.: The attack on christendom in **Marx** and **Kierkegaard**. – ScJTh XXV, 1972, 181–196.

Stack, George J.: Basis of Kierkegaard's concept of existential possibility. – NewSchol XLVI, 1972, 139–172.

Köster, Peter: Der sterbliche Gott. **Nietzsches** Entwurf übermenschlicher Größe. – Meisenheim/Glan: Hain 1972. 184 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CIII; kart. DM 32,– [Diss., Regensburg]

Fierro, Alfredo: El proyecto teológico de **Teilhard** de **Chardin**. – Salamanca: Ed. Sigueme 1971. 653 p. = Lux mundi XXX; pes 385,–.

Evans, Joseph W.: Jacques **Maritain**. – NewSchol XLVI, 1, 1972, 2–9; p. 18–31: Lacombe, Olivier: Jacques Maritain metaphysicien; p. 32–50: Journet, Charles: Jacques Maritain théologien; p. 118–128: Evans, Joseph W.: A Maritain bibliography.

Hill, Brennan, OCarm: Karl **Rahner's** metaphysical anthropology. – Carmelus XVIII, 1971, 181–194.

Hasenhüttl, Gotthold: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. **Sartre**. Mit dem Weihnachtsspiel (Jean-Paul Sartres:) Bariona [dt.] oder Der Donnersohn. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 336 S.

Müller, Max: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. – Frb/B, Mchn: Alber (1971). 615 S.; Lw. DM 58,–.

Vos, H. de: De bewijzen voor Gods bestaan. Een systematisch-historische studie. – Groningen: Wolters-Noordhoff 1971. IX, 242 blz.; hfl 37,–.

Tresmontant, Claude: Les problèmes de l'**athéisme**. – P: Éditions du Seuil (1972). 440 p.; F 33,–.

Möller, Josef: **Wahrheit** als Problem. Traditionen, Theorien, Aporien. – Mchn, Frb/B: Wewel (1971). 302 S.; kart. DM 19,80.

Fries, Heinrich, [u.] Peter Glockmann: Ich sehe keinen Gott. Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. – Mchn: Südwest-Verl. (1971). 188 S. = Die Südwestbibliothek; Lw. DM 9,80.

VII. Fundamentaltheologie

Schillebeeckx, Edward: Theologische peilingen. V: Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek. – Bilthoven: Nelissen (1972). 216 blz.; hfl 16,90.

Vajta, Vilmos: Theologie als Gemeinschaftsarbeit. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet ...), (Graz/Wien/Köln 1972), 133–145; S. 147–161: Schiffers, Norbert: Interdisziplinäre Zusammenarbeit – eine ökumenische Forderung; S. 163–177: Metz, Johann Baptist: Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie. Skizze des Fragestandes.

Torrell, Jean-Pierre, OP: Théologie et sainteté. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 205–221.

Dubarle, Dominique: Naturwissenschaftliche Methode und Offenbarung der Transzendenz. – Führt ein Weg zu Gott? ... = Grenzfragen I, Frb/Mchn (1972), 195–243.

Hamel, Édouard, SJ: L'**Écriture**, âme de la théologie. – Gr LII, 1971, 511–535.

Pinnock, Clark H.: Biblical revelation. The foundation of christian theology. – Chicago: Moody Pr. (1971). 256 p.; $ 4,95.

Selvatico, Pietro: Der Gott des christlichen Glaubens. – Hat Glauben noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, (Zü, Eins, Köln 1972), 111–163.

Rahner, Karl: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. – Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag, Rgb 1972, 319–326; S. 327–343: Scheffczyk, Leo: Die Wirklichkeit

Gottes und die menschlichen Vorstellungen von Gott; S. 345–358: Hoffmann, Adolf: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ‹Gn 1, 26› in der neueren Exegese und bei Thomas von Aquin.

Moltmann, Jürgen: Der „gekreuzigte Gott". Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte. – Concilium VIII, 1972, 407–413; S. 413–418: Schiffers, Norbert: Die „Spur des Leidens" in der Geschichte und die „Spur Gottes"; S. 419–424: Baum, Gregory: Kulturelle Gründe für die Wandlung der Gottesfrage; S. 424–428: Schäfer, Klaus: Jesu «indirekte» und «praktische» Rede von Gott; S. 429–433: Durand, Alain: Politische Implikationen der Gottesfrage; S. 434–443: Dumas, André: Gott als Protest gegen den «Tod des Menschen».

Welte, Bernhard: Versuch zur Frage nach Gott. – Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B / Bas / Wien (1972), 11–26; S. 27–42: Caspar, Bernhard: Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein.

Biser, Eugen: Konkretisierung des **Glaubens**. – Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz Hofmann...), Wü (1972), 17–36; S. 37–61: Kaiser, Philipp: Die Glaubensbekenntnisse der Kirche in Geschichte und Gegenwart.

Coste, René: Les dimensions politiques de la foi. Préface de M.-D. Chenu. – P: Les Éditions Ouvrières (1972). 262 p. = Collection «Points d'appui»; F 20,–.

Simonis, Walter: Zum Problem der **analysis fidei** heute. – MThZ XXIII, 1972, 151–172.

VIII. Dogmatik

Blum, Georg Günter: Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution **Dei Verbum** des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 234 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXVIII; kart. DM 34,–.

Söll, Georg, SDB: **Dogma** und Dogmenentwicklung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 258 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 5.

Kotsonis, Jérôme: Problèmes de l'économie ecclésiastique. (Traduction française par Pierre Dumont, O.S.B.) – Gembloux: Duculot (1971). XIII, 218 p. = Recherches et synthèses. Section dogmatique II; FB 500,–.

Sittler, Joseph: Gegenwart und Wirken des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Geschichte. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 91–137.

Turrado, Argimiro, OSA: Dios en el hombre. Plenitud o tragedia. – Madr: (La Editorial Católica) 1971. XXI, 321 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXV; pes 260,–.

Grillmeier, Alois: Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute. – Theologische Berichte I, (Zü, Eins, Köln 1972), 69–169.

Dawe, Donald G.: Christology in contemporary systematic theology. – Interpretation XXVI, 1972, 259–277; p. 328–337: Sittler, Joseph: The scope of christological reflection.

Beinert, Wolfgang: Der Sinn der **Kirche**? – Mysterium salutis. Bd IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 287–308; S. 309–356: Semmelroth, Otto: Die Kirche als Sakrament des Heiles; S. 357–502: Congar, Yves, OP: Die Wesenseigenschaften der Kirche.

Le ministère sacerdotal. Rapport de la commission internationale de théologie. – P: Ed. du Cerf 1971. 126 p. = Cogitatio fidei LX.

Lehmann, Karl: Zum Verhältnis zwischen kirchlichem Amt und Theologie. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 415–430; S. 277–290: Swidler, Leonhard: Infallible or fallible? The catholic encounter with the past and future.

Brunner, Peter: Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen. – KuD XVIII, 1972, 101–117.

McBrien, Richard P.: **Collegiality**: State of the question. – The once and future church. A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island 1971), 1–24.

Leenhardt, Franz J[ehan]: Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du **sacrement**. – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1971). 96 p. = Cahiers théologiques LXIII; sfr 12,–.

The god experience. Essays in **hope**. Ed. by Joseph P. Whelan, S.J. – NY, Paramus, Toronto: Newman Pr. (1971). VI, 263 p. = The Cardinal Bea lectures II; $ 6,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Epting, Karl-Cristoph: Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren **1910** bis **1920**. – Zü: Theologischer Verlag (1972). XI, 388 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XVI; Lw. sfr 44,– [Diss., Basel]

Sent into the world. The proceedings of the fifth assembly of the Lutheran World Federation. Evian, France, July 14–24, 1970. Ed. by L. K. Grosc. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1971. 165 p.

Religionen, Frieden, Menschenrechte. Dokumentation der 1. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Kyoto 1970. Hrsg. von Maria Alberta Lücker. Reden, von... Ergebnisse der Arbeitskreise, Resolutionen. – (Wupp: Jugenddienst-Verl. 1971.) 115 S.; kart. DM 8,80.

Pöhlmann, Horst Georg: **Rechtfertigung**. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Lehre. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1971). 387 S.; Lw DM 64,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Joest, Wilfried: Zur Frage des katholisch-evangelischen Dialogs heute. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 179–186; S. 187–198: Brandenburg, Albert: Eine theologische Urspaltung? Zur Grunddifferenz zwischen katholischer und reformatorischer Theologie; S. 199–212: Rahner, Karl: Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie.

Patterns of relationship between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. – ER XXIV, 1972, 247–288.

Küppers, Werner: Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs. – IKZ LXII, 1972, 87–114.

Van de Wal, A.: Betrekkingen tussen Anglicanen en Orthodoxen. – CO XXIV, 1972, 95–112.

Lyttkens, Carl Henrik: The growth of **Swedish-Anglican intercommunion** between **1833** and **1922**. – (Lund:) Gleerup (1970). 291 p. = Bibliotheca theologiae practicae XXIV; scr 47,–.

Nikolaou, Theodoros: Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche. – OekRu XXI, 1972, 316–332.

Sullivan, Francis A., SJ: The **Pentecostal** Movement. – Gr LIII, 1972, 237–265; p. 266: Résumé: Le mouvement Pentecôtiste.

Gelpi, Donald L., SJ: Pentecostalism. A theological viewpoint. – NY, Paramus, Toronto: Paulist Pr. (1971). 234 p. = Paulist Press paperbacks. Deus books; $ 1,95.

Schmidt, Christian D.: Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit? Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Mit e. Einf. von Walter J. Hollenweger. – Ffm: Lembeck 1972. 98 S.; kart. DM 9,50.

Scheele, Paul-Werner: Prolegomena zu einer ökumenischen Theologie. – Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz Hofmann...), Wü (1972), 63–84; S. 85–109: Döring, Heinrich: Ist die ökumenische Bewegung am Ende?

Krijnsen, C.: De crisis in de oecumenische beweging. – CO XXIV, 1972, 171–191.

Schmandt, Walther: Keine Angst vor Ökumene. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. 123 S.; kart. DM 9,60.

X. Moraltheologie

Bourgeault, Guy, SJ: Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétienne du décalogue de c. **60** à c. **220**. – P, Tournai: Desclée; Montr: Bellarmin 1971. 484 p. = Recherches II. Théologie; FB 650,–.

Garrone, Gabriel Marie: Saint **Alphonse** docteur, mais quel docteur? – Studia moralia IX, 1971, 9–23; p. 25–57: Vereecke, Louis, CSSR: Sens du doctorat de saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale; p. 59–115: Capone, D., CSSR: Realismo umano-cristiano nella teologia morale di S. Alfonso; p. 117–148: Majorano, S., CSSR: Criterio-guido di S. Alfonso in teologia morale.

Böckle, Franz: Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 17–46; S. 47–65: Auer, Alfons: Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos; S. 66–83: Eid, Volk: Tugend als Werthaltung; S. 84–90: Schubert, Franz Georg: Natur und Übernatur bei Magnus Jocham.

Auer, Alfons: Die normative Kraft des Faktischen. Zur Begegnung von Ethik und Sozialempirie. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 615–632; S. 633–642: Gründel, Johannes: Ethik und Moraltheologie im Dialog mit der Ethologie.

Quarello, Eraldo: Male fisico e male morale nei conflitti di coscienza. – Sales XXXIV, 1972, 295–318.

Demmer, Klaus, MSC: Entscheidung und Kompromiss. – Gr LIII, 1972, 323–350.

Sanchis, Antonio, OP: Crítica de la existencia humana desde la Palabra de Dios. Función y método de la teología moral. – Angelicum XLVIII, 1971, 273–301.

Bruch, Richard: Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht. – ThpQ CXX, 1972, 112–131.

Stoeckle, Bernhard: Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm, Wirklichkeit und Erfahrung. Die grundlegenden Aspekte und ihre besondere Bedeutung für aktuelle Fragen der Sexualethik. – Diakonia III, 1972, 239–251.

Schreuder, Osmund – Jan Hutjes: Priester zur Geburtenregelung. Eine empirische Untersuchung. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 163 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen VI; kart. DM 22,–.

Schüller, Bruno, SJ: Direkte Tötung – indirekte Tötung. – ThPh XLVII, 1972, 341–357.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Salgado, Jean-Marie, OMI: Le culte marial, dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du IVe siècle. – Marianum XXXIV, 1972, 1–41.

Hernández González, Jesús, OSA: San **Agustín** y la espiritualidad sacerdotal. – Teología del sacerdocio. (T.) III, (Burgos) 1971, 7–44; p. 45–76: Hernando Pérez, José: El arte de «gobernar las almas» según san **Gregorio Magno**; p. 77–97: Caprioli, Venanzio, OCD: Il mistero della Chiesa e la sua incidenza nella spiritualità sacerdotale.

Doignon, Jean: Un récit de miracle dans les «Carmina» de **Paulin** de **Nole**. Poétique virgilienne et leçon apologétique. – Revue d'histoire de la spiritualité (RAM) XLVIII, 1972, 129–144; p. 145–149: Vogler, Bernard: La réforme et le concept de miracle au **XVI**e siècle; p. 151–177: Frijhoff, Willem: La fonction du miracle dans une minorité catholique: les **Provinces-Unies** au **XVII**e siècle; p. 179–191: Sau-

zet, Robert: Miracles et Contre-Réforme en **Bas-Languedoc** sous Louis XIV; p. 193–204: Mayeur, Jean-Marie: Mgr **Dupanloup** et Louis **Veuillot** devant les «prophéties contemporaines» en 1874; p. 205–219: Savart, Claude: Cent ans après: les apparitions mariales en **France** au **XIX**e siècle: un ensemble?

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica ‹**1049–1122**›. Atti della quarta settimana internazionale di studio, Mendola, 23–29 agosto 1968. – Mil: Vita e Pensiero (1971). XVI, 540 p. = Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VI = Pubblicazioni dell' Università del Sacro Cuore. Contributi III, 7; Lire 10 000.

Hettwer, Norbert: Der Wandel der **Hedwigs**verehrung, vornehmlich im Bistum **Augsburg**. – Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte V, 1971, 63–83.

Ampe, A., SJ: De bestemmelinge van **Ruusbroec**'s Spieghel en Trappen. – OEG XLV, 1971, 241–289.

Duvivier, Roger: La genèse du «Cantique spirituel» de saint **Jean** de la **Croix**. – P: Ed. «Les Belles Lettres» 1971. LXXIX, 536 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CLXXXIX; F 57,–.

Mälzer, Gottfried: Die Werke der **württembergischen Pietisten** des **17.** und **18.** Jahrhunderts. Verz. der bis 1968 erschienenen Literatur. – B, NY: de Gruyter 1972. XVI, 415 S. = Bibliographie zur Geschichte des Pietismus I; Lw. DM 84,–.

Zavalloni, Roberto: Le strutture umane della vita spirituale. – (Brescia:) Morcelliana (1971). 430 p. = Biblioteca di scienze religiose. Sezione quinta: Vita spirituale; Lire 4200.

García, Ciro: Corrientes nuevas de teología espiritual. – Madr: Studium (1971). 278 p.; pes 240,–.

Egido López, Teófanes, OCD: Revisión de la ascesis tradicional. – REspir XXXI, 1972, 149–171.

Brunner, August: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der **Mystik**. – (Wü:) Echter Verl. (1972). 282 S.; kart. DM 29,–.

Raguin, Yves: Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China (Chemins de la contemplation. Eléments de vie spirituelle, dt.). (Übers. von Hans Urs von Balthasar). – (Eins:) Johannes Verl. (1972). 155 S. = Beten heute I; kart. DM 14,–.

Boelaars, H., CSSR: La **preghiera** nell' opera della salvezza. – Studia moralia IX, 1971, 233–249; p. 251–281: Häring, Bernhard, CSSR: Rinnovamento della preghiera in un'epoca di secolarizzazione.

Kraus, Anselm, OFMConv: Die Berufung der Ordensleute zum **Apostolat**. – Laurentianum XIII, 1972, 168–197.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Roover, Raymond de: La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes. – Montr: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1971. 105 p. = Conférence Albert-le-Grand 1970; F 18,–.

Büttner, Richard: Die Säkularisation der **Kölner** Geistlichen Institutionen. Wirtschaftliche und soziale Bedeutung und Auswirkungen. – Köln: Rhein.-Westf. Wirtschaftsarchiv zu Köln 1971. 454 S. = Schriften zur rheinisch-westfälischen Wirtschaftsgeschichte XXIII; Lw. DM 35,– [Diss., Köln]

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl **Barths**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 373 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge VII.

Kraiker, Gerhard: Politischer Katholizismus in der **BRD**. Eine ideologie-kritische Analyse. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 195 S. = Reihe Kohlhammer; kart. DM 22,80.

Schmidtchen, Gerhard: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von Gerhard Schmidtchen in Verb. mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). XVI, 300 S., 189 Tab.; kart. DM 24,–.

Maier, Hans: Kirche und Gesellschaft. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 372 S.; kart. DM 29,50.

Ringeling, Hermann: Kritisches Christentum. Wirkungen und Folgen religiöser Gesellschaftskritik. – Mchn: Claudius-Verl. 1972. 108 S.

Rey, Karl Guido: Pubertätserscheinungen in der katholischen Kirche. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 70 S. = Kritische Texte IV; DM 4,80.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Krisis der Volkskirche. Zerfall oder Gestaltwandel? – Opladen: Westdeutscher Verl. (1971). 81 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G CLXXVI; kart. DM 9,60.

Maertens, Jean-Thierry, OSB: Les petits groupes et l'avenir de l'Église. – (P:) Ed. du Centurion (1971). 206 p. = Collection «Religion et sciences de l'homme»; F 16,50.

Coste, René: L'Église et le défi du monde. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 337–364.

Tilanus, C. P. G.: Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Methoden der Religiosität. – Augsburg-Steppach: OSA-Verl. 1972. 196 S. = Strukturen – Fragen – Modelle. Grundlagen empirischer Religionsforschung XI; DM 16,70.

Wacker, Paulus G.: Theologie der Revolution – Theologie des Friedens – Mögliche Alternative? – ThGl LXII, 1972, 263–302.

Zillessen, Horst: Vorstellungen von Demokratie und Gesellschaft in kirchlichen Verlautbarungen. – ZEvE XVI, 1972, 218–232.

Metz, Wulf: Kirche und Religion in den **Illustrierten**. – Stu: Calwer Verl. 1971. 48 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens CXVII; kart. DM 2,90.

Bassett, William W.: **Subsidiarity**, order and freedom in the Church. – The once and future church: A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island 1971), 205–265.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: **Technik** und Glaube. Eine permanente Herausforderung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Mz: Grünewald-Verl. (1971). 305 S.; kart. DM 22,–.

XIII. Kirchenrecht

Lynch, John E., CSP: The history of centralization: **Papal reservations**. – The once and future church: A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island 1971), 57–109.

González del Valle, José M.: Libertad en la **ordenación**. – (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1971.) 126 p. = Cuadernos. Colección canónica de la Universidad de Navarra XII.

Caron, Pier Giovanni: «Aequitas» Romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell' **«aequitas» canonica**. ‹Dalle origini al rinascimento.› – Mil: Giuffrè 1971. 118 p.; Lire 1500.

Gilchrist, John: Eleventh and early twelfth century canonical collections and the economic policy of **Gregory VII**. – Studi Gregoriani IX, 1972, 375–417; p. 419–466: Knox, Ronald: Finding the law. Developments in canon law during the Gregorian reform; p. 467–513: Gasparri, Laura: Osservazioni sul Codice Vallicelliano c. 24; p. 515–533: Fransen, Gérard: Réflexions sur l'étude des collections canoniques à l'occasion de l'édition d'une lettre de Bruno de Segni.

Sayers, Jane E.: Papal judges delegate in the Province of **Canterbury, 1198–1254**. A study in ecclesiastical jurisdiction and administration. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XXV, 398 p.; £ 5,50.

Alonso Rodríguez, Bernardo: Ars et doctrina studendi et docendi. – Salm XIX, 1972, 5–105.

Coccopalmerio, Francesco: Il concetto di diritto soggettivo nella socialità umana naturale e nella Chiesa secondo W. **Bertrams**. – SC XCIX, 1971, 411–451.

Flatten, Heinrich: Zur Rechtslage der Musica sacra nach dem 2. Vatikanischen Konzil. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 171–190; S. 191–199: Schantl, Gernot: Die Derogation; S. 201–218: Fischer, Eugen Heinrich: Der Priester als Bußspender.

Wille, Herbert: Staat und Kirche im Fürstentum **Liechtenstein**. – Frb/S: Univ. Verlag 1972. 503 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XV; sfr 56,–.

Composta, Dario: Teologia del diritto divino positivo. La «**potestas iurisdictionis**». – Apollinaris XLV, 1972, 210–260.

Composta, Dario: Il diritto della Chiesa. Alla ricerca delle componenti giuridiche specifiche. – Sales XXXIV, 1972, 255–294.

Dombois, Hans: Kodex und Konkordie. Fragen und Aufgaben ökumenischer Theologie. – Stu: Evang. Verlagswerk; Ffm: Knecht (1972). 136 S.; kart. DM 15,–.

Dreier, Ralf: Das kirchliche **Amt**. Eine kirchenrechtstheoretische Studie. – Mchn: Claudius-Verl. 1972. 288 S. = Ius ecclesiasticum XV; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Münster]

Ribas, José María: Incardinación y distribución del **clero**. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1971. XIX, 302 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 340,–.

Gordon, Ignacio, SJ: De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno. – PerRMCL LXI, 1972, 251–378.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Cordes, Paul Josef: Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«. – Ffm: Knecht 1972. XIV, 365 S. = Frankfurter theologische Studien IX; kart. DM 42,– [Diss., Mainz]

Nirappel, Antony: Towards the definition of the term "World" in "Gaudium et Spes". – ETL XLVIII, 1972, 89–126.

Priesterdienst. (Mit Genehmigung des Präsidenten der Internationalen Theologenkommission Kardinal Franz Seper, ins Deutsche übertragen und hrsg. von Hans Urs von Balthasar.) – Eins: Johannes Verl. (1972). 159 S. = Internationale Theologenkommission = Sammlung Horizonte. N. F. V; kart. DM 22,–.

Prêtres en classe ouvrière. Session nationale des Aumôniers de l'A.C.O. à Versailles, septembre 1971. Présentation de Jean-Marie Leuwers. – P: Les Éd. Ouvrières (1971). 214 p. = Collection "Eglise et monde ouvrier"; F 18,–.

Bischofssynode 1971. Das Priesteramt. Eingel. von Joseph Kardinal Höffner. Mit einem kurzen Kommentar von Hans Urs von Balthasar. – (Eins:) Johannes Verl. (1972). 96 S. = Kriterien XXVII.

Zangerle, Ignaz: „Kleine" oder „große" Konzeption katholischer Erwachsenenbildung? – Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz Hofmann ...), Wü (1972), 113–134; S. 135–151: Moser, Georg: Zur pastoralen Bedeutung der Erwachsenenbildung; S. 153–167: Teichtweier, Georg: Gewissensbildung als spezielle Aufgabe in der katholischen Erwachsenenbildung; S. 169–188: Fleckenstein, Heinz: Hilfe der kirchlichen Gemeinde und des Priesters zum Gelingen christlicher Ehe und Familie; S. 189–196: Nastainczyk, Wolfgang: Theologie zur Mitteilung. Zu Bedeutung und Erfordernissen der religionspädagogisch-katechetischen Stufe für »Theologie im Fernkurs«; S. 197–217: Henrich, Franz: Der Beitrag der Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft zu einem pluralen und kooperativen System der Erwachsenenbildung.

Ascher, Paul: **Jugendarbeit** in der Krise. Aufgaben und Möglichkeiten christlicher Jugendarbeit. – Pad: Schöningh 1971. 246 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XX; Lw. DM 14,80.

Baumgartner, Konrad: ›Zur Freiheit befreien‹. Impulse zu Theorie und Praxis kirchlich verantworteter Jugendarbeit. – KatBl XCVII, 1972, 470–487.

Riva, Silvio: La pedagogia religiosa del Novecento in Italia. Uomini, idee, opere. – R: Ed. Antonianum; Brescia: La Scuola Ed. (1972). 379 p. = Pubblicazioni dell' Istituto pedagogico francescano I, 10.

Otto, Gert: Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht. – Hbg: Furche-Verl. 1972. 113 S.; kart. DM 12,80.

Feifel, Erich: Perspektiven einer ökumenisch orientierten Erziehung. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 213–229.

Reiser, Helmut: Identität und religiöse Einstellung. Grundlagen zu einem schülerorientierten Religionsunterricht. – Hbg: Furche-Verlag 1972. 141 S.; kart. DM 18,80 [Diss., Frankfurt/M]

Stimpfle, Josef: Über den Gegenstand der Katechese, ihre Quellen und deren gegenseitige Beziehungen. – ChPBl LXXXV, 1972, 198–204; S. 204–212: Groppo, Giuseppe: Inhaltskriterien der Katechese; S. 213–218: Konklusionen des Internationalen Katechetischen Kongresses.

Rothermundt, Gottfried: Hindernisse auf dem Weg zur Behandlung der Fremdreligionen im Religionsunterricht. – ThPr VII, 1972, 209–222; S. 223–239: Rickers, Folkert: Das religionspädagogische Fachpraktikum als Modell »Forschenden Lernens«.

Philipps, Ansgar: Fach: **Kirchengeschichte**. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 178 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 17,–.

Doedens, Folkert: Bildende Kunst und Religionsunterricht. Theoretische Grundlagen der Praxis. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1972). 95 S., 7 Abb. im Materialanhang = Religionspädagogische Praxis IV; kart. DM 13,50.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Ntedika, Joseph: L'évocation de l'au-delà dans la prière pours les morts. Etude de patristique et de liturgie latines ‹IVe–VIIIe s.› – Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1971. XXX, 289 p. = Recherches africaines de théologie II; BF 500,– [Diss., Kinshasa]

Pascual Pérez, Arturo: La imagen de la **Iglesia** en la liturgia **española**. – Madr: Instituto Superior de Pastoral 1971. 198 p. = Colección de Estudios del Instituto superior de pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca IV; pes 280,– [Diss., Trier]

Hesbert, R.J.: Les trentains grégoriens sous forme de cycles liturgiques. – RB LXXXI, 1971, 108–122.

Gamber, Klaus: Fragmenta liturgica IV. – SE XIX, 1969–1970, 199–260.

Huot, François: L'antiphonaire cistercien au **XII**e siècle d'après les manuscrits de la Maigrange. – ZSKG LXV, 1971, 302–414.

Sporschill, Georg – Josef Steiner: Kommunikation im Gottesdienst. – LJ XXII, 1972, 117–131.

Hollmann, Klaus: Die Gestalt Christi im liturgischen Vollzug. Christologie und Kirchenjahr im neuen Missale Romanum. – ThGl LXII, 1972, 197–218.

Beraudy, Roger, PSS: Recherches théologiques autour du rituel **baptismal** des adultes. – MD CX, 1972, 25–50; p. 51–71: Kleinheyer, Bruno: Le nouveau rituel de la **confirmation**; p. 72–87: Violle, Bernard: Problèmes pastoraux de la confirmation en France; p. 88–115: Metz, René: Le nouveau rituel de consécration des vierges. Sa place dans l'histoire. Innovations et éléments permanents; p. 116–128: Croiset, Marguerite-Marie, OP: Virginité et vie chrétienne au regard du rituel de la consécration des vierges.

Benoît, André – Boris Bobrinskoy – François Coudreau: **Baptême** – sacrement d'unité. – (Tours:) Mame (1971). 220 p.; F 19,50; [cont.:] p. 9–84: Benoît, André: Le baptême: sa célébration et sa signification dans l'Église ancienne; p. 88–144: Bobrinskoy, Boris: Le mystère pascal du baptême; p. 148–215: Coudreau, François: Le baptême, étude pastorale.

Biffi, Inos: Riflessioni teologiche sul nuovo «Ordo confirmationis». – RLit LIX N.S., 1972, 313–323; p. 324–339: Rinaudo, Spirito: La liturgia della parola nel nuovo rito della confermazione; p. 340–351: Stella, Pietro, SDB: La confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I; p. 352–366: Medica, Giacomo M., SDB: Catechesi di preparazione immediata alla cresima; p. 367–378: Filippi, Mario, SDB: La cresima nei testi di catechismo oggi in uso in Italia; p. 379–390: Lodi, Enzo: Aspetti pastorali dell' «Ordo confirmationis»; p. 391–401: Nocent, Adrien, OSB: Riflessioni sul nuovo «Ordo confirmationis»; p. 402–414: Riggio, Giuseppe: L'età della confermazione in Italia. Studio storico.

Liturgia delle **ore**. Documenti ufficiali e studi [per] A. Amore [e. a.] – To-Leumann: Elle Di Ci (1972). 567 p. = Quaderni di Rivista liturgica XIV; Lire 3800.

Pascual de Aguilar, Juan A., OSB: Repaso postconciliar del sacramento del Orden. – RET XXXII, 1972, 139–167.

Braga, Carlo, CM: Dal «Breviarium» alla «Liturgia horarum». – EL LXXXV, 1971, 184–205.

Kucharek, Casimir: The byzantine-slav liturgy of St. **John Chrysostom**. Its origin and evolution. – (Allendale, N.J., Combermere, Ontario): Alleluia Pr. (1971). 836 p.; $ 11,75.

Winkler, Gabriele: Die Interzessionen der Chrysostomusliturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – OCP XXXVI, 1970, 301–336; XXXVII, 1971, 333–383.

Theodorou, Evangelos: Die Entwicklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche. – Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion..., Rgb (1971), 141–151; S. 153–164: Gregorios, Anba: Die Taufe im Ritus der Koptischen Orthodoxen Kirche; S. 165–177: Fischer, Balthasar: Die neuen römischen Riten der Erwachsenen- u. Kindertaufe.

Langlotz, Ernst: Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika. – Opladen: Westdeutscher Verl. (1972). 56 S. mit 4 Taf. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CLXXI; kart. DM 9,60.

Walter, Ewald: Zur Baugeschichte des Langhauses und des Kleinchores sowie zum fons sacer des **Breslau**er Domes. – ArSKG XXX, 1972, 70–92.

Einem, Herbert von: Das Programm der Stanza della Segnature im Vatikan. – Opladen: Westdeutscher Verl. (1971). 40 S.; 15 Abb. = Rheinisch-Westfälische Akademie. Geisteswiss. Vorträge. G CLXIX.

Mittig, Hans-Ernst: Kloster **Medingen**. Ein protestant. Stiftsbau, 1781–1788. I–II. – Lüneburg: Museumsverein f. d. Fürstentum Lüneburg (1971). 172 S.; 83 S., 110 Ill. u. graph. Darst.; Lw. DM 72–; DM 48,– [Diss., Hamburg]

Neue Kirchen in Europa und in den U.S.A. – Münster XXV, 1972, 85–163.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Prof. Dr. Matthäus Bernards, 5 Köln 1, Gilbachstr. 13; Prof. Dr. Otto Betz, 2081 Ellerbek, Ulmenweg 8; Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Winfriedstr. 78; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Prof. Dr. Ernst Dassmann, 53 Bonn, Alftererstr. 27; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, 5777 Oeventrop, Missionspriesterseminar; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Espiau de la Maestre, A-1010 Wien, Schultergasse 5/XV; Prof. Dr. Adolf Exeler, 44 Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. Elisabeth Fiorenza-Schüssler, 1223 North Lawrence, South Bend-Indiana 46617 (USA); Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbach 17/18; Dr. theol. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13a; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Heinrich Gross, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser; Prof. Dr. Hans Heimerl, A-8301 Lassnitzhöhe b. Graz, Hauptstr. 22; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Peter-Josef Keßler, 44 Münster, Scheffer-Boichorst-Str. 40a; Direktor Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Wiss. Ass. Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Pater Venicio Marcolino, Largo da Luz 11, Lissabon-4 (Portugal); cand. theol. Norbert Mette, 44 Münster, Wolbecker Str. 21; Doz. Dr. Ernst Nellessen, 534 Bad Honnef, Bergstr. 5; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Heilig-Kreuz-Str. 3; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. Dr. Joseph Reuss, 87 Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Erich Rohner OMI, 65 Mainz, Augustinerstr. 34; Dr. phil. Helmuth Rolfes, 44 Münster, Philippistr. 2; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, 53 Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Heribert Schmitz, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngt 1–3; Kaplan Klemens Sieverding, 44 Münster, Hohenzollernring 72; Prof. D. Robert Stupperich, 44 Münster, Möllmannsweg 12; Prof. Dr. Beda Thum, 8354 Metten üb. Deggendorf, Abtei; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, 00185 Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7; Doz. Dr. Georg Wagner, 479 Paderborn, Am Abdinghof 1; Akad. Oberrat Dr. Hartmut Weber, 44 Münster, Potstiege 10; Dr. jur. can. Paul Wesemann, 44 Münster, Ägidiistr. 11; Prof. D. Werner Wiesner, 65 Mainz, Fr.-v.-Pfeiffer-Weg 3; Prof. Dr. Erich Zenger, 8702 Versbach, Würzburger Str. 76/27.

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.

476

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 27,–**

Nummer 6 **1972** **68. Jahrgang**

Wolfdieter Theurer: Theologie und Zukunftsfrage heute . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrsg. von den deutschen Bischöfen (O. Knoch)
Alonso-Schökel: Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk (W. Richter)
Grønbaek: Die Geschichte vom Aufstieg Davids (M. Rehm)
Ridderbos: Die Psalmen (H. Gross)
Lohse: Die Entstehung des Neuen Testaments (H. Frankemölle)
Zinniker: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus (J. Riedl)
Frank / Kilian / Knoch / Lattke / Rahner: Zum Thema Jungfrauengeburt (J. Riedl)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 457
Crouzel: L'église primitive face au divorce (W. Cramer)
Bartelink: Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ (Th. Baumeister)
Klauser: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike (P. Franke)
Bavaria Sancta / Schwaiger (A. Schröer)
Angenendt: Monachi Peregrini (H. Zimmermann)
Werckmeister: Irisch-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität (A. Angenendt)
Schneider: Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336) (H. Wipfler)
Nicolai de Cusa Opera omnia (R. Haubst)
Mager: Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen
Calixt: Werke in Auswahl / Mager (H. Schüssler)

Dogmatik, Fundamentaltheologie, Konfessionskunde . . . . . Sp. 476
Küng: Menschwerdung Gottes (M. Wilden)
Stadtland: Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin (H. Schützeichel)
Glaube elementar / Schulte (W. Beinert)
Kasper: Einführung in den Glauben (W. Beinert)
Coste: Les dimensions politiques de la foi (M. Rock)
Maier: Kritik der politischen Theologie (J. Listl)
Benedict: Der neue Protestantismus (H. J. Mund)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 487
Sobański: Chrzest jako podstawa jedności Kościoła (A. Skowronek)
Wie unauflöslich ist die Ehe? / David, Schmalz (H. Flatten)
Portillo: Gläubige und Laien in der Kirche (H. Flatten)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 490
Delahaye / Grootaers / Thils: Pour relire Humanae Vitae (J David)
Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft / Görres (G. Ermecke)
Strafvollzug. Analysen und Alternativen / Kleinert (W. Korff)
Müller: Kirche und Industrialisierung (A. Rauscher)
Kuhlmann: Das Lebenswerk Benedikt Schmittmanns (A. Rauscher)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 496
Karrer: Von Beruf Laientheologe (J. Breuss)
Keller/Wagener: Motivmesse für Kinder (Th. Schnitzler)
Voith: Motivmessen für Jugendliche (B. Senger)

Philosophie . . . . . Sp. 499
Kaulbach: Einführung in die Metaphysik (H. Holz)
Cabada Castro: Sein und Gott bei Gustav Siewerth (J. Reiter)
Weizsäcker: Die Einheit der Natur (N. Schiffers)
Rolfes: Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken (G. Ermecke)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 507
Schlier: Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges (O. Hagemeyer)
Tilmann: Die Führung zur Meditation (O. Hagemeyer)

Personennachrichten . . . . . Sp. 509

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1971/72 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Theologie und Zukunftsfrage heute

Von Prof. Dr. Wolfdieter Theurer C.Ss.R., Rom

Die Tatsache, daß sich seit jüngster Zeit nahezu allenthalben eine neue Art des Fragens nach der Zukunft, ja des Umgangs mit der Zukunft, bemerkbar macht, ist deutlicher zu erkennen als die nähere Eigenart und das ggf. charakterisierend Neue dieses Fragens, das sich jedoch offensichtlich quer durch die verschiedenen Wissenschaften usw. hindurchzieht. Es soll darum in diesem Beitrag nicht so sehr untersucht werden, welche fachliche Zukunft etwa die Theologie vor sich sieht oder anstrebt; es geht vielmehr um einige Hinweise zu der Frage, was denn überhaupt und grundsätzlich von dem neuen Verhältnis vieler Zeitgenossen zur Zukunft theologisch zu halten sei. In wie vielgestaltigem Zusammenhang diese Frage sich aufdrängt und mit wie divergierenden Argumentationen sie ventiliert wird, davon bieten die (unter einem etwas mißverständlichen Titel publizierten) Beiträge des 5. Salzburger Humanismusgesprächs (1970)[1] eine gewisse Vorstellung, wobei man freilich bedauert, daß die „Zukunft der Religion" von vornherein auf die Problematik der „Säkularisierung in der modernen Gesellschaft" eingeengt erscheint, eine Einschränkung, die glücklicherweise von den meisten Gesprächsteilnehmern nicht eingehalten wurde (und das durchaus nicht nur von den Theologen und Philosophen!).

Warum richtet sich all dieses Fragen – in seiner neuen Gestalt ja noch viel intensiver und bewußter – gerade auf die Zukunft? Warum nicht einfach auf die Gegenwart? Diese Akzentverlagerung ist weder aus sich heraus selbstverständlich, noch kann eine bloße epochaltypische Ableitung genügen (denn dann müßte immerhin erst noch dieser Epochaltypos als solcher begründet und dürfte nicht rundweg vorausgesetzt werden). Erstaunlicherweise ist dabei oft von einer ziemlich determinierten Zukunft die Rede, obwohl Zukunft doch zunächst Offensein besagt, das Vorgegebene hingegen in der

[1] **Hat die Religion Zukunft?** Mit Beiträgen von A. Toynbee, P. L. Berger, Th. Luckmann, A. Gehlen, K. Löwith, M. Horkheimer, E. Bloch, H. Cox, H.-E. Bahr, H. Mynarek, G. Mainberger, I. Illich, K. Goldammer, E. Benz, Sh. Ueda, J. Bloch. Hrsg. von Oskar Schatz. – Graz-Wien-Köln: Styria 1971. 361 S. kart. DM 22.80

- 9. FEB. 1973

Gegenwart an den Menschen fordernd herantritt. Warum wird dieses Konkrete im (mindestens sprachlichen) Modus des Futurs „konjugiert"? Bei vielen (keineswegs allen) Stimmen in dieser Richtung kann man den Eindruck bekommen: Man redet von „Zukunft", um damit ein Druckmittel für die Gegenwart in der Hand zu haben; denn „Zukunft" (ob ihrer Offenheit scheint sie sich zunächst geradezu dafür anzubieten) ist dann immer all das, was sich der Sprecher für die Gegenwart wünscht und durch den Appell an eine „unaufhaltsame" Zukunft von den Zeitgenossen erzwingen will; „von gestern" (auch dies ist eine „Zukunftsrede", nur unter negativem Vorzeichen) ist all das, womit er in seiner Gegenwart nicht fertig wird. Es ist also im Grunde gar nicht von Zukunft, sondern von unaufgearbeiteter Gegenwart (oder Vergangenheit) die Rede; Zukunft ist Nicht-Gegenwart bzw. ideologisches Ventil für die Gegenwart. Für dieses Verfahren bildet A. V. Bauers „Pamphlet"[2] (wie der Untertitel zurecht lautet) ein ebenso tragisches wie gründliches Beispiel. Was das Zukunftsverständnis selbst angeht, ist zu fragen, ob für eine solche Umfunktionierung nicht doch die tatsächliche, in ihrer Art einmalige Zukunft zu kostbar, unsere Verantwortung für diese zu groß und unsere Erfahrungen mit früheren Prognosen zu verhängnisvoll sind, um einverstanden sein zu können, daß die Zukunft erneut zum Tummelplatz von Gegenwartsgroll gemacht wird.

Auf eine appetitlichere (oder wenigstens euphorischere) Weise als Bauer versucht A. Greeley[3] seine Zukunftsvision zu entwerfen. Bei ihm handelt es sich um „Projektionen, die ich aus der Gegenwart beziehe", und einen wichtigen Schritt weitergehend, um Projektionen, „die ich selbst entwerfe, um die Gegenwart besser zu begreifen"; denn für ihn gilt, „nur die Gegenwart hat Realitätscharakter. Die Vergangenheit hat Realität, als sie in der Erinnerung der Gegenwart existiert, und die Zukunft ist nur soweit real, wie sie in den Erwartungen der Gegenwart vorhanden ist" (11). Ohne näher durchzudiskutieren, was Greeley als Soziologe unter „Realität" versteht, müssen wir diesen Hinweisen (wie auch dem Gesamtduktus des Buches) entnehmen, daß auch für Greeley die Zukunft zu einer Funktion (um nicht zu sagen: zu einem Spielball) von Gegenwartswünschen wird. Greeley spricht somit überhaupt nicht von einer „realen" Zukunft, sondern von einer „ideal" extrapolierten Gegenwart, von seiner Idealvorstellung von Gegenwart, die er im Namen von „Zukunft" von möglichst vielen Zeitgenossen geteilt wissen möchte. Diesen Eindruck hat man leider auch von dem in der thematischen Anlage reichlich zufällig geratenen Sammelband „Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft"[4]. Man ergeht sich in großen „Perspektiven" (deren mitunter etwas elegische Diktion manchem Autor obendrein das Gefühl einer gewissen Realitätsnähe gegeben haben mag), aber im Grunde sind es doch meist nur einige wohl- oder mißratene „Schäfchen" der Gegenwart, die man „an 1984 vorbei" ins Trockene bringen wollte. Ein wirkliches Ernstnehmen der in der Tat nicht nur als „Spannung", sondern als Aufgabe existierenden Titel-„Gleichung" ist fast nur im Beitrag von R. Panikkar und im Schlußabschnitt der Meditation von W. Dirks zu spüren. Doch zurück zu Greeley. Im Grunde geht es darum, ob man sich eine Idealzukunft (Panikkar spricht vom „Mythos der Zukunft") konstruiert, oder ob man den Mut hat, sich auf die reale Zukunft einzulassen (und letzteres ist nur möglich, wenn man nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Zukunft „Realitätscharakter" zubilligt). Daß allerdings nur eine reale Zukunft den Menschen der Gegenwart helfen und ermutigen könnte, über den eigenen Schatten zu springen, das kommt bei Greeley effektiv nicht zur Geltung. Man bedauert das um so mehr, als es sich um durchaus lohnende Ziele handelt, die er vor dem Leser ausbreitet. Doch bleibt alles im Status des Visionären und Unverbindlichen; und wo er seine Darlegungen von Gegenwartserfahrungen her zu untermauern sucht, riskiert man, mit einer halben (eben nur mit einer heute wünschbaren) Zukunft zufrieden zu sein.

Man fragt sich, ob solche Euphorik überhaupt Gelegenheit haben wird, sich real zu verwirklichen, wenn das düstere, jedenfalls ernste und dramatische Bild der Zukunft Platz greifen sollte, das – nicht aus Wünschen, sondern aus Fakten der Gegenwart – etwa H. G. Schneider[5] zeichnet, bei dem es nicht nur um mehr oder weniger attraktive Ideale, sondern um die Überlebensfrage der Menschheit überhaupt geht. Diese Fragestellung hat zwei Dimensionen: 1) Wie wird die Zukunft aussehen? 2) Wie ist diese Zukunft abzuwenden? Die erste Frage beantwortet Schneider vorwiegend (im Rahmen der von ihm ausgewählten Aspekte, allerdings dann auch nur in diesen!) negativ; seine Methode ist die einer in geschichtlicher Rufweite (und damit Kontrollmöglichkeit) bleibenden Futurologie. Was die zweite Frage angeht, bewegen sich Schneiders Rezepte und Strategien in einer viel geringeren Brandbreite, als seine Gegenwartsreportage vermuten läßt. So stellt sich schließlich die Frage: Bildet der (gewiß sehr ernst zu nehmende) Generalhinweis auf das bedrohte Überleben der Menschheit selbst schon Motivation genug, um die Zeitgenossen auf den Weg in die Zukunft zu schicken? Anders gewendet: Ist eine Menschheit, die nur noch darauf bedacht wäre, nicht auszusterben, nicht gerade damit eigentlich reif dafür, von ihrer Bühne abzutreten? Wenn aber gerade zu einem Vermeiden dieser (durchaus nicht unrealen) Möglichkeit eine diese selbst übersteigende Motivation erforderlich ist, dann eröffnet sich beim Fehlen einer solchen ein Vakuum, das für ideologische Kompensationen extrem anfällig ist. Damit wären wir jedoch wieder genau bei den Faktoren, denen wir die akute Gesamtbedrohung der Menschheit zu verdanken haben.

Demgegenüber dürfte es wohl kaum genügen, nach Art J. Marolleaus[6] Appelle an den bloßen „gesunden Menschenverstand" zu richten oder die Zeitgenossen auf die charmante, aber letztlich unfundierte Logik des Schachspiels als „zukunftsplanender Wissenschaft" zu verweisen. Worauf es vielmehr ankommt und was dem Menschen überhaupt erst eine eigentliche Freiheit zu „spielendem" Umgang mit der Zukunft geben kann, das ist einerseits eine realistische (und gerade deshalb nicht mit der Oberfläche zufriedene) Reflexion auf das Phänomen „Zukunft" selbst und andererseits die Verbalisierung unserer (von den verschiedenen Wissenschaften beschriebenen) Erfahrungswelt vom Kontext „Zukunft" her. Das erste geschieht in sehr grundlegender und anregender Weise durch das nahezu vier Jahrzehnte nach dem französischen Ersterscheinen jetzt (ohne Verminderung der wohlverstandenen Aktualität) auch deutsch zugängliche Werk von E. Minkowski[7], eines Psychologen und Philosophen aus dem geistigen Umkreis H. Bergsons und M. Schelers. Das zweite (die Aufschlüsselung der Zukunftsfrage im interdisziplinären Gespräch) wird in erstaunlicher Vielseitigkeit durch das von A. Resch herausgegebene Gemeinschaftswerk „Welt, Mensch und Wissenschaft morgen"[8] verwirklicht. Die wissenschaftliche Information zwischen den einzelnen Fächern, daß und wie umfassend auch der Vertreter der Nachbardisziplin (bei allem Methodenpluralismus) die Zukunftsfrage stellt bzw. sich stellen läßt, führt im übrigen zu einer gerade heute neu notwendig werdenden – in der Thematik begründeten – Vertrauensbasis, zu einer neidlosen (wenn auch gerade deshalb nicht sprachlosen) „Mitwisserschaft" zwischen den verschiedenen Wissenschaften. Ein Beispiel solcher zum Hören der wirklichen Fragen und Probleme bereiten Gelassenheit bietet auch die Arbeitstagung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaft-

[2] **Bauer,** Armin Volkmar: **Beide von gestern.** Ende der Kirchen-Zukunft des Glaubens. Ein Pamphlet. – Wuppertal-Barmen: Peter Hammer 1971. 176 S. kart. DM 16.–

[3] **Greeley,** Andrew: **Eine Zukunft, auf die man hoffen kann.** Aus dem Amerikanischen von Kl. Thiele-Dohrmann. – Olten-Freiburg/Br.: Walter 1971. 280 S. Lns. DM 22.–

[4] **Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft.** Mit Beiträgen von O. Betz, J. Blank, J. Cardonnel, W. Dantine, W. Dirks, F. Haarsma, K. Lüthi, R. Panikkar, M. Schmaus, M. Schoof, D. A. Seeber. – Wien-Freiburg/Br.-Basel: Herder 1971. 224 S. kart. DM 18.–

[5] **Schneider,** Hans G.: **Die Zukunft wartet nicht.** – Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1971. 335 S. Lw. DM 24.–

[6] **Marolleau,** Jean: **Die Zukunftsgesellschaft.** Aus dem Französischen von P. Kamnitzer. – Düsseldorf-Wien: Econ-Verlag 1971. 304 S. Lw. DM 24.–

[7] **Minkowski,** Eugène: **Die gelebte Zeit.** I: Über den zeitlichen Aspekt des Lebens. Aus dem Französischen von M. Perrez und L. Kayser. – Salzburg: Otto-Müller-Verlag 1971. (Neues Forum, Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, hrsg. von Wilhelm Josef Revers und Jean Gebser, 11) 175 S. Lw. DM 29.–

[8] **Welt, Mensch und Wissenschaft morgen.** Mit Beiträgen von P. Rohner, J. Kolb, J. Klima, E. Blechschmidt, A. Schneider, A. Resch, H. Naegeli-Osjord, H. Schipperges, N. A. Luyten, E. Nickel, Sv. Krohn, W. Theurer. Hrsg. von Andreas Resch. – München-Paderborn-Wien: F. Schöningh 1972. (Imago mundi, 3) 334 S. kart. DM 28.–

lich-technischen Welt" (1970)[9]. Was in dem Berichtband besonders auffällt, ist neben dem unideologischen Realismus der ernsten, von den Tatsachen selbst gesprochenen Sprache (auch wo diese recht unkonventionell klingt, z. B. hinsichtlich Geburtenkontrolle!) das betretene Verstummen bestimmter Theologien, gerade solcher, die sonst mit Zukunftsvisionen und Zukunftsrezepten keineswegs sparsam sind. So fragt man sich: Gilt das nur für diese Theologien oder hat die Theologie als solche nichts zu sagen? Von welcher Zukunft und von welchen Dimensionen unseres Weges in die Zukunft hat sie zu sprechen?[10]

Insofern sie gerade ihre Zukunftsperspektive nicht regional eingrenzen kann, sondern letztlich von dem eschatologischen Neuwerden von allem zu reden hat, ist sie weder berechtigt noch genötigt, irgendeinen Aspekt des menschlichen Fragens nach der Zukunft außer acht zu lassen[11]. Darin unterscheidet sie sich grundsätzlich von Zukunftsideologien aller Art, die darauf angewiesen sind, ihre Interessen und Initiativen in eine immer verdächtig enge Ecke des Wirklichen zu stilisieren (bzw. das Produkt solcher Stilisierung zum Universalbild zu erklären). Die Versuchung zu diesem Verfahren dürfte naturgemäß immer dann am größten sein, wenn eine gesellschaftliche Notlage als aussichtslos erfahren wird. So mag es sich erklären, daß die „synoptische" Studie A. Biélers[12] über drei bedeutsame ökumenische Texte (die Enzyklika „Populorum progressio" sowie die Reports von Beirut und Uppsala), deren Gesamtintention doch wohl zu unmittelbar (auch wenn dies von Biéler selbst weniger deutlich gesagt wird als im Geleitwort Helder Camaras) in eine bestimmte Bewußtseins- und Aktionsstrategie hinein kanalisiert wird. Wie immer es um den Inhalt der genannten Dokumente selbst steht, erhebt sich die ganz konkrete Frage, wem mit solchen Zuspitzungen gedient sein soll. Auch wer nur im Schema „Unterdrücker und Unterdrückte" zu denken und zu leben vermag, muß sich ja fragen, welcher Zukunft er ins Auge schaut und einen wie langen Atem er dann noch aufbringt, wo er (evtl. gerade nach Erreichung seiner Ziele) von seinen kurzfristigen Fixiertheiten Feierabend zu machen hat (und das ist eine Dimension des Menschen, die durchaus nicht erst in seinem Tode akut wird).

Bleibt diese Frage verdrängt und unbeantwortet, muß auch die bestbegründete Aktion letztlich zur Flucht vor dieser Frage werden. Das Problem kompliziert sich jedoch dadurch, daß Ideologien immer nach der anspruchsvollsten Begründung und der weittragendsten Motivation Ausschau halten und deshalb sich auch nicht scheuen, theologische Perspektiven in ihr ideologisches „Kontinuum" einzubauen und somit diese bei aller Verbalnähe in deren Gegenteil umzubiegen. Die Münchener Akademievorlesungen „Gottesreich und Menschenreich"[13] bieten dazu ein reiches Anschauungsmaterial, namentlich in dem motivgeschichtlichen Durchblick von E. Iserloh. Die Idee bzw. Sprechweise von einem „Reiche Gottes" konnte sich mit den diversesten Sozialsituationen und Zeittrends verbinden, so daß schließlich diese darüber bestimmten, was jeweils als unter „Reich Gottes" zu verstehen angesehen wurde. So stellt sich die Frage, was denn die Schrift selbst mit „Reich Gottes" meint. G. Klein sucht in seinem exegetischen Überblick das Ungenügen bestimmter Polarisierungen („jenseitig und zukünftig" gegen „diesseitig und gegenwärtig" gegen „diesseitig und zukünftig") aufzuzeigen, während die Broschüre von W. Knörzer[14] die exegetische Analyse vielleicht um einige Grade zu assoziationsreich mit gegenwärtigen Fragestellungen verquickt und damit (an sich vermeidbare) Mißverständnisse riskiert, die nicht in der Komplexität der biblischen Reich-Gottes-Rede als solcher begründet sind.

Wie sich aus Beispielen der Geschichte lernen läßt, ist gerade hier eine nüchterne Sprechweise besonders zu empfehlen. Die gründliche Spezialstudie von I. Murray[15] über theologische Implikationen der Erweckungsbewegung fördert in dieser Hinsicht manche „prophetisch"-emotionale Sprachtradition zutage, deren heimtückische Konstanz uns erst heute zu Bewußtsein kommt (man überdenke einmal einen Predigttitel wie diesen „The Prosperous State of the Christian Interest Before the End of Time by a Plentiful Effusion of the Holy Spirit", 241). Frappierend ist dabei nicht nur die Tatsache, daß sich die entsprechenden Linien bis in die akuteste Gegenwart durchziehen lassen, sondern vor allem der Umstand, daß die Weichen nicht irgendwo an der Peripherie sich stellen, sondern daß Theologie und Ideologie im Zentralsten aufeinanderprallen, im Gottesbild selber, im Glauben (bzw. der Ideologie) bzgl. der Trinität. Seit Joachim von Fiore seine innerweltliche Eschatologie zum „Zeitalter des Heiligen Geistes" erklärte und seine Nachfolger seit sieben Jahrhunderten daran sind, daraus ihre bewußten oder unbewußten Folgerungen zu ziehen, muß eine theologische Überwindung der Ideologie mit einer Besinnung auf das christliche Gottesbild[16], näherhin etwa mit der wirklichen, christlichen Theologie des Heiligen Geistes einsetzen. Als pointiertes Plädoyer dafür ist eine Sammlung Düsseldorfer Vorträge[17] anzusprechen. Im Unterschied zu gewissen Formulierungen des Vorwortes geht es den Autoren selbst keineswegs um eine isolierte Pneumatologie, sondern gerade um das genuine und ganze christliche Gottesbild. Dieses (einschließlich der Konsequenzen für die Ekklesiologie) lag auch in Intention und Thematik eines großen wissenschaftlichen Symposions der Académie Internationale des Sciences Religieuses[18]: Theologen der verschiedenen Kirchen behandelten biblische, patristische und systematische Fragen der Pneumatologie.

Kennzeichen und Auswirkung des christlichen Glaubens an den Heiligen Geist ist es, die Menschen mit der konkreten Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu konfrontieren und dadurch die konkrete Hoffnung auf die in Jesus Christus begonnene Zukunft Gottes, auf deren absolute Neuheit zu wecken. Demgegenüber bleiben die Ideologien immer abstrakt. Das gilt sogar von den „konkreten Utopien" im Stile E. Blochs. Ein sprechender Beleg dafür ist die Tatsache, daß gerade Bloch sich den – aus der Philosophie kommenden! – Vorwurf gefallen lassen muß, seine „konkrete Utopie" sei schon vom Ansatz her unkonkret: „Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung"[19]. Was (besser: wer) umgekehrt die Hoffnung von der Wurzel her konkret macht, das ist gerade Jesus Christus, während die Endgültigkeit der in ihm geschenkten Nähe Gottes durch Joachim und alle, die seinem Geschichtsmodell folgen, zu einem inzwischen überholten oder demnächst zu überholenden Durchgangsstadium reduziert wird.

Darum verdienen alle Bemühungen Beachtung, die geeignet sind, durch die Christozentrik ihrer Perspektiven nicht nur dem

[9] **Wissenschaft, Glaube und die Zukunft des Menschen.** Dokumentarischer Bericht von David M. Gill über die internationale Arbeitstagung des Ökumenischen Rates in Genf vom 28. Juni bis 4. Juli 1970. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, deutsche Ausgabe besorgt von Kl.-M. Beckmann. – Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1970. 100 S. kart. DM 14.80

[10] Vgl. dazu allgemein: W. Theurer, Der neue Himmel und die neue Erde, Die Zukunft in der Sicht christlicher Theologie, in: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen (siehe Anm. 8), 267–325 (mit Literaturhinweisen).

[11] Siehe die ausführliche internationale Zusammenschau der gegenwärtigen Schwerpunkte theologischer Eschatologie: R. Koch, L'escatologia nella teologia cattolica contemporanea, in: Vita e Pensiero 53 (1970) 669–690.

[12] **Biéler,** André: **Eine Politik der Hoffnung.** Von der Theorie der kirchlichen Soziallehren zur Praxis für eine neue Welt. Vorwort von Dom Helder Camara. Aus dem Französischen von H. Pfiffner. – Luzern-München: Rex-Verlag 1971. 235 S. kart. DM 14.80

[13] **Gottesreich und Menschenreich.** Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart. Mit Beiträgen von G. Klein, E. Iserloh, W. Pannenberg, J. B. Metz, A. Hertz. – Regensburg: F. Pustet 1971. 148 S. kart. DM 13.50

[14] **Knörzer,** Wolfgang: **Reich Gottes.** Traum - Hoffnung - Wirklichkeit. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1970. (Biblisches Forum, 6) 104 S. kart. DM 9.50

[15] **Murray,** Iain H.: **The Puritan Hope.** A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy. – London: The Banner of Truth 1971. 301 S. Lw. £ 1.20

[16] Vgl. dazu W. Theurer, Das Programm Gott (Theologische Brennpunkte, 18/19), Bergen-Enkheim 1970.

[17] **Im Horizont des Geistes, Antwort auf eine Krise.** Hrsg. von Claus Heitmann und Fidelis Schmelzer. Mit Beiträgen von O. A. Dilschneider, H. Mynarek, H. Mühlen, S. von Kortzfleisch. – Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, und Paderborn: F. Schöningh 1971. 78 S. kart. DM 6.80

[18] **L'Esprit Saint et l'Eglise.** Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Eglise et de l'oecuménisme. Mit Beiträgen von S. Dockx, E. Trocmé, E. Schweizer, P. Evdokimov, A. Benoît, H. Rondet, M.-J. Le Guillou, Th. F. Torrance und B.-D. Dupuy. – Paris: Fayard 1969. 350 S. kart. FF 27.50

[19] **Damus,** Renate: **Ernst Bloch, Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung.** – Meisenheim/Glan: A. Hain 1971. (Monographien zur Philosophischen Forschung, hrsg. von G. Schischkoff, 68) 167 S. kart. DM 24.–

unvertauschbaren Charakteristikum christlicher Theologie Rechnung zu tragen, sondern dadurch auch eine dringliche ideologiekritische Funktion wahrzunehmen. A. Kolb[20] ist von der Frage nach der Stellung Christi in der Evolution bewegt und sucht von hier aus eine Verständigung zu den klassischen Themen der Christologie hin zu finden. Freilich bleibt die Frage, ob Kolb das Geheimnis der Hypostatischen Union nicht doch (terminologisch wenigstens) letztlich als Naturenaddition behandelt und es sich damit nicht sehr erschwert, in der Person Christi wirklich den „Code der Geschichte" zu sehen. W. F. Groff[21] bietet einen in vielfacher Hinsicht originellen und anregenden Neuansatz für die Christologie und deren Hermeneutik, und es ist zu wünschen, daß sowohl Groffs Konzept des *historical a priori* bzw. seine *metaphysics of purposive development* wie auch die in diesem Bezugssystem gezogenen Folgerungen für Christologie und Eschatologie gebührend beachtet und weiter geklärt werden. Eine gute Hilfe könnte dabei die Studie sein, die Y. Congar gleichsam als Kern seiner Aufgabenanalyse der Theologie[22] bietet: „Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten." Insofern gerade der Christusbezug über die Relevanz der christlichen Theologie für Gegenwart und Zukunft entscheidet, war es inmitten aller möglichen Strukturprognosen auf dem Brüsseler Concilium-Kongreß (1970)[23] an sich nur zu berechtigt, der Frage „Was ist die christliche Botschaft?" entsprechend Raum zu geben, wobei das wirkliche Zentrum und der springende Punkt dieser Botschaft aber dann eigentlich fast nur im Referat des Exegeten R. Brown über Röm 4,24f zur Sprache kam[24].

Mit der Endgültigkeit des Christusereignisses stellt sich die Frage, was diese für die Menschen der weitergehenden Geschichte bedeutet, was die Zeit zwischen Pascha und Parusie Christi aus eben der christologischen Zielmitte der Geschichte für einen Sinn erhält[25]. Wer nicht überhaupt den Begriff „Zeit" entchronologisiert (eine solche Definition würde aber dann allgemein und nicht nur für die Frage der „Zwischenzeit" gelten müssen), kann diese Frage nicht aus den theologischen Überlegungen verdrängen[26]. Für J. Moltmann[27] liegt die eigentliche und letzte Endgültigkeit Christi in der geschichtlich noch ausstehenden Parusie; nur so sei in unserer Jetztzeit ein noch nicht vorentschiedenes Hoffen und ein engagiertes Ausgreifen auf „Noch-nie-Dagewesenes" möglich. Wie immer sich Moltmann dies näherhin vorstellt, so zeichnet sich in seiner Konzeption eine sich verstärkende Christologisierung der Eschatologie ab; und dies kommt gerade dadurch zum Ausdruck und zur Auswirkung, daß er das Pascha Domini mehr und mehr als trinitarisches Geschehen und somit in dessen absoluter Endgültigkeit ernstzunehmen beginnt[28].

Durch dieses Pascha Christi, durch das eschatologische Handeln des Vaters an seinem gekreuzigten Sohne (und dementsprechend an uns, den Brüdern des Sohnes), ist die „Zeit der Kirche" zutiefst geprägt und orientiert. H. R. Balz[29] hat in seiner sorgfältigen exegetischen Untersuchung zu Röm 8,18–39 aufgezeigt, was dieses christologisch-eschatologische Paradox („Parusie ist Zukunft in Gegenwart") für den Glauben der in der „Zwischenzeit" Lebenden bedeutet. Auch M. Seckler[30] (bzw. P. Eicher als Herausgeber von Secklers Gelegenheitsmeditationen) sieht in der Beziehung zum Christuspascha die einende Grundlage und Zielrichtung aller genuin christlichen „Hoffnungsversuche". K. Hemmerle bzw. W. Hagemann[31] verstehen es, vom Zentrum des Christlichen her dem von wirklichen, eingeredeten oder anerzogenen „Identitätskrisen" bedrängten Christen unserer Tage eine entscheidende Glaubenshilfe zu bieten. Diese Fragestellung wird schließlich von J. Ratzinger[32] in ihrer ganzen Erfahrungsbreite anvisiert und in der ganzen Tiefe ihrer Implikationen durchleuchtet: Christsein heißt Zukunft haben, Zukunft nicht nur in der Perspektive, sondern Zukunft im Vollzug. Dies läßt Ratzinger dann auch mit allem Ernst und Realismus, aber auch mit aller Gelassenheit und Zuversicht von der unmittelbar anstehenden Zukunft der Kirche sprechen. Dabei ist Ratzinger auch nicht auf gewisse dramatisch-penetrante Zuspitzungen angewiesen, wie sie sich in dem sonst durchaus anregenden und bedenkenswerten Büchlein von O. Baumhauer[33] finden. Die wirklichen Lebensfragen und Chancen der Kirche für Gegenwart und Zukunft sichtbar zu machen, war übrigens auch die (besonders deutlich von Erzbischof Ramsey erreichte) Intention und Thematik des sog. „Bischofseminars" in New York (1970)[34]. Das alles gibt nicht nur dem „äußeren" Handeln der Kirche Sinn und Ziel, sondern zeigt, wie J. M. Champlin[35] und G. Duffrer[36] hervorheben, das gottesdienstliche Leben der Kirche in seiner fundamentalen Dichte und in seiner eschatologischen Dynamik. F.-X. Durrwell[37] verstand es, all dies in einer profunden theologischen Zusammenschau zu vergegenwärtigen und damit jegliche Art von „christlichem" oder „kirchlichem" Defaitismus von der Wurzel her zu überwinden bzw. gar nicht erst aufkommen zu lassen. Ist die Kirche „zu Ende"? Die Kirche des Auferstandenen ist immer erst am Anfang; Christus aber ist der Anfang ohne Ende.

[20] **Kolb,** Anton: **Menschwerdung und Evolution.** Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie. – Graz-Wien-Köln: Styria 1970. 203 S. kart. DM 19.80

[21] **Groff,** Warren F.: **Christ the Hope of the Future.** Signals of a Promised Humanity. – Grand Rapids (Michigan): W. B. Eerdmans 1971. 145 S. kart. $ 2.45

[22] **Congar,** Yves: **Situation und Aufgabe der Theologie heute.** Aus dem Französischen von O. K. März und G. Lehr. – Paderborn: F. Schöningh 1971. 183 S. kart. DM 12.–. Der erwähnte Beitrag findet sich 97–124.

[23] **Die Zukunft der Kirche.** Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Mit Beiträgen von E. Schillebeeckx, M.-D. Chenu, W. Kasper, J.-P. Jossua, R. Brown, K. Rahner, H. Küng, J. B. Metz, Gr. Baum, A. Vergote, B. van Iersel, A. Greeley, Y. Congar. – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, Mainz: Grünewald 1971. 160 S. kart. DM 12,80. Vgl. die Besprechung: Theol. Revue 68 (1972) 40ff.

[24] Wesentlich verheißungsvoller scheinen in dieser Richtung die Bemühungen von Faith and Order im Ökumenischen Rat der Kirchen zu sein, den christlichen Glauben unter dem Motto „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" auszusagen; vgl. dazu L. Vischer in: K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Studienberichte und Dokumente (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 18/19), Stuttgart: Ev. Missionsverlag 1971, 202–212 (siehe auch 215f. und 239f.).

[25] Siehe dazu W. Theurer, Gotteszeit und Menschenzeit, Warum unsere Geschichte nicht zu Ende ist, in: Theologie der Gegenwart 15 (1972) 98–104.

[26] Wie sehr sich die theologische und allgemeine Fragestellung in den letzten Jahren gewandelt hat, zeigt sich etwa in G. Ebelings Studie „Zeit und Wort", die jetzt – sieben Jahre nach dem Ersterscheinen – in der englischen Ausgabe der Bultmann-Festschrift wiederbegegnet (mit einer recht signifikanten Abwandlung des ursprünglichen Gesamttitels „Zeit und Geschichte"!): **The Future of Our Religious Past,** Essays in Honour of Rudolf Bultmann by N. A. Dahl, W. G. Kümmel, E. Käsemann, H. Koester, J. M. Robinson, H. Thyen, E. Dinkler, G. Bornkamm, H. Conzelmann, G. Ebeling (247–266), E. Fuchs, G. Krause, F. Gogarten, M. Heidegger und H. Jonas. Ed. by James M. Robinson. Translated by Ch. E. Carlston and R. P. Scharlemann. – London: SCM Press 1971. X und 372 S. Lw. £ 5.–

[27] **Moltmann,** Jürgen: **Umkehr zur Zukunft.** – München-Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag 1970. (Siebenstern-Taschenbücher, 154). 187 S. kart. DM 4.90

[28] Ebd. 133–147. Vgl. dazu grundsätzlich W. Theurer, Trinitarische Verkündigung – heute noch?, in: K. Rahner und B. Häring (Hgg.), Wort in Welt, Studien zur Theologie der Verkündigung, Festschrift für V. Schurr, Bergen-Enkheim 1968, 67–88; H. U. von Balthasar, Trinität und Zukunft, in: Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister (Herder-Bücherei, 393), Freiburg-Basel-Wien 1971, 52–58; J. Moltmann, Der „gekreuzigte Gott", Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: Concilium 8 (1972) 407–413.

[29] **Balz,** Horst R.: **Heilsvertrauen und Welterfahrung.** Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18–39. – München: Chr. Kaiser 1971. (Beiträge zur evangelischen Theologie, hrsg. von E. Wolf, 59) 145 S. kart. DM 19.–

[30] **Seckler,** Max: **Hoffnungsversuche.** Mit einer Gebrauchsanweisung von P. Eicher. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972. 192 S. kart. DM 16.–

[31] **Hemmerle,** Klaus / **Hagemann,** Wilfried: **Ein Gott ohne Zukunft?** Glaube zwischen Idealen und Widersprüchen unserer Zeit. – München-Zürich-Wien: Neue Stadt 1971. 141 S. kart. DM 5.80

[32] **Ratzinger,** Joseph: **Glaube und Zukunft.** – München: Kösel ^{2}1971. 131 S. kart. DM 8.50

[33] **Baumhauer,** Otto: **Kirche zwischen Auftrag und Vollendung.** – Limburg: Lahn-Verlag 1971. (Werdende Welt, 17) 88 S. kart. DM 8.50

[34] **Ramsey,** Arthur Michael/**Suenens,** Léon-Joseph: **The Future of the Christian Church.** – London: SCM Press 1971. 87 S. Lw. £ 1.25

[35] **Champlin,** Joseph M.: **Christ Present and Yet to Come.** The Priest and God's People at Prayer. – New York: Orbis Books ^{3}1971. 242 S. kart.

[36] **Duffrer,** Günter: **Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes.** Gottes Dienst im Pascha. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1971. 162 S. Lw. DM 15.80

[37] **Durrwell,** François-Xavier: **Le mystère pascal source de l'apostolat.** – Paris: Ed. Ouvrières 1970. 336 S. kart.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrsg. von den **Deutschen Bischöfen,** dem **Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland** und dem **Evangelischen Bibelwerk,** erarbeitet nach den Weisungen der Ökum. Übersetzerkommission von Klaus Dietrich Fricke und Benedikt Schwank, mit einem Vorwort von Kardinal Döpfner und Landesbischof Dietzfelbinger. – Stuttgart: Kath. Bibelanstalt / Württbg. Bibelanstalt (1971). 144 S. balacron DM 28.–

Schon lange ist die Wiedergabe der biblischen Eigennamen, der geographischen Bezeichnungen und der sog. Realien der Bibel (Maße, Münzen und Gewichte) in wissenschaftlichen, aber auch in allgemeinen Publikationen ein Problem. Die ungenügenden Kenntnisse der hebräischen, aramäischen und griechischen Sprache bei den ersten Eindeutschungsversuchen der Bibel, bis hin zu den Reformatoren, sowie das Auseinandergehen zwischen den katholischen und nichtkatholischen Kirchen deutscher Zunge sind verantwortlich für die heutigen Unterschiede in der Wiedergabe der oben genannten Namen und Bezeichnungen. Dies galt bis zum 2. Vatikanischen Konzil speziell für das Gebiet der Liturgie und der Glaubensunterweisung, wobei die katholische Seite sich an die Transkriptionen der Septuaginta und Vulgata, die protestantische Seite an die Namensformen der hebräischen Bibel hielt und dabei auch die wissenschaftlich ungenügenden Transkriptionen der Lutherübersetzung weithin beibehielt. Im wissenschaftlichen Raum gab es allerdings seit Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem aber durch die großen biblischen Kommentare und Lexika, im deutschsprachigen Raum eine Entwicklung auf eine wachsende Gemeinsamkeit zu, wobei die Urtexte und weithin anerkannte Transkriptionsregeln die gemeinsame Grundlage bildeten. Wenn man z. B. das RGG und das LThK oder das Bibellexikon von Haag unter diesem Gesichtspunkt miteinander vergleicht, kann man dies leicht feststellen. Doch wirkte sich diese Gemeinsamkeit nicht in den Bereich des offiziellen Bibelgebrauchs der Kirchen in Gottesdienst und Schule hinein aus. Eine Überwindung dieser Spaltung war nur durch die Verantwortlichen der Kirchen selbst möglich. Da durch die Einführung der Landessprachen in die katholische Liturgie und durch die Hinwendung der katholischen Kirche zur Bibel eine neue Bibelübersetzung aus den Grundtexten nötig wurde, kam es seit 1951 zu einer Neuübersetzung der gesamten Hl. Schrift, der sich alle katholischen Bischöfe der deutschsprachigen Gebiete in Europa anschlossen. Die Verantwortung für diese Übersetzung liegt beim Katholischen Bibelwerk Stuttgart. Im Rahmen dieser Arbeit ergab sich eine Teilzusammenarbeit mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk. So wurden bisher der Psalter, der Römer- und Galaterbrief, das Matthäusevangelium und weitere 150 wichtige biblische Abschnitte im Rahmen der sog. katholischen Einheitsübersetzung ökumenisch übersetzt. Für diese gemeinsame Arbeit war es aber nötig, gemeinsame Transkriptionsregeln zu entwickeln. Dazu wurde ein eigener Ausschuß gebildet, der in Loccum solche Regeln entwickelte. Nachdem die Verantwortlichen beider Seiten grundsätzlich zustimmten, wurden von P. Schwank und Pastor Fricke in mühseliger Kleinarbeit sämtliche biblischen Eigennamen und Realien erfaßt und vereinheitlicht. Das Ergebnis, rd. 3000 Namen und Begriffe, liegen in dem oben angezeigten schmalen Band vor, wobei zu erwähnen ist, daß beide großen Kirchen diesen Neufassungen 1971 ihre Zustimmung erteilten. Auf katholischer Seite sind diese Namen und Begriffe im gesamten deutschsprachigen Raum Europas im Gottesdienst bereits im Gebrauch, auf protestantischer Seite sind diese Einheitsfassungen in Deutschland gutgeheißen und – neben dem Luthertext – für den Gebrauch empfohlen.

An bedeutsamen Regeln für die Neufassungen der biblischen Eigennamen sind zu nennen: taw wird konsequent wiedergegeben mit t und zwar auch bei gräzisierten semitischen Namen, also z. B. Matthäus, Matthias, Taddäus, Tomas; zade wird wiedergegeben mit z, chet am Wort- und Silbenanfang mit h, am Silben- und Wortende mit ch; pe mit p am Wortanfang und am Silbenanfang bei Dagesch lene, mit f am Silbenanfang und -schluß ohne Dagesch, z. B. Penuel, Kefas, Kajafas, Eufrat, Memfis; zusammengesetzte Ortsnamen werden mit Bindestrich und großem Anfangsbuchstaben des zweiten Wortes geschrieben, also Bet-El, Bet-Zur; zusammengesetzte Personennamen dagegen in der Regel als ein Wort, z. B. Melchisedech, Abihu.

Bei ursprünglich griechischen Namen werden theta und phi mit th und ph wiedergegeben, also Timotheus, Theudas; Philippi, Stephanus (jedoch nicht bei lateinischen Namen: Festus); griechisches ai und oi mit ä und ö (in der Regel), griechisches eia oder -ia bei Städten mit -ia, bei Landschaften und Gebieten mit -ien (Samaria-Samarien).

In der Neufassung lauten bisher umstrittene Namen nun: Golgota, Kafarnaum, Ijob, Pas-cha (mit Bindestrich!), Mose und Ezechiel.

Daneben wurden eine Reihe von Namen, die bei beiden Kirchen einheitlich oder weitgehend einheitlich eingebürgert waren und die sich vom Grundtext nicht allzusehr entfernten, als Ausnahmen festgehalten, z. B. Aaron, Abel, Babel (AT), Babylon (NT), Batseba, Beerscheba, Betfage, Betsaida, Cäsarea, Cyrus, Eva, Goliat, Gomorra, Hakeldamach, Hosea, Isai, Jeremia, Jesaja, Jordan, Kanaan, Kaldäer, Levi, Laodizea, Maleachi, Melchisedech, Mose, Nehemia, Ninive, Pharao, Pharisäer, Sabbat, Sacharja, Salomo, Samuel, Saul, Sebulon, Serafim, Sodom, Tobias, Ysop, Zion.

Nicht einigen konnte sich die Kommission auf eine einheitliche Transkription der griechischen Namens- und Ortsendungen auf -os, weil hier die deutsche Sprache noch weitgehend der mittelalterlichen Latinisierung dieser Endungen in -us folgt, obwohl heute, gerade bei Ortsnamen, durch Länderkunde, Fernsehen und Tourismus die Endungen auf -os wieder zunehmen (Ephesos, Rhodos). Rein pragmatisch ging man auch bei der Eindeutschung der Konsonanten K, c und z vor: Cyrus (statt Kyros), Cäsarea (statt Kaisareia), Laodizea (statt Laodikeia). Da hier die heutige deutsche Sprache nicht einheitlich verfährt und der Trend noch offen ist, wollte man die Einführung eines künstlich wirkenden Systems vermeiden, das die Durchsetzung der Namensneufassungen im ganzen wohl eher gefährdet hätte.

Das Verzeichnis enthält in alphabetischer Reihenfolge alle biblischen Eigennamen, deren hebräische bzw. griechische Namensformen in der Bibel, Hinweise auf die Wiedergabe bei Luther und in der Vulgata sowie auf zu vermeidende Schreibweisen und eine Spalte mit wichtigen Anmerkungen, z. B. daß bei einem Namen eine inhaltliche Übersetzung möglich ist.

Das angeschlossene Verzeichnis für die deutsche Wiedergabe biblischer Maße, Münzen und Gewichte verzichtet auf bisher gebräuchliche, doch weithin überholte Bezeichnungen wie Groschen, Heller, Maß, Eimer, Scherflein usw. und deutscht die biblische Maßeinheit grundsätzlich ein (As, Bat, Efa, Metrete), abgesehen von Bezeichnungen, die sich übersetzen lassen und die aus sich heraus verständlich sind wie Elle, Finger, Fuß, Handbreite, Spanne, Meile. Im Zeitalter des Tourismus, wo der Reisende sich ständig mit neuen Währungen und Maßen vertraut machen muß, ist dieses Verfahren sinnvoll und konsequent. Doch sollte es möglich sein, wo rhetorische Wendungen begegnen, wie z. B. Mt 10,29: „Verkauft man nicht zwei Spatzen für 1 As?" entsprechend zu übersetzen, also hier: „für ein paar Pfennige".

Angeschlossen ist eine Gebrauchsanleitung für die Benutzung des Verzeichnisses, die wertvolle Hinweise für den Benutzer bietet.

Abschließend läßt sich feststellen: Das sehr sorgfältig erarbeitete, einen klugen Kompromiß von wissenschaftlicher Prinzipientreue und praktischer Situation verkörpernde Verzeichnis darf als wirklich hilfreiches, sowohl der Wissenschaft als auch der kirchlichen Praxis dienendes Standardwerk gewertet werden, das längst überfällige Desiderate erfüllt. Zwar wird der Prozeß des Sich-Umgewöhnens einige Zeit und Mühe kosten, doch sollte das niemand abhalten, so rasch als möglich sich die neuen Richtlinien zu eigen zu machen. Je eher die Exegeten, die theologischen Lehrer und Fachleute die neuen Namensformen übernehmen, desto rascher kann der jetzige unbefriedigende Zustand überwunden werden. Auch die Duden-Redaktion hat bereits mitgeteilt, daß sie die neuen Namensformen in ihre künftigen Ausgaben übernehmen wird. Dabei sind weitere Schritte nach vorn durchaus möglich, weshalb die Herausgeber und Bearbeiter für entsprechende förderliche Vorschläge sicher dankbar sind.

Passau Otto Knoch

Alonso-Schökel, Luis: **Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk.** – Köln: Bachem 1971. X, 438 S. Linson DM 60.–

In wissenschaftlichen Fragen zur Literatur hat sich die alttestamentliche Wissenschaft ziemlich isoliert und kaum Fragestellungen sachlich verwandter Bereiche zur Kenntnis genommen. L. Alonso-Schökel hat es in seiner spanisch geschriebenen Dissertation „Estudios de Poética Hebrea" (Barcelona 1963) unternommen, eine literaturwissenschaftliche Strömung der jüngeren Vergangenheit für das Alte Testament fruchtbar zu machen. Man darf hoffen, daß die von Karl Hermann Bergner besorgte deutsche Übersetzung die Breitenwirkung findet, die das spanische Original in Deutschland entbehren mußte. Mittlerweile ist es hier ja bewußter geworden, daß die atl. „Exegese" nur zu ihrem eigenen Nachteil andere Forschungsgebiete vernachlässigt.

Die Position des Verf. läßt sich durch zwei Zitate charakterisieren: „Die literarische Bibelanalyse ... kann ihre Problematik unschwer auf

die Alternative ‚Metrik oder Parallelismus' reduzieren. Diese beiden sind allem Anschein nach die einzigen grundlegenden Formprinzipien der hebräischen Dichtung, ...“ (204). „Wenn wir zu diesen beiden elementaren Kategorien noch das Bemühen um eine angemessene Einteilung in literarische Gattungen hinzufügen, haben wir das vollständige Panorama des literarischen Bibelstudiums“ (205). Entsprechend enthält das Werk eine Stilistik des Klangmaterials (1–76) und des Rhythmus (77–190), ferner eine Stilistik des Parallelismus (191–245) und daraus fließend, wenn auch nicht identisch der Synonymie (246–277) und der Antithese (278–306). Es folgt je ein Kapitel über die Bildersprache (307–363) und über Strukturen und Gliederungen (364–406). Beigefügt werden – gleichsam als Ausblick auf weitere Bereiche – die Fragen der Gattung und der Topoi, die Bedeutung der Grammatik für die Stilistik (407–438). Jedes Kapitel ist mit einer umfänglichen allgemeinen und atl. Bibliographie eingeleitet, die nicht nur darstellt, sondern auch wertet und dem Leser wertvolles Material erschließt. Jeder Abschnitt erläutert ferner das Vorgehen des Verf. an Beispielen besonders aus dem Propheten Jesaja. Nicht übersetzt wurde leider der erste Teil des Originals über die Geschichte der biblischen Literaturwissenschaft, über Ziel und Methode der Arbeit.

Die kurze Inhaltsangabe kann unmöglich die Fülle der Beobachtungen und Einzelheiten wiedergeben, die dieses Werk enthält. Statt dessen soll auf einige seiner Besonderheiten aufmerksam gemacht werden. Verf. setzt sich kaum mit den gängigen atl. Methoden auseinander. Die Textkritik wird mit den Literaturwissenschaftlern als notwendiger Vorbau angesehen, die Literarkritik kaum erwähnt, dafür der Akzent auf den Text gelegt, wie er vorliegt. Zur Formgeschichte fällt kein klärendes Wort. Nur die Gattung wird behandelt, steht aber eigentümlich fremd neben dem Abschnitt „Strukturen“. Dies mag mit den Beispielen zusammenhängen, die fast ausschließlich aus poetischen Texten gewählt wurden; hier erübrigt sich weitgehend die Literarkritik. Damit mag auch der Titel zusammenhängen, bei dem allerdings das „literarische Kunstwerk“ auf das ganze AT bezogen wird. Dieser aus der Literaturwissenschaft übernommene Terminus, der in der Übersetzung nicht motiviert wird, versteht sich wohl am ehesten von den poetischen Texten des AT her. In ihnen liegt es besonders nahe, Rhythmus, Parallelismus und Bilder zu analysieren. In anderen Textarten des AT können derartige Erscheinungen zurücktreten oder fehlen (Listen). Sie sind dann wohl nicht Kunstwerk, sind aber als literarische Verfestigungen zu studieren. Damit stellt sich die Frage nach dem Anwendungsbereich des Titels „Kunstwerk“ und der mit ihm verbundenen Stilistiken. Reichen sie aus für alle Texte des AT?

Verf. betont wiederholt die Bedeutung der Sprachwissenschaft für die Literaturwissenschaft. Sie ist jedoch recht ungleich proportioniert. Die grundlegenden Aussagen finden sich bei Einführung des Parallelismus (206–208); eine Skizze der Funktion einzelner Elemente von Syntax und Morphologie beim Ausblick (434–438). Weit entfaltet ist hingegen der phonetische Teil, auf dem das „Klangmaterial“ (1–76), und das Morphem des Wort- und Satzakzentes, auf dem der „Rhythmus“ (77–190) gründen. Dabei ist bei der toten hebräischen Sprache der Rhythmus ein so hypothetisches Problem wie die literarkritischen Quellen. Hingegen lassen sich zwar nicht unbedingt genaue Laute, aber doch Anhaltspunkte für diese in der Analyse der Grapheme, besonders der Konsonanten, finden. Man hätte gewünscht, daß Verf. die sprachwissenschaftliche Grundlage des für ein „literarisches Kunstwerk“ so wichtigen lautlichen Bereichs präziser erarbeitet hätte.

Verf. sieht also den Wert einer literaturwissenschaftlichen Betrachtung des AT vor allem in einer Stilistik. Dabei betont er, daß dies nur ein Teilbereich sei. Die „Exegese“ findet hier wahrscheinlich noch viel Arbeit vor, die kaum ohne dieses Buch wird angegangen werden können.

Angesichts der Bedeutung dieses Werkes ist es dem Rez. unverständlich, wie der Verlag die deutsche Übersetzung nicht nur mit einem so mäßigen Gewand mit dickem Papier und Schreibmaschinensatz, die das Buch unhandlich machen, ausstatten konnte, sondern auch in die Substanz eingriff. Rez. hätte es für dringend erforderlich gehalten, mindestens das erste, einführende Kapitel des spanischen Originals mit seiner vorzüglichen Bibliographie zu den vom Autor bearbeiteten Richtungen der Literaturwissenschaft den spanisch-unkundigen deutschen Alttestamentlern zur Kenntnis zu bringen.

München Wolfgang Richter

Grønbaek, Jakob H.: **Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15–2. Sam. 5). Tradition und Komposition.** – Copenhagen: Munksgaard 1971. 302 S. (Acta Theologica Danica, Vol. X) Dan. Kr. 76.–

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit den Abschnitten der Samuelbücher, die über den Aufstieg Davids vom einfachen Hirtenjungen zum König über Gesamtisrael berichten. Wie in der „Thronfolgegeschichte“ (2 Sam 9–20. 1 Kön 1–2) findet man auch in ihnen ein ursprünglich selbständiges Werk, das als Ganzes in die Sam-Bücher aufgenommen wurde. Grønbaek bezeichnet es im Hinblick auf seinen Inhalt und seine Stellung in Sam als „Vorgeschichte“ (zum Königtum Davids). Es liegt in 1 Sam 15 bis 2 Sam 5 vor, beginnt mit der Verwerfung Sauls und findet seinen Höhepunkt in der Anerkennung Davids als König über das ganze Israel als Nachfolger Sauls.

Die in Betracht kommenden Texte werden in sechs Hauptabschnitten mit weiteren Untergliederungen behandelt. Dabei werden zu vielen Stellen Erklärungen geboten, die für spätere exegetische Arbeiten an den Sam-Büchern von Nutzen sein werden. Der Zielsetzung seines Buches entsprechend richtet der Verfasser sein Augenmerk vor allem auf traditionsgeschichtliche Fragen, auf die ursprüngliche Aussageabsicht, die Herkunft und überlieferungsgeschichtliche Entwicklung der einzelnen Erzählungen, ihre Beziehung zu anderen Texten und schließlich ihre Bedeutung im Aufbau des Gesamtwerkes. Literarkritische Fragen treten zurück, soweit sie sich nicht aus besonderen Gründen als notwendig erweisen. Diese Behandlung des Stoffes ergibt, daß in der „Vorgeschichte“ Überlieferungen verschiedener Herkunft zusammengefaßt sind. Sie waren vielfach an den Ort gebunden, an dem sich das Ereignis abspielte, wurden oft nur mündlich überliefert und erst vom Verfasser der „Vorgeschichte“ gesammelt, der dabei zugleich Ergänzungen und Deutungen vornahm, wenn der Aufbau seines Werkes dies notwendig machte. Seine Absicht war es, zu zeigen, daß David der rechtmäßige Nachfolger Sauls als König über das gesamte Volk Israel war. Zu diesem Zweck schuf er eine geschlossene Darstellung der Ereignisse, die zu diesem Ziel hinführten. Als Grundlage diente ihm das zur Verfügung stehende Überlieferungsmaterial, das entsprechend ausgewählt, geordnet, ergänzt und unter dem bestimmenden Gesichtspunkt zusammengearbeitet wurde. Stufen dieses Weges sind die Verwerfung Sauls, die Salbung Davids durch Samuel, die Berufung Davids an den Hof Sauls, seine Erfolge im Krieg, seine Bindung an die Familie Sauls als Schwiegersohn des Königs, seine Freundschaft mit Jonatan, die Gewinnung des Priesters Abjatar, die Bestätigung seiner Berufung durch Jonatan und Saul, die Anerkennung Davids durch den Stamm Juda und schließlich seine Erwählung durch Gesamtisrael. Dem Aufstieg Davids entspricht gleichzeitig der Niedergang Sauls. Als Entstehungszeit der „Vorgeschichte“ kommt die Zeit nach dem Tod Salomos in Betracht, als noch die Kämpfe zwischen Nord- und Südreich andauerten. Im Nachweis, daß David sein Königtum rechtmäßig übernommen hat, sei zugleich eine Stellungnahme gegen den Abfall der nördlichen Stämme zu sehen. Der Verfasser ist unbekannt. Doch kann angenommen werden, daß er in Jerusalem lebte und in enger Verbindung mit dem königlichen Hof stand. – Grønbaeks Buch stellt einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Samuelbücher dar und wird für weitere Forschungen gute Dienste leisten.

Eichstätt Martin Rehm

Ridderbos, Nic. H: **Die Psalmen.** Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972. XII, 305 S. (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 117). Ln DM 84.–

Erst fünf Jahre nach der Fertigstellung des Manuskripts ist vorliegende Spezialuntersuchung erschienen, die auf der Grundlage und in ständiger Auseinandersetzung mit der „Neuen Stilistik“ die formalen Aufbauprinzipien des Psalters erhellen und uns demnach einen Blick in die Schreibstube der Psalmdichter tun lassen will. Mit seiner Methode will R. zugleich die Ergebnisse der Gattungsforschung (H. Gunkel, C. Westermann) kritisch beleuchten und ihre Resultate modifizieren.

Nach der Behandlung einleitender Fragen, die vor allem den derzeitigen Auffassungen der Stilistik, dem Metrum und dem Parallelismus membrorum gewidmet sind, wird im 1. Hauptteil die stilistische Verfahrensweise der Psalmisten untersucht. Dabei werden besonders die Stilfigur der Wiederholung, Klimax, Gegensatz und Chiasmus behandelt. Dann wird ausgiebig über inhaltliche, formale und liturgische Einheiten,

deren spezifische Eigenart, ihr Verhältnis zueinander und den inhaltlichen Aufbau der Psalmen gehandelt. Daran schließen sich Untersuchungen über bestimmte Teile der Psalmen, über Anfang und Schluß der Lieder, Bittpsalmen, ihren Ort und ihre Funktion, Danklieder und ihre Beziehung zu Bittpsalmen an. Endlich wird über die Psalmendichter, ihre Traditionsgebundenheit, Originalität und ihre Arbeitsweise informiert.

Im 2. umfangreichen Hauptteil (117–300) werden die Psalmen 1–41 der Reihe nach auf Aufbau und stilistische Verfahren ihrer Autoren untersucht. Mitunter erschöpft R. sich in der rein formalen Darlegung der Gliederung und des Aufbaus des fraglichen Liedes. Häufig jedoch muß er breite inhaltliche Passagen einstreuen, um den Aufbau verständlich zu machen, wie z. B. bei Psalm 8 (136–140) oder Psalm 18 (162–173), so daß die Ausführungen geradezu den Charakter eines Kommentars erhalten.

Daran ist zu erkennen, daß eine formale Untersuchung nur vom Hintergrund der Exegese her möglich ist und einen speziellen Teil von ihr darstellt. Immer wieder ist R gezwungen, auf Sachaussagen und Inhaltszusammenhänge hinzuweisen, von denen her spezifische formale Eigenarten und stilistische Figuren zu erklären sind. Auch das ist ein wesentliches Ergebnis der Arbeit, daß Form und Inhalt in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen.

Jedenfalls hat R. einen überaus reichen Schatz an Beobachtungen zu den Psalmen zusammengetragen, die an manchen Stellen die Wahl der rechten Lesart und das Sachverständnis erleichtern. Obwohl die Untersuchung aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt, Satz und Druck in der Akademie-Druckerei Budapest hergestellt wurden, sind kaum Druckfehler zu beklagen; bisweilen bleiben allerdings einige der verhältnismäßig vielen hebräischen Buchstaben verschwommen und unleserlich.

Alles in allem: Es handelt sich um ein Werk, an dem die Psalmenforschung in Zukunft wird nicht vorübergehen können.

Regensburg Heinrich Gross

Lohse, Eduard: **Die Entstehung des Neuen Testaments.** Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1972. 154 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd4).

Einem allgemeinen Bedürfnis nach handlichem Hilfsmaterial für Studium und Beruf entsprechend legt hier der ehemalige Ordinarius für NT in Göttingen ein der Praxis von Seminaren und Vorlesungen entwachsenes Studienbuch vor, in dem das Grundwissen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaften knapp, aber umfassend zusammengestellt ist. Hinweise auf neueste Literatur verweisen die an Details Interessierten in jedem Paragraphen auf weitere Spezialuntersuchungen. Um es kurz zu sagen: diese Einführung ist ein Lehrbuch im besten Sinne des Wortes – belehrend, ohne auf den hohen Stelzen der Wissenschaft gelehrig zu sein.

Inhaltlich bietet Verf. sowohl einen Überblick im Stil der herkömmlichen speziellen Einleitung zu den einzelnen Büchern des NT (vgl. die §§ 12–22.28–41), zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (in den §§ 2–4) sowie abschließend – etwas unmotiviert und verloren – zur Textkritik (§§ 42–45), bietet aber auch (§§ 5–11.23–27) – und dies dürfte das Buch besonders empfehlenswert machen – unter formgeschichtlicher Fragestellung prägnante Überblicke zu den Gattungen urchristlicher Verkündigung in mündlicher und schriftlicher Form (Bekenntnisse, Lieder, Mahnsprüche, Gleichnisse, Gesetzesworte, Wundergeschichten u. a. als Kleinformen, Brief, Evangelium, Apokalypse als Großformen). In diesen Paragraphen liegt ein echter Fortschritt zu den bekannten Einleitungswerken. Doch lassen eben dieselben Paragraphen an das gesamte Unterfangen methodisch die Frage stellen, ob eine Trennung von formgeschichtlicher Betrachtung und spezieller Einleitung nicht notwendig wäre. (Dies gilt gleichfalls für eine Einleitung unter stark redaktionsgeschichtlichem Aspekt, die die einzelnen theologischen Entwürfe stärker herausstellt). Es scheint, als könne man an dem Nebeneinander beider Textgruppen die Schwerpunktverlagerung der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft in den vergangenen Jahren deutlich ablesen. So sehr das vorliegende Buch ein dringendes Desiderat der Studierenden und der Praktiker im Beruf bereits erfüllt, es bleibt zu hoffen und zu erwarten, daß der Bedeutung der formgeschichtlichen Untersuchung neutestamentlicher Texte gemäß bald weitere z. T. schon lange angekündigte (z. B. von A. Vögtle) Einleitungen neueren Stils erscheinen.

Münster Hubert Frankemölle

Zinniker, Franz: **Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus.** – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 1972. 196 S. br. sfr 20.– **Frank,** K. Suso – **Kilian,** Rudolf – **Knoch,** Otto – **Lattke,** Gisela – **Rahner,** Karl: **Zum Thema Jungfrauengeburt.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1970. 158 S. kart. DM 15.20

Da sich beide Arbeiten in der Problematik der Jungfrauengeburt berühren, soll zunächst Zinnikers (Zkr) Ansicht über Mt 2 kurz dargestellt und beurteilt werden.

Mt 1,18–2,23 bildet nach ihm sicher keine literarische Einheit (18–29). Dieser Abschnitt setzt sich aus einem sogenannten dreigliedrigen „Josefblock" (1,18–25; 1,13–18 u. 2,19–23) zusammen. In ihn wurde die Magiergeschichte (2,1–12), die „ursprünglich ein Erzählungsstück für sich war" (18), nachträglich hineinverwoben. „Die Nahtstellen sind in 2,13 und 2,16 gut zu erkennen" (29). Im Josefblock steht Josef „im Mittelpunkt des Interesses und des Handelns" (18). Er berichtet von den „Nöten, Sorgen und Schwierigkeiten des Nährvaters Jesu" (19). Ihren Ursprung haben diese drei Erzählungsstücke „in Nazareth, näherhin in der Verwandtschaft des Nährvaters Josef. Sie sind Sippentradition, die lange Zeit aus Familien- und Sippeninteresse geheim gehalten wurden und erst in nachösterlicher Zeit der urchristlichen Gemeinde mitgeteilt worden sind ..." (167). Die fünf Engelerscheinungen in Mt 1/2 sind sicher nur literarisches Stilmittel (130–142). „Die Magiergeschichte fällt aus dem Rahmen von Mt 1,18–2,23. Sie hat einen anderen Ursprung als die Josefüberlieferung ... Sie ist inmitten des Josefblockes ein Fremdkörper, ein Einschiebsel, bildet allerdings in der heutigen Form mit ihm eine Einheit ... Die Joseferzählungen sind grundsätzlich historische Berichte, die Magiergeschichte ist grundsätzlich etwas anderes ..." (120f). Sie „ist in die Kategorien von Legende und Midrasch einzuordnen" (121). Das begründen historisch sichere oder glaubwürdige und unglaubwürdige Züge (122f). Letztere (vier) historisch unwahrscheinliche und deshalb auch unglaubwürdige Züge berechtigen Zkr „zusammen mit der Feststellung, daß ein ... Erfüllungszitat fehlt mitten in einem Komplex von Erzählungen, deren jede mit einem Erfüllungszitat abschließt ... zu der Annahme, daß hier keine Geschichtserzählung vorliegt, sondern ein Midrasch oder eine Legende" (123). Die Idee vom Königsstern stammt wohl nicht vom einheimischen Judentum (124), sondern wahrscheinlich aus mesopotamischen Milieu (vgl. Apg 2,9). Das Gebiet von Medien galt auch im Talmud als Hauptexilland der zehn Stämme (125 Anm. 1). „Man darf wohl die Vermutung äußern, daß die frühe Glaubensannahme von Juden aus diesem Gebiet" (Apg 2,9ff), „dem damaligen Partherreich, die Anregung zur Magiergeschichte gegeben hat ..." (125). Diese ist also „ein urchristlicher Midrasch, der vom Michazitat ausgeht und – dieses erweiternd ⌢ aussagen will: Gott hat die Heiden berufen, Jesus als den Messiaskönig aller Völker zu erkennen und zu verehren. Der Midrasch ist jedoch nicht in allen Teilen erdichtet, sondern knüpft an bedeutende historische Ereignisse an. Er ist von einem Meister der christlichen Erzähltradition oder, wenn man an jüdische Formen anknüpfen will, der christlichen Haggada geschrieben und verkündet sinnvoll und zielbewußt die Botschaft vom großen Völkerhirten Jesus Christus" (126). Die Magiergeschichte „kann vielleicht als christliche Konkurrenzerzählung zum Bericht über den Tiriadeszug nach Rom angesehen werden" (128; darüber vgl. seine Ausführungen auf den SS. 126–129).

Garant für die Geschichtlichkeit bzw. Ungeschichtlichkeit einer Erzählung sind also für Zkr ihre psychologisch-(biologische) Möglichkeit, d. h. Glaubwürdigkeit bzw. Wahrscheinlichkeit z u s a m m e n mit einem in ihr sich findenden Erfüllungs- bzw. Reflexionszitat. Der Abschnitt über diese Zitate (30–95) dürfte den Kern seiner Arbeit bilden.

Alle (zehn) Erfüllungszitate bei Mt „erweisen sich ... als Interpretation von Geschehnissen ... Das Wort, das erfüllt wird, setzt das Ereignis voraus, das geschieht oder geschehen ist" (80). Bei der Flucht nach Ägypten sieht „die Sache ... also so aus: Mt 2,13–15 macht dem unbefangenen Leser den Eindruck eines erzählend-historischen Textes. Einem vielleicht auftauchenden Zweifel macht der Erfüllungsgedanke ein Ende. Das Erfüllungszitat 2,15 setzt ... ein Geschehen voraus. Freilich trägt dieses Zitat zugleich einer theologischen Absicht Rechnung: Jesus soll als Sohn Gottes gesehen und verkündigt werden. Das ausgewählte Zitat birgt also ein historisches und ein theologisches Element. Man kann jedoch nicht das historische ausschließen und nur noch das theologische sehen. Ebenso wenig wäre der umgekehrte Fall erlaubt" (84).

Aber – so muß man sich fragen –, wie soll bzw. wie kann die Flucht nach und die Rückkehr aus Ägypten das Messiaskind als „Sohn Gottes" aus- bzw. erweisen? Doch nur dann, wenn von dieser Gottes-Sohnschaft Jesu bereits irgendwie die Rede war. Und gerade dieser theologischen Aussage ist ja der gesamte Prolog von Mt von Anfang an verpflichtet. Das dürfte heute schon langsam Allgemeingut der Matthäusauslegung sein bzw. werden. Vgl. u. a. Mt 1,1 mit Mt 22,41–46; Mt 1,16b als *passivum divinum* und im erklärenden Zusammenhang damit 1,18–25, wovon noch eingehender die Rede sein muß. Also scheint doch Mt 1,18–25 so etwas wie

ein „christologischer Midrasch" zu sein, was allerdings Zkr nicht wahrhaben will, bzw. aus seiner Grundeinstellung heraus gar nicht kann. In seiner Auseinandersetzung mit R. Pesch, ob Mt 1,18–25 ein christologischer Midrasch sei oder nicht (96–105), vermißt man leider den dafür grundlegenden Artikel Peschs: Der Gottessohn im Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate: Bi 48 (1967) 395–420. Leider kann aus Raummangel auf die restlichen Reflexionszitate in Mt 2 und auf alle damit zusammenhängenden Probleme nicht näher eingegangen werden. Es sei deshalb auf die neueste Arbeit A. Vögtles verwiesen: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, Düsseldorf 1971, Patmosverlag 88 S. Diese Arbeit konnte Zkr wohl nicht mehr einsehen. Sie enthält praktisch alle hier anstehenden Fragen und löst sie mit einer Schlüssigkeit, der man kaum widerstehen kann.

„Der Evangelist hat die von ihm vorgefundene Kindheitserzählung" (= Mt 2 wohl sicher ohne Schriftzitate) „gewissermaßen ‚ergänzt' durch den im wesentlichen von ihm entworfenen Nachweis, daß die mit Abraham begonnene Vorgeschichte auf die Geburt des verheißenen Messias (des Davidsohnes und des Abrahamsohnes) und des Sohnes Gottes Jesus hinführte (Mt 1). Diesen christologischen Midrasch hat er der von ihm übernommenen und redigierten Kindheitserzählung (Mt 2) vorangestellt" (83). Gattungsmäßig möchte er in Mt 1/2 eine „haggadisch inspirierte Christusgeschichte o. ä." sehen (64 Anm. 4).

Diese Grundfrage nach der literarischen Gattung von Mt 1/2 vermißt man bei Zkr vermutlich wohl deshalb, weil er davon überzeugt ist, daß alle Berichte – mit Ausnahme der Magiergeschichte – mehr oder weniger Geschichtserzählungen sind, was – nach ihm – in Mt 1,16. 18–25 sicher für die Problematik der Jungfrauengeburt zutrifft. Gehört doch Mt 1,18–25 nach Zkr sicher zum Josefblock und weist doch Mt 1,18a „sozusagen mit dem Finger auf eine Tradition" (105) hin und „Mt 1,18–25 enthält nicht ein Theologumenon, sondern eine Überlieferung von grundsätzlich historischer Art" (aaO.). Was man an historischen Gegebenheiten aus dem Josefblock noch ablesen kann, findet man auf den SS. 143–153 zusammengetragen.

„Daß Maria auf wunderbare Weise empfangen hatte, durfte zunächst auf viele Jahre hinaus nicht bekannt werden ... Wenn in Jesus etwas Höheres steckte, wenn Gottes Hand mit ihm war, dann war es auch plausibel, daß seine Geburt nicht war wie bei gewöhnlichen Sterblichen. Trotzdem ist allem Anschein nach das Außergewöhnliche seiner Empfängnis vor seiner Auferstehung nicht bekannt geworden" (145). Josefs Entschluß, Maria heimlich zu entlassen (1,19), kann nur so bekannt geworden sein, daß „Josef irgendwann und zu irgendwem gesprochen (hat). Er selbst hat das Geheimnis preisgegeben. Und dieses Geheimnis wurde in einem bestimmten Kreis oder Milieu aufbewahrt und ist schließlich als Sondergut in die Hand des Evangelisten gelangt" (146). „Mt 1,25 berichtet von der geschlechtlichen Enthaltsamkeit Josefs bis zur Geburt Jesu, um die natürliche Vaterschaft Josefs auszuschließen" (103). Da Josef zur Zeit der Entstehung der Texte nicht mehr am Leben war, „waren die Geheimnisse Josefs einer Person anvertraut und von ihr gehütet worden ... In diesem engsten Kreis von vertrauten Personen wurden diese Nachrichten bewahrt und sie wurden später an die Öffentlichkeit gebracht ... als die Sache Jesu groß geworden war und es Gläubige gab, die ein Interesse hatten ... zu hören, zu vernehmen, wie es gewesen war mit ... der Geburt Jesu Christi" (Mt 1,18) (150f). Ein Exkurs über „Jüdische Sitten und Bräuche in bezug auf Verlobung und Vermählung" (154–166) stellt die historischen Ergebnisse von Mt 1/2 in den zeitgeschichtlichen Hintergrund hinein und bekräftigt so ihren Geschichtswert. Eine knappe Zusammenfassung (167–170) läßt schnell die Ergebnisse der Arbeit überschauen. Auf das Literaturverzeichnis (171–176) folgt ein Register der Bibelstellen (177–181) und ein Autorenverzeichnis (182f). Ein ausführliches Sachregister (184–194) beschließt die Arbeit.

So einfach machen es sich die Autoren von „Zum Thema Jungfrauengeburt" mit deren Geschichtstatsächlichkeit nicht. Keiner von ihnen tritt für Maria oder Josef als letzte Garanten und somit als „Quelle" des Wissens von diesem Geheimnis ein. Ob das nur daran liegt, daß sie sich weniger gründlich mit der Textgestalt von Mt 1 (und Lk 1) beschäftigt haben? So fragt sich z. B. Lattke: „Will Lk 1,26–38 wirklich ein historischer Bericht sein und ein biologisches Geschehen mitteilen?" (69). Ihre Antwort lautet: „Hier soll nicht ein Zeugungsvorgang biologisch beschrieben, sondern gesagt werden, wer Jesus war" (86). Sie beschließt ihre Untersuchung mit der Feststellung: „Mit all dem ist nun gesagt, daß wir die Darstellung des Lukasevangeliums von der Jungfrauengeburt für ein Ergebnis der theologischen Reflexion und nicht für ein historisches Ereignis halten" (88). Sie meint dann sogar: „Die theologische Aussage der Jungfrauengeburt wird um nichts geschmälert, wenn das Faktum als solches historisch nicht aufzuweisen ist" (89). Dem würde wohl Zkr niemals zustimmen. Anscheinend auch Knoch nicht. Dabei begeht er denselben Fehler wie Zkr. Beiden kommt in Mt 1,16b gar nicht der Gedanke, es könnte die Formel A zeugte den B usw. auch deshalb unterbrochen sein, weil der Evangelist mit einem *passivum divinum* von der Gott-Vaterschaft sprechen will, aufgrund deren Jesus Gottes Sohn ist, was sich ja aus der näheren Erklärung in Mt 1,18–25 einwandfrei als Hauptaussage ergibt, wie Pesch sicher zutreffend in seinem Biblikaaufsatz nachgewiesen hat. Knoch scheint sich eher von der Zahl der Autoren und weniger von der zwingenden Logik der Argumente leiten zu lassen, wenn er u. a. feststellt:

„In der heutigen Exegese und Theologie lassen sich zwei Hauptauffassungen bezüglich der Aussage des Matthäus von der ‚Zeugung' Jesu aus dem Geist Gottes unterscheiden; die außerkatholischen Exegeten, aber auch einige junge katholische (Anm. 10: Z. B. Pesch, Gottessohn 410) nehmen an, daß es sich dabei nur um eine rein theologische Aussage ohne historischen Kern handelt, um ein Theologumenon ... Demgegenüber weisen die katholischen Exegeten in ihrer Mehrheit darauf hin, daß Matthäus hier wie in den anderen ‚Episoden' nur Geschehenes heilsgeschichtlich und christologisch deuten, nicht aber christologische Wahrheit in Form von Erzählungen bieten wollte. Gerade durch den Exkurs V. 18–25 wollte Matthäus den historischen Ereignischarakter der vaterlosen Empfängnis Jesu herausstellen" (48f).

Das stimmt nur unter der Voraussetzung, daß der Evangelist in V. 16b das Vatersein Josefs ausdrücklich ausschließen und nicht direkt von der Vaterschaft Gottes im – erwähnten – *passivum divinum* andeutungsweise sprechen wollte. Unter letzterer Voraussetzung, die sich mindestens als die Erst- und Hauptaussage in den VV. 18–25 erweist, mußte ja Josef übergangen werden und es konnte nur Maria erwähnt werden. Rein philologisch abstrakt lassen natürlich die VV. 18ff eine vaterlose Empfängnis zu, nur müßte dann be- oder erwiesen werden, in welchem inneren Zusammenhang diese vaterlose Empfängnis Jesu mit seiner Gottessohnschaft steht. Ob sie „Zeichen" einer Art Neuschöpfung sein soll? Die Gottessohnschaft Jesu kann man nicht gut als Neuschöpfung aus matthäischer Sicht dartun, da sie ja in diesem exklusiven Sinn nur von Jesus und von ihm allein gilt. Hätte der Evangelist wirklich eine vaterlose Menschwerdung Jesu im Sinn, dann könnte ihm das nur auf irgendeine Weise über Maria selbst zugekommen sein. Nur unter dieser Voraussetzung hätte Knoch recht, wenn er in seinem Ergebnis feststellt:

„Matthäus schöpft ebenso wie Lukas aus einer Überlieferung, welche die Vaterschaft Josefs ... ausdrücklich verneint und das Werden Jesu im Schoße Marias auf das schöpferische Eingriffen Gottes zurückführt ... Woher diese Tradition stammte, vor allem ob sie auf Maria zurückgeht, läßt sich nicht mehr erhellen" (56).

Selbst K. Rahner geht in seiner „Dogmatischen Bemerkung zur Jungfrauengeburt" (121–158) von der Voraussetzung aus:

„Man wird – im Unterschied zur früheren Konzeption der traditionellen katholischen Exegese – aus verschiedenen Gründen nicht mehr annehmen müssen oder können, daß die Aussage über die Jungfrauengeburt unmittelbar auf eine Aussage der Mutter des Herrn zurückgeht. Wir können durchaus diese Berichte, innerhalb deren die Jungfrauengeburt ausgesagt wird, als Midrasch, als ausmalende, aktualisierende Predigt, als Lehr- und Erbauungserzählung verstehen" (124 u. ö.).

Er versucht dann auf einem anderen Weg die Problematik der tatsächlich vaterlosen Empfängnis Jesu im Schoße seiner Mutter zu erhellen. Ob dieser Weg der Feststellung der Schriftleitung von BiLe entspricht, daß sich „auch noch andere Zugänge" (als der von Ingo Broer über die Bedeutung der Jungfrauengeburt im Mt-Evglm. dargelegte) „zur Absicht des Verfassers einer biblischen Aussage denken" ließen, „die der heutigen Auslegungswissenschaft vielleicht noch verschlossen oder der Bemühung eines einzelnen Auslegers verborgen geblieben sein können" [12 (1971) 260; der genannte Aufsatz, der im Grunde genommen Peschs Meinung gut und übersichtlich wiedergibt, findet sich auf den SS. 248–260], läßt sich nicht sicher ausmachen. Welchen Weg versucht nun Rahner konkret aufzuzeigen? Es ist der Weg der „Lehre der Kirche über die Jungfrauengeburt" (134–139). Sicher ein gangbarer Weg, ist doch die Kirche auf die Schrift angewiesen.

„Die Jungfrauengeburt wird ab und zu, ohne daß man von einer eigentlichen, kirchlichen absoluten Definition sprechen könnte, verdeutlicht durch die Aussage *‚sine virili semine'*, also durch den expliziten Ausschluß einer väterlichen Zeugung ..." (135f). Diesbezüglich hat J. Michl bereits die Frage gestellt, „ob im verbindlichsten" (Text der

kirchlichen Lehräußerungen), „nämlich im Kanon des Konzils von Konstantinopel, auch die ‚Jungfrauengeburt', nicht nur die Menschwerdung Christi und seine Geburt aus Maria, definiert werden sollte ..." (in: Brosch-Hasenfuß: Jungfrauengeburt gestern und heute, Essen 1969, 183 Anm. 196).

Rahner dürfte richtig sehen, wenn er feststellt: Bei nüchterner und sachlicher Feststellung, darf „nicht übersehen werden, daß die Definitionsabsicht der Kirche nie direkt und explizit auf die Jungfrauengeburt als solche zielte, sondern diese schlicht als Eigentümlichkeit der Herkunft Jesu bekannte" (136). Die Problematik ist die, ob das kirchenlehramtliche Bekenntnis der Jungfrauengeburt nur die Schriftaussage wiederholen will, oder ob sie darüber hinaus was Neues im Sinne einer Verdeutlichung des „Wie" noch aussagen will?

Ist also das kirchenlehramtliche Bekenntnis zur Jungfrauengeburt „eine Glaubensaussage einfach in dem Sinn und Umfang, die von der Exegese näher zu bestimmen sind, oder ist in der kirchenlehramtlichen Aussage über die formale Autorität des Lehramtes hinaus ein bestimmter Sinn der Aussage mitgelehrt, gleichgültig und unabhängig von der Frage, wie weit seine Deckung durch die Schrift von der Exegese oder Bibeltheologie mit ihren eigenen Methoden allein zwingend nachgewiesen werden kann oder nicht?" (136).

Für ersteren Fall gibt es tatsächlich unzweifelhafte Beispiele (137). Aber auch den zweiten Fall hält er für möglich und für tatsächlich.

In unserem Fall wird man „doch ... eher die Möglichkeit zu präsumieren haben, daß die kirchenamtlichen Aussagen die Jungfrauengeburt so aussagen wollen, wie sie üblich verstanden wird, und zwar unabhängig von der Frage, ob dieses bestimmte Verständnis zwingend als Aussagegehalt der Schrift selbst exegetisch sich nachweisen läßt oder ob es bloß exegetisch an sich denkbar wäre, einiges von dem traditionellen Verständnis der Jungfrauengeburt in der Schrift selbst eher zum Aussagemodus als zum Aussageinhalt zu rechnen" (137). Deshalb, so meint er weiter, „spricht alles dafür und eigentlich nichts dagegen, daß die kirchliche Lehre, das Glaubensbewußtsein der Kirche, diese Jungfrauengeburt absolut lehrt, gleichsam auf eigene Rechnung und Gefahr" (138).

Damit ist deutlich ein Weg aufgezeigt, über dessen normale Gangbarkeit im vorliegenden Zusammenhang – wegen Platzmangel – nicht verhandelt werden kann. Die folgenden theologischen Überlegungen Rahners (139–146) gehen leider gar nicht auf die Problematik ein, daß in Mt 1,16b. 18–25 die Gottes-Sohnschaft Jesu und nicht die vaterlose Empfängnis Jesu als Mensch das Aussageanliegen sein dürfte. In Lk 1,26–38 dürfte der Fall ähnlich liegen. Geht es dort doch auch um das *passivum divinum* in Verbindung mit dem heiligen Pneuma und der Gottessohnschaft Jesu (vgl. z. B. Lk 1,35). Auch aus dem Rest der Rahnerschen Ausführungen über „Glaubenspädagogische Folgerungen" (146ff), über *virginitas in partu* (148–154) und *virginitas post partum* (154–158) ist keine Klärung dieses Problems zu erwarten. Darüber dürfte also das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Sicher kann Zkr nicht beanspruchen, letzte Klarheiten gebracht zu haben. Ob er überhaupt „Neues" gebracht hat, wird man mit Recht bezweifeln müssen.

Der Vollständigkeit halber sei noch auf Kilians interessanten Beitrag über Jes. 7,14 (9–35) und auf den Aufsatz von Frank über die Formel: Geboren aus der Jungfrau Maria als Zeugnis der antiken Kirche (91–120) hingewiesen. Neue Gesichtspunkte für die vorliegende Problematik sind in keinem der beiden Beiträge beabsichtigt noch auch zu erhalten.

Mödling Johannes Riedl

Crouzel, Henri: **L'église primitive face au divorce.** Du premier au cinquième siècle. – Paris: Beauchesne (1971). 410 S. (Théologie historique 13) kart. F 72

In unserer Zeit, die sich vor allem aus pastoralen und ökumenischen Gründen gedrängt sieht, den Problemkreis Ehe – Ehescheidung – Wiederheirat neu zu durchdenken, ist eine gründliche Untersuchung der diesbezüglichen Meinung der frühen Kirche, wie sie H. Crouzel hier vorlegt, sehr zu begrüßen. Der Verfasser, der sich bereits durch eine Reihe von Arbeiten als guter Kenner der frühchristlichen Literatur ausgewiesen hat, will sein Werk weder als Apologie einer augenblicklich bestehenden kirchlichen Praxis noch als Darbietung von Argumenten für (vielleicht voreilige) Änderungsbestrebungen verstanden wissen; in der Überzeugung, daß nur die Kenntnis der authentischen Lehre jener Zeit einen gültigen Beitrag zur heutigen Diskussion leisten kann, bemüht er sich vielmehr, die ihm zugänglichen Quellen annähernd vollständig zu erfassen und sie sachgemäß und frei von zeitfremden Vorstellungen und Begriffen auf ihren Aussagegehalt zu befragen. Die dauernde Auseinandersetzung mit anderen Interpretationsversuchen läßt die Gewissenhaftigkeit seiner Arbeitsweise und die Eigenständigkeit seiner Ergebnisse deutlich werden.

Einleitend gibt C. eine kurze Übersicht über die biblischen Texte, die den frühchristlichen Autoren als Basis ihrer Ehelehre dienen, und skizziert zum Vergleich die Stellung der Frau wie auch Eherecht und -praxis in der jüdischen und griechisch-römischen Umwelt. Im Hauptteil stellt er in mühevoller analytischer Kleinarbeit 1) die Vornizäner, 2) die Orientalen (überwiegend des griechischen Sprachraums) des 4. und 5. Jahrhunderts und 3) die lateinischen Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts vor, wobei er ihre Aussagen oft wörtlich anführt, um so dem Leser eine schnelle Orientierung und ein eigenes Urteil zu erleichtern. Abschließend versucht er einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse. Es scheint hier wenig sinnvoll, Einzelheiten der im allgemeinen ansprechenden Analysen zu referieren und zu diskutieren. Statt dessen seien die wichtigsten Punkte der Synthese genannt.

Die Mehrzahl der christlichen Autoren vertritt gegenüber der nichtchristlichen Umwelt und der zivilen, zum Teil auch von christlichen Kaisern beibehaltenen Gesetzgebung, die in der Ehe einen jederzeit lösbaren Kontrakt zweier Personen sehen, mit Nachdruck die Auffassung, daß Gott Mann und Frau in der Ehe zu einer absolut unauflösbaren Einheit verbindet. Schon wegen dieser Grundhaltung, so betont C. sehr stark, kann ein Schweigen der Kirchenväter zum Problem der Scheidung oder der Wiederheirat nach gerechtfertigter Trennung nicht als ein Ja dazu gewertet werden. Das „Eheband" bleibt auch dann bestehen und eine Wiederheirat auch für den schuldlosen Teil ausgeschlossen, wenn sich die Partner aufgrund des μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19,9) oder im Falle von 1 Kor 7,12–16, dem sog. Privilegium paulinum, trennen. Wenn eine Vielzahl von Kirchenvätern sagt, daß durch einen Ehebruch die Ehe „bereits aufgelöst" ist, zu „existieren aufhört", und wenn einige dem schuldlosen Teil eine Trennung sogar zur Pflicht machen, so ist, wie der jeweilige Kontext solcher Aussagen zeigt, diese „Auflösung", dieses „Nicht-weiter-Bestehen" der Ehe nicht im Sinne moderner juristischer Terminologie zu verstehen, sondern bedeutet nur, daß das gemeinsame Leben nicht fortgeführt wird. Falls eine Aussöhnung nicht möglich ist, sind die getrennten Gatten zur vollen Enthaltsamkeit verpflichtet, die nach Meinung der Kirchenväter auch für den Schuldlosen nicht den Charakter einer ungerecht auferlegten Strafe hat.

Dieser Lehre stehen folgende Aussagen entgegen: Als Exeget, nicht als Zeuge kirchlicher Praxis, vertritt der nicht eindeutig identifizierbare Ambrosiaster ausdrücklich die Erlaubtheit der Wiederheirat nach gerechtfertigter Trennung 1) nur für den Mann, wenn er seine Frau wegen Ehebruch nach Mt 19,9 entlassen hat, und 2) für den Mann oder die Frau im Falle des Unglaubens eines Partners nach 1 Kor 7,15. Außerdem will ein dem Patrick zugeschriebener Kanon der irischen Synode von 460 dem Mann im Falle von Mt 19,9 die Wiederheirat zu Lebzeiten der entlassenen Frau „nicht verbieten", doch bestimmt ein anderer Kanon (Canones alii 5), der ebenfalls von Patrick redigiert sein soll, das glatte Gegenteil. Die syrisch überlieferten apokryphen Canones von Nizäa gestatten einer Frau die Wiederheirat, wenn sie sich wegen schwerer Verleumdung seitens ihres Gatten, die als geistiger Mord verstanden wird, von diesem trennt; die arabische Überarbeitung dehnt diese Erlaubnis auf einen Mann in gleicher Situation aus. Kanon 4 der armenischen Synode von Schahapiwan (447) erlaubt einer Frau, die grundlos von ihrem Mann verstoßen wurde, die Wiederheirat, und sogar auch dem Mann nach Ablauf eines Jahres, wenn er seine finanziellen Verpflichtungen gegenüber der verstoßenen Frau geregelt hat. Die Überlegungen des Pollentius, der Fall der von Origenes gerügten Bischöfe, die einer einzelnen Frau eine Wiederheirat erlaubten, und vereinzelte Laxheit im Taufskrutinium bezüglich der Ehesituation eines Täuflings zeugen gewiß von der Problematik, können aber ebensowenig wie ein Argumentum e silentio als Beweis gelten, daß eine Wiederheirat in der alten Kirche allgemein erlaubt gewesen sei.

Während die frühe Kirche in ihrer Lehre überwiegend eine Wiederheirat auch nach gerechtfertigter Trennung ausschließt, so ist sie doch in ihrer seelsorglichen Praxis in einem gewissen Maße (aber wohl doch nicht so sehr, wie C. betonen zu müssen glaubt) nachsichtig gegenüber solchen Männern und Frauen, die in ihrer Ehe scheitern und dann eine Zivilehe schließen.

Gleichsam als Nebenfrüchte seiner Untersuchung stellt C. kurz die Meinung der Kirchenväter zu folgenden Fragen zusammen: Zweitehe nach dem Tode des Gatten, Trennung aus asketischen Motiven, Gleichheit der Geschlechter in den fundamentalen Rechten, Exegese der Schriftstellen über die Entlassung der Frau. Ob die neuzeitliche Theologie und ein erneuertes Kirchenrecht ihm in seinem abschließenden Vorschlag folgen werden, die Ehe als absolut unauflöslich zu wahren und eine kirchliche Wiederheirat

grundsätzlich auszuschließen, gleichzeitig aber großzügiger und nachsichtiger gegenüber nur Zivilgetrauten und im Konkubinat Lebenden zu sein, sei dahingestellt.

Es ist bedauerlich, daß Verlag und Autor sich nicht die Mühe machten, die lästigen Druckfehler auszumerzen. Für die Unzuverlässigkeit mancher Fußnoten ist wohl der Autor allein verantwortlich.

Gerleve Winfrid Cramer OSB

Bartelink, G. J. M.: **Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ dans la littérature paléo-chrétienne. Engels**, L. J.: **Fiducia: Influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien. Bastiaensen**, A. A. R.: **L'église à la conquête de sa liberté; recherches philologiques dans le sacramentaire de Vérone.** – Nijmegen: Dekker & Van De Vegt 1970. 167 S. (Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem christianum primaevum pertinentia. Supplementa, edenda curant Christine Mohrmann, G. J. M. Bartelink, L. J. Engels, Fasc. III) kart. Hfl. 29.50

Die Erforschung der altchristlichen Sondersprache ist seit Jahrzehnten schon Spezifikum der in Nimwegen betriebenen philologischen Arbeit. Vor genau 40 Jahren eröffnete Jos. Schrijnen die von ihm selbst begründete Reihe der „Latinitas Christianorum Primaeva" mit einer programmatischen Studie über die „Charakteristik des alt-christlichen Latein". Die Reihe wurde später von Schrijnens Schülerin und Nachfolgerin Christine Mohrmann betreut und ist inzwischen auf über 20 Bände angewachsen – Beweis für die schulbildende Tätigkeit von Jos. Schrijnen und Christine Mohrmann. Eine stärkere Zuwendung zum altchristlichen Griechisch dokumentiert die seit 1962 erscheinende, von Christine Mohrmann herausgegebene Reihe der „Graecitas Christianorum Primaeva". Den beiden, dem altchristlichen Griechisch und Latein gewidmeten Reihen, stellte man seit 1964 eine neue Supplementreihe an die Seite, deren bisher publizierte Bände jeweils mehrere kleinere Arbeiten enthalten. Band III faßt drei von Mohrmann-Schülern geschriebene Beiträge zusammen, deren Oberthema nach einer Vorankündigung im 2. Band der Supplementa der Begriff der Freiheit in der altchristlichen Literatur ist.

G. J. M. Bartelink befaßt sich mit dem Wort παρρησία (= π). Er gibt zunächst einen Überblick über die Forschungsgeschichte, den er mit dem Urteil abschließt, daß die Erforschung dieses so wichtigen Begriffes noch lange nicht am Ende ist. Die vorsichtige Formulierung des Themas seiner Untersuchungen zeigt, daß er auch seinen Beitrag nicht als eine abschließende Gesamtdarstellung auffaßt. Vielmehr will er das bisher Bekannte, vermehrt um einiges Neue, zusammenfassen und einige bislang vernachlässigte und übersehene Aspekte des Wortes besonders herausheben (9). Im Anschluß an Peterson, Schlier und Scarpat skizziert der Verfasser dann kurz die Bedeutungsgeschichte des Wortes. Für die im christlichen Bereich vor allem gebräuchliche Bedeutung des Wortes war Philon entscheidend, der den Begriff auf das unbefangene Verhältnis der Freunde Gottes (etwa Abraham und Moses) Gott gegenüber angewandt hat. Im weiteren Fortgang der Untersuchung verläßt der Verfasser dann die historische Betrachtungsweise und ordnet den Stoff systematisch. Im ersten Hauptteil bespricht er π in seiner positiven Bedeutung, im 2. Teil stellt er Aussagen zusammen, in denen π in einer negativen Bedeutung vorkommt. Teil I ist unterteilt: 1. Die π bei Gott oder Gott gegenüber; 2. Die π gegenüber Menschen. Unter der π Gott gegenüber behandelt der Verfasser das Fundament und die Bedingungen der π – Taufe, Gotteskindschaft, Reue, Schuldbekenntnis, Demut ...–, die π des Märtyrers, des Mönches, der Mystiker, der Jungfrau Maria, der Gerechten des Alten Bundes und schließlich die π als Bedingung der Wundertätigkeit. Die π unter Menschen im positiven Sinn kommt nach Bartelink in zwei Varianten vor, einmal als Freimut des Märtyrers vor Gericht, dann als unerschrockene Zurechtweisung, etwa der Sünder durch den Bischof. Einen negativen Ton trägt π dort, wo es, etwa in den *Apophthegmata Patrum*, eine unzulässige allzu große Vertraulichkeit der Mönche untereinander bezeichnet, wo in der innerkirchlichen Polemik die π einer häretischen Gruppe als Anmaßung und Frechheit abgelehnt wird und wo von der Macht und dem Einfluß Satans die Rede ist.

Die Arbeit macht in schöner Weise deutlich, welche Nuancen im Begriff παρρησία enthalten sind. Allerdings fragt man sich, ob nicht häufiger die Begriffsanalyse mit der Begriffsgeschichte hätte kombiniert werden sollen. Texte aus verschiedenen Zeiten und von unterschiedlicher Herkunft stehen manchmal recht unvermittelt nebeneinander (vgl. 16f: Ephrem der Syrer, Chrysostomus und Symeon der Neue Theologe [949–1022]). Die unerschrockene Rede des Märtyrers vor Gericht etwa hat zu tun mit der S. 10 kurz genannten π des Philosophen. 4 Makk zeigt deutlich die Verbindung von jüdischer Märtyrertheologie und griechischer Bewunderung der Charakterstärke des Weisen. Wie O. Perler deutlich gemacht hat (Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte, in: Rivista di Archeologia Cristiana 25 [1949] 47–72), hat 4 Makk einen entscheidenden Einfluß auf die frühe christliche Märtyrerliteratur ausgeübt. Bartelink verweist zwar S. 35, Anm. 2 auf 4 Makk 10,5, doch zieht er keine weiteren Konsequenzen aus dem Hinweis. Beachtenswert ist auch die Studie von L. Ricci, Topica pagana e topica cristiana negli „Acta Martyrum" (Firenze 1964), in der u. a. der Topos der Beschimpfung des Richters durch den Märtyrer untersucht wird. Im Fall der π des Märtyrers wird so auch deutlich, daß man oft das Umfeld eines Wortes mitbeachten muß. Zur unerschrockenen Rede des Mönches im Eintreten für die Armen vgl. auch J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (Leipzig 1903) = TU 25,1, S. 167–71. Zu fragen wäre weiterhin, ob das zum Thema „Παρρησία und die Orthodoxie" Gesagte (51–53) am rechten Ort steht. Es geht dort ja nicht nur um die π im negativen Sinn. Π als Religionsfreiheit hätte einen eigenen Abschnitt verdient. Die von Bartelink meist, leider nicht immer, befolgte Praxis, den griechischen Texten eine Übersetzung folgen zu lassen, verdient ein ausdrückliches Lob. Ein kleiner Druckfehler hat sich auf S. 43, Z. 3 eingeschlichen (κύριος).

Die vorgetragenen Anmerkungen wollen die Bedeutung der Studie Bartelinks in keiner Weise schmälern. Der Verfasser hat in wichtigen Punkten unser Wissen über das Bedeutungsfeld dieses für die altchristliche Literatur so bedeutenden Begriffes erweitert. Dafür gebührt ihm ehrliche Anerkennung.

In dem zweiten Beitrag geht es um das Wort, das vorzugsweise den lateinischen Übersetzern als Übersetzung von παρρησία gedient hat. Der Verfasser, der auch den Artikel „Fiducia" im „Reallexikon für Antike und Christentum" geschrieben hat (Bd. VIII, 839–77 [1968]), will hier einer Frage nachgehen, die im erwähnten Lexikonartikel nur gestreift werden konnte. Engels ist im Gegensatz zu anderen Forschern der Meinung, daß der juristische Gebrauch von *fiducia* keinen Einfluß ausgeübt hat auf die Verwendung des Begriffs durch die alten Autoren, die christlichen eingeschlossen.

Fiducia ist *terminus technicus* in der Juristensprache. Im römischen Privatrecht konnte die Übereignung einer Sache begleitet sein von formlosen Absprachen über die Dauer oder den Zweck der Übertragung. Die besonderen Vereinbarungen waren ursprünglich nicht klagbar, sie wurden im Vertrauen auf den Erwerber der Sache getätigt. Das erklärt, warum man diese Rechtsvereinbarung *fiducia* nannte. Ein Sonderfall ist die *fiducia cum creditore*, die Übertragung einer Sache als Pfand. Nach Eduard Fraenkel u. a. hat die Bedeutung von *fiducia* als Pfand den allgemeinen Sprachgebrauch beeinflußt und dazu geführt, daß man eine Person oder Sache, auf die man vertraut, als seine *fiducia* bezeichnete. Engels prüft nun, ob *fiducia* im juristischen Sinn in irgendeiner Weise Einfluß auf den nichtchristlichen und christlichen Gebrauch des Wortes hatte, indem er sich mit den einzelnen Verfechtern der These wie Eduard Fraenkel, Giulio Pucciono, Hasso Jaeger, Giuseppe Scarpat, E. Hegemann-Springer und R. F. Refoulé und den von jenen beigebrachten Texten genau auseinandersetzt. Das Ergebnis lautet: Im nichtchristlichen Latein lassen sich die Aspekte im Gebrauch von *fiducia*, die durch Einflüsse des juristischen Sprachgebrauchs erklärt werden sollten, meistens durch den allgemeinen Sprachgebrauch erklären, machmal auch als Ergebnis des Einflusses von π. Für das christliche Latein kann noch weniger von einem Einfluß des juristischen Sprachgebrauchs die Rede sein.

Hier kann natürlich nicht im einzelnen die bei gemeinsamer Grundüberzeugung doch unterschiedliche Haltung der von Engels besprochenen Forscher und noch weniger die Exegese der umstrittenen Stellen referiert werden. (Zur S. 111 geführten Auseinandersetzung mit H. Jaeger sei mitgeteilt, daß im koptischen Martyrium des Apatil an der umstrittenen Stelle – ganz im Sinn von Engels – das ins Koptische übernommene Lehnwort παρρησία steht [Acta Martyrum I, ed. I. Balestri – H. Hyvernat, Réimpression Louvain 1955 = CSCO 43, Script. Copt. 3, S. 89, Z. 9]). Es soll nur noch auf zwei Äußerungen Engels' aufmerksam gemacht werden, die zeigen können, daß der vom Verf. beschrittene Weg Vertrauen verdient. Engels wirft E. Fraenkel vor, aus einer Ähnlichkeit eine Abhängigkeit gemacht zu haben. Dort, wo interne Faktoren eine ausreichende Erklärung böten, habe er auf äußere Einflüsse verwiesen (76f). Es war dies in der Tat die Versuchung einer ganzen Forschungsepoche; erinnert sei nur an die Religionsgeschichtliche Schule. Weiter: Die Tatsache, daß die Römer häufig eine sehr stark juristisch geprägte Denkweise haben, berechtigt uns nicht dazu, alle ihre Gedanken auf juristische Kategorien zurückzuführen (87). Der Verfasser stellt am Ende seiner Untersuchung eine

größere Arbeit über *fiducia* und παρρησία in Aussicht. Der vorliegende Aufsatz berechtigt zu hohen Erwartungen.

Der letzte Beitrag beschäftigt sich mit dem Sacramentarium Veronense oder Leonianum, dessen Bedeutung gerade darin liegt, daß es uns die ältesten lateinischen Gebetsvorlagen der römischen Kirche erhalten hat. Bastiaensen betont zu Beginn, eine philologische Arbeit über die im Veronense begegnenden Termini und Formeln schreiben zu wollen, die mehr oder weniger mit dem Kampf und der Freiheit der Kirche zu tun haben. Der Verfasser beschreibt zunächst die Bitte um die politische Freiheit, in der sich die politische Situation der Germaneneinfälle und der Kämpfe Ostroms mit den Ostgoten widerspiegelt. Diese Texte geben oft zu verstehen, daß die äußeren Übel als Folge der Sünde angesehen werden. Der Verf. geht dann auf die Bezeichnungen des Teufels, seiner untergeordneten Diener, die Termini, in denen der Kampf zwischen Kirche und Satan und der Sieg Christi und der Kirche beschrieben wird, genauer ein. Die Kirche bittet um äußere Ruhe, Freiheit von Sünde und Schutz vor den Nachstellungen Satans, um ihren Auftrag erfüllen zu können. – Dem Buch sind ausführliche Wort- und Stellenregister beigegeben.

Die in diesem Band zusammengestellten Arbeiten sind aufschlußreiche Beiträge zur Erforschung der altchristlichen Sondersprache. Mehr noch als die Interpretation der Gedankengänge altchristlicher Schriftsteller kann Forschung der Art, wie sie in diesen Studien betrieben wird, dazu beitragen, nicht nur die Aussagen der altchristlichen Literatur nachzuzeichnen, sondern der hinter ihnen stehenden Mentalität auf die Spur zu kommen. Gerade deshalb sind solche Arbeiten für die Frage nach der Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike unerläßlich, auch wenn nicht gleich der Erfolg ins Auge springt.

Münster Theofried Baumeister

Klauser, Theodor: **Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike.** – Münster: Aschendorff ²1971. XII, 206 S., 33 Abb., 23 Taf. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 21) kart. DM 40.–

An Arbeiten zur Übernahme der heidnischen Totenkult-Praktiken durch das frühe Christentum hat es in den letzten Jahren nicht gefehlt. Es seien hier nur zwei archäologische Untersuchungen genannt: A. Stuiber (Refrigerium interim [1957]) hat den gesamten Bestand an Sepulkralmotiven in den römischen Coemeterien untersucht und die so kontroversen, teils eucharistisch teils eschatologisch interpretierten Mahlbilder der Katakomben als Darstellungen von Totenmählern angesprochen (Stuiber 124 ff. 130). Die Ablösung des Gedächtnismahls am Märtyrergrab durch die Eucharistiefeier, die die Entstehung der Martyrien bedingt, hat B. Kötting (Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude [1965] 13–15) dargestellt. Das vorliegende Werk K.s war durch diese neueren Arbeiten keineswegs überholt, so daß ein Neudruck gerechtfertigt erschien, der durch Nachträge des Verf. (199–206) auf den neuesten Stand gebracht ist. Allerdings hat man auch die unzureichenden Tafeln der Erstpublikation von 1927 unverändert übernommen, was gewiß ohne große Mühe vermeidbar gewesen wäre.

Nach einer gerafften Einführung über Sitzen und Liegen in der Antike (2–12) wendet sich K. zunächst einer Gruppe von Zeugnissen zu, die die Cathedra als Sitz der Trauernden beim Totenmahl am Grabe erweisen. Die literarische Überlieferung (13–23) und der ikonographische Befund (23–40) nötigen zu dem Schluß, daß der Verzicht auf Liegemöbel als Ausdruck der Trauer gewertet werden muß (40–42). Der Glaube an die Präsenz des Toten beim Mahle erfordert auch für ihn die Aufstellung einer Cathedra, auf der er mit den Angehörigen speist (53–60). Auch für diesen Überlieferungsstrang hat K. eine Fülle literarischer (43–53) und ikonographischer (60–82) Nachweise zusammengetragen. Der Bestand an Cathedrae in heidnischen Grabkammern (83–97) ist hauptsächlich vertreten durch die etruskische Nekropole von Cerveteri; die Funktion dieser Cathedrae möchte K. (95–97) bestimmen als Untersatz für Urnen mit der Asche weiblicher Verstorbener. Die Grabsteine von Cerveteri (L. Voelkl: Das Münster 16 [1963] 233–282. 246. 260), die nach dem Geschlecht des Beigesetzten unterschieden sind, sollten eine sichere Beurteilung dieser These K.s ermöglichen. Die Einsicht, daß auch die Cathedrae in christlichen Coemeterien (98–1651) vom außerchristlich geprägten Totenmahl her erklärt werden müssen, hat sich erst langsam durchsetzen können gegen die Annahme regulärer Gemeindegottesdienste in den Coemeterien Roms, wobei die Cathedrae als Präsidialsitze angesprochen wurden. K. weiß sie demgegenüber in überzeugender Weise mit dem Totenmahl in Verbindung zu bringen, ohne allerdings in allen Fällen mit Sicherheit über die genaue Funktion Klarheit erzielen zu können: einige Cathedrae können schon aufgrund ihrer Abmessungen nur für den Toten vorgesehen gewesen sein, während für andere aufgrund einiger Mahlbilder (147f mit Taf. 21,2) eine Bestimmung als Sitzplatz für weibliche Teilnehmer am Totenmahl naheliegt. K.s Untersuchungen münden schließlich in die Erörterung der Probleme um die Entstehung des Festes Petri Stuhlfeier (152–183); eine ähnliche Lösung wie K. hatte schon 1921 F. Schneider angedeutet, dessen Hinweise H. Lietzmann (Petrus und Paulus in Rom [²1927] 3–21. 19ff) aufgriff, der die gleiche Lösung des Problems wie K. anbot. Die Depositio martyrum des Kalenders von 354 notiert bekanntlich zum 22. Februar: *natale Petri de cathedra* (MGh AA 9,71). Ausgehend von der Bezeichnung der Caristia am 22. Februar als καθέδρα zeigt K., daß die Notiz des Chronographen die Totenmahlfeier für Petrus meldet, was freilich schon in spätantiker Zeit als Inthronisierungstermin mißdeutet wurde. Die 1956, nach den Grabungen unter S. Peter, von K. (Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche [1956] 27f) angedeutete Entstehung der Totenmahlfeiern gleich nach dem Tode des Petrus bleibt natürlich bloße Vermutung, doch lag immerhin die Kultstätte unter S. Sebastiano in einem Judenviertel.

Die von K. vorgelegte Deutung der Kalendernotiz hat es nicht schwer, sich mit der These D. Balbonis (EphLit 68 [1954] 97–126) auseinanderzusetzen, die für den 22. Februar eine kontinuierliche Begehung als Inthronisierungstag Petri annimmt. K. wendet demgegenüber ein (206), daß das Fest ab 470 nicht mehr begangen wurde und vermutet, daß die Abschaffung gegen die Totenmahlfeiern gerichtet war. Wahrscheinlich richtet sich das Verbot des Turonense II (567) (c. 22: *sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri Apostoli cibos mortuis offerrunt* [Mansi IX, 803]) gegen die noch immer im Zusammenhang mit diesen Feiern praktizierten Mißbräuche (anders K. 157 A. 24; in K.s Nachträge ist leider nicht aufgenommen E. J. Jonkers: VigChr 22 [1968] 49–53. 52f; zum Verbot der Totenmahlfeiern auch H. Brandenburg: JbAC 11/12 [1968/69] 42–54. 52f). Die zweifelsfrei belegten kirchlichen Verbote der Totenmahlfeiern allein lassen Balbonis These schon hinfällig werden, so daß das Urteil O. Cullmanns (Petrus [²1960] 140) nach wie vor Gültigkeit besitzt, K.s Deutung sei „wahrscheinlich richtig".

Auf dem von K. (Taf. 21,2) herangezogenen Mahlbild aus SS. Petrus et Marcellinus erscheinen die männlichen Teilnehmer am Totenmahl um den sigmaförmigen Tisch liegend, allein eine Teilnehmerin ist auf einer Cathedra plaziert. Die Anordnung macht deutlich, daß die von K. herausgestellte besondere Bedeutung der Cathedra im Totenkult keineswegs exklusiv verstanden werden darf, wie es ja auch die Mahlbilder nahelegen, die in der Regel die Mahlteilnehmer um einen halbrunden Tisch liegend zeigen: „Liegen, Sitzen und Stehen sind gleich gut bezeugt" (Stuiber 130). In einem von K. leider nicht in den Nachträgen notierten Beitrag hat O. Nußbaum (JbAC 4 [1961] 18–43. 29) bereits auf die sepulkralen Verwendungsmöglichkeiten runder oder halbrunder Tischplatten hingewiesen. Die Mahlbilder der Katakomben, an deren Deutung als Darstellung von Totenmahlfeiern nicht zu zweifeln ist, bezeugen das Liegen auf dem Sigmapolster für die männlichen Teilnehmer als Regel (J. Wilpert, Malereien der Katakomben Roms [1903] Taf. 15,1.2; 27,2; 41,2.3; 57; 62; 65,3; 133,1.3; 157,1.2). Wahrscheinlich bleibt, daß dem Toten und – auch durch den ikonographischen Befund belegt – für weibliche Teilnehmer (im Regelfall?) eine Cathedra reserviert war.

K. meint (206), daß das Attikagemälde von der Grabkammer des M. Clodius Hermes (Lietzmann Taf. 9,1; K.: JbAC 10 [1967] 82–120. 100 mit Taf. 10) eine Vorstellung von den Totenmahlfeiern für Petrus vermitteln könne. Da er diese nach S. Sebastiano lokalisiert (206), wäre es aufgrund der Nähe des Grabes X zum Kultplatz nicht unwichtig zu wissen, ob das Gemälde als christlich angesprochen werden kann. Fisch, Anker, Kranz und Palmen an den Gräbern der Ankotia Irene und der Claudia Pithane (für Lietzmann 159f noch sichere kryptochristliche Inschriften) liefern als allgemein gebräuchliche Sepulkralmotive kein sicheres Indiz für die Christlichkeit des benachbarten Grabes X (A. M. Schneider, Die Memoria Apostolorum an der Via Appia [1951] 9f). Trotz des Wegfalls solcher Anhaltspunkte hat Schneider (Memoria 10 A. 25) das Gemälde als „kryptochristlich" angesprochen, was kaum haltbar erscheint, nachdem K. (JbAC 4 [1961] 172–74. 173) sich zu Recht nachdrücklich gegen die These F. Gerkes von kryptochristlichen Mahldarstellungen gewandt hat. Da das Gemälde sicher vor 230, wahrscheinlich schon kurz nach 200 datierbar ist, ergeben sich für die Christlichkeit der dargestellten Mahlfeier an fünf Sigmatischen keine stichhaltigen Anhaltspunkte. Die Vergleichbarkeit mit den anzunehmenden Totenmählern an der Memoria ginge somit nicht wesentlich über die größere Teilnehmerzahl hinaus.

Durch den Nachweis Stuibers, daß die römischen Mahlbilder Darstellungen von Totenmahlfeiern sind, ist eine Überprüfung der Ausführungen K.s möglich geworden, die dessen These grundsätzlich bestätigt hat. Allenfalls wird man noch nachdrücklicher feststellen müssen, daß das Sitzen auf der Cathedra beim Totenmahl keineswegs der Regelfall war, vielmehr vornehmlich dem

Toten und weiblichen Angehörigen vorbehalten gewesen zu sein scheint. Die unverminderte Brauchbarkeit des Werkes hätte vielleicht nicht nur einen Nachdruck, sondern eine Neubearbeitung mit stärkeren Eingriffen in den Text und besonders einem neuen Tafel-Anhang nahegelegt; trotzdem ist die Neupublikation auch in der vorliegenden Form vorbehaltlos zu begrüßen.

Münster Peter Franke

Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern, Bd 1. Hrsg. von Georg **Schwaiger.** Regensburg: Putest (1970). 432 S., 28 Bildtafeln, Lw. DM 32.–, Subster. DM 28.–

Die vorliegende „Bavaria Sancta" hat ihre Vorläufer. Kurfürst Maximilian I. von Bayern beauftragte 1610 den gelehrten Jesuiten Matthaeus Rader mit der Vorbereitung eines großangelegten lateinischen Sammelwerkes über die Heiligen des bayerischen Raumes. Diese nicht unkritische Arbeit mit dem Titel „Bavaria Sancta" erschien in drei Bänden und stellte im Geiste des Barock einen Hymnus auf das bayerische Land dar, das so viele Heilige hervorgebracht hatte. Das mit hervorragenden Kupferstichen illustrierte Werk ist nicht frei von Schwächen, empfiehlt sich aber als ein Zeitdokument ersten Ranges und gilt noch heute als eine Fundgrube für frömmigkeits- und kulturgeschichtliche Forschungen. Spätere Arbeiten unter dem gleichen Titel konnten sich mit Raders Werk nicht messen.

An diese Tradition knüpft Georg Schwaiger an, dessen Name in der bayerischen Kirchengeschichte einen guten Klang hat. Der von ihm hrsg. Bd stellt eine farbige Illustration der „Bavaria Sancta" dar. Die vorgestellten Zeugen christlichen Glaubens reichen zeitlich von den frühchristlichen Märtyrern bis zu den Opfern der Hitlerdiktatur. Räumlich erstreckt sich die Viten-Sammlung, von begründeten Ausnahmen abgesehen, auf Bayern in seinen heutigen Grenzen und umfaßt die Erzbistümer München-Freising und Bamberg sowie die Bistümer Augsburg, Passau, Regensburg, Würzburg und Eichstätt. Die Lebensbilder werden jeweils von Fachleuten gezeichnet, die den Heiligen in Geschichte, Legende und Verehrung auf wissenschaftlicher Grundlage, aber in einer für breitere Kreise gut lesbaren Sprache darstellen. Es sind zwei weitere Bände vorgesehen.

Im einzelnen werden in dem vorliegenden Band behandelt Maria Patrona Bavariae (G. Schwaiger), ferner die Heiligen Florian (J. Wodka), Afra von Augsburg (Fr. Zoepfl), Maximilian (J. Oswald), Severin (J. Wodka), Emmeran (J. Staber), Kilian, Kolonat und Totnan (A. Wendehorst), Rupert (J. Wodka), Korbinian (P. Stockmeier), Wynnebald (A. Bauch), Walburg (A. Bauch), Lantbert (J. A. Fischer), Ulrich (Fr. Zoepfl), Wolfgang (G. Schwaiger), Koloman (J. Wodka), Heinrich II. und Kunigunde (R. Reinhardt) die selige Edigna (D. Schütz), Albertus Magnus (G. Schwaiger), Radegundis von Wellenburg (J. Kist), Petrus Canisius (E. M. Buxbaum), Bartholomäus Holzhauser (B. Hubensteiner), Johannes Evangelist Wagner (Fr. Zoepfl), Johann Maier (L. Weikl) und die Opfer von Altötting (R. Bauer). Manche dieser Namen spielen nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Kirchengeschichte eine bedeutende Rolle. Ich erwähne nur Kaiser Heinrich II., Charitas Pirckheimer, Petrus Canisius oder Albertus Magnus.

Das gut gelungene Lebensbild des letzteren aus der Feder des Herausgebers hat auch gewisse Bezüge zur Münsterer Kirchengeschichte. Als Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1653 auf dem Reichstag zu Regensburg weilte, wurde er von dem Provinzial der Teutonia, Thomas de Sarria, gebeten, in Rom dafür einzutreten, daß der liturgische Kult des Heiligen auf den gesamten Orden ausgedehnt werde. Gregor XV. (1621–1623) habe bereits das Fest des Heiligen in mehreren nördlichen Ordensprovinzen, wo es „cum ingenti pompa et incredibili saecularium devotione" alljährlich gefeiert werde, sowie im Dom zu Regensburg und in Alberts Geburtsstadt Lauingen im Bistum Augsburg gestattet. Bischof Galen, selbst eifriger Förderer einer volksfrommen Heiligenverehrung, entsprach dem Wunsch des Provinzials bereitwillig (Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl 1650–1678, hrsg. v. A. Schröer [Münster 1972] S. 198 Brief Nr. 46).

Der Herausgeber und seine Mitarbeiter verdienen Anerkennung und Dank, daß sie in einer Zeit, da die Heiligenverehrung nicht besonders hoch im Kurs steht, der Öffentlichkeit diese prächtige Sammlung vorlegen. Diese Lebensbilder sind „modern" im besten Sinne des Wortes. Geschichte, Legende und Kult verbinden sich in ihnen zu einer lebensvollen Einheit. Dem Werk ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Münster Alois Schröer

Angenendt, Arnold: **Monachi Peregrini.** Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. – München: Fink 1972. 269 S. (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd 6) Lw. DM 78.–

Zutreffender als durch den lateinischen Haupttitel wird die Zielsetzung der vorliegenden theologischen Dissertation aus Münster durch ihren allerdings auch noch weit ausholenden Untertitel angegeben. Sie ist im wesentlichen eine kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Lehre von der spanischen Abkunft Pirmins, des „Alemannenapostels" und Begründers der Abtei Reichenau im Bodensee sowie anderer Klöster. Jene Annahme ist nach älteren Vermutungen vor allem durch G. Jecker 1925 und 1953 populär gemacht worden und stützt sich in erster Linie auf eine Analyse des von Jecker 1927 freilich ungenügend edierten Predigtbuches Pirmins, „Scarapsus" oder „Dicta Pirminii" genannt. Ihr steht die Bezeichnung der von Pirmin auf die Reichenau geführten Mönche als *monachi peregrini* entgegen, die sich zuerst in der Schenkungs- und Schutzurkunde des fränkischen Hausmeiers Karl Martell für die Reichenau vom Jahre 724 findet, ein Privileg, dessen echter Wortlaut jedoch nur aus späterer Verfälschung und keineswegs völlig zweifelsfrei rekonstruiert werden kann. Der kanzleifremde Passus über die Pilgermönche wird dabei von der Forschung auf eine Eingabe des Empfängers Pirmin zurückgeführt und als dessen Selbsteinschätzung gewertet. Sie erinnert an den aus dem iroschottischen Mönchtum stammenden Gedanken von der asketischen *Peregrinatio pro Christo,* was Pirmin eher zu den Vertretern dieser monastischen Geistigkeit stellt, aber nicht (wie angenommen wird) als spanischen oder aquitanischen Flüchtling vor der arabischen Invasion auszuweisen scheint.

Schon diese Skizze der Problemsituation macht deutlich, mit welchen Schwierigkeiten die Dissertation fertig zu werden hatte. Der einleitende Bericht über den Forschungsstand nimmt mehrere Seiten ein und zeigt den Autor ebenso wie das am Schluß des Buches stehende Quellen- und Literaturverzeichnis oder auch der reiche Anmerkungsapparat nahezu immer und überall auf der Höhe des momentanen Wissens. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der erste den Quellen, der zweite den aus ihnen ableitbaren monastischen Vorstellungen gewidmet ist. Ohne auf alle Details ausführlich eingehen zu können, sei im folgenden der Gang der Überlegungen jeweils gleich im Hinblick auf deren neue Ergebnisse skizziert.

Aus der älteren Pirmin-Vita, die laut des Dissertanten wohlbegründeter Meinung vermutlich in den ersten beiden Dezennien nach der Mitte des 9. Jahrhunderts in der Umgebung des pfälzischen Pirminklosters Hornbach entstanden ist, läßt sich über die Herkunft Pirmins nur entnehmen, daß er Bischof in einem Ort namens „Melcis" gewesen sei, bei dessen Deutung sich Angenendt nach einigem Zögern für das zumeist angenommene Meaux entscheidet. Aber keineswegs nur diese Frage, sondern ebenso auch andere Details der Vita werden untersucht, um vor allem festzustellen, daß in ihr der Peregrinatio-Gedanke fehlt. – Sodann widmet sich der Autor den „Dicta Pirminii". Deren Datierung in den Anfang des 8. Jahrhunderts und ihre Zuschreibung an Pirmin wird (wie es scheinen will) mit Recht in Zweifel gezogen, zumal auch hier die Peregrinatio-Idee wie überhaupt ein stärkeres Eingehen auf monastische Vorstellungen nicht vorkommt. Die älteste Handschrift wird entgegen der von L. Traube und nach ihm von G. Jecker vertretenen Ansicht gemäß neueren paläographischen Forschungen nicht mit Spanien in Zusammenhang gebracht, sondern im rätisch-alemannischen Raume lokalisiert. Ebenso gelingt es, die aus Inhalt und Quellenanalyse gezogenen Argumente für eine Abhängigkeit von Spanien zu entkräften, um dagegen auf einige irische Züge aufmerksam zu machen. – Als nächstes werden kürzer das Verbrüderungsbuch der Reichenau und der „Liber memorialis" von Remiremont für die ältesten Reichenauer und Murbacher Namen untersucht, die auf westfränkische und höchstens burgundische Abkunft der ersten Mönche dieser pirminischen Konvente verweisen. – Zuletzt und ausführlichst untersucht Angenendt die frühen Nachrichten und Urkunden von 17 Pirminklöstern, was (obwohl oft nur der Forschungsstand referiert wird) schon für die Abgrenzung der tatsächlichen Wirksamkeit Pirmins wertvoll ist. Für die Fragestellung fündig erwiesen sich dabei vor allem die gesicherten Pirmingründungen Murbach, Reichenau und Hornbach. Hier taucht überall in den Urkunden, ob sie nun vom König, Hausmeier, Bischof oder laikalen Stiftern stammen, Peregrinatio-Formulierungen auf, die mit einer Einflußnahme Pirmins auf das Diktat erklärt werden.

Im zweiten, nun auch mehr theologisch ausgerichteten Teil der Dissertation geht es zunächst um die rechte Deutung der Pere-

grinatio-Idee im frühmittelalterlichen Mönchtum und besonders bei Pirmin. Den Ausgangspunkt bildet das Privileg des Straßburger Bischofs Widegern vom Jahre 728 für Murbach und die in dieser Urkunde zitierten Bibelstellen. Ihre Interpretation erfolgt im Vergleich mit anderen Quellen und verweist (gewiß nicht absolut neu) auf die asketische Heimatlosigkeit, auf das am Anfang der Mönchsbewegung stehende Eremitenideal und auf entsprechende Distanz auch zum ganzen Welttreiben. Erscheint damit das Mißverständnis der *monachi peregrini* als Wandermönche (oder positiver als Pilger und Missionare) und ein konstruierter Gegensatz zwischen Peregrinatio und Klosterleben ausgeschlossen, so zeigt sich, daß keineswegs bloß das insulare Mönchtum von solchen Vorstellungen getragen war. Auch die durch Widegern gewährte Exemtion bedarf keiner auf das iroschottische Kirchenwesen rekurrierenden Erklärung, sondern ist zu Pirmins Zeit bereits im Frankenreich (nicht aber in Spanien) weit verbreitet und ein Zeugnis für die Aufgeschlossenheit des Episkopates gegenüber monastischer Spiritualität. Konnte sich Angenendt bezüglich der bischöflichen Freiheitsprivilegien auf Forschungen von E. Ewig stützen, so ist es doch sein Verdienst, auf diese Zusammenhänge eindrücklich aufmerksam gemacht zu haben. Ein weiteres Kapitel befaßt sich auf Grund der Aussagen der Widegern-Urkunde mit der institutionellen Verbindung der Pirminklöster untereinander und der von Pirmin geschaffenen Kongretation, um gegen Jecker und andere zu zeigen, daß die von Widegern bezeugte Regelung damals im Frankenreich nicht absonderlich war und nicht mit auswärtigen Einflüssen erklärt werden braucht. Endlich geht es um das Verhältnis Pirmins zum Benediktinertum, wobei der Beweis gelingt, daß er keineswegs als dessen Vorkämpfer in Anspruch genommen werden kann. Als Erkenntnisquellen dienen nebst urkundlichen Zeugnissen und deren Verweis auf die Benediktiner- oder auf die Columbanregel auch Belege aus der späteren Geschichte der Pirminklöster, ihrer Verfassug, Consuetudo und liturgischen Ordnung. Zuletzt werden Pirmin und Bonifatius einander gegenübergestellt und vielleicht etwas zu schroff als Vertreter zweier verschiedener Auffassungen von der Kirche verstanden, dieser als Organisator eines Episkopalsystems, jener eher als Repräsentant einer Mönchskirche.

Das Ergebnis der diffizilen, so viele Aspekte berücksichtigenden Untersuchung läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß Pirmins Heimat zwar nicht eindeutig geklärt werden kann, daß aber Spanien so gut wie sicher ausgeschlossen werden darf, während seine Herleitung von den britischen Inseln in Anbetracht der starken Beeinflussung des Frankenreiches durch das iroschottische Mönchtum unnötig erscheint. Im Anschluß an F. Prinz spricht Angenendt daher vom irofränkischen Mönchtum als monastischer Heimat Pirmins.

Mag man dieses lobenswert vorsichtig und nüchtern formulierte Ergebnis akzeptieren, so stellt sich dem Leser doch immer wieder die Frage, ob die vom Autor herangezogenen Belege die ihnen auferlegte Beweislast tragen können. Es sei nicht bezweifelt, daß die These von Pirmins spanischer Abkunft nicht länger aufrecht erhalten werden kann. Die Bestimmung seiner monastischen Heimat oder besser seines mönchischen Selbstverständnisses hängt aber weithin davon ab, ob zu einer Charakteristik die Peregrinatio-Idee in so ausschließlicher Weise gehört und ihr Vorkommen in etlichen Urkunden tatsächlich mit Pirmins Einfluß auf deren Stilisierung beweiskräftig erklärt werden kann. (Die mehrfach herangezogene Formelsammlung von Flavigny bedarf hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Pirminklöstern wohl noch größerer Absicherung). In Anbetracht der Tatsache, daß für diplomatische Untersuchungen in jener Frühzeit das urkundliche Vergleichsmaterial äußerst gering ist, wird man gut tun, in jedem Fall vorsichtig zu formulieren. Dem Autor ist der Wille dazu gewiß nicht abzusprechen und die weitere wissenschaftliche Diskussion, welcher der Rezensent nicht vorgreifen kann, wird über die Haltbarkeit seiner Auffassung entscheiden. Ganz abgesehen davon kann aber der hohe Wert seiner detailreichen Forschungsarbeit kaum zweifelhaft sein. Nicht ein glatt lesbares Buch, sondern eine zum Nachdenken herausfordernde Studie ist ebenso der historischen wie der theologischen Wissenschaft geschenkt.

Saarbrücken Harald Zimmermann

Werckmeister, Otto-Karl: **Irisch-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität.** Berlin: W. de Gruyter 1967. XII, 186 S., 48 Tafeln, Lw. DM 48.–

Wo Theologiegeschichte sich allein als die Geschichte der satzhaften und begrifflichen Explikation des christlichen Glaubens versteht, bleibt das frühe Mittelalter ein jahrhundertelanger, nichtssagender Zeitabschnitt: Es gibt keine großen Theologen, es gibt keine hochragenden Gedankengebäude. Wohl aber zeigt sich ein Bemühen um christliche Lebenspraxis, zumal im Mönchtum. So ist monastische Spiritualität die eigentliche Theologie dieser Jahrhunderte, und diese monastische Theologie benützt neben dem Satz noch andere Ausdrucksformen, so etwa das Bild, wenn auch in den Bildern das Gedankliche immer wieder den Vorrang gewinnt. Dieses in einer subtilen Untersuchung gezeigt zu haben, ist das Verdienst des Autors. Seine „Analyse sucht das Denken der frühen Maler, das in Formmotiven oder Textformeln objektiviert ist, aus deren Geschichte zu bestimmen" (175). Er kommt dabei zu bemerkenswerten Ergebnissen. Die Bilder dürfen nicht primär vom heutigen ästhetischen Empfinden her verstanden werden. In ihnen finden sich vielmehr verwickelte theologische Gedankengänge dargestellt. Bei der *imago hominis* im Echternacher Evangeliar erscheint z. B. in der Tonsur eine Kontur von hundert Punkten. W. zieht nun eine Verbindung zum *centuplum,* zum hundertfachen Lohn (Mt 19,29) und zur hundertfachen Frucht (Mt 13,8; 13,23), welche nach den monastischen Lehrautoritäten den asketisch Lebenden verheißen sind. Weiter erscheint in dieser Figur ein konkaves Viereck mit sechsundvierzig Bögen. „Die altchristliche Bedeutung der Zahl 46 lag in einer Allegorie zwischen dem Tempel des Alten Bundes und dem Leib des inkarnierten Christus auf Grund der paulinischen Idee des Tempels" (22).

W. geht in sorgsamen Analysen den zunächst zufällig oder nichtssagend scheinenden Details nach und stellt dann die Verbindung her zu patristisch-monastischen Überlieferungen. Für den Kunsthistoriker W., der mit seiner Arbeit den „Zugang zu einer exemplarischen Form wissenschaftlicher Perspektive" (S. V) öffnen will, erfordert dieser Versuch ausgedehnte außerfachliche Kenntnisse. Daß er sich in der monastischen Überlieferung auskennt, sei ihm bereitwillig bescheinigt. Im einzelnen sind – für das eigentliche Anliegen und Ergebnis des Buches freilich unwesentliche – Korrekturen anzubringen. So dürften sich etwa auch aus der westlichen Literatur durchaus reichliche Belege für die Angleichung an den Gekreuzigten finden (76). Die Bemerkung über Wearmouth-Jarrow (S. 50 mit Anm. 233) ist nach J. Semmler, in: K. Hallinger, Corpus consuetudinum Monasticarum I, S. 3–14 zu korrigieren.

W. öffnet mit seiner Forschungsperspektive in der Tat den Blick für Neuland. Seine staunenswert subtile Bearbeitung der einzelnen Bilder und Themen fördert ein überraschend reiches Material zutage, indem er „eine unmittelbar vom theologischen Denken bestimmte Kunstpraxis der Mönche" (92) freilegt. Freilich bleibt die Frage, ob die durch die übergroße Akribie des Autors erzielten Ergebnisse durch die Analyse anderer Bildüberlieferungen gerechtfertigt werden können.

Münster Arnold Angenendt

Schneider, Richard: **Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336).** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. XV, 244 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd. 16) kart. DM 28.–

Schneider hat mit seiner von Michael Schmaus angeregten und von der Theol. Fak. der Univ. München im WS 1968/69 angenommenen Dissertation ohne Zweifel eine Lücke in der theologischen Forschungsarbeit über die Trinitätslehre der Scholastik ausgefüllt und aufgearbeitet. Johannes v. Neapel steht ganz im Gedankenstrom des frühen Thomismus und gilt als einer der getreuesten Anhänger dieser theologischen Richtung. Trotzdem war er in seinem Denken eigenständig genug, um den gewandelten und neuen Problemstellungen seiner unmittelbaren Gegenwart durch Weiterentwicklung thomistischer Lehrmeinungen wie auch durch selbständig erarbeitete, mitunter sehr scharfsinnig begründete Thesen und Anschauungen begegnen zu können. Von daher wird das Denken des Johannes v. Neapel interessant. Und nicht zuletzt von daher erhalten die zahlreichen, bisher großenteils nur handschriftlich vorliegenden Textpartien aus den Schriften des Joh. v. Neapel, die in der vorliegenden Arbeit meist in den Anmerkungen abgedruckt sind, ihren nicht zu unterschätzenden Wert.

Für die Einteilung und den Aufbau seiner Dissertation konnte Schneider auf keine entsprechende Vorlage bei Joh. v. Neapel sich stützen, da dessen Sentenzenkommentar verlorenging und seine erhaltenen Abhandlungen zur Trinitätslehre über eine Reihe von Quodlibeta und Quaestiones disputatae zerstreut sind. Den von seiner Vorlage her ungegliederten Stoff gliedert Schneider in die zwei großen Themenkreise: I. Die innergöttlichen Hervorgänge, II. Die göttlichen Personen. Diese beiden Themenkreise werden wieder in eine Reihe von Kapiteln und Paragraphen untergliedert.

I, 1. Kap. (14–54) befaßt sich mit den innergöttlichen Hervorgängen im allgemeinen. Nachdem einleitend, im Anschluß an Joh. v. Neapel, auf den Geheimnischarakter der Trinität verwiesen wurde, wird dessen Lehrmeinung dargestellt, daß zwischen Hervorgang und Beziehung in Gott weder eine *distinctio realis* noch eine *distinctio rationis,* sondern lediglich eine Wortunterscheidung angenommen werden dürfe; ferner, daß die Realunterscheidung der innergöttlichen Hervorgänge auf der Ursprungsordnung der hervorgehenden Personen gründet. Und schließlich wird das Verhältnis der essentia divina zur trinitarischen Relation dahin geklärt, daß die göttliche Wesenheit in bezug auf die Relation nicht die Ratio der Potentialität, sehr wohl aber eine gewisse Ähnlichkeit zur Materie habe.

2. Kap. (55–94): Der Hervorgang des Sohnes und die wichtigsten diesbezüglichen Fragen und Probleme werden besprochen. Joh. v. Neapel vertritt die Meinung, daß die Zeugungspotenz (und damit natürlich auch die Hauchungspotenz) principaliter die göttliche Wesenheit besagt und die Relation mitbezeichnet, d. h. konnotiert. Somit kann man sagen, daß auch der Sohn die Zeugungspotenz besitze. – Den Eigennamen des Sohnes als Wort deutet er als *verbum mentale,* das er mit dem Verstehensakt selbst (= *actus intellectus*) gleichsetzt. Nach Thomas v. Aquin ist das *verbum mentale* aber nicht der *actus intellectus* selbst, sondern vielmehr dessen Resultat als *conceptio intellectus.* Joh. v. Neapel bezeichnet das *verbum mentale* zwar auch als *conceptus,* aber ohne jemals diesbezüglich eine klare Unterscheidung zwischen *actus intellectus* und *conceptus intellectus* gemacht zu haben.

3. Kap. (95–125): Der Hervorgang des Hl. Geistes ist das Thema dieses Abschnittes. Joh. v. Neapel vertritt mit Entschiedenheit die Meinung, daß der Hl. Geist nur durch seinen Hervorgang vom Sohn von diesem real unterschieden ist. Denn nicht schon die *disparatio relationum,* d. h. die bloße Verschiedenheit von Zeugung und Hauchung jeweils als solcher, könne die reale Unterschiedenheit der göttlichen Personen begründen, sondern erst die *oppositio relationum.* – Vater und Sohn sind ein einziger Hauchakt und somit auch ein einziges Prinzip der Hauchung des Hl. Geistes. Die weitere Frage, ob unter dieser Einzigkeit des Hauchungsprinzips lediglich ein *principium quo* und nicht vielmehr zugleich ein *principium quod* zu verstehen sei, scheint Joh. v. Neapel nicht berührt zu haben.

II, 1. Kap. (126–192) befaßt sich mit den göttlichen Personen im allgemeinen. Joh. v. Neapel umschreibt die Person als „... *suppositum in intellectuali natura*". Absolute Wesenheit und Relation konstituieren die trinitarische Person. Ihr *existere per se* wird durch die göttliche Essenz begründet, ihre *indistinctio in se et distinctio ab aliis* durch die Relation. Da Wesenheit und Relation zusammen die göttlichen Personen konstituieren, weist er die Meinung zurück, man könne in Gott auch von einem absoluten Suppositum sprechen. Diese beiden konstituiven Elemente der trinitarischen Person, Wesenheit und Relation, sind real identisch. Wir können beide nur im Sinne der *distinctio rationis* unterscheiden, nicht aber im Sinne der skotischen *distinctio formalis,* die Joh. v. Neapel im Zusammenhang mit dieser Frage ausdrücklich und entschieden ablehnt. – Da die Relation das göttliche Suppositum wie eine *proprietas personalis* mitkonstituiert, so ist die Personalproprietät der *paternitas* der Ratio bzw. unserer Verstehensweise nach früher als das Zeugen und als die *relatio ut relatio.* Joh. v. Neapel verteidigt sehr angelegentlich diese thomistische Lehrmeinung. – Die skotische These, daß die Unendlichkeit formal nur der göttlichen Wesenheit, nicht aber den einzelnen Relationen, zukommen könne, weist er zurück, indem er zwischen dem *infinitum universaliter* im Hinblick auf die absolute Wesenheit und den *infinita in genere* hinsichtlich der einzelnen Relationen unterscheidet.

2. Kap. (193–238): Die einzelnen trinitarischen Personen in ihrem gegenseitigen Verhältnis sind das Thema dieses letzten Abschnittes der Dissertation. Zunächst wird das Thema der Priorität unter den göttlichen Relationen aufgegriffen und dahin beantwortet, daß eine Relation der anderen nur vorausverstanden werden darf. – Das Verhältnis der Innaszibilität zur Vaterschaft wird dahin bestimmt, daß die Vaterschaft nach unserer Verstehensweise früher sein muß als die Innaszibilität, da letztere etwas irgendwie Privatives sei. – Gleichheit und Ähnlichkeit der göttlichen Personen hielt Johannes v. Neapel ursprünglich nur für gedachte Beziehungen. In einer späteren Schrift bezeichnet er sie als reale Beziehungen und sucht diesen Wandel seiner Lehrmeinung ausführlich zu begründen, ja sogar die Autorität des Aquinaten dafür in Anspruch zu nehmen. – Hinsichtlich der *circumincessio* der göttlichen Personen vertritt er den Standpunkt, daß die göttliche Person sowohl der Wesenheit als auch der Relation nach in der anderen göttlichen Person sei.

Getreu seinem großen Vorbild, dem Aquinaten, stützt auch Joh. v. Neapel sich sehr stark auf die aristotelische Philosophie. In seiner Trinitätslehre folgt er im großen und ganzen Thomas v. Aquin. Doch Sch. konnte aufzeigen, daß er in nicht unwichtigen Lehrpunkten von der Lehre des Aquinaten abweicht. So lehnt er die augustinische psychologische Trinitätslehre ab. Im Unterschied zum späteren Thomas bezeichnet er die Wesenheit gegenüber den Relationen weiterhin als quasi-Materie. Das positive Fundament der Innaszibilität sieht er nicht in der Vaterschaft, wie Thomas, sondern in der *auctoritas universalis.* Auch in der Gleichsetzung des *verbum mentale* mit der *conceptio intellectus* ist er Thomas nicht gefolgt, wie schon gezeigt wurde. Bezüglich seiner bereits erwähnten Lehrmeinung, daß die Gleichheit und Ähnlichkeit der göttlichen Personen reale Beziehungen seien, scheint er sogar innerhalb seines Ordens allein zu stehen.

Sch. versucht jeweils am Schluß der einzelnen Kapitel und Paragraphen, die Gedanken und Lehrmeinungen seines Autors übersichtlich zusammenzufassen und oft auch mit denen seiner Zeitgenossen zu konfrontieren. Die Position des Joh. v. Neapel innerhalb seiner theologischen Umwelt wird dabei meist recht gut herausgearbeitet. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, die Arbeit Sch. sei mehr oder weniger eine etwas freier angelegte und gut gelungene Übersetzung aus den einschlägigen Schriften des Joh. v. Neapel als eine selbständige geistige Aufarbeitung der Trinitätskonzeption dieses Theologen. Obwohl die Texte in ein verständliches und gutes Deutsch übersetzt wurden, wobei um der besseren Verständlichkeit willen zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem geschickt getrennt wurde, wirkt in einigen wenigen Fällen der Stil im Deutschen schlecht. In die lateinischen wie auch in die deutschen Texte hat sich eine Reihe von Druckfehlern eingeschlichen. Auf Seite 31 liegt offensichtlich ein Übersetzungsfehler vor. Auf Seite 34 ist im lateinischen Text etwas ausgelassen worden. – Ein Sachverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. Zwar ist das Inhaltsverzeichnis mit seiner übersichtlichen Gliederung und Unterteilung in zahlreiche Einzelartikel sehr geschickt angelegt, kann aber ein Sachverzeichnis dennoch nicht ersetzen. – Doch kann all dies das Verdienst Sch. nicht wesentlich schmälern, durch gewissenhaftes und gediegenes Arbeiten die Trinitätslehre des Joh. v. Neapel erstmals als ganze zugänglich gemacht und mit aller wünschenswerten Klarheit dargestellt zu haben.

Garmisch-Partenkirchen Heinz Wipfler

Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita [im folg. abgek.: h] – Leipzig (bis 1945), Hamburg: Felix Meiner. Bd **XIV: De concordantia catholica**

Fasc. 1: Liber primus. ed. atque emendavit G. Kallen. ²1964. XXXIX, 90 S., 12 Kunstdrucktafeln. DM 50.–

Fasc. 2: Liber secundus. ed. atque emendavit G. Kallen. ²1965. S. 91–310. DM 80.–

Fasc. 4: Indices. Ed. A. Berger et G. Kallen. 1968. S. 475–544. DM 48.–

Bd **XI,** Fasc, 3: **Compendium.** Ed. B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann. 1964. XVII, 46 S. DM 24.–

Bd **III: De coniecturis.** Ed. I. Koch, cuius post mortem curavit C. Bormann, J. G. Senger comite 1972. XXXIX, 252 S. DM 240.–

Lat.-deutsche **Parallelausgaben** sowie **Übersetzungen** ins Italienische und Japanische

Die von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften inaugurierte Edition sämtlicher Cusanus-Werke, die im Jahre 1932 zu erscheinen begann[1], hat in den Jahren 1959[2] und 1964 (um die Zeit des 500. Todestages des Nikolaus von Kues) mit dem Erscheinen von jeweils drei weiteren Bänden bzw. Faszikeln sprunghafte Fortschritte gemacht. Danach schien vor allem durch den Tod von Bruno Decker († 2. 11. 1960), Paul Wilpert († 1. 1. 1967) und J. Koch († 10. 3. 1967)[3] fast der Fortgang des ganzen Teamworks in Frage

[1] Mit De docta ignorantia, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, sowie der Apologia doctae ignorantiae, ed. R. Klibansky. – Über den Beginn der Ausgabe s. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCusG) 5, 1965, 164f.

[2] Über die drei Editionen dieses Jahres (Opuscula I, ed. P. Wilpert; De pace fidei etc., ed. R. Klibansky et H. Bascour; De concordantia liber III, G. Kallen) s. ThRv 56 (1960) 97–100.

[3] Vgl. die Nachrufe, für Bruno Decker von J. Koch: MFCusG 1, 1961, 14–16, für Paul Wilpert und Josef Koch vom Rezensenten: MFCusG 6, 1967, 11–17.

gestellt. Die kritische Textherstellung aus den Hss. und vor allem eine dem Niveau der Heidelberger Gesamt-Ausgabe entsprechende Analyse der meist latenten Quellen ist ja nur nach langer Einarbeitung in Cusanus und seine weitgespannte Vorgeschichte möglich.

Um so erfreulicher ist es, daß Gerhard Kallen 1968 im 85. Lebensjahre die vor 40 Jahren übernommene[4] Riesenaufgabe („arduum sane munus") der Edition von De concordantia catholica abschließen konnte (I), daß Karl Bormann, der 1964 zunächst das Compendium aus dem Nachlaß von Bruno Decker edierte (II), nun (1972) auch die von Josef Koch vorangetriebene Edition von De coniecturis (III) herausbringen konnte.

I. In 1. Auflage hat Kallen 1939 das erste, 1941 das zweite Buch De concordantia catholica nach dem Kodex 1205/503 der Trierer Stadtbibliothek (Tr) unter Zuhilfenahme von fünfzehn weiteren Hss. ediert. Das Ms. für das dritte Buch fiel im Dezember 1943 dem Krieg zum Opfer. So mußte und konnte dieses für die 1959 erfolgte Veröffentlichung von Grund auf neu erarbeitet werden[5]. Inzwischen hatten sich nämlich „eine gegenüber der Edition der beiden ersten Bücher wesentlich verbreiterte hsl. Grundlage" und neue Einsichten in „die Entstehungsgeschichte des Werkes"[6] ergeben. Diesem 3. Faszikel fügte K. auch erstmals eine für die Zeilenzählung maßgebliche Paragraphen- (oder Numeri-)Zählung bei, die große drucktechnische Vorteile hat. Dieser neuen Basis hat er nun auch die 2. Ausgabe des ersten und des zweiten Buches angepaßt.

Der textkritische und der quellenanalytische Apparat, aber auch die Textgestaltung, stellen eine völlige Neubearbeitung dar.

Bei der nun dem I. Buche vorangestellten Praefatio editoris[7] kann K. sich schon auf seine umfassendere Untersuchung über „Die hsl. Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues"[8] stützen. Das ermöglicht ihm nun bei der Beschreibung der Hss. (von denen achtzehn den Gesamttext, fünf weitere Teile davon enthalten)[9] ein Maximum an Kompaktheit und Präzision.

Für die Entstehungsgeschichte der großen ekklesiologischen und politologischen Frühschrift des NvK verdienen die Rückschlüsse, die K. aus einem eingehenderen Studium der Hss. Tr und Ba (Universitätsbibl. Basel A V 13) gewinnt, besondere Beachtung.

Tr bietet noch „einen Einblick in das Arbeitszimmer des Autors"[10]. Denn drei Hände wechseln dort in der Textschrift, von der mitunter Abschnitte gestrichen, der dafür aber am Rande um so zahlreichere Ergänzungen beigefügt sind. Zwei Schreiber (I und III) kopierten offenbar nur einen schon vorgegebenen Text, ein weiterer (II) trug u. a. die meisten marginalen Ergänzungen nach. Wie eng dieser (als Sekretär) mit Nikolaus zusammenarbeitete (die Nachträge schrieb er wohl auf dessen Diktat oder nach Absprache mit ihm), ergibt sich vor allem aus Fol. Tr 245r, wo Nikolaus am rechten Rand einen von II begonnenen Nachtrag (²XIV, 2 N. 175, Z. 9–20) manu propria fortsetzte. Die Unterscheidung der cusanischen Autographa von der Hand II ist allerdings nicht immer leicht; sie hat auch dem Herausgeber viel Mühe gemacht (vgl. die Vorbemerkung zu ¹XIV, 2). Der Aufzählung der Autographa in der Praefatio (²XIV, 1 S. XXI) kann ich zustimmen; diese läßt sich aber noch beträchtlich ergänzen[11].

Ba enthält bereits nahezu den Text aller Autographa des Cusanus sowie viele Ergänzungen von II in Tr, jedoch nicht alle, und auch große Teile des Grundtextes (z. B. II, 8–15) nur in Nachträgen. Das letzte Kapitel des II. und des III. Buches fehlt ganz. All das läßt darauf schließen, daß der Grundstock von Ba einen Zeitpunkt der Entstehungsgeschichte wiedergibt, nach dem an Tr noch gearbeitet wurde. Eine noch größere Bedeutung dieser Hs. liegt darin, daß sie Fol. 10r (nach der endgültigen Praefatio und dem für den Gesamtaufbau aufschlußreichen, von Nikolaus selbst abgefaßten Register der drei Bücher) auch noch das Prooemium und den Titel des ersten Entwurfes überliefert: Libellus De ecclesiastica concordantia. Als das ursprüngliche Vorwort zum Gesamtwerk wäre diese erste Formulierung der „summa intentionis" des Autors wohl besser auch gleich schon der Praefatio, deren Vorgeschichte es erhellt, beigegeben. Im Apparat zu Anfang des Kapitels I,1 kommt sie nicht gebührend zur Geltung.

Nach Ausweis des besagten Prooemiums und der Anlage von Ba beschränkte sich der erste Entwurf auf eine Sammlung von Konzilsakten und Dekreten über das Wesen und den hierarchischen Aufbau der Kirche, die „in Konkordanzen besteht", auf das Verhältnis von Papst und allgemeinem Konzil sowie auf Vorschläge für für die Kirchenreform. Das ganze III. Buch, das von der allumfassenden Einheit handelt, in der Kirche und Reich „katholisch leben" sollen[12], wurde mithin erst nachträglich dem Grundstock der beiden ersten Bücher beigefügt. Ähnlich aufschlußreich sind die weiteren Nachträge. Denn der Einschub II, 22–25 gilt der Bedeutung von Provinzial- und Nationalkonzilien, führt also den Gedanken einer organischen Gliederung der Gesamtkirche weiter aus; die Kapitel II, 8–15 unterstreichen und präzisieren die Notwendigkeit des consensus communis omnium für Papst und Konzil und die schon im dogmatischen Begriff der Kirche geforderte Konkordanz. Hierin liegt der Schwerpunkt des ganzen Werkes und des Versuches, die unglückliche Alternative „Superiorität des Papstes oder des Konzils" zu überwinden, und seine bis heute aktuelle Bedeutung[13]. Erst ganz zum Schluß hat sich Nikolaus auch mit Marsilius von Padua, teils ihn zurückweisend (II, 34), teils auch Anregungen von ihm aufnehmend (Prooem. zum III. Buch) befaßt. Jede künftige Darstellung des Inhaltes von De conc. cath. wird zumindest diese Hauptpunkte der von K. aufgewiesenen Entstehungsgeschichte zu berücksichtigen haben.

Bei der Textüberlieferung unterscheidet K. zwei Archetypen, von denen sich die ältere Textgestalt (A) nur in fünf Hss. (darunter Tr und Ba), der „Vulgata"-Text (B) in allen übrigen und auch z. B. im Pariser Druck (p) von 1514 findet. Die Unterschiede bestehen in kleineren Einschüben (bis zur Größe eines Numerus, so N. 188) in B, aber auch in Auslassungen, Wortumstellungen und Verbesserungen der Schreibweise oder Formulierung gegenüber A[14].

Alle in B gleichlautenden Zusätze hat K. auch bei der 2. Auflage in den Text aufgenommen, diese aber (zumeist) durch ein eigenes Zeichen (geschlängelte Querlinien) kenntlich gemacht (S. XXXXV). K. hält es indes nunmehr für ungewiß, ob auch diese „Zusätze noch unter der unmittelbaren Aufsicht des Cusanus erfolgten[15]". Doch warum soll die in Tr dokumentierte „ständige Überarbeitung und Vervollkommnung" des Werkes durch Cusanus selbst[16] sich nicht auch in einer weiteren Hs., die alsdann zum Archetypus der Vulgata wurde, fortgesetzt haben? Auch bei der Ordinatio seiner Predigten hat NvK ja nicht nur sein Autograph (Cod. Cus. 220) verbessert, sondern auch die Reinschrift (Cod. Vat. lat 1244 und 1245) nochmals durchgesehen. Hinzu kommt, daß die Nachträge in B ausgezeichnet in die Dokumentensammlung (collectio) hineinpassen, als die Nikolaus sein Konkordanz-Werk versteht[17]. Weist doch z. B. die Einfügung des Zitates aus dem Apologeticum des Gregor von Nazianz in Kapitel I, 5[18] genau den historischen Hintergrund für den Vergleich des Priestertums mit der Wirksamkeit der Seele im Leibe auf, dem bei der Ausweitung des Libellus de ecclesiastica concordantia zu De concordantia catholica die Funktion eines Leitbildes zukommt (vgl. N. 3, 21, 23f., 42f. u. ö.).

Was die Entstehungszeit angeht, so bezweifelt K., daß Nikolaus seine „Sammlung" schon vor seiner Inkorporation in das Basler Konzil (am 28. 2. 1432) begonnen habe. Das vollständige Werk soll er jedoch, wie K. annimmt, dem Kaiser Sigismund überreicht haben, als dieser am 11. Oktober 1433 nach Basel kam[19]. Anderseits kalkuliert aber K. wohl mit Recht, daß allein schon die verschiedenen Arbeitsgänge, die zum Archetypus A führten, Nikolaus „wenigstens 2 Jahre lang beschäftigt" haben[20]. Wie vereinbart sich dies beides? M. E. ist anzunehmen, daß die Arbeit einerseits auch nach der Überreichung des Werkes an den Kaiser (an Tr und darüber hinaus) weiterhin; anderseits scheint Nikolaus z. B. De conc. cath. I, 12 (N. 54) schon vor seiner Inkorporation ins Konzil, noch aus der Distanz, von den „dort" (in Basel) Versammel-

[4] Praef. h ²XIV, 1 S. XXXVI. Schon im J. 1928 veranlaßte G. Kallen einen Faksimile-Abdruck (Röhrscheid, Bonn) von De concordantia catholica aus der „Pariser Ausgabe" (p) des Faber Stapulensis v. J. 1514, „namentlich für die wissenschaftliche Forschung in dem Historischen Seminar der Universitäten".

[5] De conc. cath. liber tertius: h ¹XIV,3 S. 311–474. DM 48,–.

[6] So P. Wilpert in einer beigedruckten Vorbemerkung zu h ²XIV, 1 (1964).

[7] h ²XIV, 1 S. IX–XXXIX.

[8] Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, Philosoph.-histor. Klasse, Cusanus-Studien 8 (Heidelberg 1963), 78 S. u. 16 Tafeln.

[9] In den Addenda et corrigenda (XIV, 4, S. 541) werden zwei weitere Hss. nachgetragen, die jedoch für die Textgestaltung nicht von Bedeutung sind.

[10] Die handschriftliche Überlieferung (s. Anm. 8), S. 68.

[11] Vgl. die von W. Krämer vervollständigte Liste: MFCusG 7, 1969, 164f.

[12] h ²XIV, 1 R(egistrum) 12, Z. 15.

[13] Vgl. Kallen, Die handschriftliche Überlieferung, S. 15; Praef.: ²XIV, 1 S. X.

[14] Die handschriftliche Überlieferung, S. 68–73; h ²XIV, 1 S. XXX–XXXI.

[15] Die handschriftliche Überlieferung, S. 68.

[16] Ebd. S. 15.

[17] Praef.: h ²XIV, 1 N. 2, Z. 25.

[18] h ²XIV, 1 N. 34, Z. 12–21.

[19] Praef. ²XIV, 1 S. X.

[20] Die handschriftliche Überlieferung, S. 68.

ten zu sprechen, während er sich später bei Formulierungen wie „in hoc (oder isto) sacro Balisiensi concilio" konstant als Konzilsmitglied betrachtet. Hinzu kommt, daß die grundlegenden dogmatischen Darlegungen des I. Buches bis etwa Kapitel 15 noch nichts von der Verstimmung zwischen Papst und Konzil erkennen lassen, die der am 23. Dez. 1431 in Basel bekanntgegebenen päpstlichen Auflösungsbulle folgte, während umgekehrt schon die Predigt vom 15. Aug. 1431 (h XVI, Sermo VIII) mit dem Motiv der „ecclesia militans" (N. 2 u. 32ff.) und dem Gegenbild einer vom „princeps mundi" beherrschten Kirche (N. 43) sich der Thematik des Konzils näherte.

Der textkritische Apparat berücksichtigt bei den 22 Hss. mit großer Gewissenhaftigkeit alle nennenswerten Abweichungen; er vermerkt auch die Marginalien von Zeitgenossen, die teils zustimmend, teils (meist) warnend zum Inhalt des Werkes Stellung nehmen. Der Quellenapparat erweist sich, besonders beim II. und III. Buch, als die reife Frucht einer jahrzehntelangen Forscherarbeit, vor allem auf dem weiten Gebiet der kanonistischen und legistischen Literatur. Kritisch angemerkt seien beim Text (außer Unregelmäßigkeiten bei der Zeichensetzung) nur zwei übersehene Druckfehler: In der Praefatio editoris S. XI, Z. 13 sollte es emendavit (statt emandavit), R 4, Z. 15 (wie Tr 216r) concilii (statt consilii) heißen. Der quellenkritische Apparat zum I. Buch ließe sich beträchtlich ergänzen. Die „regula Cyprani infallibilis, quod maior pars semper in fide et veritate legis persistit" (I, 14 N. 58) ist z. B. nicht nachgewiesen. Hier fehlt zumindest ein Rückverweis auf I, 8 N. 43. In der Anmerkung zu N. 9, Z. 1 ist zu berichtigen, daß die Dionysius-Übersetzung des Ambrosius Traversari erst im Jahre 1436 beendet wurde und daß Nikolaus diese erst 1443 erhielt (vgl. BGPhThM XXXVIII, 1, 1955, 81f.)

Im August 1968 folgte ein Faszikel mit Indices. Der von Anna Berger angelegte Index auctorum veranschaulicht eindrucksvoll die Fülle der von Nikolaus benutzten und von K. aufgewiesenen Literatur. K. selbst leistet in dem Index rerum et verborum, der leider nicht vollständig genug ist, auch einen wertvollen Beitrag zu einem cusanischen Begriffs-Lexikon. Beides erleichtert die Benutzung und das systematische Verständnis des großen cusanischen Erstlingswerkes sehr.

II. Im Nachlaß von Bruno Decker, der die Edition der beiden Spätwerke De possest und Compendium übernommen hatte, fanden sich für De possest nur „noch nicht druckreife" Vorarbeiten[21]. Vom Compendium waren Praefatio, Text und Quellenapparat schon gesetzt. Karl Bormann übernahm für deren Überprüfung und die Kollation der zwei (bei Kap. 8: drei) Hss. sowie für die Indices die Verantwortung (S. XV). Für die kritische Edition dieses Werkes, in dem die erkenntnistheoretische Grundkonzeption des Nikolaus von Kues ihre letzte, kompakteste und reifste Darstellung erfahren hat, gebührt beiden Herausgebern Dank.

Die Entstehungszeit des im Compendium N. 37 erwähnten Dialogs De ludo globi (auch des II. Buches) ist mit „1463 vel 1464" (S. IX) wahrscheinlich zu spät angesetzt[22]. Deshalb hat auch die Annahme, daß das Compendium schon 1463 verfaßt ist, zumindest vor der (von Bormann auch noch bei der Übersetzung S. VII als möglich erklärten) Spätdatierung: nach De apice theorie (also nach Ostern 1464) den Vorzug. – Der erste Satz in N. 24 wird verständlicher, wenn man das Komma nach visus hinter acumine vorversetzt. – Im zweiten Apparat, der sowohl Quellen- wie Parallelstellen angibt, überwiegen unter den „Quellen" weitaus Texte aus Thomas v. A. Bei einem so ausgezeichneten Thomas-Kenner und -Editor wie B. Decker ist das nicht zu verwundern. Bei dem vorliegenden Quellennachweis kommen jedoch andere Werke, aus denen Nikolaus zumindest „auch" schöpfte, zu kurz. Das Leitbild des Kosmographen, der seine Welterfahrung in einer inneren Weltkarte registriert und dann in seinem Inneren auch das Strahlen des göttlichen Lichtes erfährt (Kap. 8), ist z. B. von der Theologia Platonis des Proklos inspiriert[23]. Von der nachthomasischen Scholastik wird (außer einem allgemeinen Hinweis auf Raimund Lull zu N. 19) nur Eckhart zitiert. An einigen Stellen (wie N. 5, Z. 1 ff.; N. 36, Z. 6: hoc complexum) bricht bei Cusanus auch die „nominalistische" Terminologie seiner Zeit durch. In N. 36, Z. 4ff. fließt die albertistische These der von der Sinnlichkeit unabhängigen Selbsterkenntnis der Geistseele ein. – Für die Diskussion über das Verhältnis des NvK zum „Nominalismus"[24] bietet diese Edition jedenfalls erstmals eine zuverlässige Textbasis.

III. Schon in den dreißiger Jahren wandte sich Josef Koch, von Durandus und Meister Eckhart her kommend, Cusanus zu, zunächst der Erschließung der Predigten und der Bestandsaufnahmen der Korrespondenz. Seit 1953 konzentrierte K. mehr und mehr „seine Kräfte auf die Edition von De coniecturis, näherhin auf den kritischen und den quellenanalytischen Apparat sowie auf zusätzliche Adnotationes zu diesem Werk, das man die spezifischste Eigenleistung des Nicolaus Cusanus nennen kann"[25]. Vor allem die Arbeit an den 48 „Annotationes" mit ihren präzisen quellengeschichtlichen und systemanalytischen Übersichten, die auch über De coniecturis hinaus für die Cusanus-Interpretation wertvolle Aufschlüsse geben, konnte K. jedoch nicht mehr vollenden. Karl Bormann verdient besonderen Dank dafür, daß er (unter der Mitarbeit von J. G. Senger) die langwierigen Mühen (1967–71) einer sorgfältigen Überprüfung der Apparate und der noch notwendigen Ergänzungen auf sich nahm.

Die Textgestaltung basiert auf einer genauen Untersuchung der Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den 15 Hss. Für die Entstehungsgeschichte des Werkes ist vor allem dies bedeutsam: Nikolaus selbst hat den Text in dem Trierer Kodex 1927/1426 (Tc), von dem aber keine andere Hs. abhängt, korrigiert (XVIf.). Der Text in Cod. V 60 der Markus-Bibl. zu Venedig beruht (mit allen anderen Mss.) auf einer „zweiten Redaktion" (XVf.). Die Besonderheit von fünf dieser Hss., zu denen auch der (hinterher ebenfalls von Nik. selbst durchgesehene) Kueser Kod. 218 gehört (X), beweisen eine weitere, „letzte Redaktion" (XXVI). Eine S. 257 beigegebene Skizze illustriert die gesamte komplizierte Handschriftenfiliation. In diesem Stemma herrscht jedoch die ganz andere Zählweise: redactio una (= prima?) – redactio una correcta – redactio altera. Im Hinblick auf die beidemal nur partikulären Eingriffe des Autors in den Text schiene es mir besser, von drei Rezensionen des Werkes zu sprechen.

Zwischen dem Grundtext von Tc und allen übrigen Hss. nahm Nikolaus eine Überarbeitung mit auch einigen inhaltlichen Änderungen vor[26]. In der Edition sind diese Textstellen (mit je eigenen Varianten-Apparaten) parallelgedruckt. Weil Nikolaus auch schon bei der Niederschrift von Tc im Zuge einer „Wendung von Aristoteles zu Plato" erheblich von den „Voranzeigen" zu De coniecturis in De docta ignorantia abwich, „muß man den Schluß ziehen", daß auch schon zwischen De docta ignorantia und Tc „eine größere Zeitspanne liegt[27]". In der Datierungsfrage ist deshalb m. E. Koch[28] und Wilpert[29] zuzustimmen, die den Abschluß des Werkes Ende 1441 oder Anfang 1442 ansetzen. Die „Praefatio editorum" gibt dagegen nur die vage und rätselhafte Auskunft (IX): annis 1440 post De docta ignorantia et (ante!?) 1445.

Für den Lateiner enthält die Formulierung der Praefatio und der Annotationes einige weitere sprachliche Überraschungen, so das „opus habent" („nötig haben") S. XII, Anm. 18; S. 189, Z. 18 (videntur) den Indikativ statt des Konjunktiv; S. 205, Z. 8 (existant) den Konjunktivs statt des Indikativs. S. XXXIII steht: capitula non numerati(!) sunt. Wer die hohe Akribie von J. Koch und K. Bormann kennt, fragt sich: wo oder wer war hier die Fehlerquelle? – S. XXXIII bleibt ungeklärt, woher denn Faber (p) die Kapitelüberschriften hat. Mit Ausnahme der Überschrift I, 13 (in h: I, 11) sind diese (nicht die Kapitelzählung) aus Cod. Cus. 218 übernommen. Die kritische Gestaltung des Cusanus-Textes ist mustergültig; auch dessen Druck scheint mir fehlerfrei. N. 22, Z. 6 hätte die philologische Berichtigung Compositio<nem>, N. 157, Z. 8 (im Hinblick auf N. 130, Z. 11) die sinngemäße Verbesserung pr<opinqu>ior nahe gelegen.

Auf den Quellenapparat von J. Koch hat die Forschung seit langem mit großer Spannung gewartet. Bei einer Schrift von so hoher Eigenständigkeit wie De coniecturis ist ja die geistesgeschichtliche Einordnung des Ganzen und der Details besonders schwierig. Die reichhaltigen Ergebnisse entsprechen durchweg der ausgezeichneten Kenntnis der Cusanus-Quellen, von Platon bis Meister Eckhart und Jean Gerson, bei J. Koch. Mit gleicher Sorgfalt registriert der vom Quellen-Nachweis gesonderte „dritte Apparat" die Parallelen im Gesamtschrifttum des Cusanus[30]. Die erklärenden Annotationes ergänzen beides zusammenfassend[31].

Daß auch alle latenten Quellen direkt aufgewiesen seien, wird man aber auch hier nicht erwarten können. Einige Hinweise seien hinzuge-

[21] So J. Koch: MFCusG 1, 1961, 15.

[22] Vgl. G. v. Bredow: MFCusG 4, 1964, 382; in der Einleitung zur Übers. des Kompendiums (s. unten IV) rechnet auch Bormann nur noch mit 1463.

[23] Vgl. MFCusG 1, 1961, 35, Z. 7–21, sowie S. 38 u. 50.

[24] Vgl. MFCusG 6, 1967, 35–50; ThRv 67, 1971, 539.

[25] Aus dem Nachruf in MFCusG 6, 1967, 13.

[26] Vgl. XXXI f. In N. 76 u. N. 82 bejahen die Änderungen die Möglichkeit der rational-geometrischen Annäherung von kreis- und gradlinigen Figuren bei deren bleibender Improportionalität.

[27] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nik. v. Kues, Köln Opladen 1956, 9f.; 31–35.

[28] Ebd. 7f.; 46f.

[29] P. Wilpert, Kontinuum oder Quantensprung bei Nik. v. Kues: Wiss. u. Weltbild 16, 1963, 107f.

[30] Die Predigten werden nach dem Verzeichnis von Koch (Heidelberg 1942) zitiert. Die „Concordia" S. 253–255 schlägt eine Brücke zu der neuen Zählung in h XVI.

[31] Eine Interpretation von De coniecturis aus heutiger Sicht von S. Oide, P. Hirt und dem Rezensenten s. MFCusG 8, 1970, 149–198.

fügt: In N. 5, Z. 10f. ist Prov. 16,4 (Universa propter semetipsum operatus est Dominus) eingeflossen. Mit dem Ternar fons-rivus-mare (N. 96, Z. 19f) greift Nikolaus eine breitere patristisch-mittelalterliche Tradition auf; vgl. R. Haubst, Das Bild des Einen u. Dreieinen Gottes in der Welt, Trier 1952, 300–302. Für das „anima in qualibet parte" usw. kommt N. 134, Z. 28 (wie Nr. 158, Z. 8) Thomas v. A. eher als Wilhelm v. Conches als Quelle in Frage. Der Einfluß des Heymericus de Campo, u. z. seines Tractatus de sigillo aeternitatis omnium artium et scientiarum exemplari (Cod. Cus. 106, Fol. 77r–85r) ist u. a. N. 86 bei der Anwendung des Dreiecksymbols, zunächst auf Gott, dann auf die Artes liberales spürbar. – Die verhältnismäßig kurz ausgefallene Annotatio 43 „Homo enim deus est" läßt sich vor allen angesichts von De beryllo, Kap. 5–6, um Hinweise auf Anaxagoras, Platon und Proklos ergänzen[32].

Im Hinblick auf die ontologische Gesamtkonzeption, auf der die Konjekturenlehre basiert, hätte vor allem dies eine deutlichere Hervorhebung verdient: Im Jahre 1956 postulierte J. Koch für die Erklärung der zwischen De docta ignorantia und De coniecturis erfolgten „Wendung von Aristoteles zu Platon", vor allem der neuen Lehre von den „vier Seinsweisen" oder Einheiten (De coni. I, 4–9), eine noch unbekannte Quelle[33]. Zumindest die Hauptstücke dieser neuen Quellenbasis konnte der Rezensent MFCusG 1, 1961, 17–51 nachweisen und edieren; es sind Fragmente aus dem Parmenides-Kommentar und aus der Theologia Platonis des Proklos, die Nikolaus 1440 oder 1441 eigenhändig aufzeichnete. In der Edition weist Koch wiederholt[34] darauf hin. Die besagten Exzerpte waren jedoch nicht nur für einzelne Formulierungen, sondern für den Gesamtaufbau von De coniecturis maßgebend.

Auch bei der nicht nachgewiesenen Direktive: „Unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito!" (De coni. II, 6; N. 98, Z. 4f) ist z. B. nebst Dionysius (De div. nom., Kap. 2, Dionysiaca I, 86, u. ö.) direkt Proklos, sei es die Stoicheiosis theologiké (propos. 23), sei es der Parmenides-Kommentar (vgl. die Marginalie Cod. Cus. 186, Fol. 21v: ante participationem imparticipabile) und nicht minder die Theologia Platonis (bes. deren III. Buch) als Quelle in Betracht zu ziehen. NvK brachte ja schon 1438 eine griechische Hs. der Theologia Platonis aus Konstantinopel mit, zu deren Übersetzung er fortan wiederholt Ambrosius Traversari († 21. 10. 1439) drängte (s. MFCusG 1, 1964, 41).

Für die symbolische Darstellung der Vier-Einheiten-Lehre bildet (von I, 3 an) die Progression der Zahlenreihe (1+2+3+4=10) das Leitmodell. Eher als die Metaphysik des Aristoteles (A 5 986a) und der zu N. 10, Z. 6 zitierte Thomas-Text bildet hier Aristoteles, De anima I, 2 404 b den entfernteren Hintergrund. Und eher als Thomas kommt hier Bonaventura[35] als nähere Quelle in Frage, weil er schon, wie Cusanus N. 66, die Symbolik der geometrischen Reihe 3 9 27, die er von Hugo von St. Viktor (Didascalicon, Kap. 5f) übernimmt, mit der genannten Zahlenprogression, für die er Augustinus (De musica I, 12) zitiert, verbindet. – So viel an Addenda und zu Details.

Im Blick auf die Gesamtaufgabe der kritischen Cusanus-Edition kann mit Erleichterung und Freude konstatiert werden: Die drei Hauptwerke (De concordantia catholica, De docta ignorantia und De coniecturis), auch die brillanten Dialoge De Deo abscondito und De pace fidei sowie die eigenwüchsigen Werke De quaerendo Deum, De mente, De beryllo, De non aliud u. a. sind mittlerweile vorbildlich erschlossen. Eine immense Forschungsarbeit ist darin investiert. Doch, wenn man die besonderen Schwierigkeiten des Anfangs und die schon geleisteten Vorbereitungsarbeiten für das weitere nicht mitzählt, ist noch kaum die „Halbzeit" erreicht. Denn Werke wie De venatione sapientiae, Cribratio Alkoran, die mathematischen Schriften sowie das gigantische Mosaik der Predigten, von dem nun erst der 2. Faszikel in Druck geht, und die weitverzweigte Korrespondenz sind noch kritisch zu profilieren und zum großen Teil erstmals in Druck zu bringen.

IV. Wenn der literarische Nachlaß des NvK nur in der großen Heidelberger Akademie-Ausgabe gedruckt würde, käme sein lebendiger Gedankenreichtum direkt nur an einige Kreise von Gelehrten heran. Um dessen breiterer Erschließung und Kommunikation willen sind in den letzten Jahren Übersetzungen in zahlreiche Sprachen entstanden[36]. Besonders hilfreiche Zugänge zu einem genuinen Verständnis eröffnen die zum lateinischen Text parallel gedruckten Übersetzungen. Für den deutschen Sprachbereich tritt der so angelegten reichhaltigen Auswahl in der Wiener „Jubiläumsausgabe" der „Philosophisch-theologischen Schriften[37]" mehr und mehr eine ebenfalls von der Heidelberger Akademie, und z. T. von denselben Autoren wie die Opera Omnia, im Verlag F. Meiner herausgegebene „Editio minor" mit lateinisch-deutschem Paralleltext an die Seite[38].

Es versteht sich, daß diese Auswahl der bedeutendsten spekulativen Werke ohne Umschweife den kritischen Text der Opera Omnia übernehmen und aus deren Apparaten das Wichtigste auslesen kann. Die Hefte 15–17 bieten überdies auch lateinisch-deutsche „Verzeichnisse wichtiger Begriffe". Bei De docta ignorantia hat P. Wilpert sogar für die Textgestaltung „zwei neue gute Textzeugen herangezogen" (1. Aufl. S. VIII), die freilich „nur an sechs Stellen" zu Abweichungen führten. Zahlreiche Beanstandungen bei der Übersetzung von De docta ignorantia I sind in der 2. Auflage verbessert. Das „es" bei „all das, was es sein kann" für „(Maximum est) omne id quod esse potest" (I. 4: h I, S. 10, Z. 12) ist leider stehengeblieben. Auch die Übersetzung von De venatione sapientiae weist zahlreiche Unexaktheiten auf (vgl. MFCusG 3, 247f), die eine verbesserte Auflage wünschenswert machen. Die Parallelausgaben des Compendium und von De coniecturis sind dagegen recht sorgfältig gearbeitet (Die obigen Bemerkungen zur Quellenanalyse gelten freilich auch hier).

Wie weit das Interesse an NvK über Deutschland hinaus wächst, zeigen besonders repräsentativ die in Italien und Japan erschienenen Übersetzungen. In Italien ergänzen sich die lateinisch-italienische Edition der spekulativen Werke durch den bekannten Cusanus-Forscher[39] Giov. Santinello[40] und die ebenfalls mit guter Sachkenntnis eingeleitete Übersetzung der großen ekklesiologischen und religionstheologischen Werke De conc. cath., De pace fidei und Cribratio Alkoran von Pio Gaia[41] zu einer imposanten Vermittlung cusanischen Geistesgutes. In Japan ist soeben der Übersetzung von De docta ignorantia[42] eine von der Internat. Cusanus-Gesellschaft geförderte, in den Anmerkungen fortlaufend kommentierte Übersetzung der Trilogie De Deo abscondito, De quaerendo Deum und De filiatione Dei[43] sowie die Gründung einer eigenen Japanischen Cusanus-Gesellschaft gefolgt.

Mainz Rudolf Haubst

Mager, Inge: **Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 185 S. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 19), engl. br. DM 19.80

Calixt, Georg: **Werke in Auswahl,** hrsg. von der Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen, Bd 3. Ethische Schriften, hrsg. von Inge Mager. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 253 S. Lw. 29.80

Es ist das Verdienst der von H.-W. Krumwiede geleiteten Göttinger Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte, durch eine moderne Ausgabe (8 Bde) von Werken des einflußreichen und umstrittenen Helmstedter Unionstheologen eine schon seit dem 19. Jh. empfundene Lücke ausgefüllt zu haben. Daß als erstes der 3. Bd. „Ethische Schriften" in Verbindung mit einer interpre-

[32] Vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, S. 162f.

[33] J. Koch, Die Ars coniecturalis S. 33–35.

[34] N. 15, Z. 2f.; N. 17, Z. 15; N. 21, Z. 3; Annotationes 6 u. 11; vgl. auch MFCusG 4, 1964, 165, Anm. 6.

[35] Bonaventura, Collationes in Hexaëmeron, visio 3, collatio 4, ed. F. Delorme: Bibl. Franc. Schol. 8, Quaracchi 1934, 181f.

[36] Näheres s. in den Bibliographien: MFCusG 1, 3, 6 und demnächst 10.

[37] Erarbeitet von D. u. W. Dupré, Wien 1964–1967; vgl. die Besprechung (G. v. Bredow) ThRv 62, 1966, 171f.

[38] **Schriften des Nikolaus von Kues** im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von E. Hoffmann, P. Wilpert und K. Bormann. – Hamburg: Felix Meiner
Heft **14: Die Jagd nach Weisheit** (De venatione sapientiae). Übersetzt und hrsg. von P. Wilpert 1964 (2. durchgeseh. Aufl. von H. G. Senger in Vorbereitung)
Heft **15: Die belehrte Unwissenheit** (D docta ignorantia)
a: Buch I: Übersetzt und hrsg. von P. Wilpert, verb. von H. G. Senger. ²1970. XIII, 152 S. DM 15.–, Lw. 19.–
b: Buch II: Übersetzt und hrsg. von P. Wilpert. 1967. VIII, 175 S. DM 15.–, Lw. 19.–
Heft **16: Kompendium.** Übersetzt und hrsg. von K. Bormann. 1970. X, 110 S. DM 12.–
Heft **17: Mutmaßungen** (De coniecturis). Übersetzt und hrsg. von W. Happ und J. Koch. 1971. XXI, 264 S. DM 28.–

[39] Vgl. ThRv 67, 1971, 539f.

[40] Nicolò Cusano, **Scritti Filosofici** a cura di G. Santinello, vol. I (De sapientia I/II, De mente, De staticis experimentis, De possest, Compendium, De apice theoriae) Bologna 1965, 390 S.; Der II. Bd (mit De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De dato Patris luminum, De Genesi, Apologia doctae ignorantiae, De visione Dei und De beryllo) soll 1973 erscheinen.

[41] **Opere Religiose di Nicolò Cusano** a cura di Pio Gaia: Classici delle Religione, Turin 1971, 952 S.

[42] Durch Chik. Iwasaki u. Sat. Oide; Näheres: MFCusG 7, 1967, 170–172.

[43] Hrsg. v. Sat. Oide u. Peter Tak. Sakamoto, Tokio 1972, 193 S.

tativen Studie vorgelegt wird, erscheint als zeitgemäß: Die Göttinger Diss. zeigt, daß Calixt mit seiner *Epitome Theologiae Moralis* (1634) den Weg zu einer überkonfessionellen Gemeinsamkeit des Handelns bahnen wollte. Das entspricht der in den letzten Jahren wieder stark akzentuierten ethischen bzw. sozialethischen Tendenz in der Ökumenischen Bewegung. Um so wichtiger ist es, daß Vf. anderseits die Wiedergeburt aus dem Glauben als die für Calixt selbstverständliche Voraussetzung des christlichen Handelns herausarbeitet.

Die Studie (S), deren Ergebnisse in der Einl. zum 3. Bd der Werke (W) nochmals zusammengefaßt sind (9–21), beschreibt zunächst (1. Teil) den „historischen Ort" der Epit. Theol. Mor., nämlich die sittlichen Zustände in Niedersachsen während der 1. Hälfte des 17. Jhs., bestimmt dann den „theologiegeschichtlichen Ort" im Spannungsfeld der Auseinandersetzungen um die christliche Ethik bei Luther, Melanchthon, den Gnesiolutheranern und den Philippisten („Synergismus" vs. „billige Gnade") und definiert mit guten Gründen den „formgeschichtlichen Ort" in der Beziehung zu Melanchthon. Im 2. Teil folgt eine detaillierte Untersuchung der Epitome nach Methode und Inhalt. Organisationsprinzip ist die von Calixt auch in die luth. Dogmatik eingeführte sog. analytische Methode der praktischen Wissenschaften, die nach Ziel (ewiges Heil), Subjekt (der Wiedergeborene) und Mitteln (die natürlichen und übernatürlichen Handlungen des Wiedergeborenen und ihre [ewigen, natürlichen, geoffenbarten und positiven] Normen) der theologischen Ethik fragt. Hervorzuheben sind u. a. die Hinweise auf die Bedeutung von Recht und Rechtsgeschichte bei Calixt, seinen Probabilismus und die unionstheologische Komponente der Ethik (Toleranz, gemeinsame Sittlichkeit). Die Nachwirkungen (3. Teil) erklären u. a. den geringen Erfolg des Pietismus im calixtinischen Niedersachsen, wo die Anliegen der praxis pietatis und der Toleranz längst Eingang gefunden hatten.

Auf Grund der Studie gelangt man zu dem Schluß, daß Calixts Trennung der theologischen Ethik von der Dogmatik in der neueren Theologiegeschichte von Schleiermacher bis Barth bisweilen überbewertet worden ist. Sie ist nämlich nur „technischer" Natur (S 135, W 11) und ergibt sich daraus, daß Calixt in der theologischen Ethik den Wiedergeborenen im Blick hat, der seinen Gnadenstand bewahren und bewähren soll, während er das Zustandekommen der Rechtfertigung in der Dogmatik erörtert. Wenn sich die Moraltheologie materialiter auf die philosophische Ethik bezieht, so ist das ebenfalls keine Verfremdung, sondern zeigt – ähnlich wie bei Melanchthon – die Ausrichtung des gesamten sittlichen Handelns auf das übernatürliche Ziel an. Der theologische Charakter der Moraltheologie wird also durchaus gewahrt, wie Vf. zu Recht mit Luthardt feststellt (S 134). Freilich versteht Calixt das sittliche Handeln des Wiedergeborenen nun i. S. Melanchthons als *debitum* und vertritt den *tertius usus legis* (S 100ff, vgl. W 85). Hier gerät er in eine Spannung, die im Denken Luthers enthalten war und letzten Endes in der paradoxalen Wirklichkeit des Heils als Gabe und Aufgabe begründet ist (vgl. S 26, 136). Auch Luther konnte sagen: *Opera sunt necessaria ad salutem,* – freilich i. S. einer *nesessitas consequentis* (S 25). Bei Calixt wird daraus eine undialektische und gesetzliche Ethik heilsnotwendiger (oder heilsrelevanter?) Werke, wenn auch im Ganzen die „Dominanz der Gnade" erhalten bleibt (174).

Die Untersuchung der Moraltheologie vor dem Hintergrund der frühorthodoxen Problematik erweist sich als hilfreiche Einführung in die Texte selbst. Die Ausgabe ist übersichtlich, zuverlässig und handlich. Der Text der *Epitome* beruht in Ermangelung von Mss. auf dem Druck 1634 (mit Varianten 1662). Unter den kleineren Schriften verdient u. a. eine Universitätsrede von 1626 Beachtung (W 180ff), die ein bezeichnendes Licht auf die kaisertreue Haltung des deutschen Luthertums wirft und auch das Angebot einer Anerkennung des römischen Primats unter den Patriarchaten *„iure ecclesiastico positivo"* andeutet (W 188), die ein wichtiger Punkt in Calixts Reunionsprogramm wurde.

S (mit Einl. W) enthält gelegentlich terminologische oder sachliche Unschärfen: Erkennt Calixt S 46 den Werken keine „konstitutive" Bedeutung für die Rechtfertigung zu, so tut er dies doch W 9 (Rez. würde „konservative" statt „konstitutive" Bedeutung erwägen). – Daß Calixt eine Willensfreiheit im theologischen Sinne „letztlich ebensowenig wie Luther" vertritt (W 15), erscheint fraglich, lehrt er doch eine *praedestinatio post praevisam fidem.* Daß er anderseits „nur dann" einen gnädigen Gott kennt, „wenn der Mensch alles getan hat, was in seinen Kräften steht" (W 16), käme so auf ein *facere quod in se est* hinaus und wäre nicht mit der Lehre vom Glauben ausgleichbar (S 69ff). – S 65 A. 58 Genf statt „Genua"? Ferner wird an manchen Stellen nicht hinreichend deutlich gemacht, ob es sich um eigene Forschungsergebnisse oder um bereits bekannte Sachverhalte handelt. Obschon eine entschuldbare „Jugendsünde", sollte diese doch nicht Anleihen bei früheren Arbeiten inkl. der Übernahme von Zitaten (eines sogar im übersetzten Wortlaut (52, 12ff) trotz entgegenstehender Vorbemerkung S 8) ohne entsprechende Nachweise einschließen (bes. S 50, 52).

Zu W: Das CIC wird nicht einheitlich zitiert (vgl. W 97 A. 204, 241 A. 41, 242 A. 52). Für kommende Bde wäre eine einheitliche Zitierungsweise nach der Konvention (z. B. W 242 A. 52:) c. 4. C. 14 q. 3 vorzuschlagen. – W 24 vermißt man die NDB. – Joh. Teutonicus war nicht der „erste" Glossator des Dekrets (137 A. 415), Spanien nicht das „Mutterland" der sieben Provinzen (186 A. 6), der Konvertit und spätere Weihbsichof Neuhaus (Nihus) wohl kaum ein „Apostat" nach heutigem Sprachgebrauch (25). – Das Verfahren, patristische, scholastische und kanonistische Zitate, die Calixt nicht mit Bd und S angibt, in modernen Ausgaben nachzuweisen (23), ist wohl kaum vermeidbar, wenngleich problematisch. Die mangelnde Verifizierung der tatsächlich benutzten Ausgaben bzw. Versionen kann bekanntlich erhebliche Schwierigkeiten schaffen, wovon z. B. die Lutherforschung ein Lied singen kann. Indes dürfte dieses Problem bei Calixt in der Tat weniger Gewicht haben.

Schließlich würde man gern den Wunsch nach einem Sach- bzw. Begriffsregister neben den Namens- und Bibelstellenverzeichnissen am Schluß des Bandes aussprechen.

Maryland Hermann Schüssler

Küng, Hans: **Menschwerdung Gottes.** Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. 704 S. (Ökumenische Forschungen II: Soteriologische Abteilung, Bd I) Lw. DM 52.–

Schon früh ist in der Hegeldiskussion die Christologie als zentrales Thema erörtert werden. Küngs Untersuchung zeichnet sich gegenüber früheren Untersuchungen dadurch aus, daß sie alle Hegelschen Schriften von diesem zentralen Thema her deutet. Sie ist darum historisch aufgebaut (vgl. die ersten sieben Kapitel). Doch zeigt sein methodisches Vorgehen (vgl. 503), daß die historische Untersuchung wesentlich von einem systematischen Interesse geleitet ist, das das 8. Kap. als „Prolegomena zu einer künftigen Christologie" expliziert. Wie die fünf Exkurse im Anschluß an das 8. Kap. zeigen, versteht Küng die Prolegomena als Aktualisierung der christologischen Problematik in einer theologischen Situation, die er als „Theologie nach dem Tode Gottes" bezeichnet: In der Auseinandersetzung mit dem „säkulare(n) Bürgertum" und dem „marxistischen Sozialismus" hat „Hegel" dieser Theologie „besonders viel zu sagen". Denn anders als in der „frühen dialektischen Theologie" interessiert sie sich nunmehr nicht so sehr für die „Diastase" Gott–Welt bzw. Gott–Mensch, sondern „für den ‚weltlichen', diesseitigen Gott und verbindet gerade deshalb neu die Theologie mit der Christologie" (5f). In der Fülle der Themen, die Küng in seiner Untersuchung anspricht, sollen hier nur zwei untersucht werden: 1. „die Geschichtlichkeit Gottes" (vgl. 522–557. 563. 578. 581 u. ö.) und 2. die „spekulative (...) Notwendigkeit" und das „absolute (...) Wissen" (517). Im ersten Thema ist nach Küng die Relevanz der Hegelschen Philosophie für die gegenwärtige Theologie bzw. Christologie ausgesagt, dagegen im zweiten die Kritik an dieser Philosophie, in der Hegels Philosophie als „Panentheismus" (vgl. 170. 277. 288. 339. 341. 342 u. ö.) nachgewiesen wird.

1. Die Geschichtlichkeit Gottes

Als „Hegels Anliegen" ist diese Geschichtlichkeit „die dynamische Einheit in der lebendigen Gottheit": Gott ist so der „lebendige Gott ...., der sich bewegt, verändert, eine Geschichte durchmacht" und „der als die unendliche Fülle aller Gegensätze in Einheit in sich begreift. ... Kurz: nach Hegel ist der wahre Gott der, der Endliches und Unendliches, der Gott und Mensch in Einheit ist". Die zentrale Bestimmung dieses Begriffs ist der Begriff der *Kenosis* Gottes. Sie erklärt bei Hegel, daß sich „das spezifisch Theologische mit dem Christologischen kreuzt" (526).

Diesen Gottesbegriff entwickeln bereits Hegels Frankfurter Schriften in der Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Gottmenschen". Seine Einheit gilt als „die Einheit des Gesamtlebens überhaupt, in welchem Unendliches und Endliches, Göttliches und Menschliches nicht geschieden sind" (164). Dieser Ansatz bleibt für Küng in allen nachfol-

genden Schriften erhalten. Präziser wird er als „Geistesmonismus" (= „die lebendige geistige Einheit aller Dinge, die Geistigkeit alles Lebens im Gegensatz zur Isolierung eines einsamen Gottes von dieser Welt") und „dialektisches Schema" (= „Einsicht in die notwendige und natürliche lebendige Einheit der Gegensätze, ihrer Versöhnung im Ganzen") ausgeführt, dessen „systematisch-universale (...) Gestaltung" die Schriften von Jena an enthalten (193; vgl. 139. 553).

Die Bedeutung der aus dem Begriff des Gottmenschen erschlossenen Bestimmung Gottes als „Geist" ist das „einheitliche (...) Wirklichkeitsverständnis", von dem die „künftige Christologie" nunmehr „mit Hegel" „denken" darf: In ihm ist „weder die Welt gottlos noch Gott weltlos, sondern Gott in dieser Welt und die Welt in diesem Gott" (558). Denn „im Sinne eines lebendigbewegten ‚In-Gott-Seins' von Mensch und Welt" (170; vgl. 164. 166. 167) ist „die naiv-anthropomorphe Vorstellung eines im wörtlichen oder räumlichen Sinn ‚über' der Welt Wohnenden, von dem der Gottessohn ‚herabsteigt' und zu dem er ‚hinauffährt'", und „ebenso die aufgeklärt-deistische Vorstellung eines im geistigen oder metaphysischen Sinne ‚außerhalb' der Welt in einem außerweltlichen Jenseits Wesenden, der zwar die Welt geschaffen, ihr aber im allgemeinen ihren Lauf läßt und nur zeitweise und insbesondere in der Sendung seines Sohnes gegen und über alle Naturgesetze hinweg in die Welt hineinwirkt", zurückgelassen (557f).

2. Die spekulative Notwendigkeit und das absolute Wissen

Die theologische Schwierigkeit dieses panentheistischen Gottesbegriffes liegt darin, daß die *Kenosis* Gottes als notwendiger Prozeß verstanden ist. Die Notwendigkeit gilt hier als ein Prinzip, in welchem zwar „alles Gott-Welt-Geschehen" erklärbar, aber „Gottes freie (...) Gnade" geleugnet wird. Dem entspricht auf seiten des Menschen die Leugnung des „vertrauenden Glauben(s)" bzw. die Aufhebung von „alle(m) Gott-Welt-Geheimnis" in das „absolute (...) Wissen" (517).

Diese theologische Kritik an Hegels Philosophie leitet Küng von dem „spekulative(n) Vorverständnis" her, durch das Hegel die christliche Botschaft verstellt (vgl. 174). Damit ist gemeint, daß Hegel von einem unkritisch fixierten metaphysischen Begriff an die christliche Botschaft herangeht und sie in diesem Sinne manipuliert, und nicht umgekehrt seine Philosophie von dieser Botschaft aus in Frage stellen läßt. Das spekulative Vorverständnis ist letztlich nur ein anderer Aspekt von dem, was Küng mit Geistesmonismus bezeichnet hat und was sich darum ebenso zum ersten Mal in Hegels Frankfurter Schriften findet. In diesen Schriften nämlich „tendiert" Hegel „hin auf die Überwindung der Zerrissenheit, der Abstraktion, der Entfremdung des Menschen, hin auf eine neue Ganzheit und Einheit von Mensch und Natur, Mensch und Mensch, Mensch und Gott" (150). Dadurch wird die Bedeutung der „Geschichtlichkeit Jesu" und der „Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz" (581) nach Küng letztlich zugunsten des griechischen Kosmosbegriffs abgewertet (vgl. 151).

Küng verbindet deshalb mit der Anerkennung von Hegels Begriff der Geschichtlichkeit Gottes die Forderung, über Hegel hinauszugehen. Denn für die Theologie nach Hegel wirft die Geschichtlichkeit Gottes zugleich die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu (D. F. Strauß) und der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz (S. Kierkegaard) auf (vgl. 562f. 576. 578. 581). Von dieser Fragestellung aus entwickelt Küng „eine geschichtlich begründete Christologie ‚von unten'": Sie geht aus von dem „geschichtlichen Jesus und seine(r) Botschaft", auf die sie von der „Verkündigung der neutestamentlichen Zeugen" her zurückschließt. „Der Rückschluß vom Kerygma ist möglich, weil zwischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung bei aller Diskontinuität eine Kontinuität besteht; ist berechtigt, weil nur von Botschaft und Geschick Jesu her die urchristliche Verkündigung entstehen und verstanden werden konnte; ist notwendig, weil nur so die urchristliche und damit auch die heutige Verkündigung gegen den Verdacht geschützt werden kann, nicht auf einer geschichtlichen Tatsache zu gründen, sondern bloß eine Behauptung, ein Produkt des Glaubens, ja ein reiner Mythos, eine Apotheose zu sein" (590).

Zu dieser Küngschen Hegelinterpretation ist zu sagen, daß der Begriff der Geschichtlichkeit nur im uneigentlichen Sinne zentraler Begriff der Hegelschen Philosophie ist, wie G. Scholtz (Ergänzungen zu Herkunft des Wortes ‚Geschichtlichkeit'. In: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970) 114f) gegenüber L. v. Renthe-Fink, auf den sich Küng stützt (vgl. 563), nachgewiesen hat. Sachlich stimmt allerdings, daß der Begriff der „Entäußerung" – worauf bereits kritisch K. Marx (MEW Erg. 1, 571ff) und jüngst M. Theunissen (Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin 1970 S. 280) hinweisen – nicht nur zentraler theologischer, sondern auch philosophischer Begriff bei Hegel ist. Die Küngsche Interpretation dieses Begriffs belegt die ‚Phänomenologie'[1] so, „daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird" (Phän 525). Geschichtlichkeit Gottes hieße dann, daß Gott in der Bedeutung der Substanz sich als Weltgeschichte entäußerte und daseiendes wirkliches Selbstbewußtsein würde, d. h. Gott als „Substanz" wäre sowohl „die unendliche Macht" wie auch „der unendliche Inhalt" (VG 28) und als solcher „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (VG 63): Gott wäre demnach nicht an und für sich selbst Selbstbewußtsein, sondern nur als wirklicher Mensch.

Doch gegenüber Küng ist für Hegel ebenso wesentlich die andere Seite der Entäußerung, „daß das Selbstbewußtsein sich seiner entäußert und [sich] zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht" (Phän 525). Unter dieser Voraussetzung liegt Hegels Begriff der Entäußerung nicht das Bild eines „entrollten Vorhangs" (E. Brunner) zugrunde. Denn das Sich-Entäußern des Selbstbewußtseins besagt ja nicht schlechthinnige Negationen des Selbst, sondern dessen Verwirklichung im wahren Wissen um die Identität des „Ich = Ich", daß nämlich die Entäußerung des Selbstbewußtseins die Bildung der Welt des Selbstbewußtseins ist und das Ich als „Subjekt" dieser Welt zugleich in ihr seine „Substanz" hat (Phän 560f).

Es zeigt sich also, daß die Küngsche Deutung von Hegels Begriff der Entäußerung verkürzt ist: Gott ist für Hegel nicht identisch mit der Weltgeschichte; vielmehr gilt diese nur als Medium der Offenbarung Gottes, wie umgekehrt die Offenbarung den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" bedingt. Die Mitte des zweiseitigen Prozesses von Offenbarung und Fortschritt ist Christus: In ihm als dem historischen Jesus ist sowohl Gott als „die ewige Liebe" (Rel IV, 57) „geoffenbart" (Enz 446) bzw. „offenbar" (vgl. Realph 268; Phän 480. 521ff; Rel IV, 32f) und ebenso das „Bewußtsein" erschlossen, „daß a l l e Menschen an sich frei, der Mensch als Mensch frei ist" (VG 63). Gott als die ewige Liebe ist die ursprüngliche Identität, die die „Momente . . . des Wesens (= Substanz, M. W.), des Fürsichseins, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist (= Verhältnis der Substanz, M. W.), und des Fürsichseins oder sich selbst Wissens im Andern (= Substanz als Subjekt, M. W.)" (Phän 534; vgl. Enz 447f und Rel IV, 57) hat. Diese Bestimmung des Gottesbegriffs schließt eine pantheistische (so die meisten katholischen Hegeldeutungen) wie auch panentheistische (so J. Splett und Küng) Deutung aus. Hierbei versteht Hegel diesen Begriff nicht als abstrakten philosophischen Begriff, sondern als die begriffliche Bestimmung der theologischen Reflexion der Gemeinde auf die geschichtliche Gestalt Jesu: Denn Jesus ist insofern menschgewordener Gott (= 1. Bestimmung der Entäußerung), als er sich seines Menschseins „für uns" (Rel IV, 158) entäußert, um auf diese Weise die Versöhnung der menschlichen und göttlichen Natur zu offenbaren (Rel IV, 130ff) (= 2. Bestimmung der Entäußerung), d. i. auf der

[1] Bei den Hegelschen Schriften sind folgende Abkürzungen verwendet worden: B S = Berliner Schriften 1818–1831. In: Neue kritische Ausgabe. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Bd. 11. Phil. Bibl. 240. Hamburg 1956; D o k = Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936; E D = Erste Druckschriften. In: Sämtliche Werke. Hrsg. v. G. Lasson. Bd. 4. Phil. Bibl. 240. Leipzig 1928; E G P = Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. J. Hoffmeister und F. Nicolin. 3. Aufl. Phil. Bibl. 166. Hamburg 1959; E n z = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hrsg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler. 6. Aufl. Phil. Bibl. 33. Hamburg 1959; P h ä n = Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 6. Aufl. Phil. Bibl. 114. Hamburg 1952; P W = Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. 3. Aufl. Phil. Bibl. 171 bcd. Hamburg 1968; R e a l p h = Jenaer Realphilosophie Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 2. Aufl. Phil. Bibl. 67. Hamburg 1967; R e c h t s p h = Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 4. Aufl. Phil. Bibl. 124 a. Hamburg 1955; R e l I und I V = Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 1: Begriff der Religion, u. Bd. 4: Die absolute Religion. Hrsg. v. G. Lasson. 2. Aufl. Phil. Bibl. 59 und 63. Hamburg 1966; T h J = Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907; V G = Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 5. Aufl. Phil. Bibl. 171a. Hamburg 1955.

einen Seite das Wissen um die ursprüngliche Versöhnung Gottes in sich selbst und auf der andern Seite das Wissen um die Versöhnung mit Gott in der Entäußerung des Menschseins für die Andern. Unter dieser Voraussetzung wird die „Gemeinde" selbst der „göttliche Mensch oder menschliche Gott" (Phän 543), d. h.

1. daß die Gemeinde als Kirche zum weltgeschichtlichen Prinzip der Versittlichung der Welt wird (Realph 269ff; Rel IV, 201; PW 741ff) (= 1. Bestimmung der Entäußerung) und in der Entäußerung aller weltlichen Beziehung „im Glauben und Genuß" Christus sakramentaliter als den realpräsenten Gott weiß, der sich dem einzelnen als dessen Natur und Selbst hingibt (Rel IV, 209–211; vgl. Realph 269; Phän 545; Enz 449; PW 823ff. 878ff; BS 35ff);
2. daß der einzelne das innere Wissen seines Selbst als identisches Wissen des „Ich = Ich" begreift (= 1. Bestimmung der Entäußerung) und sich dieses subjektiv identischen Wissens entäußert, um die Welt als Substanz des Ich begreifen zu können (Phän 559ff) (= 2. Bestimmung der Entäußerung).

Wir sehen also, daß Hegels Begriff der Entäußerung die Geschichtlichkeit Jesu und die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz einschließt. Denn es geht Hegel wesentlich um Verstehen und Deutung dieser Existenz; nur begreift er sie konkret als „das Individuum", das als „Sohn seiner Zeit" gilt. „Die Philosophie" bestimmt er darum als „ihre (sc. der Philosophie, M. W.) Zeit in Gedanken erfaßt" (Rechtsph 16). Diese Zeit ist aber für Hegel wesentlich die Zeit post Christum natum und darum in der Geschichtlichkeit Jesu erschlossen, da in ihm das wahre Wesen von Gott und Mensch offenbar ist, d. i. der Mensch als Subjekt der Weltgeschichte und Gott als die ursprüngliche Versöhnung von Substanz und Subjekt in der ewigen Liebe.

Küng bleibt bei seiner Interpretation auf dem Standpunkt von Hegels Frankfurter Schriften stehen, und seine Interpretation gehört damit in die Tradition der theologischen Hegelinterpretationen im Anschluß an W. Dilthey: Die Frankfurter Lehre von Christus hat gegenüber der späteren Lehre ihre Grenze an der negativen Deutung von Jesu Tod. Dieser gilt dort als „das negative Attribut der Schönheit der Seele" Jesu (ThJ 286, 328ff). Dagegen erschließt Hegel seit Jena in der absoluten Negativität des Todes Jesu als des Todes Gottes die absolute Positivität der Liebe Gottes (für die Gemeinde) und in ihr „die Idee der absoluten Freiheit" (für die Philosophie): Dieser Tod gilt als „der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt". Auf der andern Seite „kann und muß" aus dieser „Härte" der „Gottlosigkeit" „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen" (ED 345f). Damit ist zwar auch im Sinne einer „Theologie nach dem Tode Gottes" der Tod des abstrakten jenseitigen Gottes und seine Auferstehung in den Herzen der Gläubigen gemeint; doch wird diese mehr oder weniger symbolische Sprechweise von Tod und Auferstehung Gottes bei Hegel 1. im „Lichte" der ursprünglichen Identität von Vater, Sohn und Geist gedacht (Dok 304f), 2. in der „Liebe" Gottes als des Schöpfers (Phän 536) und Erlösers (Rel IV, 145f. 158) vorgestellt und 3. im „Geist" Gottes als dem Geist seiner Gemeinde gewußt (Dok 305; vgl. ebd. 323f, Phän 545, Rel IV, 175ff, Enz 449). Jesu Tod ist mithin der Punkt, in welchem Gottes Menschwerdung abgeschlossen und seine Rückkehr zum Vater vollendet ist. So ist also für Hegel in Jesu Tod nicht nur der abstrakt jenseitige, sondern auch der abstrakt diesseitige Gott (vgl. Hegels Kritik der jüdischen und römischen Gottesvorstellung) gestorben (Dok 318ff. 304; Realph 269). Jesus als Sohn Gottes wird demnach vermittelst des Geistes Gottes als des Geistes der Gemeinde zugleich als in den Herzen der Gläubigen und als in ursprünglicher und vermittelter Identität mit dem Vater seiend angesehen. Diese Versöhnung (Christus im Menschen) in der Entzweiung (von Gott und Mensch) (vgl. Phän 548) hat ihre „philosophische Existenz" (ED 346) im „absoluten Wissen" (Phän 563f): Es ist das identische Wissen des „Ich=Ich"; doch weil die Identität des Ichs als Subjekt der Welt und der Welt als Substanz des Ichs nicht ursprüngliche Identität ist, so ist das absolute Wissen einerseits der Begriff der Weltgeschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und andererseits das philosophische System, in welchem die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt darstellt. Beides geschieht im Lichte der ursprünglichen Identität, die (ausgehend von der Offenbarung der Liebe Gottes durch Christus) im Selbstbewußtsein der Gemeinde gegenwärtig ist und aus der kenotischen Bewegung der emanzipierten Vernunft durch den Menschen im absoluten Wissen als Bestimmung seiner Welt erkannt wird. Unter dieser Voraussetzung schließt der Begriff der spekulativen Notwendigkeit und des absoluten Wissens nicht Gottes freie Gnade und den vertrauenden Glauben aus, sondern letztere gelten als Voraussetzung dieser Notwendigkeit und dieses Wissens, welche beide in der Bestimmung der Entäußerung die Vollzugsform von Gnade und Glauben aufgenommen haben: „Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst" (Rel I, 30); und gerade in diesen Bestimmungen ist die Philosophie zugleich „Weltweisheit" (EGP 161. 165. 172. 201. 294ff; Enz 434), die im Sinne E. Blochs darauf ausgerichtet ist, daß die „ganze Erde" zum „Inland der Humanisierung" werde (vgl. E. Bloch: Subjekt-Objekt . . . Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1962. S. 520).

Bad Driburg Matthias Wilden

Stadtland, Tjarko: **Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin.** – Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972. 224 S. (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd 32) Lw. DM 52.50

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Hauptteil wird nach einem Literaturüberblick zunächst untersucht, welche Einflüsse aus dem Kreis der Kirchenväter, der mittelalterlichen Theologen, der Humanisten und der Mitreformatoren Calvins Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung möglicherweise bestimmt haben. Dabei werden die griechischen Kirchenväter (namentlich Athanasius, Basilius und Cyrill von Alexandrien), Bernhard von Clairvaux, Gregor von Rimini, John Major, Luther und Zwingli (mit Bullinger und Oekolampad) herausgestellt. Anschließend wird Calvins Auseinandersetzung mit Rom (mit dem Brief des Kardinals Sadoleto an die Genfer, mit dem Regensburger Buch und mit dem Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient) und mit Osiander behandelt.

Im zweiten Hauptteil wird Calvins Lehre über Rechtfertigung und Heiligung systematisch dargestellt. Zwei einführende Abschnitte befassen sich mit der Stellung von Rechtfertigung und Heiligung in den verschiedenen Ausgaben der Institutio und der Frage nach dem *Ordo salutis* in Calvins Theologie sowie mit der Zusammenfassung der calvinischen Rechtfertigungslehre im *argumentum* des Römerbriefkommentars. Danach (118–207) werden in drei Gedankenschriften betrachtet: Die *unio cum Christo*, die Beziehungen von Rechtfertigung und Heiligung zur Gotteslehre, zur Christologie und zur Pneumatologie und endlich die Auswirkungen von Rechtfertigung und Heiligung beim Menschen. Zusammenfassende Schemata und Thesen beschließen die Arbeit.

In der Sicht des Genfer Reformators bilden Rechtfertigung und Heiligung zwei verschiedene, aber untrennbare Gnadengaben Christi. Die Rechtfertigung, die mit der Versöhnung identisch ist, besteht in der Nicht-Anrechnung und Vergebung der Sünden. Die Heiligung wird auch als Wiedergeburt, Buße, neues Leben, Neuschöpfung und Wiederherstellung des Gottesbildes im Menschen beschrieben. Es zeigt sich hier, wie sehr Calvin auf das Tun, die guten Werke und das christliche Leben drängt. Obwohl er in der Rechtfertigung den Hauptpunkt der Gottesverehrung *(praecipuus sustinendae religionis cardo)* sieht, erörtert er in seiner Institutio (seit 1539) die Buße und das christliche Leben vor der Rechtfertigung. Diese geschieht nach Calvin zwar nicht durch die Werke, aber auch nicht ohne die Werke. Der Glaube allein ist es, der rechtfertigt, aber der Glaube, der rechtfertigt, ist nicht allein. Gott umfängt die guten Werke der Gläubigen als untergeordnete Ursachen *(tamquam causas inferiores)* des Heiles, wobei es freilich mehr um die Aufeinanderfolge als um die Ursache geht. Es ist nicht ganz exakt, wenn St. die Lehre Calvins wie folgt referiert: „Die Schriftworte über die Bedingtheit des Heiles sind *causae inferiores*" (110). Nicht die Schriftworte, sondern die guten Werke, von denen die Hl. Schrift spricht, sind *causae inferiores* (vgl. Institutio III, 14,21; OS IV, 238 Z. 28–35).

Ein ökumenischer Dialog mit der katholischen Lehre von Rechtfertigung und Heiligung wird nicht versucht und deshalb auch die wichtige Unterscheidung von seinshafter und ethischer Heiligung nicht aufgegriffen. Die vierte Auflage (statt der von St. benutzten 3. Auflage) des Werkes von Küng über die Rechtfertigung mit dem zusätzlichen Exkurs über Rechtfertigung und Heiligung nach dem NT hätte bei einem Vergleich der calvinischen mit der katholischen Lehre wertvolle Dienste leisten können. Im Zeitalter des Ökumenismus bedauert man die Formulierung „Heiligenanbetung" (76 A. 15).

Erfreulicherweise hat St. auch die englischsprachige und die holländische Calvinforschung berücksichtigt. Man begrüßt auch die

Erörterung der Quellen der calvinischen Lehre über Rechtfertigung und Heiligung. Der von St. unterstrichene Einfluß der griechischen Kirchenväter verdiente eine genauere Untersuchung, zumal Calvins Kenntnis der altkirchlichen Literatur noch lange nicht hinreichend erforscht ist. Die Vermutung, Calvin verdanke sehr viele Kenntnisse der mittelalterlichen Theologie seinem Pariser Lehrer John Major (vgl. 54), scheint zu wenig zu beachten, daß Calvin, als er von 1523 bis 1527 im Pariser Collège de Montaigu studierte, noch keine eigentlich theologischen Vorlesungen zu hören brauchte. Thomas von Aquin behandelt nur im Sentenzenkommentar die Rechtfertigungslehre innerhalb der Lehre vom Bußsakrament (IV d. 17, q. 1). In den Qq. disp. de veritate, in der Summe wider die Heiden sowie in der Summa theologica fügt er die Rechtfertigungslehre in die Gnadenlehre ein (vgl. De ver. q. 28; CG c. 156–158; STh I, II, q. 113). Demnach kann man der Bemerkung, die St. über die scholastische Rechtfertigungslehre macht, nicht einfach zustimmen: „Die Scholastik hatte eine eigene Rechtfertigungslehre nicht expliziert, sondern diese nur im Rahmen des Bußsakramentes mitbedacht" (15; vgl. auch 54 A. 49; 87 und 167: „zumeist nur im Rahmen des Bußsakramentes"). Angesichts dessen, was St. selbst 50/51 über Calvin und die Scholastik ausführt, ist die Kritik am entsprechenden Urteil Ganoczys (vgl. 29 A. 8) nicht ganz verständlich.

Es trifft zu, daß das Trienter Rechtfertigungsdekret hauptsächlich Luther (und die Confessio Augustana) anvisierte (vgl. 83). Calvin war noch kaum ins Blickfeld gerückt. Das änderte sich aber, als auf dem Konzil die Debatte über die Sakramente begann. Der Franziskaner Johannes Consilii z. B. setzte sich, und zwar als erster, im Februar 1547 innerhalb der Theologenkongregation mit der Abendmahlslehre Calvins in der Institutio eingehend auseinander (vgl. damit, was St. 83 A. 51 schreibt).

St. verfaßte sein Calvin-Buch – und das muß besonders anerkannt werden – als aktiver Pfarrer. Daher wird man einzelne Mängel in der Zitationsweise und in den Angaben des Literaturverzeichnisses leicht verstehen können. Man hätte aber in die Inhaltsübersicht sämtliche Zwischenüberschriften, die sich im Text finden, aufnehmen können, zumal auch ein Sachregister (und ein Personenregister) fehlt.

Trier Heribert Schützeichel

Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen. Hrsg. von Josef **Schulte**. – Essen: Fredebeul & Koenen 1971. 132 S. (Thesen und Argumente, Bd 1), brosch. DM 11.80

Im Jahr 1970 hielt die Katholische Akademie „Wolfsburg" der Diözese Essen vier Tagungen zu dem im Titel genannten Thema ab. Das vorliegende Bänddchen faßt die Referate zusammen und hält die von den Teilnehmern teils in persönlicher Verantwortung, teils in Arbeitsgemeinschaften erstellten Kurzformeln fest.

In zwei einführenden Vorträgen beleuchtet Josef Schulte „Die Glaubenssituation von heute und die Forderung einer Kurzformel des Christlichen" (11–23) und die „Kurzformeln des Glaubens im Neuen Testament" (24–42). Verschiedene Modelle moderner Formeln legt Winfried Czapiewski vor (43–65), wobei er den Schwerpunkt auf die von Karl Rahner verfaßten Texte legt. Diese werden in verkürzter Form geboten. Georg Scherer gibt einen eigenen „Versuch eines Glaubensbekenntnisses", der ausführlich begründet und interpretiert wird (66–85).

Der zweite Teil des Bändchens druckt zwanzig Kurzformeln ab, die von den Tagungsteilnehmern (Studenten, Primaner, „Ehefrauen", Teilnehmer einer Offenen Tagung) erarbeitet worden sind. In diesen Versuchen wird man den eigentlichen Wert der Publikation erblicken dürfen, insofern sich für den Theologen daraus ein recht anschauliches Bild der Glaubenssituation gewinnen läßt. Wenn er es ernst nimmt, dürften daraus wichtige Impulse für seine eigene Forschung und Verkündigungsarbeit resultieren.

Der Adressat der Texte, die im allgemeinen in extenso kommentiert werden, ist meistens der vielberufene säkularisierte Mensch von heute. Sie gründen darum auf einer stark philosophischen Basis und setzen voraus, daß der Gottesbegriff verloren gegangen ist. Der Säkularismus zeigt sich weiter in der starken Betonung der Menschlichkeit Jesu Christi, die in der Mehrzahl der Texte zu bemerken ist. Ein klares Bekenntnis zu seiner Gottheit im Sinn der altkirchlichen Christologie ist fast nirgends feststellbar. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen fehlt jeder Ansatz zu einer Pneumatologie (109f.). Beinahe nirgendwo spielt die Kirche eine Rolle bei der Darstellung des elementar Christlichen. Die Aversion gegen sie ist deutlich spürbar; an ihre Stelle ist die Gemeinschaft aller Menschen, die Menschheit oder dergleichen getreten.

Am überzeugendsten ob ihrer Schlichtheit und Tiefe zugleich wirken noch die Texte, die Mütter für Kinder und Jugendliche entworfen haben; besondere Erwähnung verdient jener von A. Keyser (107f.). Sehr schön ist auch das „Fragment" von G. Rümke, das als Beispiel für eine gelungene Kurzformel wiedergegeben sei: „Gott ist der Urgrund unseres Seins, ist der vom Menschen immer Gesuchte. Das Menschenantlitz Gottes ist Jesus von Nazareth, der den Tod der Hoffnung für uns starb. In der Existenztiefe eines jeden leuchtet Gott auf: Der Heilige Geist. Daher ist die Menschheit eine Gemeinschaft, die in Gott eins ist, denn das Heil ist für alle" (109f.). Dieser Text ist auch einer der wenigen, der mit Recht auf einen langen Kommentar verzichten kann.

Wenn man auch deutlich den Einfluß der Texte Rahners und Scherers feststellen kann, die den Teilnehmern besonders deutlich vor Augen gestellt waren, so wird man doch sehr nachdenklich diese Zeugnisse lebendigen Glaubens heute registrieren. Ihr Wert ist freilich sehr beschränkt: wie die meisten derartigen Versuche sind sie zu schwer befrachtet, zu umständlich und zu abstrakt; der Ausnahmen sind bedrückend wenige. Damit wird ihre kerygmatische Bedeutung erheblich gemindert. Bei einer Reihe von Kurzformeln ist zu fragen, ob es sich hier tatsächlich noch um eine Konzentration oder nicht vielmehr eine bedenkliche Reduktion des Christlichen handelt. Um so eindringlicher ist der Ruf nach einer befriedigenden Kurzformel zu erheben, die mehr und mehr vonnöten zu sein scheint.

Die Vorträge bieten eine gute Einführung in die damit verbundene Problematik; die Textentwürfe werfen wichtige Fragen für die heutige Theologie auf. Um dessentwillen verdient das Büchlein, zur Kenntnis genommen zu werden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Kasper, Walter: **Einführung in den Glauben.** – Mainz: Grünewald 1972. 176 S. Lw. DM 19.80

Angesichts der Verwirrung, die viele Christen vor der kirchlichen Situation im allgemeinen und den Ergebnissen der modernen Theologie im besonderen ergriffen hat, gehört es zu den wesentlichen Aufgaben des theologischen Lehrers, „Theologie zur Mitteilung" (W. Nastainczyk) zu machen, d. h. solide Information über die Fragestellung und die Synthesen zu geben, die seine Wissenschaft erarbeitet. W. Kasper hat sich dieser Pflicht in glänzender Weise mit dem hier anzuzeigenden Buch entledigt. Ähnlich wie J. Ratzinger mit seiner „Einführung in das Christentum" bietet er eine kompendiöse Darstellung der Dogmatik für weitere Kreise. Das Gliederungsprinzip bildet jedoch nicht eine Zusammenstellung des wesentlichen Glaubensinhaltes (bei Ratzinger das Apostolicum), sondern die Struktur des Glaubens selber. Der Tübinger Dogmatiker will zeigen, „daß sich der christliche Glaube auch vor dem modernen Denken verantworten läßt, und daß heutige Theologie, wo sie seriös betrieben wird, nicht zur Verwirrung führt, sondern ... die Hoffnungsdimension des Glaubens" befördert (11).

Das Buch gibt die erweiterte Niederschrift von zehn Vorlesungen wieder, die der Verf. im Sommersemester 1970 und 1971 in Münster bzw. in Tübingen im Rahmen des Kontaktstudiums für Geistliche sowie als Einführungskurs für Studienanfänger in die systematische Theologie gehalten hat. Er geht aus von einer Untersuchung der Strömungen des modernen Denkens, um die Situation des Glaubens heute deutlich zu machen. Die Grunderfahrung des Menschen der Zweiten Aufklärung ist die der „Spannung zwischen einer Transzendenz, in die sich der Mensch beständig überschreitet, und einem gnadenlosen Hineingebundensein in die Faktizität des Bestehenden" (26). Der Ort des Glaubens in der menschlichen Erfahrung ist dementsprechend die Frage nach dem Sinn, in deren Horizont Gott als „Angebot an die Hoffnung des Menschen" erscheint (41). Jesus Christus ist der Zeuge des Glaubens, der dieses Angebot aus seiner Zweideutigkeit befreit. Von ihm hat daher jede Glaubensbegründung auszugehen. Dessen Wahrheit kann jenseits aller Theorien der Analysis fidei letztendlich nur aus einer gläubigen Praxis der Kirche einsichtig gemacht werden. Die Frage nach dem Wesen des Glaubensaktes wird dahingehend beantwortet, daß er in der totalen Begründung der eigenen Existenz auf Gott besteht. Seine inhaltliche Mitte ist Jesus Christus, nicht verstanden als Reduktion, sondern als Konzentration aller Glaubensaussagen. „Es geht ganz schlicht darum, daß der Glaube christlich bleibt und sich von Christus her sagen läßt, wie christlich von Gott und vom Menschen recht geredet werden muß" (101). Daraus resultiert die Heilsbedeutung des Glaubens, insofern der Mensch darin „die Freiheit unserer Freiheit, ihre Befreiung und Erlösung zu sich selbst" findet (111), indem er nämlich in die innerste Gottzuwendung Christi eingelassen wird. Wesentlich für den Glauben ist seine Kirchlichkeit, deren Kriterien Kasper in dem gehorsamen Hören auf den Heiligen Geist, in der Treue zu Schrift und Überlieferung und

in der Gemeinschaft mit dem kirchlichen Amt sieht. Eine grundlegende Dimension des Glaubens ist seine Geschichtlichkeit, die zwar Anlaß zur Anfechtung werden kann, aber doch als positive Möglichkeit verstanden werden muß, die Glaubensbotschaft je besser zu erfassen und zu formulieren. Die Schrift klingt mit einer Besinnung über die Zukunft des Glaubens aus, die in vorsichtigem Optimismus gehalten ist. „Das Christentum mit seiner scheinbar so altmodischen Botschaft von der Vergebung der Sünden will nämlich nichts anderes sein als die Ermöglichung eines neuen Anfangs und die Befreiung zur Zukunft. ... Es ist die Zukunft unserer Zukunftsbemühungen und entspricht damit der tiefsten Not und Ausweglosigkeit unseres Zeitalters" (156f).

Im Rahmen dieses formalen Schemas nimmt Kasper kenntnisreich Stellung zu den wichtigsten in der systematischen Theologie heute verhandelten Themen. Er steht dabei ständig in der Diskussion mit den einflußreichen theologischen Strömungen und Bewegungen. Die Meisterschaft des Verf. zeigt sich vor allem darin, daß er es versteht, in anschaulicher, knapper, stets präziser und zugleich außerordentlich lebendiger Sprache eine weitgespannte Thematik auf wenigen Seiten sachgerecht und eingehend zur Darstellung zu bringen. Wer diese Einführung gelesen hat, ist in der Tat ein gut Stück Weges vorangekommen. Ein Sach- und ein Namensregister ermöglichen ihm, innerhalb des Buches Querverbindungen zu ziehen. Reiche Literaturangaben in den Anmerkungen, die sich bei jeder behandelten Frage finden, helfen zur weiteren Beschäftigung mit den Problemen.

Im vielstimmigen Konzert heutiger Theologie ist der Standpunkt von höchstem Interesse, den der Verf. einer solchen *summula* einnimmt. K. bekennt mit fröhlicher Unverfrorenheit seine Bereitschaft, sich „mit Vergnügen zwischen alle bereitstehenden Stühle" setzen zu wollen (10), da er weder konservativ noch progressistisch sein möchte, sondern in der Mitte zwischen beiden Extremen zu stehen beabsichtigt, die er als einander sehr ähnliche Fehlhaltungen charakterisiert. Dementsprechend stellt er sowohl die glaubensschwache Angst der beharrenden Gruppen wie auch die Engführungen bloßer Modernität an den Pranger. Er begreift die Position der Mitte aber nicht als den Standpunkt der Selbstgerechten, sondern als die Bereitschaft zu Buße und Umkehr. Sie ist damit nicht eine beliebig gewählte Lage, sondern die Konsequenz aus dem Glauben selber, denn „Glaube bedeutet ... nicht nur eine Zustimmung zu bestimmten Wahrheiten; Glaube ist vielmehr auch die aus der Zuwendung der Liebe Gottes in Jesus Christus ermöglichte und ermächtigte Umkehr und Hinkehr zu Gott und zum Menschen" (116). K. deckt damit die spirituelle Komponente echter Theologie auf, als deren Ernstfall er Gebet und Buße nennt (vgl. 79, 84, 100f). Das Werk leistet damit einen, gerade im Blick auf den intendierten Leserkreis hochbedeutsamen Beitrag zu der längst fälligen Synthese zwischen wissenschaftlicher Theologie und Spiritualität. Diese hinwiederum kann wesentlich dazu beitragen, die zeitgenössische Theologie aus dem vom Verf. beklagten desolaten Zustand herauszuführen (10). Zugleich wird damit der Kirche der entscheidende Dienst geleistet: „Ohne Erneuerung aus dem Geist des Gebets und der Buße ist eine äußere Erneuerung der Kirche nicht möglich. Es ist die Tragik vieler gegenwärtiger Erneuerungsversuche, daß man das eine ohne das andere haben möchte" (84). Daraus kann dann auch die Haltung der Freude und des Humors erwachsen, die Kasper als wesentliches Element des Glaubens herausstellt (116f) – eine nicht eben landläufige, aber um so erfrischendere Sicht christlicher Existenz.

Viele Probleme, die in der Schrift zur Sprache kommen, hat der Verf. in vorausgehenden Publikationen detailliert behandelt. Sie brauchen hier nicht zur Diskussion gebracht zu werden. Bei der einen oder anderen Darstellung mag man die Akzente anders setzen. Beispielsweise wird das Amt von Kasper als Letztinstanz des verbindlichen Wortes in der Kirche gesehen, das in Notstandsfällen in Funktion zu treten hat. Dann wird behauptet, die Überfunktion dieses Amtes habe es mit sich gebracht, daß wir dauernd im Notstandsrecht lebten. Das mag für die pianischen Pontifikate gelten; kann man das aber heute noch behaupten, da das Amt gerade in letztverbindlichen Deklarationen eine bemerkenswerte Abstinenz übt? Mißverständlich kann in diesem Zusammenhang die Feststellung wirken, die Wahrheit in der Kirche stelle sich im Gespräch heraus (130f). Das ist nur bedingt der Fall. Glaubenswahrheit hat auch immer eine gewisse Vorgegebenheit. – Für eine Neuauflage wäre zu wünschen, daß die (seltenen) lateinischen Wendungen übersetzt werden. Vielleicht kann man das Buch nochmals darauf durchsehen, ob sich das eine oder andere Fremdwort vermeiden ließe: beides käme der Intention der Veröffentlichung zugute und dem Wunsch, den man nach der Lektüre verspürt: es in möglichst viele Hände legen zu können.

Die kleinen Einwendungen wollen die Bedeutung von Kaspers „Einführung" nicht im geringsten mindern. Es gibt augenblicklich wenig theologische Werke, die so hilfreich sein können wie dieses. Jeder, der einen gut fundierten Überblick über die moderne Dogmatik bekommen will, wird großen Gewinn daraus ziehen; aber auch der Fachtheologe schöpft aus ihm viele wertvolle Informationen. Dem Verf. ist für diese Arbeit zu danken!

Bochum Wolfgang Beinert

Coste, René, **Les dimensions politiques de la foi.** Collection „Points d'appui". – Paris (1972). Les Editions Ouvrières. 262 S. kart. frs. 20.–

Die jüngste, mit einem programmatischen Vorwort von Dominikanerpater Chenu eingeleitete Publikation Costes beinhaltet eine umgreifende Analyse des im Buchtitel „Die politischen Dimensionen des Glaubens" Formulierten. Den in Kapitel IV beginnenden zentralen Darlegungen geht eine detaillierte, aus dem antikklassischen Verständnishorizont erhobene Begriffsbestimmung von Politik voraus. Besonders gewichtig ist die in Kapitel II vorgenommene Erhellung der „politischen" Gestalt Jesu und des Verhältnisses von Evangelium und Politik. Mit einigen Aperçus zu Sprache und Aussagewert der Theologie (Kap. III) führt der Verf. zur eigentlichen Thematik über. In Kap. IV arbeitet er die Relevanz der Verantwortung in politicis heraus, wobei das politische Gewicht von Liebe und Hoffnung pointiert wird. Bezüglich der politischen Ziele weist C. auf die „Sinnfrage" hin, welche er zu Recht als die entscheidende überhaupt erachtet. Erst wenn diese Frage aller Fragen einigermaßen befriedigned beantwortet ist, können ‚sinnvollerweise' die partikulären Ziele angegeben werden: Gerechtigkeit, Befreiung, Frieden, Demokratie, Revolution, Synthese von Sozialisierung und Freiheit. Schließlich werden die im politischen Geschäft unverzichtbaren „Mittel" gewürdigt: Effektivität, Liebe, Wahrheit, Konflikt, Gewalt.

C. setzt in einem weitausholenden, aber logisch disziplinierten Wurf Marksteine der Reflexion über das Thema „Christ und Politik". Dem Autor geht es um die Bremsung der Tendenz zu einer Identifikation von Glauben und politischem Handeln (vgl. 18). Dieser Gefahr wehrt er durch exakte Begriffsbestimmung von Politik einerseits und von christlichem Glauben andererseits. Christus hat diese beiden Gestaltungsfaktoren getrennt (31; 61; 63); er enthielt sich jeder spezifisch politischen Tätigkeit (64). In diesem Zusammenhang spricht C. zu Recht dem Evangelium jede Revolutions-Intention ab, es sei denn man verstehe Revolution als „ständigen Aufruf zur Bekehrung" (72), wie dies schon dem Konzept der alttestamentlichen Propheten entspricht und im Sinne einer politischen Theologie sein mag (104): Der Glaube kann nämlich einen letztentscheidenden Impuls bilden, bezielt doch eine im Glauben entfaltete Politik die Förderung des ganzen Menschen und eines jeden Menschen (157).

Der nüchterne Tenor des Verf. äußert sich vor allem in der Würdigung der Freiheit, die nie absolute Zwanglosigkeit sein kann (165), und in der Bewertung der realen Friedenschancen: „Um wirksam zu sein, muß die Strategie des Friedens realistisch sein" (167). Indes scheint dem Rezensenten, daß C. die Negativposten der Demokratie zu gering veranschlagt. Gerade weil bzw. solange das Bildungsniveau nicht genügend gehoben ist (vgl. 172), vermag unter dem Deckmantel eines demokratischen Ethos manch prekäre, Gemeinwohl-feindliche Idee Chancen zu gewahren. Ob nicht der Optimismus des Verf., den dieser betreff Kritikfähigkeit der Menschen verrät, zu weit geht? Man denke nur an die Manipulationswirkung der Werbe-Publicity, die doch selbst bei „kulturell Entwickelten (201) ihr Ziel nicht immer verfehlt.

Die Ausführungen zum Phänomen Konflikt sind etwas zu kurz geraten. Seiner Relevanz in der soziologischen und politologischen Theorie wäre eine explizitere Behandlung angemessen. Der schon in früheren Veröffentlichungen Costes umsorgten Synthese von „Sozialisierung und Freiheit" (179ff) kann nur alle Sympathie gelten; als äußerst schwierig erweist sich aber erneut die Harmonisierung von „persönlichen Potentialitäten" einerseits und einer unumgänglichen „Socialisation" andererseits. In der „Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft" liegt wohl überhaupt die sozialethische *crux* schlechthin. Ein ähnliches Dilemma offenbart sich angesichts der bisweilen faktisch notwendig werden-

den Anwendung von Gewalt: „Man kann gezwungen sein, zu Mitteln zu greifen, deren man sich enthalten wollte" (191).

Wohltuend wirkt die distanzierte, fanatismusfreie und entemotionalisierte Sicht des Problems Revolution – einer Vokabel, die – wie C. zutreffend meint – zunächst einer Entmythisierung (*démythisation*) unterzogen werden muß, bevor sie Gegenstand einer politischen Ethik *sub specie christiana* werden kann (175). Die vorgeschlagene Distinktion zwischen *contrainte*, *force* und *violence* ist angebracht (vgl. 208). Ihre Verdeutschung stößt freilich auf Schwierigkeiten, weil wir für *force* und *violence* jeweils „Gewalt" setzen, wobei *violence* zweifellos den massiveren Ausdruck (für Gewalt) darstellt. Derlei Differenzierungen gilt es jedoch bei einer Übersetzung ins Deutsche zu berücksichtigen. Daß eine solche ins Auge gefaßt wird, wäre sehr zu begrüßen – im Hinblick auf die verdiente Verbreitung der hier vorliegenden prinzipiellen Grundlegung einer bibeltheologisch fundierten christlichen Ethik des Politischen. Braucht deren Dinglichkeit erst noch dargetan zu werden?

Mainz Martin Rock

Maier, Hans: **Kritik der politischen Theologie.** – Einsiedeln: Johannes Verlag 1970. 103 S. (Kriterien, Bd 20) br. DM/sfr 5.–

Diese kleine Schrift bringt bereits durch ihren Titel zum Ausdruck, daß sie eine kritische „Auseinandersetzung" sein will. Es handelt sich um einen „Dialog" im besten Sinne des Wortes, wie er auf dem Felde der Theologie leider selten geworden ist. In engagierter, aber betont sachlicher Weise wendet sich der Verf. als Politikwissenschaftler, Politiker und „Laie" gegen bestimmte Prämissen, Konklusionen und Ergebnisse der „politischen Theologie", wie sie insbesondere in den Schriften des Münsteraner Theologen J. B. Metz Ausdruck gefunden hat. Maier ist, wie er im Vorwort betont, weit davon entfernt, der Theologie die Berechtigung abzusprechen, sich zu „weltlichen Dingen" zu äußern. Er betont aber, daß die Theologie „überall dort, wo sie zu wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, kurz: profanen Gegenständen Stellung nimmt, auch profaner Kritik ausgesetzt ist und gegen Einreden von Laien nicht theologische Sonderabwehrrechte geltend machen kann" (9).

Bereits den inhaltlich unbestimmten, schillernden, geschichtlich erheblich vorbelasteten (14ff; 36) und daher notwendigerweise vielen Mißverständnissen ausgesetzten (62) Begriff der „politischen Theologie" hält Maier für denkbar ungeeignet, das von Metz anvisierte Anliegen einigermaßen adäquat auszudrücken. Wenn man bedenkt, welchen Anfeindungen etwa konkrete Wahlhirtenbriefe der Bischöfe in der Gegenwart auch im innerkirchlichen Raum ausgesetzt sind, wird man dem Verf. zustimmen müssen, wenn er es ebenso überraschend wie bedenklich findet, daß nach Jahren eines „behutsamen Rückzuges der Kirche aus vorgeschobenen politischen Positionen" (12) jetzt von Metz und anderen Verfechtern dieser „politischen Theologie" an die „Kirche als Kirche" bzw. an die Kirche als Institution – und nicht nur an den einzelnen Christen oder an einzelne Gruppen von Christen in der Kirche – eine Aufforderung zur Politik erhoben wird (12).

Wie Maier darlegt, ermangelt das von Metz unter der Chiffre „politische Theologie" vorgetragene Anliegen der notwendigen Klarheit und Eindeutigkeit. Wenn das Anliegen der „politischen Theologie" im Sinne von Metz nur in der Forderung nach einer entprivatisierten, öffentlichen Gestalt der Glaubensverkündigung und -realisierung bestehe, wäre es im Interesse der Vermeidung von Mißverständnissen angebracht, besser den in der französischen Theologie gebräuchlichen Begriff *„théologie publique"* zu verwenden. Damit wäre dem Postulat einer stärkeren Betonung des Öffentlichkeitscharakters der christlichen Botschaft „als theologischer Gegenthese zu Kierkegaards ‚Einzelnem' und seinem Pathos religiöser Innerlichkeit" (22) Genüge getan.

„Politische Theologie" im Sinne von Metz besage aber wesentlich mehr. Die Kirche werde bei Metz verstanden als Institution permanenter Gesellschaftskritik und Gesellschaftsveränderung. Der Unterschied zu älteren „politischen Theologien" liege allein darin, daß die Identifikation von Gesellschaftsprozeß und Heilsprozeß statt in Vergangenheit und Gegenwart, jetzt in die Zukunft verlegt werde (26).

Das Problem der „politischen Theologie" im Sinne von Metz scheint in der Tat in der Frage zu liegen, wie konkret das politische Engagement der Kirche im Einzelfall zu sein habe. Wenn Metz der Kirche – seinen Schriften ist dies nicht mit letzter Deutlichkeit zu entnehmen – einen Auftrag zuerkennt, zu allen konkreten politischen Ereignissen, Vorgängen und Entwicklungen Stellung zu beziehen und sich im Sinne einer Weisung zu äußern, ist Maier zuzustimmen, daß damit die faktischen Möglichkeiten der Kirche in der modernen Gesellschaft überschätzt werden. Die Kirche würde dann zu ihrem Schaden zu einer im üblen Sinne „politisierenden". Und es wäre, wie Maier mit Recht betont, unvermeidlich, daß sie auf eine Rolle festgelegt würde, die sie als rivalisierende Kraft unter anderen Kräften in den politischen Kampf hineinziehen müßte (29). Die Kirche kommt dann um Äußerungen zur Wahlrechtsreform, zur Lohnfortzahlung, zur Anerkennung der DDR und zum Atomsperrvertrag nicht herum. Sehr rasch würde sie dann auch, ganz abgesehen von der Frage ihrer Legitimation, auf das Problem des innerkirchlichen Pluralismus stoßen (35). Erfahrungen im Bereich der evangelischen Kirche sollten hier zur Vorsicht mahnen. Die „außerordentliche Breitenwirkung" der politischen Theologie im theologischen Schrifttum der Gegenwart diagnostiziert Maier als eine „Ersatz- und Entlastungsfunktion genuin kirchlicher Theologie" (37), die ihre Erkärung in der „Krise der Theologie und des Glaubensverständinisses" der Gegenwart findet (39; 86ff). Die politische Theologie könne somit für die Kirche zur Versuchung werden, ihren ureigenen Heilsauftrag zu verfehlen.

Das Buch Maiers ist ein wertvoller Beitrag zu einer notwendigen Diskussion. Es überrascht, daß die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu dieser Thematik in der deutschen Diskussion zur politischen Theologie bisher kaum beachtet worden sind. Für das Zweite Vatikanische Konzil ist es völlig unproblematisch, daß die Kirche in dieser Welt einen bedeutsamen Auftrag zu erfüllen hat. Für das Konzil ist es aber ebenso unbestreitbar, daß die Kirche keinen spezifischen politischen Auftrag besitzt. Die der Kirche „eigene" Sendung, bezieht sich, wie das Konzil ausdrücklich betont, „nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich" (Pastoralkonstituion über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 42). Sie besteht vielmehr in der Verkündigung der frohen Botschaft von der Menschwerdung, dem Erlösungstod, der Auferstehung und Wiederkunft des Herrn. Die Kirche nimmt für sich durchaus das Recht in Anspruch, „auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen". Sie will diese Befugnis zu einer Ingerenz in den weltlich-politischen Bereich entsprechend einer jahrhundertealten Doktrin aber auf jene Fälle beschränkt wissen, in denen die „Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen" (Pastoralkonstitution Nr. 76). Die Beschäftigung mit der „politischen Theologie" – und noch mehr mit einer „Theologie der Revolution" – bedarf einer „nüchternen Trunkenheit". Die Legitimation der Kirche zu Stellungnahmen zu politischen Fragen und zum Aufruf zu politischen Aktionen erfordert in jedem Einzelfall die harte Prüfung, ob die Voraussetzungen gegeben sind, die das Zweite Vatikanische Konzil dafür verlangt. Ohne eine exakte und allseitige – und damit die Grenzen der Theologie als Wissenschaft notwendig überschreitende – Analyse der bestehenden gesellschaftlichen, kulturellen, ökonomischen und politischen Verhältnisse wird eine solche Entscheidung nicht getroffen werden können. Der einzelne Theologe dürfte dabei nicht selten überfordert sein. Darauf hingewiesen zu haben, ist das große Verdienst dieser kritischen Ausführungen von Hans Maier.

Bonn Joseph Listl

Benedict, Hans Jürgen: **Der neue Protestantismus.** Motive und Formen der kirchlichen Kriegsopposition in den USA. – Stuttgart: Kohlhammer 1971, 128 S., kart. DM 8.80

Unter Berufung auf ein Zitat von Alexander Mitscherlich wird die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg in den USA als eine Fortführung und Erweiterung der Bewußtseinsentwicklung gekennzeichnet, die mit dem Begriff Protestantismus geschichtsmächtig wurde.

Nach einem kurzen Durchblick durch die amerikanische Kirchengeschichte und ihre Besonderheiten wird übergeleitet zu der inneren Verbindung von religiösem Selbstverständnis, amerikanischer Machtpolitik und Sendungsbewußtsein. Auf diesem Hintergrund stellt der Autor die Haltung der Kirchen zu den von den USA geführten Kriegen dar, um dann in den Protest der Kirchen gegen den Vietnamkrieg einzumünden. Der zweite Teil schildert die Ausweitung des Protestes zum Widerstand. Dieser findet seinen vorläufigen Höhepunkt in dem Kampf der beiden kath. Priester und Brüder Berrigens. Der Vf. verhehlt nicht, daß diesem Kampf seine Sympathie gehört. Er möchte einen Anstoß geben, daß die Kirchen in der Bundesrepublik ihre Haltung zum Kriegs- und Wehrdienst neu überdenken. Eine Dokumentation von Äußerungen verschiedener Gegner des Vietnamkrieges, beginnend mit Martin Luther King und abschließend mit einem Interview zweier Mitglieder der Gruppe „Beaver 55" und ein ausführliches Literaturverzeichnis ergänzen die Darlegungen H. J. Benedicts. Ihr Wert liegt weniger in der theologischen Begründung des Problems, das geschieht zu knapp, als vielmehr in der Erhellung, wie stark theologische Stellungnahmen der Kirchen zum Krieg von vorgegebenen soziologischen und politischen Faktoren abhängig sind.

München Hans Joachim Mund

Sobański, Remigiusz: **Chrzest jako podstawa jedności Kościoła.** – Warzawa 1971. 227 S.

Die Arbeit des Warschauer Kirchenrechtlers Sobański, „Die Taufe, Fundament der Einheit der Kirche", wurde durch die kirchenrechtliche Fakultät der Akademie der Katholischen Theologie in Warschau als Habilitationsschrift angenommen. Der Radius dieser Dissertation, die einen wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart leistet, reicht sehr weit.

Das erste Kapitel behandelt die Taufe vom ekklesialen Standpunkt aus als den in die Kirche eingliedernden Ritus. Die Problematik wird knapp aber transparent vom Neuen Testament bis zum Vaticanum II gestreift. Das zweite Kapitel befaßt sich direkt mit kirchenrechtlichen Fragen, die mit der Inkorporation des Täuflings in die Kirche zusammenhängen und dies wiederum vom Neuen Testament bis in die neueste Zeit. Das ökumenische Interesse des Vf. kommt im dritten und vierten Kapitel zum Zug, wo über die Eingliederung durch jede Taufe in die Kirche gehandelt wird und besonders von der Zugehörigkeit zur Kirche aller Exkommunizierten und getauften Akatholiken die Rede ist. Das fünfte Kapitel befaßt sich mit der unabsagbaren und unwiderruflichen Mitgliedschaft der Kirche. S. widerspricht der Meinung, nach der man infolge der Taufe nicht Glied, sondern Untertan der Kirche sei. Jede gültige Taufe gliedert in die Kirche ein. Die Arbeit beschließt ein Kapitel über die grundsätzliche Bedeutung der Taufe hinsichtlich der kirchlichen Einheit und der damit verbundenen Schlüsse *de lege ferenda.* Es sei nämlich zu unterscheiden zwischen der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft, und zwar – wird die Kirche zuerst einmal durch die Taufe konstituiert. Dies sei jedoch nur der ontologische Anfang der Kirche in ihrer Eigenschaft als Einheit. Diese Einheit bilde prinzipiell eine dynamische Größe, die nach ihrer Vervollkommnung hin zustrebt, welche wiederum in die eucharistische Gemeinschaft einmünden sollte. Die Einheit der Kirche müßte also immer in zweifacher Sicht anvisiert werden – inchoativ in der Taufe und in der Eucharistie als Fülle dieser Einheit. Demnach sei das Taufsakrament einerseits im ekklesialen Bereich konstitutiv für die Kirche, in ekklesial-individueller Perspektive andererseits schaffe die Taufe Grundlagen für Rechte und Pflichten des Getauften in der Kirche.

Der Vf. fordert weiter, die kirchlichen Strukturen sollten auch alle christlichen Nicht-Katholiken miterfassen, indem man ihnen ausdrücklich sämtliche Grundrechte der Getauften zubilligt. Auf diesem fundamental konstitutiven Recht der Kirche wäre dann das partikulare Kirchenrecht aufzubauen, das nur für Mitglieder der katholischen Kirchengemeinschaft seine Verbindlichkeit hätte. Der Begriff „Teilkirche" stelle S's. Ansicht nach den geeigneten Terminus für eine volle Berücksichtigung durch das Kirchenrecht sowohl der ekklesialen als auch der ökumenischen Bedeutung des Taufsakraments dar.

Die Arbeit S's. ist ein guter Einstieg in eine der brennendsten Fragen unserer Zeit. Sie ist eine programmatische Dissertation für nächste in derselben Richtung orientierte Einzeluntersuchungen. Die Notwendigkeit solcher Beiträge legen mehrere Tatsachen nahe. Kirchenrechtlicherseits die Arbeiten an einer Neukodifizierung des Rechtes, die sicher eine große Anzahl neuer Fragen aufwerfen wird. Die Lösungen des Vf. richten unseren Blick auf einen anderen, ökumenisch sehr akuten Fragenkreis: Inwiefern könnten nämlich die Ausführungen S's. zur Klärung der Interkommunion-Problematik beitragen? Gehörten diese Probleme zum Grundrecht der Kirche oder wären sie als Gegenstand des partikularen Rechtes zu betrachten?

Die Theologie selbst könnte eine Reihe von Klärungsthemen als Anfrage an den katholischen Kirchenrechtler aufweisen, z. B. das vom Vf. aufgeworfene und betonte Problem der Eingliederung in die Kirche mittels der Taufe als constitutivum der Kirche. Eine stark die heutigen Theologen bewegende Frage, die auch kirchenrechtlich beleuchtet werden müßte und mit der die Säuglingstaufe im Zusammenhang steht, lautet: Begründet n u r und a u s n a h m s l o s die Taufe die Zugehörigkeit zur Kirche? Wird die Kirchengliedschaft nicht schon durch das bloße Hören der Frohen Botschaft grundgelegt? Und falls die Frage positiv zu beantworten wäre (wohl doch! Das Neue Testament läßt es durchaus zu, die Taufe erst in späterer Zeit zu empfangen, ohne daß der Betreffende deshalb einfachhin außerhalb der Kirche stünde), – taucht sofort die andere Frage auf: Welcher Art ist diese Kirchengliedschaft? Wie unterscheidet sie sich von der Inkorporation durch die Taufe?

Dies wären nur einige vieler zu nennenden Themen, die auch vom Kirchenrecht her angegangen werden müßten. Einen guten Ansatz hierzu bietet die Arbeit unseres Vf.

W a r s c h a u A l f o n s S k o w r o n e k

Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation. Hrsg. von Jakob D a v i d und Franz S c h m a l z. – Aschaffenburg: Pattloch 1969. VIII, 373 S. kart. DM 20.–

Die Glaubenslehre der katholischen Kirche verkündet die Unauflöslichkeit der Ehe, und zwar die absolute Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe. Mag die nicht sakramentale oder die im ehelichen Verkehr noch nicht vollzogene Ehe unter gewissen Umständen auch noch aufgelöst werden können und mag es um die genaue Grenzziehung solcher Auflösungsmöglichkeiten noch Unklarheiten geben, solange es sich nicht um eine sakramentale und vollzogene Ehe handelt, – für das *matrimonium ratum et consummatum* hingegen hat das kirchliche Lehramt verbindlich festgelegt: *nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest.*

Seit einigen Jahren steht diese Lehre der Kirche im Brennpunkt der Diskussion, was kaum verwunderlich erscheint, da wohl keine andere Lehre so tief mit ihren Konsequenzen ins praktische Leben eingreift. Der vorliegende Sammelband, der eine Vielfalt von Beiträgen verschiedener Autoren und auch recht unterschiedlicher Qualität vereinigt, bezieht in dieser Auseinandersetzung eindeutig Stellung. Wenn dies auch nicht von jedem Aufsatz ausnahmslos gesagt werden kann, so läuft der Gesamttenor des Buches doch klar auf ein Ziel hinaus: Am Prinzip der unauflöslichen Ehe soll zwar nicht gerüttelt werden (vgl. S. V: „Alle halten eine vollgültig geschlossene christliche Ehe an sich für unauflösbar"; das „an sich" enthüllt allerdings den Vorbehalt der Zustimmung). Inhaltlich jedoch versucht das Buch, das bisherige Verständnis der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe und ihrer Tragweite aufzuweichen und zu durchbrechen.

Das Buch kann zweifellos das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, alle Argumente von irgendwelchem Gewicht, die man g e g e n die kirchliche Lehre von der unauflöslichen Ehe vorbringen kann, umfassend zusammengetragen zu haben. Seit Erscheinen des Bandes ist die Literatur zu diesem Problem fast unübersehbar angewachsen. Gleichwohl ist kein wesentlich neuer Gesichtspunkt hinzugekommen, der nicht bereits in vorliegendem Sammelband irgendwie einen Niederschlag gefunden hätte. Man wird den Herausgebern danken, daß man in dem Buch die Thesen und ihre Begründungen klar und übersichtlich beieinander hat. Wer in der gegenwärtigen Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe sachlich mitsprechen will, muß sich mit den Beiträgen eingehend auseinandersetzen. Auch sei gerne anerkannt, wie die Aufsätze von pastoraler Sorge diktiert sind, die man freilich der Gegenseite ebensowenig absprechen sollte.

Drei Schwächen, die naturgemäß nicht allen Beiträgen des Bandes in gleicher Weise anhaften, mindern allerdings merklich den wissenschaftlichen Wert des Buches: Mangel an Genauigkeit, Mangel an Logik, Mangel an objektiver Ausgewogenheit.

Zum Mangel an Genauigkeit: S. 162f. liest man, wie es einer Dokumentation durchaus ansteht, die 12 Kanones des Trienter Konzils zum Sakrament der Ehe (Denzinger-Schönmetzler nn. 1801–1812) im vollen Wortlaut der deutschen Übersetzung. Selbst eine für das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe so nebensächliche Bestimmung wie die über den Brautsegen (can. 11) wird säuberlich aufgeführt. Nur ausgerechnet der für die Unauflöslichkeit der Ehe so entscheidende can. 5 *(Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit)* fällt einfach unter den Tisch. Man mag das immerhin noch auf das Konto buchtechnischer Versehen schreiben. Nicht so billig läßt sich entschuldigen, was S. 47 zur „Eheheilung in der Wurzel" steht. Von der sanatio in radice wird dort gesagt, mit ihr werde eine bisher nichtige Ehe „nachträglich als von Anfang an gültig erklärt, auch wenn sie es tatsächlich nicht gewesen ist". Das ist natürlich barer Unsinn, wie jeder weiß, der sich auch nur halbwegs im kanonischen Eherecht umgesehen hat. Hier aber wird es als Expertenweisheit verkauft. Einen Beitrag mit solchem Unfug sollte ein Buch nicht aufnehmen, das wissenschaftlich ernst genommen werden will.

Bedenklicher noch wiegt der Mangel an Logik. Das gilt selbst von klugen und besonnenen Beiträgen. Der Rezensent steht nicht an, den Aufsatz „Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?" (269–306) trotz gegenteiliger Auffassung für besonders bedenkenswert zu halten. Gleichwohl krankt auch diese Abhandlung zu wiederholten Malen an merk-

würdigen Widersprüchlichkeiten und Fehlschlüssen. Wenigstens ein Beispiel soll das belegen. S. 294 wird von der Wiederverheiratung Geschiedener gesagt, man könne nicht „ihre geschlechtlichen Beziehungen als dauernden Ehebruch bezeichnen, weil (Sperrung durch den Rezensenten) ein wirklicher Ehewille (zumindest in der Intention der Betroffenen) besteht". Man vergegenwärtige sich, was für ein Widersinn in der angeführten Begründung steckt. Weil zwischen zwei Personen wirklicher Ehewille intendiert sei, soll ihre Beziehung nicht Bruch einer Ehe sein können? Mit solcher Begründung wäre dann auch ein während einer faktisch bestehenden Ehe begangener Ehebruch überhaupt kein Ehebruch, sofern nur die beiden Täter mit wirklichem Ehewillen zueinander dabei handelten!

Am meisten zu bedauern bleibt der Mangel an objektiver Ausgewogenheit. Der Sammelband trägt den anspruchsvollen Untertitel „Eine Dokumentation". Wer von der Wissenschaft kommt, sollte dann erwarten, daß bei gegensätzlicher Auffassung in einem so wichtigen Punkt, wie es die Unauflöslichkeit der Ehe bedeutet, die beiden entgegengesetzten Positionen im Pro und Contra fair gegenübergestellt und in gleicher Weise aus den Quellenbelegen dokumentiert werden. Nach der Lektüre ist der Leser eines anderen belehrt: Dokumentiert wird nur für die eine Seite; Aufsätze, Abhandlungen, Stellungnahmen, welche sich gegen die Unauflöslichkeit der Ehe im bisherigen Verständnis aussprechen, werden im vollen Wortlaut gebracht. Meinungen gegenteiliger Ansicht werden allenfalls in einigen Randbemerkungen erledigt, keineswegs aber in gleicher Weise dokumentiert, so daß der Leser sich ein objektives Bild machen könnte. Man vergleiche etwa nur, in welch einseitiger Weise das Buch über die Vorgänge beim 2. Vatikanischen Konzil berichtet. Die aufsehenerregende Konzilsintervention des melchitischen Patriarchalvikars Zoghby zur Unauflöslichkeit der Ehe vom 29. September 1965 wird im vollen Wortlaut gebracht; eine zweite Konzilsrede Zoghbys dazu schließt sich gleichfalls mit dem gesamten Text an, was man dankbar begrüßt (332–336). Hätte dann der Sammelband, wenn es ihm wirklich um objektive Dokumentation zu tun wäre, nicht in gleicher Weise mit dem vollen Wortlaut auch die Entgegnung des Kardinals Journet bringen sollen? Oder ebenso die Erklärung des melchitischen Patriarchen Maximos IV. von Antiochien, mit welcher dieser sich in aller Form von den Äußerungen Zoghbys distanzierte? Dann erst könnte man von umfassender und objektiver Dokumentation sprechen.

Gleichwohl wird der wissenschaftlich geschulte Leser das Buch mit Nutzen zu Rate ziehen, sofern er sich hinreichend vor Augen hält, daß er am Ende nur die eine Seite gehört hat.

Bonn Heinrich Flatten

Portillo, Alvaro del: **Gläubige und Laien in der Kirche.** – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1972. 236 S. kart. DM 18.–

Als 1971 der Entwurf einer *Lex Ecclesiae fundamentalis* der Öffentlichkeit bekannt wurde, richtete sich das Augenmerk der Kritik in besonderer Weise auf den hier erstmals unternommenen Versuch, auch innerhalb der Kirche einen Katalog von Grundrechten zu kodifizieren. Die wissenschaftliche Vorarbeit zu einem solchen Plan konnte sich vornehmlich auf zwei spanische Untersuchungen stützen, die Pedro Lombardia in *Concilium* 1969 S. 608 als die einzigen gültigen Monographien zu diesem Thema bezeichnete. Die eine dieser Arbeiten: Alvaro del Portillo, Fieles y laicos en la Iglesia, Pamplona 1969, liegt nunmehr, von Dr. José Arquer übertragen, in deutscher Übersetzung vor.

Das Buch setzt sich zum Ziel, die auf dem 2. Vatikanischen Konzil gewonnene neue Sicht vom Gottesvolk, von den Rechten jedes Gläubigen und im besonderen von der Stellung des Laien nutzbar zu machen für die anstehende Reform des kanonischen Gesetzbuches. Das 1. Kapitel stellt den Begriff des Gläubigen *(christifidelis)*, der Kleriker wie Laien gleichzeitig umfaßt, in den Vordergrund. Unbeschadet der funktionalen Verschiedenheit haben beide, Kleriker wie Laien, fundamental einen gemeinsamen Rechtsstatus, eben den des Gläubigen. Allen zur Kirche Gehörenden ist eine theologisch primäre Grundverfaßtheit gemeinsam, aus der die radikale oder fundamentale Gleichheit aller Gläubigen im Gottesvolk erwächst. Hieraus legt sich nahe, ein für alle Kirchenangehörigen gemeinsames Rechtsstatut zu entwickeln, das die Grundrechte und Grundpflichten eines jeden Gläubigen zusammenfaßt. Das wird im 2. Kapitel prinzipiell erörtert, während das 3. Kapitel anschließend die einzelnen Grundrechte und Grundpflichten gesondert durchleuchtet. Das 4. Kapitel versucht, den Begriff des Laien juristisch zu präzisieren und dabei über die rein negative Begriffsbestimmung (Laie = Nichtkleriker) hinauszukommen, indem es von der für den Laien spezifischen Säkularität ausgeht. Dem Kleriker wie dem Laien ist die Heiligung der Welt aufgegeben, aber in einer je typischen Weise: Während der Kleriker die Aufgabe mittels seiner sakralen Funktion zu erfüllen hat, soll der Laie dieser gleichen Aufgabe gerade durch seine säkulare Funktion, durch sein Wirken mitten in der Welt nachkommen, indem er dazu berufen ist, das Reich Gottes in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der weltlichen Dinge zu suchen *(gerere et secundum Deum ordinare res temporales*; S. 151 f.). Wieweit es spezifische Laienrechte und Laienpflichten gibt, die nicht jedem Christgläubigen, sondern nur dem Laien zukommen, und wie sie in einem eigenen Rechtsstatut der Laien niederzulegen wären, bildet den Gegenstand des 5. Kapitels. Das abschließende 6. Kapitel will auf eine Lücke des CIC hinweisen, insofern nach c. 87 nur der Gläubige Rechte in der Kirche habe. Eine Reform der kirchlichen Gesetzgebung müsse aber beachten, daß auch der Nichtgetaufte und im besonderen der Katechumene bereits Rechte gegenüber der Kirche besitze.

Das Buch leistet zu seinem Themenkreis einen erfreulichen Beitrag. Das gilt schon für Einzelheiten. So sei etwa auf die bedeutsamen Abschnitte über das Recht auf Vereinigungsfreiheit (91–108) oder über die Grenzen der kirchlichen Gehorsamspflicht (80–86) hingewiesen. In anderen Einzelpunkten wird man freilich auch widersprechen. So z. B., wenn S. 190 die Pflicht zur materiellen Unterstützung der Kirche als spezifische Laienpflicht hingestellt und für diese These das Dekret des 2. Vatikanischen Konzils „Presbyterorum Ordinis" n. 20 a angezogen wird. In Wirklichkeit hat das Vaticanum II an dieser Stelle die Unterhaltspflicht den *fideles* insgesamt und nicht nur den Laien auferlegt. Oder S. 83 unterläuft das Versehen, als ob nur das außerordentliche Lehramt eine unfehlbare Glaubenslehre verkünden könne.

Doch wichtiger als Einzelheiten wiegt die Gesamttendenz des Buches. Sicher bleiben noch weitere Fragen offen. So sei an zwei Desiderate erinnert. Einmal fehlt es noch an einer klaren und überzeugenden Ordnung und Systematisierung der einzelnen Grundrechte. Man hat ein wenig den Eindruck, vor einem Konglomerat von ziemlich wahllos und willkürlich aneinandergereihten Einzelrechten zu stehen. Sodann müßte noch genauer geprüft werden, wie die Schranken, denen auch Grundrechte unterworfen sind, exakt, d. h. weder zu weit noch zu eng, fixiert werden können. Hieran entzündete sich nicht zuletzt die Animosität gegen den Entwurf einer *Lex Ecclesiae fundamentalis*, weil man dort die Schranken der Grundrechte allzu ängstlich gezogen glaubte. Dem Juristen ist es eine Selbstverständlichkeit, daß auch Grundrechte nicht schrankenlos existieren können, wofür die weltlichen Verfassungen mit ihren mannigfachen Eingrenzungen der Grundrechte den besten Beweis liefern. Nur gilt es, die genaue Grenzziehung solcher Schranken recht behutsam vorzunehmen.

Die Abhandlung del Portillos hat aber, unbeschadet solcher offenen Wünsche, bereits eine umfassende und systematische Untersuchung zum Problem der kirchlichen Grundrechte beigesteuert. Gerade wegen ihrer Nüchternheit wird ihr Studium geeignet sein, die Diskussion von der Emotion wieder zu sachbezogener Arbeit hinzuführen.

Bonn Heinrich Flatten

Delahaye, Phillipe / **Grootaers,** Jan / **Thils,** Gustave: **Pour relire Humanae Vitae.** Déclarations épiscopales du monde entier. – Gembloux: Duculot 1970. 66*, 241 S. (Commentaires théologiques) br. FB 300

Der stattliche Band spiegelt all die Fragen wider, die durch „Humanae vitae" aufgewirbelt wurden, die aber schon lange in der Luft lagen. Er umfaßt drei Teile in bemerkenswerter Reihenfolge: an erster Stelle kommen differenzierte und differenzierende theologische Fragestellungen zu Wort, um davor zu warnen, achtlos über die Klippen hinwegzugleiten, die ein solcher Text wie „Humanae vitae" bietet. Dann folgen auf über 200 Seiten Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und einzelner Bischöfe, an letzter Stelle wird der Text der Enzyklika selbst geboten.

Der erste Teil umfaßt 5 Kapitel: zunächst einen Überblick über die Reaktionen und ihre verschiedenen Akzentsetzungen; 2. das Prinzip *„sentire cum Ecclesia"* und was heute darunter zu verstehen ist, wobei Prof. Thils mit Nachdruck betont, *„Sentire cum*

Ecclesia" könne nicht bedeuten – wie man es oft genug, wenigstens faktisch, ausgelegt habe und wie manche es noch heute verstehen –, daß päpstliche Kundgebungen, auch Lehräußerungen, einfach auf ein- und derselben Ebene, praktisch ohne Widerspruch hinzunehmen seien, sondern daß man auch in der (theologischen) Praxis zwischen dem pastoralen Lehramt und dem vollen Einsatz „*ex cathedra*" energisch zu unterscheiden habe. Ebenso: „der Papst ist zwar der erste, aber nicht allein".

In einem 3. Kap. behandelt Prof. Delahaye (der Hauptherausgeber) in einer gründlichen Darlegung den Begriff (oder Ausdruck) „*intrinsice malum*" und betont dabei kritisch, es dürfe nicht der einzelne Akt von der handelnden Person und ihren Intentionen abgetrennt betrachtet und beurteilt, sondern er müsse in seinem Gesamtzusammenhang gesehen werden. Hier (und beim nächsten Kapitel) wäre wohl der Ansatzpunkt für eine Neuorientierung der Moraltheologie gegeben.

Im 4. Kap. behandelt derselbe Autor nuancenreich „Das Gewissen angesichts des Gesetzes". Ich weiß allerdings nicht, ob die Fragestellung ganz richtig ist. Zweifellos hat das Gewissen sein Recht und die Aufgabe, im konkreten Fall des Handelns die Synthese aller zu beachtenden Umstände zu vollziehen. Aber es hat auch seine Maßstäbe, vorgegebenen Wertungen usw. zu beachten – und außerdem handelt es sich bei der Geburtenregelung ja nicht um ein Gesetz, das der Papst gibt (auch nicht für den Gläubigen), sondern, im Sinne der Enzyklika, um die Feststellung einer Naturgemäßheit, resp. des Widerspruches dagegen, wobei allerdings zu betonen ist, daß unter „Natur" nicht einfach die physiologische Natur gemeint sein kann. Delahaye betont zwar, die Bischöfe argumentierten nicht aus der „Natur", sondern aus der Offenbarung und auf Grund des aus ihr gewonnenen Menschenbildes. Aber es will mir scheinen, daß daraus für viele heute auftauchende Moralfragen, wie z. B. die genetische Manipulation, die Ehescheidung, die Organtransplantation, den „Augenblick" des Werdens und des Todes des Menschen, und eben auch die Geburtenregelung, kaum etwas mit Sicherheit gewonnen werden kann.

Jan Grootaers endlich setzt sich mit den Schwierigkeiten und Widersprüchen der Geburtenkontrolle in der Dritten Welt und besonders auch mit der Spannung zwischen „Humanae vitae" und der Entwicklungs-Enzyklika „Populorum progressio" auseinander.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß der Band am konkreten Beispiel sehr gut und eindringlich die Aporien der herkömmlichen Denkweise in der Moraltheologie (die noch völlig das römische Denken zu beherrschen scheint) aufzeigt, daß er dem sich mit den Fragen Befassenden viele Fragen und Unterscheidungen aufgibt, daß er aber zu weiteren Überlegungen führen muß.

Zürich Jakob David

Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft. Hrsg. von Albert Görres, mit Beiträgen von Joachim Gerlach, Heinz Goerke, Albert Görres, Wolfgang Jacob, Hans Kramer, Josef Matussek. – Düsseldorf: Patmos 1971. 103 S. (Patmos Paperback) kart. DM 9.80

„Die Aufsätze sind aus Vorträgen einer Tagung der Katholischen Akademie in München hervorgegangen" und behandeln „Die gesellschaftliche Situation des Kranken" (W. Jacob, 9–30), indem unter Verwendung moderner soziologischer Begrifflichkeit und Theorien – allerdings unter anfechtbarer Verwendung der Begriffe „Gemeinschaft und Gesellschaft" (13f) – Kranksein als individuelles Problem im sozialen Gesamt und damit auch die „therapeutische Dimension menschlicher Gemeinschaft" hervorgehoben wird. Welche „Zukunftsaspekte der Heilung" bestehen mit ungeheuerlichen Möglichkeiten medizinischer Manipulation des Menschen zeigt der Beitrag von J. Gerlach (31–49), wobei gerade die vielumstrittenen und immer noch nicht geklärten Begriffe von Gesundheit und Krankheit eine fundamentale Rolle spielen.

Die Ablösung des „Individualbegriffs" „Person" in der Medizin durch den Begriff des „Systems" stellt eine folgenreiche Entwicklung dar, was für die Probleme der Organtransplantation wie für die Feststellung des Todes bedeutsam ist. Gerlach empfiehlt, „der Todeszeitpunkt (sollte) eher später als früher festgesetzt und vom Zeitpunkt der Verfügbarkeit getrennt werden. Verfügbarkeit könnte zugebilligt werden, wenn mit Sicherheit alle Bewußtseinsvorgänge endgültig aufgehört haben. Die Unterscheidung verschiedener Grade und Stufen des menschlichen Lebens, die ich versucht habe, mit dem Begriff der *Vita reducta* vorzunehmen, erscheint mir hier hilfreich. Der Begriff der *Vita reducta decerebrata* könnte als Kriterium für die Verfügbarkeit brauchbar sein. Er bringt gleichzeitig das Erlöschen der Manifestation der Person zum Ausdruck und erspart Verlegenheitsbezeichnungen für das, was nach dem Gehirntod oder dem Verlust der sog. Vita humana verbleibt und als ‚Ebenbild Gottes' a. D. (H. Thielicke), ‚intrakorporales Organkonservat' (Feige) oder ‚*Corpus respiratum*' (L'Allemand) bezeichnet wurde" (40). Gerlach erinnert mit Recht angesichts zukünftiger Wechselmöglichkeiten der Manipulation des Menschen an Orwell, 1984, und die drohenden Gefahren. – Der Artikel von H. Goerke, Kranker und Krankenhaus (50–60) regt sehr aktuelle Probleme allerdings nur an, die J. Matussek, Die gesamtmenschliche Bedeutung der Krankenfürsorge und Probleme der Finanzierung (61–73), auf dem gerade von ihm sachkundig vertretenen psychischen und somatischen Krankheitsbereich näher untersucht und mit Recht daran erinnert, daß „ein Volk, das seinen Wohlstand vervespert, von einem Notstand in den anderen taumelt und so auf dem Wege ist in die staatliche Zwangsanstalt, in der gesundheitliches Wohlverhalten verordnet wird" (73). – A. Görres führt in „Sinn und Unsinn der Krankheit – Hiob und Freud" (74–88), in die tieferen psychologischen und theologischen Probleme des Krankseins ein. Dabei bemerkt er mit Recht: „Dieser Sinn der Krankheit, ihre Notwendigkeit und Richtigkeit als Sühne, geht in der Regel über unseren Horizont. Er ist der Einsicht nicht mehr zugänglich ... Die Offenbarung belehrt uns über vieles, aber sie gibt uns auf die Frage nach dem Sinn des Bösen, des Übels und der Krankheit kein Aufklären, die unser Wissenwollen voll befriedigt. Sie sagt uns nur, daß dieses alles kein Unsinn sein kann, aber sie enthüllt uns den Sinn nicht..." (83). Biblische Weisheit von der dreifachen Lust bei Joh., der biblische Begriff der *Sarx* finden in der modernen Krankheitslehre eine Bestätigung und Vertiefung. – Den Schluß bildet der Beitrag von H. Kramer, „Indirekte Frage in der Krankheit und die Forderungen des Patienten. Theologisch-anthropologische Antworten" (89 bis 103), in dem gerade die existenzielle Fragenot des Kranken kurz, aber überzeugend, dargestellt wird. Man wünschte sich dieses kleine Büchlein in der Hand von Ärzten, Krankenhausseelsorgern und Politikern.

Bochum Gustav Ermecke

Strafvollzug. Analysen und Alternativen. Hrsg. von Ulfried Kleinert. – München: Kaiser/Mainz: Grünewald 1972. 174 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche, Nr. 10) Snolin DM 16.50

Strafrecht und Strafvollzug bilden eine untrennbare Einheit. So ergibt es sich zwangsläufig, daß die gegenwärtige Diskussion um eine grundlegende, sich aus den Prämissen freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsverständnisses ergebende Humanisierung unseres geltenden Strafrechts zugleich auch die Diskussion um eine grundlegende Neuordnung und Neuorientierung des Strafvollzugs miteinschließt. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht dabei die Forderung, daß der bisherige am Schuldstrafrecht orientierte Strafvollzug abgelöst werden müsse durch ein auf Resozialisierung gerichtetes Maßnahmerecht, das dem Delinquenten die Chance auf soziale pädagogische und therapeutische Hilfen sichert. Damit aber rückt der konkrete, straffällig gewordene Mensch in den Mittelpunkt, dem hier von der Gesellschaft eben diese Hilfen angetragen und strukturell ermöglicht werden müssen, ein Dienst, dem sich dann auch die kirchlichen Gemeinschaften mit ihrer Sorge um den ganzen Menschen nicht entziehen können. So ist es zu begrüßen, daß mit der vom Studienleiter des evangelischen Studienwerkes Villigst herausgegebenen Aufsatzsammlung ein in dieser Hinsicht durchaus konstruktiver, insbesondere theologisch und kirchlich-praktisch ausgerichteter Diskussionsbeitrag um Grundfragen des Strafrechts und des Strafvollzugs vorliegt. Anstoß zur Ausarbeitung dieses höchst aktuellen Bandes, in dem Juristen, Theologen, Gefängnisseelsorger und ehemalige Strafgefangene zu Wort kommen, gab ein 1970 durchgeführtes Studienprojekt an Strafanstalten. Hieraus ergibt sich zugleich die dominant praktische Zielsetzung des Buches.

Unter dem Titel „Strafvollzug und Gesellschaft" werden in einem ersten Teil die Engführungen der bisherigen Theorie und Praxis des Strafvollzuges kritisch ausgeleuchtet, um von hier aus zu konkreten gesellschaftspolitisch wie sozialpädagogisch angemessenen Alternativen im Sinne eines auf umfassende Resozialisierung gerichteten Maßnahme-

rechts vorzustoßen. Auf die spezifisch theologischen Grundfragen nach dem Sinn von Strafe und Sühne überhaupt geht dann der zweite Teil des Buches „Strafvollzug und Theologie" mit einigen richtungweisenden Beiträgen führender evangelischer Theologen ein. Die hier erarbeiteten Positionen werden in einem dritten, der unmittelbaren Praxis zugewandten Teil „Strafvollzug und Kirche" aufgenommen und in konkrete Handlungsweisungen übersetzt. Kernforderung bleibt dabei vor allem die Abkehr von jedem Isolationismus im bisherigen christlichen Gemeindeverständnis. Als aktuale Kirche hat sich christliche Gemeinde gerade auf jene hin zu öffnen und struktural offenzuhalten, die ihrer besonders bedürfen. Das aber kann sich nur im lebendigen Austausch und Zusammenspiel von Anstalts- und Ortsgemeinde verwirklichen. Eine als Anhang beigefügte Materialsammlung von Gottesdienst- und Unterrichtsmodellen bietet einige ergänzende Vorschläge und Handreichungen.

Aufmerksamkeit verdient insbesondere der den ersten Teil einleitende Beitrag von Heiner Christ, „Sozialisationsbedingungen und Strafvollzug". Christ fragt nach den sozio-psychischen Voraussetzungen, unter denen Kriminalität entsteht und erkennt die bestimmenden Ursachen zur Kriminalitätsdisposition vor allem in Defekten und unbewältigten Konflikten der primären und sekundären Sozialisationsphase. Kriminelle sind „weniger Störer als Gestörte" (29). Ein Zirkel, der durch die gegenwärtige Prisonisationspraxis in Wahrheit nur noch verstärkt wird. Solange nur die Symptome und nicht die Ursachen angegangen werden, zeichnet sich keine wirkliche Lösung ab. Christ sieht sie in einem strukturalen Konzept, das sich als gezielte und weit gefächerte gesellschaftspolitisch institutionalisierte Prophylaxe an den genetischen Kriminalitätsdispositionen versteht.

Um das Problem der „Nach-Sozialisation" der mit den bestehenden Gesetzen bereits in Konflikt Geratenen geht es demgegenüber im Beitrag von Rolf-Peter Callies, „Ein neues Konzept für den Strafvollzug". In einem geschichtlichen Durchblick weist der Verf. die zunehmende Akzentverlagerung vom Vergeltungs- zum Resozialisationskonzept nach und erkennt den ersten entscheidenden Schritt bereits im Übergang von der mittelalterlichen Praxis der Leib- und Lebensstrafe zur neuzeitlichen Praxis der Freiheitsstrafe. Freiheitsentzug als Resozialisierungsmaßnahme wird dabei jedoch zunächst noch vorrangig aus einem religiös fundierten, dem mönchischen Weg des ora et labora nachgebildeten Konzept verstanden. Mit wachsender Einsicht in die elementare Bedeutung der sozialen Kommunikations- und Entfaltungsgesetzlichkeiten für das Gelingen menschlicher Existenz gewinnt heute hingegen das spezifische Interaktionsangebot sozialtherapeutisch und bildungspädagogisch gerichteter Vollzugsstrukturen und Maßnahmen für den Resozialisierungsprozeß mehr und mehr an Gewicht. Freiheitsentziehende, auf Resozialisierung zielende Sanktionen können sich nur in dem Maße als effektiv erweisen, wo sie zugleich als weitangelegte, auf Gesamtintegration des Täters zielende kognitive und motivationale Lernprozesse inauguriert und praktiziert werde. Callies faßt seine Thesen dahin zusammen, daß Strafvollzug nicht mehr als ‚ultima ratio' der Sozialpolitik", sondern als „ultima ratio der Bildungspolitik" verstanden werden müsse (40).

Ihr besonderes Profil gewinnt die Aufsatzsammlung jedoch vor allem mit den Beiträgen des zweiten, theologischen Teils. Wesentliche Orientierungshilfe leisten dabei die hier eigens wiederaufgenommenen „Antworten auf Grundsatzfragen der Gefangenenseelsorge" Karl Barths, die dieser 1960 auf Fragen der „Evangelischen Konferenz für Straffälligenhilfe" gegeben hat. In Ausfaltung seiner radikalen Christozentrik kommt Barth zu der These, daß Sühne nicht im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, sondern einzig und allein „Gottes in Jesus Christus vollzogene Tat" ist (48). „Alle menschliche Übertretung ist in Jesus Christus vergebene Übertretung. Vergeben heißt: nicht wieder bedroht und unter das Gesetz der Sühne und Wiedergutmachung gestellt werden. Sie ist überholt durch Jesus Christus. Es ist eigentlich eine Beleidigung Gottes, wenn nach Sühne und Wiedergutmachung gerufen wird" (49). Entsprechend diesem alles umfassenden Sühnewerk Christi kann dann aber menschliches Strafen und Sühnen weder als Vergeltung noch als Wiedergutmachung von zugefügtem Übel, sondern nur als staatlich gerechtfertigte Fürsorgemaßnahme verstanden werden. Von hier aus gelangt Barth zu der Maxime, daß „die gerechteste Strafe" die ist, „welche die umfassendste Fürsorge für den Übeltäter und die Gesellschaft bringt" (48).

Diese Deutung der Strafe als fürsorgende Maßnahme wird von H. Gollwitzer in einem kritisch weiterführenden Kommentar zu Barths These aufgenommen und dahingehend präzisiert, daß Fürsorge jedoch nicht auf das Schema einer bloßen „Anpassungsresozialisierung" hin interpretiert werden dürfe. Dem ist zuzustimmen. Denn in der Tat würde ein so mißverstandenes Fürsorgedenken das Individuum zu einem reinen Funktionsobjekt der Gesellschaft degradieren und ihm damit den Weg zur eigenen Selbstfindung und Selbstverantwortlichkeit als Voraussetzung aller wirklichen Resozialisierung versperren: aus dem Ordnungsstörer würde die Ordnungsmarionette. Gerade hier aber dürfte zugleich auch der entscheidende Einwand gegen ein den Gedanken der Resozialisierung ja nicht ausschließendes Schuld- und Vergeltungsstrafrecht zu sehen sein. Denn ein solches kann Resozialisierung im Grunde nicht anders verstehen denn als ein Verfahren, Aggression durch Gegenaggression stillzustellen und den so ‚Resozialisierten' zu einem Wesen blinder Anpassung zu formen. Von hier aus widerlegt sich dann aber auch am ehesten jener ordnungstheologische Ansatz im Sinne der lutherischen Zweireichelehre, der die den Menschen tragenden Ordnungen – bei aller Verfallenheit derselben – als göttliche Not- und Erhaltungsordnungen dem menschlichen Zugriff entzieht sieht und nur eine Gehorsamsverantwortung vor diesen und damit die Möglichkeit eines ständigen Schuldigwerdens an diesen kennt, nicht aber eine Gestaltungsverantwortung für diese und eben damit letztlich auch nicht die substantielle Möglichkeit ihrer je und je aktualen Umstrukturierung auf den Menschen hin.

Wenn deshalb die Verfasser des den theologischen Teil abschließenden Sammelbeitrags (Doyé, Kleinert u. a.) auf dem Rücken von Barth und Gollwitzer in kritischer Überwindung der ordnungstheologischen Position eines Althaus, Elert und Künneth für Ablösung des bisherigen Schuldstrafrechts zugunsten eines konsequenten Maßnahmerechts plädieren, so wird man ihnen darin zunächst gerne folgen. Ob freilich diese entschiedene Option für das Maßnahmerecht ihre letzte theoretische Fundierung nur dadurch erhalten kann, daß man mit den Verf.n zugleich auch die Möglichkeit menschlicher Freiheit (als Bedingung der Möglichkeit von Schuld) bestreitet (85ff), bleibt zu fragen. Denn dies eben würde theologisch bedeuten, daß es für den Menschen auch vor Gott kein selbstverantwortliches Schuldigwerdenkönnen geben kann. Eine Folgerung, die sich als solche dann aber nicht mehr mit dem im Prinzip von den Verf.n bejahten theologischen Datum des stellvertretenden Sühnetodes Christi in Einklang bringen ließe. Eine andere Frage ist dann freilich, ob der Kern des christlichen Erlösungsmysteriums mit juristischen Kategorien der Sühne und Wiedergutmachung schon hinlänglich erfaßt ist und ob nicht gerade dieses Mysterium als radikale Affirmation Gottes zur Welt wesentlich aus der Wahrheit der göttlichen Fürsorge als Grundakt seiner weltvollendenden Liebe gedacht werden muß, einer Liebe, die als solche den Menschen überhaupt erst zur Freiheit befreit und darin Sühne weniger als Wiedergutmachung denn als Überstieg des Menschen über die darin erst jeweils von ihm als Schulddepravationen erkannten geschichtlichen Realisierungen seines Menschseins verstehen läßt. Hier eröffnet sich ein Raum für ausstehende weiterführende theologische Reflexion gerade auch im Hinblick auf die fundierte Begründung eines künftigen, im Gedanken der Fürsorge aufgehobenen Maßnahmerechts.

Bonn Wilhelm Korff

Müller, H. Franz: **Kirche und Industrialisierung.** Sozialer Katholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland bis zu Pius XII. – Osnabrück: A. Fromm 1971. 241 S.

Über den Sozialkatholizismus in den Vereinigten Staaten gibt es hierzulande wenig konkrete Vorstellungen, es sei denn, man verknüpft diesen Begriff mit dem karitativen oder schulischen Engagement der Katholiken. Es ist das Verdienst der vorliegenden Schrift, die Anfänge und Entwicklung des christlich-sozialen Bemühens in den USA mit vergleichenden Parallelen zur katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland aufzuzeigen. Vf., der nach Amerika emigrierte, stand vor 1933 in enger Verbindung mit den katholischen Sozialwissenschaftlern Theodor Brauer, Gustav Gundlach, Paul Jostock, Benedikt Schmittmann und Eberhard Welty – ihrem Gedenken ist das Buch gewidmet – und weiß sich dem christlich-sozialen Anliegen verpflichtet.

Einleitend werden Auftrag, Reichweite und Grenzen der sozialen Wirksamkeit der Kirche behandelt (13–51). Das Hauptinteresse gilt dem Verhältnis von Kirche und Industriegesellschaft. Zur Kennzeichnung der

verschiedenen Phasen bedient sich Vf. des Einteilungsschemas Werner Sombarts in Frühkapitalismus, Hochkapitalismus und Spätkapitalismus. Auch wenn sich diese Begriffe, vor allem die ersten beiden, in der wirtschaftshistorischen Betrachtung eingebürgert haben, so ist doch die Übertragung biologischer Gegebenheiten auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Phänomene problematisch. Überhaupt ist die Vokabel „Kapitalismus" wenig aussagekräftig und, wie die Diskussion in der Bundesrepublik beweist, für ideologische Zwecke mißbräuchlich. Ohne an solcher Begrifflichkeit zu hängen, gibt Vf. einen gerafften Überblick über die Herausforderung der Kirche durch die „soziale Frage" und über die Entwicklung der katholischen Soziallehre und -bewegung.

Wenn sich der Sozialkatholizismus in den USA im Vergleich zu Europa erst verhältnismäßig spät herauskristallisierte, so lag dies weniger an der schwachen Position der Kirche, als vielmehr an den unterschiedlichen wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen. Amerika kannte kein Proletariat im Marxschen Sinne. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die katholischen Gewerkschaftsführer, die zunächst auf beträchtlichen Widerstand seitens der Hierarchie gestoßen waren. Die von Katholiken mitgetragene Gewerkschaftsbewegung hat keine Entfremdung der Arbeitnehmerschaft von der Kirche aufkommen lassen. Von besonderer Bedeutung für die Profilierung des Sozialkatholizismus wurde Msgr. John A. Ryan mit seinem Programm für soziale Gesetzgebung im Jahre 1919. Dieser Gedanke der staatlichen Sozial- und Gesellschaftspolitik bedeutete damals eine Wendemarke, die erst nach der großen Wirtschaftskrise mit dem New Deal Roosevelts konkrete Gestalt annahm.

Für jeden, der sich mit der Geschichte der christlichen Reformideen und der Entwicklung des amerikanischen Sozialkatholizismus befaßt, ist das Buch ein wertvoller Wegweiser.

Augsburg Anton Rauscher

Kuhlmann, Alfred: **Das Lebenswerk Benedikt Schmittmanns:** Münster: Aschendorff 1971. VIII, 264 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Münster, Bd. 19), Lw. DM 24.–

Es ist das Verdienst des vorliegenden Werkes, daß eine markante Gestalt des christlich-politischen und -sozialen Denkens nicht in Vergessenheit gerät. 1872 in Düsseldorf geboren, entfaltete Schmittmann seit 1906 in der Rheinischen Provinzialverwaltung als Landesrat und Leiter des Wohlfahrtswesens eine vorbildliche sozialorganisatorische Wirksamkeit. Die Erfahrungen, die er hierbei sammeln konnte, kamen seiner späteren Lehrtätigkeit als Professor für Sozialwissenschaften an der Universität Köln (seit 1919) zustatten. Infolge seiner kompromißlosen Gegnerschaft zum Nationalsozialismus verlor er 1933 seinen Lehrstuhl und fand am 13. Septembver 1939 im Konzentrationslager Sachsenhausen einen gewaltsamen Tod.

Im ersten Teil sucht die Arbeit das geistige und gesellschaftliche Koordinatenfeld abzutasten, in dem die Ideenwelt Schmittmanns verankert war (S. 3–49). Er gehörte zu jenem Kreis engagierter Katholiken, die, allen romantisierenden Tendenzen im Sozialkatholizismus abhold, für eine fortschrittliche Einstellung zu den Problemen und Aufgaben eintraten. Dabei bildete die christliche Wertordnung mit ihrer personalen Grundstruktur den Ausgangspunkt und die Richtschnur seiner gesellschaftspolitischen Konzeption. Diese würdigt Verf. im zweiten Teil, wobei zwei Schwerpunkte herausgearbeitet werden: die sozial- und wirtschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen (50–165) und das politische Leitbild (166–233). Erstaunlich ist die Fülle der Probleme, mit denen sich Schmittmann auseinandersetzte und Lösungsmodelle entwarf, die zum Teil erst von der sozialstaatlichen Entwicklung nach dem II. Weltkrieg verwirklicht wurden. Sein Bemühen galt dem Ausbau der Sozialversicherung als Selbsthilfeeinrichtung der Versicherten ebenso wie der Entwicklung der staatlichen Fürsorge zur Wohlfahrtspflege, die gerade auch der Landbevölkerung zugute kommen sollte. Aus den bloßen Unterstützungsmaßnahmen, die in ihrer Begründung noch an das frühere „Armenrecht" anknüpften, sollte echte Lebenshilfe („Sozialhilfe") werden, wobei die behördliche mit der freien Wohlfahrtspflege, der er im Interesse des hilfebedürftigen Menschen einen Vorrang einräumte, koordiniert werden sollte. Ein besonderes Anliegen war die soziale Sicherung der kinderreichen Familie und die Behebung der Wohnungsnot. Was die Wirtschaftsordnung betrifft, so galt Schmittmanns Kritik sowohl den Entartungserscheinungen des Kapitalismus als auch dem Sozialismus, der in seinen Triebkräften und Bewegungen an den Kapitalismus gebunden und nur Reaktion sei, aber keine Antwort anbiete. Neben der Mitsprache des Arbeitnehmers im Betrieb forderte er vor allem die überbetriebliche Mitbestimmung und die arbeitsgemeinschaftliche Kooperation der Sozialpartner. Politisch schließlich setzte sich Schmittmann nach 1918 für eine Reichsreform ein, die den preußischen Zentralismus durch eine föderative Gliederung ersetzen sollte. Allerdings stieß die Gründung des „Reichs- und Heimatbundes deutscher Katholiken" auf dem Katholikentag in Hannover (1924) auch im katholischen Lager auf Reserve und Ablehnung. Obwohl kein Freund der Rheinischen Seperatistenbewegung, fand bei ihm die Vorliebe für Föderalismus, Selbstverwaltung und Subsidiarität doch eine übermäßige Zuspitzung in Richtung auf eine Autonomie, die er nicht nur für die Rheinlande, sondern auch für die angrenzenden Gebiete der Nachbarländer (Elsaß-Lothringen) forderte.

Das Buch zeichnet anhand der verfügbaren Quellen mit großer Sorgfalt das Lebenswerk Schmittmanns. Die Gliederung ist sehr detailliert gearbeitet, was gelegentlich den gedanklichen Zusammenhang etwas erschwert. Vielleicht sind auch manche Verbindungslinien zwischen den Vorstellungen Schmittmanns und der heutigen Entwicklung zu stark gezogen. Leider sind die Auskünfte über „Die Zeit der Hitlerherrschaft" (234f.) nicht sehr ergiebig. Wertvoll ist die beigefügte Schmittmann-Bibliographie. Dem Verf. gebührt Dank dafür, daß er ein wichtiges Kapitel des deutschen Sozialkatholizismus erforscht hat.

Augsburg Anton Rauscher

Karrer, Leo: **Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer.** – Wien: Herder 1970. 181 S. (Theologie konkret) Ppb. DM 14.80

Der Autor hat als erster in der Form eines Buches eine Thematik aufgegriffen, die bisher nur in kürzeren Beiträgen und Artikeln behandelt worden ist. Vielleicht ist das ein Ausdruck der Skepsis, mit der die Amtskirche dem Phänomen des Laientheologen immer noch begegnet. Es ist nun das „erste und primäre Anliegen dieser Broschüre", ... die „beiderseitige Skepsis und den frustrierenden Argwohn ... zu entkrampfen bzw. das Verhältnis und die Atmosphäre vorerst zu versachlichen" (115). Vom Autor, der als Mentor der Laientheologen in Münster arbeitet, ist keine Darstellung vom Standpunkt des neutralen Beobachters zu erwarten. Das Engagement äußert sich aber nicht darin, daß auf eine bessere Stellung der Laientheologen und ihre Emanzipation hingearbeitet wird, sondern es geht dem Autor letztlich um die Gestalt der Kirche von morgen. L. Karrer betrachtet das Phänomen Laientheologe als einen unter den vielen charismatischen Aufbrüchen in der heutigen Kirche.

Nun hat es, wie gezeigt wird, in der Kirche immer schon Laientheologen gegeben, aber sie standen doch meist im Schatten der Kleriker, und ihr spezifischer Erfahrungshorizont konnte sich nicht auswirken. Auf diesen Horizont kommt es nach der Meinung von L. Karrer an, und er sieht in den Laientheologen eines der hoffnungsvollsten Zeichen der Erneuerung, und zwar im Zusammenhang mit der Verkündigung: Die Vitalisierung der Kirche wird nicht zunächst von der Betonung und Intensivierung des Sakramentenempfangs abhängen, sondern entscheidend von der Evangelisation, vom Deuten und Bezeugen des Wortes Gottes. „Ein anderer effektiver Weg zur Kirchenreform als über das Wort Gottes ist nicht absehbar" (166). L. Karrer ist der Meinung, daß der Laientheologe gerade in der Verkündigung einen Beitrag leisten kann, den der Kleriker nicht zu bringen vermag. Hier zeigt sich, daß auch ein „Randthema" wie das Phänomen Laientheologe viel Dynamit enthalten kann. Es ist dem Autor klar, daß das Aufkommen der Laientheologen die Gestalt der Kirche verändern kann, und es wird besonders auf das neue Amtsverständnis verwiesen (127–137). Vermutlich werden aber gerade dann, wenn die Laientheologen hauptsächlich im Dienst am Wort tätig sind, Phänomene auftreten, die noch nicht vorauszusehen sind. Es ist sehr fraglich, ob man in der herkömmlichen Weise weiterverkünden kann (Schwerpunkt Predigt; Aktualisierung einer Perikope), wobei man die Laien nur als weitere Arbeitskräfte betrachtet. Wahrscheinlich wird die Tatsache, daß Laien im Dienst am Wort stehen, auf die Verkündigung selbst zurückwirken. Auf diese Möglichkeit sollte vielleicht ausführlich verwiesen werden. Wir dürfen hoffen, daß die Laientheologen ganz entscheidend dazu beitragen, daß wir in der Kirche endlich aus der Misere der Verkündigung herauskommen und daß die Wirksamkeit des Wortes nicht nur von den Dogmatikern behauptet, sondern auch von den Menschen erlebt wird.

Es ist nicht zu übersehen, daß manche das Verharren im Laienstand als besondere Chance für die Wirksamkeit der Verkündigung bejahen. Hier zeigt es sich, daß die Spiritualität des Laientheologen nicht vom Kleriker her zu bemessen und auch nicht von ihm abzuschauen ist (157–173), denn sonst wird man dem Spezifischen gar nicht gerecht.

Der erste Teil des Buches verrät den Mentor der Laientheologen, der mit dem ganzen Problemkreis bestens vertraut ist und gediegene Auskunft gibt über die Berufsmöglichkeiten der Laientheologen, ihre akademische Ausbildung und ihre Situation in der Gesamtstudentenschaft. Mit Recht fordert L. Karrer, daß für die künftige Ausbildung und Fortbildung der Laientheologen vor allem ein „stärkerer Praxisbezug" betont werden muß (69). Der zweite Teil des Buches läßt den ehemaligen Rahnerassistenten erkennen („Der Laientheologe in der Kirche" und „Die ‚gewünschte' Gestalt der Kirche"), und überall zeigt sich der sachliche und nüchterne Schweizer. Vielleicht hat darum mancher Leser den Eindruck, daß L. Karrer in seiner Sicht der Kirche der Zukunft einen Schritt weitergehen sollte. Sicher ist, daß es weitgehend von den Laientheologen abhängt, ob die Kirche die „gewünschte Gestalt" findet und daß im Verfolgen dieses Zieles der Laientheologe auch seine Identität findet: „Die Laientheologen müssen letztlich durch die Tat definieren, wer sie sind."

Fribourg Josef Breuss

Keller, Norbert / **Wagener,** Hans Joachim: **Motivmesse für Kinder.** Werkbuch für thematische Wortgottesdienste und Meßfeiern mit Kindern des 3. bis 6. Schuljahres. – Essen: H. Driewer 1972. 280 S. Linson DM 19.80

Die von Alfred Schilling erfundenen Motivmessen finden hier eine neue Buchproduktion, die von Schilling mit einem etwas verdrossenen Nachwort bedacht wird, verkürzt formulierbar: «So lange noch unsere Bischöfe Kinderchen firmen, so lange noch Babys getauft werden, so lange noch rückläufige römische Briefe Beichte vor der Erstkommunion verlangen, – so lange also eine fragwürdige religiöse Erziehung kindertümlicher Gottesdienste bedarf, dürfe man froh sein, daß solche Buchproduktionen aus der Praxis wachsen, um dem Praktiker in seiner Not und Sorge zu helfen.»

Auch ohne das „so lange noch" Schillings darf man die sicherlich liebevolle Mühe der beiden Verfasser, eines Lehrers und eines Priesters, lebhaftestens anerkennen. Dennoch muß der Rezensent, der täglich in der liturgischen und pastoralen Not der Kinderseelsorge einer kinderarmen, sterbenden City steht, schlicht bekennen: Ich kann mit dem Missale Romanum und der verordneten Liturgie mehr anfangen und erreichen als mit Motivmessen dieser Art, in denen die Voraussetzungen einer guten deutschen Grammatik und Stilistik, einer gesunden Psychologie, einer soliden Liturgik mit der Lupe gesucht werden müssen, während Langeweile und Moralismus üppig wuchern.

Köln Theodor Schnitzler

Voith, Franz, OP: **Motivmessen für Jugendliche.** Werkbuch für thematische Meßfeiern mit Jugendlichen bis zum 13. Schuljahr. – Essen: Hans Driewer 1971. 264 S., Linson DM 19.–

Unter „Motivmessen" versteht Hrsg. „thematische Meßfeiern", wobei er sich bewußt an die Ausgaben von Alfred Schilling u. a. im gleichen Verlag (im gleichen Gewand) anschließt (7). Zielgruppe dieses „Werkbuches" sind Jugendliche von 14 bis 19 Jahren; man darf hinzufügen: in erster Linie Schüler, wie die Meßformulare – nach Angabe des Hrsg. – auch mit Schülern des Kollegs St. Thomas in Vechta/Oldenburg „durchpraktiziert" worden sind. Der abgegrenzte Personenkreis ist für die Abgrenzung der Thematik und den Inhalt der Texte maßgebend gewesen.

Die 52 Vorlagen lassen in ihrer Folge keinen Plan erkennen; die Themenwahl ist „mehr vom Zufall als von einem Plan bestimmt" (7). Jedes Thema reicht über vier Seiten. Die jeweils erste Seite bietet den Text eines meist zeitgenössischen Autors. 39 Nr. werden im Autoren- und Quellenverzeichnis angegeben (256–258). Im Anhang sind weitere 20 „Texte zur Auswahl" (220–239) abgedruckt, worauf am Ende der jeweils ersten Seite als Austauschmöglichkeit hingewiesen wird. Im Vorwort wird die Auskunft bzw. der Rat gegeben: Sie „dienen in erster Linie dazu, die ‚Einleitungen' zu variieren. Wer diese Texte als ‚nichtbiblische' Lesungen verwenden will, mag dies in eigener Verantwortung tun" (8). Die jeweils zweite Seite enthält die drei Orationen, die stets vom Hrsg. zu stammen scheinen. Die jeweils dritten und vierten Seiten enthalten die biblischen Lesungen und Evangelien, mit zwei Ausnahmen in der Fassung von Jörg Zink. Der Anhang enthält weiterhin sieben Formulare zum „Schuldbekenntnis" (240–246), fünf zum „Kyrie" (247–251) und eine Kanon-Vorlage (252–255). Auf eigene Fürbitten wurde verzichtet. Dafür ist jeweils nach den Evangelien ein Hinweis auf die entsprechende Schilling-Ausgabe gegeben. Auch die Kyrie-Texte können zum Schuldbekenntnis oder zu den Fürbitten benutzt werden (7).

Wer Gruppenmessen (und darum handelt es sich) für die genannte Zielgruppe zu gestalten hat, wird gern zu dem Werkbuch greifen; er wird viele Anregungen, viel Material und viele Bausteine finden.

Es verwundert heute niemanden mehr, wenn in solchen Veröffentlichungen als modische Trends zu bezeichnende Tendenzen ausgiebig zum Zuge kommen: Allgemeinplätze, Einseitigkeiten, gesellschafts- und sozialkritische Provokationen, Motive fragwürdiger kirchlicher „Vergangenheitsbewältigung", utopische Zielsetzungen, bis an Oberflächlichkeit und Langeweile reichende Wiederholungen vor allem des Mahlcharakters der Eucharistiefeier und der ihr zugeordneten Postulate auf Aktivitäten im Geist der Brüderlichkeit u. a. Hier müßte die Kritik auch bei diesem Buch an vielen Stellen ansetzen. Es ist unmöglich, alle Beispiele aufzuzählen, an denen Aussagen so einseitig formuliert sind, daß sie – für sich genommen – mehr als mißverständlich und verdreht erscheinen.

Dem kritisch Prüfenden fällt jedoch auf, wie positiv insgesamt diese Veröffentlichung sich von vielen anderen dieser Art abhebt. Gerade die Texte, die der Hrsg. selbst einbringt, zeigen das ernste Bemühen um Ausgleich und Ergänzung der Aspekte und um das Hinführen zur Mitte unersetzbarer Schwerpunkte. Das mögen einige Proben zeigen:

Auf S. 59 stoßen wir kurz vor der Gebetsformulierung: „... laß uns nicht in heilige Bezirke fliehen und mache uns fähig zur vollen Teilnahme am Leben in dieser säkularen Welt" auf die Bitte: „Viele von uns sind überfordert in ihrem Beruf und leiden unter den Strapazen des Alltags. Das alles nimmst du nicht von uns, sondern teilst es mit uns in Jesus, deinem Sohn. Laß uns dafür danken, wenn wir jetzt an diesem Altar das Gedächtnis seines Leidens feiern." – Bei Nr. 9 „Sinnfrage des Lebens" schließen die Gebetstexte so: „Denn Sinn erwächst aus der Liebe zum anderen, und das Kreuz Christi gehört zur Wirklichkeit unseres Lebens" (43). – Nr. 14 „Golgatha / Das Schweigen Gottes": „... Laß uns begreifen, daß du im Schweigen auf Golgatha das Heil gewirkt hast, das auch die Not unserer Zeit umschließt ... Laß uns etwas von der Größe dieser Liebe erahnen, wenn wir jetzt das Mahl feiern, das das Sterben deines Sohnes zeichenhaft versinnbildet ... Laß uns am Kreuz Christi ermessen, wie groß unsere Schuld ist, wie sehr aber auch deine Liebe zu uns alle menschlichen Maße übersteigt" (63). – Nr. 31 „Wagnis des Glaubens": „Wir Menschen fragen nach Sinn und Ziel unseres Lebens. In Christus ist uns eine Antwort gegeben. Aber nur, wer sich ihm anvertraut, wird die Wahrheit seines Wortes erfahren. Gib uns Mut zu solchem Vertrauen – und hilf uns, alle Zweifel zu überwinden" (131). – Nr. 41 „Vorstoß ins Geheimnis": „... Mach uns begreiflich, daß auch du dich nicht messen läßt und daß wir in unserer Menschlichkeit bedroht sind, wenn wir den Sinn für das Geheimnis verlieren ... Ist jeder Mensch für uns schon unauslotbar, ein Geheimnis, – um wieviel mehr du selbst, dessen Liebe zu uns alles Begreifen übersteigt" (171). – Nr. 50 „Vermächtnis": „In einer Zeit, da alles in Frage gestellt und das oft mißbraucht wird, was Generationen heilig war, laß uns dankbar sein für ehrlich suchende Menschen. Laß uns ihr Vermächtnis einbringen in einer Welt, die Christi Namen verdient" (207). – Zwei Formulare (Nr. 51 und 52) haben Maria zum Thema. Auch die genannten Vorlagen zum Schuldbekenntnis und zum Kyrie sind durchweg sehr gelungen. Der vorgelegte Kanon (252–255) dagegen dürfte ein weiteres Beispiel dafür sein, wie schwer es ist, das Herzstück der Meßfeier neu so auszudrücken, daß es den Anforderungen entspricht.

Während man dankbar begrüßt, daß Vf. hier eine weiterführende, Einseitigkeiten weitgehend überwindende Arbeit geleistet hat, die in gleicher Weise der liturgischen, pastoralen und pädagogischen Verantwortung entspricht, wundert man sich, welchen aggressiven Ton er teilweise in seinem forschen Vorwort (5–8) anschlägt, wenn er sich angeblich „wenig von liturgischen Prinzipien leiten" lassen und den „Praktiker" gegen die „liturgischen Experten" und „professionellen Fachleute der Liturgie" ausspielen will, was er selbst doch offensichtlich nicht nötig hat. Als wären die pastoralliturgischen Gesichtspunkte in der konziliaren und nachkonziliaren Zeit nicht wirkkräftig genug zum Zuge gekommen und im „Feld des Experimentierens" vor allem für Gruppenmessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften nicht genügend Raum gegeben (vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch 313; Instructio, de Missis pro coetibus particularibus der Kongregation für den Gottesdienst vom 15. 5. 1969; Richtlinien der Deutschen

Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) vom 24. 9. 1970: Kirchl. Amtsblatt Münster 103 (1970) (143–146).

Als „Hilfen auf dem Wege" zum vollen Glaubensleben will Vf. diese Motivmessen aufgefaßt sehen. Dem ist voll zuzustimmen, wenn sie dazu genutzt werden, die Jugendlichen „eucharistiefähiger" zu machen und zur verständnisvolleren Teilnahme an der Gemeindemesse hinzuführen. Um diese Ziele zu erreichen, muß bei der weiteren Erarbeitung und Praxis von Motivmessen noch mehr darauf geachtet werden, daß es entscheidend um die Eucharistieerziehung geht, um das Hinführen zum Mysterium, zum Erschließen des Symbols und des Sakraments und nicht zuletzt zur Gemeinde. Denn die Eucharistiefeier muß bleiben, was sie in der katholischen Glaubensgemeinschaft immer war: auch Glaubenshilfe, Glaubensvollzug, Bekennen und Weitergeben des Glaubens.

Abtei Gerleve / Westf. Basilius Senger OSB

Kaulbach, Friedrich: **Einführung in die Metaphysik.** – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1972. 244 S. (Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen) kart. DM 17.80

Der Aufgabe, wie sie in der genannten Einführungsreihe gestellt ist, hat sich der Vf. auf einem zweifellos schwierigen Gebiet mit Sachkenntnis, Geschick und nicht ohne Originalität entledigt. Metaphysik faßt zwar in der Sicht des Vf. im Begriff des Seins – der allerdings nicht immer von dem des Seienden explizit unterschieden wird – einen ihrer zentralsten Fragegegenstände in den Blick, erschöpft sich jedoch nicht darin, sondern stellt dem, als dem Range und der Dringlichkeit nach gleichberechtigt, die Frage nach dem Denken oder Wissen bzw. der Vernunft an die Seite. Mit dieser Polarität von der Sache her bekommt er zugleich einen Leitfaden für die der ‚Natur der Sache' angemessene Interpretation des metaphysischen Denkens als einer Geschichte in den Griff: Wie in der Einleitung programmatisch gesagt wird, muß Metaphysik begriffen werden als fortschreitender Dialog geschichtlich sich ausbildender Gedankenfiguren, jedoch so, daß dieser Dialog sich als systematischer Aufriß vom Stand des Heute aus nachvollziehen läßt. Die Phasen dieses denkgeschichtlichen Prozesses sind dabei stets in ihren entscheidenden Punkten durch ein (nur) relatives Übergewicht des einen der soeben genannten Pole in einer Spannungseinheit gekennzeichnet.

Als Begriffe, die dieses Ganze in der Überschau kategorial vom Gegenstand her zu strukturieren geeignet sind, zeichnen sich aus: Wesen als Grund des ‚formal' und teleologisch Allgemeinen im Gegenüber zum ‚Gesetz' als der Bedingung a priori entwerfender und konstruktiver Erkenntnis, gefesselte und freie Natur als menschlicher Freiheit wie (darauf gründender) Humanität verschlossener und offener Seinsbereich, Theoretisation eines Gegebenen von letzten Gründen her (oder auf solche hin) zum Zwecke von sachangemessenem vollkommenem Wissen im Gegenüber zur Praxis des Sittlichen, in der allein letztlich der Mensch in eigener Verantwortung Wirklichkeit zu setzen und zu bestimmen imstande ist.

Die Stufen historischer Entwicklung sind im wesentlichen markiert durch die Namen: Platon und Aristoteles zu Beginn, über Augustin, Plotin, den Kusaner, die Kopernikanische Wendung, Descartes, Locke, Leibniz, Kant und Hegel bis hin zu K. Marx, Nietzsche, dem Positivismus, der Lebensphilosophie, Husserl und Heidegger.

Die darin liegende Systematik, die denn auch Kaulbachs Position deutlich werden läßt, besteht in der Dynamik eines die einzelnen Subjekte überschreitenden Dialogs, welcher sich als Ausbildung und In-Bezug-Setzung grundlegender Perspektiven, zusammen mit einem das jeweils Ganze des metaphysisch Fraglichen in eigener Weise reflektierenden ‚Stand' artikuliert, aber ebenso damit auch schon immer, zumindest implizit, den Boden bereitet für eine stets sachlich mögliche und geschichtlich im je Nachkommenden ausgeprägte Kritik. Vernunft setzt und bestimmt sich so letztlich in ihrem Selbstaufbau als Selbstkritik (und umgekehrt).

Ausstellungen an der anerkennenswerten Leistung, mit der der Vf. auch schwierige Themen in einer immer klar und verständlich bleibenden Sprache ohne Niveauverlust zu behandeln weiß, können auf Einzelheiten beschränkt werden:

So ist, wenn schon einmal Augustin, Plotin und Nikolaus v. Cues behandelt werden, nicht einzusehen, warum dann die für die neuzeitliche bzw. gegenwärtige Thematik metaphysischen Denkens kaum minder wichtigen Denker Fichte und Schelling überhaupt nicht oder nur ganz nebenbei erwähnt werden. – Daß die (Hoch-)scholastik nicht behandelt wird, kann dadurch motiviert werden, daß sie im Rahmen dieser Einführungen eine eigene Darstellung finden wird. – Weiter erscheint die systemfunktionale Parallelisierung oder Analogisierung der sog. scholastischen ‚Transzendentalien' mit den ‚Kategorien' und ihrer transzendentalen Funktion bei Kant insofern einen falschen Vergleichspunkt zu haben (vgl. z. B. S. 130), als jene scholastischen Begriffe gerade nicht – jedenfalls auf dem höchsten Niveau des Ens, Unum, Bonum – gegenstandskonstitutiv sind wie die Kantischen Stammbegriffe des Verstandes, sondern als alle Kategorien des theoretischen wie ethisch-praktischen Denkens übergreifend wohl eher mit den Kantischen Ideen der reinen Vernunft zu vergleichen wären.

Schließlich wäre an die Methode einer perspektivischen Beschreibung, als dem Zusammen von Gegenstand und Methode am meisten angemessenes Verfahren, die Frage zu stellen, in welcher systematisch bestimmteren Gestalt ein solcher dialogischer Perspektivismus, der mit dem Anspruch des Zusammenfalls von Methodologie und Disziplingeschichte der Metaphysik auftritt, nun selber seinen sachlich letztbegründenden ‚Stand' hat. Doch würde dies wohl den Rahmen einer solchen Einführung übersteigen.

Bochum Harald Holz

Cabada Castro, Manuel: **Sein und Gott bei Gustav Siewerth.** – Düsseldorf: Patmos 1971, 342 S. Lw. DM 48.–

Thomas durch terminologische Anleihen bei Hegel um jeden Preis re-aktualisieren zu wollen, bliebe vordergründige Effekthascherei: ein für Philosophie und Theologie, wenn nicht schädliches, so zumindest irrelevantes Unterfangen. Mit solch perverser Banalität hat das Werk G. Siewerths in der spekulativen Dichte seines Ansatzes und der begrifflichen Strenge seiner Durchführung nicht das Geringste zu tun. Denn S. versucht in eigenständiger und (bei aller möglichen und nötigen Kritik) großartiger Weise, die thomanische – von der Theologie her befruchtete (wie belastete?) und auf sie hin offene – Metaphysik mit Hilfe des Systemgedankens des Deutschen Idealismus spekulativ zu entfalten, d. h. sie in ihrer radikalen Universalität und reflexiven Schärfe zu vergegenwärtigen, um damit zugleich Anspruch und Erbe des Deutschen Idealismus vor (vermeintlich unheilvoller) „Subjektivierung" zu retten.

Cabada Castro unternimmt mit seinem Buch die schwierige Aufgabe, „die denkerische Leistung Siewerths von innen her zu entdecken, um sie für das heutige Denken erreichbar und fruchtbar zu machen" (11). Fern bloßer Systematisierung und Problematisierung von außen her, soll die Komplexität des S.'schen Denkens von der Seins- und Gottesproblematik als seiner „Mitte" her aufgehellt werden. Denn nur von diesem Zentrum aus (als der intensiv-extensiven Einheit von Ruhe und Bewegung der bedachten Wirklichkeit selbst) kann über Gemäßheit oder Ungemäßheit sprachlicher Kategorien in bezug auf diese Wirklichkeit geurteilt werden.

Präzision darf deshalb nicht scheinrational durch Ausklammerung entscheidender Wirklichkeitsaspekte erkauft werden. In dem unabdingbaren (für uns freilich nie voll erfüllten) Anspruch der Wahrheit auf „grenzenlose Ganzheit", also in der letztlich indefiniten und indefiniblen Positivität des Wirklichen als solchen, liegt sicherlich ein wesentlicher Grund für die oft beklagte Dunkelheit und Schwierigkeit der S.'schen Sprache (15–26).

I. Der umfangreiche erste Teil „Das Sein" (29–172) ist der S.'schen Ontologie gewidmet. – Das Sein als metaphysisch „Früheres" bewahrt das Denken vor leerer Selbstverfangenheit und begründet dessen universale (Selbst-) Verfügung. Der Dogmatismus zweifelhafter Intuitionen wird damit ebenso verworfen wie die Absurdität einer vorgeblich a-metaphysischen Erkenntnistheorie als unabdingbare Vorstufe eines (eventuellen) „nachträglichen" Metaphysik-Entwurfes. Dem Sein als Offenbarkeit für den Geist und dem Denken als Geschehen des Seins selbst korrespondiert der Vorrang der Metaphysik (als Lehre vom Seienden als Seienden) vor jeder Art von Logik, die Sein als Genus nimmt und folglich als „Leerform" abtun muß, weshalb S. zunehmend von „Seinsbegreifen" (*conceptio*) statt von einem mißverständlichen „Seinsbegriff" (*conceptus*) spricht (29–64). – Solche „Verbegrifflichung" des Seins – „Ursünde" des „modernen", seine Herkunft vergessenden Geistes – treibt in die sterile Alternative von Idealismus und Empirismus. Verfestigte Schultraditionen, Verführungen durch unreflektiert hingenommenen Sprachbestand sowie Mißbrauch der Philosophie als bloßes „Instrument" der Theologie sind jedoch nur äußere Anlässe solcher Beirrung. Die Bedingung ihrer Möglichkeit muß – wenn Denken „Sein in seiner Idealität" besagt – im Sein selbst liegen: in seiner unendlichen „Fülle", die „nur" in den „vielen" Seienden sich konkretisiert (64–84). – „Abstraktion" kann deshalb nie aus dem Sein heraustreten oder es übersteigen, sondern meint die reflexive Strukturierung des auf den

Geist hin offenen Seins. Im Prozeß dieses kreisenden Kreises werden „Realität" und „Idealität" zu konvertiblen (aber nicht schlechthin identischen) Bestimmungen (85–92). – Dies erhellt auch die Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts, das allererst im Seinsbegreifen aufscheint: als sich im vernunftgemäßen Ausschließen des Nichts manifestierende Positivität des Seins. Dieses „Nichts" als Produkt der Vernunft (und nicht „substantiiert" oder gar als „ursprüngliches" Prinzip aufgefaßt) unterstreicht in der Identität von Sein und Vernunft zugleich deren Differenz, was für die spekulative Erhellung der ersten Prinzipien bedeutsam wird (92–103). – Sprache vermag deshalb nur in Verwiesenheit auf Sein und die ihm Subsistenz gebenden Seienden, d. h. als verschwindende Vermittlung, Verständnis zu ermöglichen. Als selbstbezogenes „Zwischen" würde sie Denken und Wirklichkeit restlos auseinanderdividieren (103–111). – Der Mensch ist er selbst nicht als „abstraktes" Individuum, sondern als Person, d. h. vom Sein her und auf es hin und somit – da dieses nur durch die Seienden in der Welt aufscheint – in wesenhafter Einheit mit der Natur. Diese strukturelle Entsprechung von Mensch und Kosmos durchwaltet die Sinne (Innigkeit durch Offenheit) ebenso wie die Verschränkung von Sinnlichkeit und Vernunft. Auch alles Wollen und Streben gewinnt seine Selbstverfügung (Freiheit als Selbsterzeugung des Wollens) nur durch Einfügung ins Sein, das als „Liebe" die Aspekte der Wirklichkeit des Seins, der Wahrheit und Güte transzendental zusammenfaßt (111–143). – Weil Sein sich als Fülle, Vollkommenheit, Positivität enthüllt, sich jeglicher endgültigen Festlegung entzieht, ist es in einem spekulativen (nicht vorstellungsmäßigen) Sinne real vom Wesen (in das es sich gleichwohl auslegt) unterschieden. Sonst gingen (ebenso wie im Ineinsfall mit unmittelbarer Realität oder bloßer Abstraktion) Einheit und Unbegrenztheit (im Sichanderswerden) des Seins als Akt verloren. Aber als nicht-subsistente, auf Wesen und Seiendes verwiesene Aktualität ist es zugleich „Nicht" –, „Über"- oder „Un"-wirklichkeit (111–172).

II. Die Problematik verdichtet sich somit unabweisbar zur Frage nach „Sein und Gott", der C. im II. Teil des Buches nachgeht (175–265). Dabei müssen sich in Konsequenz des früher Dargelegten in unserer Erkenntnisbemühung Apriorität und Aposteriorität untrennbar verschränken: „Der Weg von uns zu Gott ist zugleich der Weg von Gott zu uns" (176). – Die „Idealität" Gottes als Vermittlung des endlichen Seienden in seiner Möglichkeit und Positivität aus dem unendlichen Grund bedingt die Setzung des Nichts in und aus der unendlichen Vernunft: nicht als In-„halt" absoluter Erkenntnis oder gar sie positiv begründend, sondern als Horizont von Endlichkeit überhaupt (177–183). Bei einer so eröffneten Möglichkeit von Schöpfung bleibt göttliches Tun reiner Entschluß zu sich selbst ohne Normierung vom „Anderen" her. Dieses ist nichts „neben" Gott (weder als Bereicherung noch als Grenze), sondern die ideelle Selbigkeit in ihrer Andersheit. In solch spekulativer Bezogenheit von Idealität und Realität identifizieren sich Wissen und Freiheit im grund-losen, aber nicht willkürlichen göttlichen Wollen, das eine logische Entgegensetzung von Notwendigkeit und Tatsächlichkeit nicht kennt. Weder ist der Unterschied des Endlichen zum Absoluten endlich (wie im Pantheismus) noch eine Kluft (Deismus), sondern die ideelle Einheit steigert sich mit der Intensität des Unterschiedes (183–200). – Sein als Idee der Ideen gründet so in Gottes Macht und Willen, aber als nicht-ontische Vermittlung ist es keineswegs ein notwendig kontinuiertes Resultat des absoluten Grundes im Sinne eines unspekulativen Monismus. Emanation meint für S. gerade das Heraustreten der Andersheit aus dem Absoluten nach der Weise seiner gründenden Einheit. Insofern im Sein selbst keine Grenze nach „außen" liegt, kann deshalb von seiner Ununterscheidbarkeit im Verhältnis zu Gott gesprochen werden. Andererseits bricht die Differenz von Subsistenz und Nicht-Subsistenz im Sein selbst auf, dessen Unübersteigbarkeit erst die Transzendenz des Denkens auf Gott hin ermöglicht (200–215). – Die „exemplarische" Struktur oder Identität des Seins bildet deshalb die spekulativ vermittelnde Mitte zwischen absoluter Identität und absoluter Differenz. Die daraus resultierende reale Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit läßt auch das Geschaffene an der Ungeschaffenheit und reinen Positivität des absolut grund-losen Grundes teilhaben (215–237). – Von der Analogie als Vollzug der exemplarischen Identität her erscheint der Schritt zur Transzendenz nicht als logischer Sprung, sondern als spekulative Entfaltung, die aus der ursprünglichen Erfahrung der Selbstbegabung des Seins als Liebe (und ihrer geschichtlich-konkreten Gestalten etwa im Bezug von Eltern und Kind) lebt. Gegen pantheistische und deistische Vereinseitigungen und illuministische Ungeduld ist deshalb die innere Dialektik der Gotteserkenntnis (die als Wissen immer zugleich Nicht-wissen ist) auszuhalten: in Entsprechung zum Sein als Bild (Positivität) und Widerbild (Nichtsubsistenz) Gottes (237–265).

III. Im III. Teil untersucht C. das „Bedenken der ‚Differenz' und der Offenbarung in der Erörterung des Seins und Gottes" (269–331). – S.'s ursprüngliches Anliegen, die Einheit von Sein und Denken, von Sein und Gott herauszustellen, bleibt entscheidend. Aber diese Einheit wird zunehmend auf Differenz hin und diese ihrerseits nicht mehr nur als Erscheinung der Einheit bedacht. Sie wird vielmehr in Gott selbst als Weg von seiner Einfachheit zu den endlichen Wesenheiten angesetzt und tritt damit in ihrer eigenen Positivität (d. h. in der Ermöglichung der vielen Seienden als Gleichnis der göttlichen Güte) hervor. Diese wesentlich durch theologische Erwägungen (Trinität!) beeinflußte Akzentuierung verbietet jeden neuplatonisch gefaßten Primat des Einen vor dem Sein und erlaubt die Einbeziehung der Schöpfungs- und Menschheitsgeschichte in das innergöttliche Leben. Mit anderen Worten: in der metaphysischen Differenz von Akt und Subsistenz gründen alle übrigen Differenzen, auch die theologische Differenz der göttlichen Personen (269–296). – Im Verlauf dieser Entwicklung wird die Offenbarung und ihr Verhältnis zur Philosophie zunehmend bedeutsam. Gerade am Gedanken der Schöpfung und der Dreifaltigkeit erweist sich für S. die Notwendigkeit der Offenbarung für eine letzt-zureichende Erklärung philosophischer Problematik. Seins- und Offenbarungsdenken gehören zusammen, wenngleich ihre „geschichtliche Einheit ... nur nach der vollendeten Offenbarung in Christus möglich war" (302). Weil die Vernunft aus dem Sein zu sich ermächtigt ist, schließt die Unbegrenzbarkeit des Denkens seine Geschichtlichkeit und damit seine Offenheit auf unableitbare Offenbarung ein: denn diese ist wohl übernatürlich, aber nicht überseinshaft. Das Seinsdenken wird durch Offenbarungsdenken freilich nicht als „vorläufige Phase" abgetan (das hieße Sein als „Potenz" mißverstehen!). Ohne einer Vermengung zweier Erkenntnisweisen das Wort zu reden, bringt die Offenbarung das Denken mehr zu sich selbst, weil sie zum tieferen Bedenken des Seins ermächtige. Ein Absehen der Philosophie von der Offenbarung wäre ein Absehen von den eigenen Möglichkeitsbedingungen und müßte zu spekulativer Unfruchtbarkeit führen. In diesem Sinne muß von einem theologischen Apriori der neuzeitlichen Philosophie gesprochen werden. Nicht in ihren Theologumena, sondern in deren Unbedachtheit liegt das Fragwürdige ihrer Verfassung. S.'s Ziel liegt deshalb in einer theologisch durchlichteten Metaphysik, weil erst der Glaube ein volles Verständnis der Wirklichkeit ermögliche. Eine solche Metaphysik dürfe aber gerade nicht Gott an die Stelle des Seins setzen und dieses zur bloßen Idee entleeren (wie es vielfach in der nach-thomanischen Metaphysik geschehe), sondern habe von ihrer Mitte im Sein her die „ganze" Wirklichkeit zu bedenken (296–331).

C. ist es mit der vorliegenden Arbeit gelungen, die weitgespannte und schwierige Thematik des S.'schen Werkes anhand der systematischen Leitlinie von „Sein und Gott" erstmals umfassend in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen. Dazu war es nötig, über explizit philosophische Schriften hinaus auch theologisch und pädagogisch relevante Texte in die Untersuchung einzubeziehen. Besondere Aktualität gewinnt dieses Buch dadurch, daß C. eine Reihe bisher unveröffentlichter und für die Beurteilung der „Entwicklung" S.'s offensichtlich recht wichtiger Abhandlungen verwerten konnte. Daß der Autor in unmittelbarer Anlehnung an die ausführlich zitierten S.'schen Texte weitgehend zurücktritt, entspricht der intendierten Aufgabe. In diesem Sinne bietet C. eine ausgezeichnete „Einführung": nicht als oberflächliche Vereinfachung, sondern als eine vom „Einstieg" in seine Mitte her „durch"-geführte Vergegenwärtigung des S.'schen Denkens. Daß es sich dabei um materiale Kompilation ohne wirklich kritische Durchdringung handle, könnte nur unterstellen, wer sich von vorneherein von einem (lächerlichen) „absoluten" Standpunkt aus weigert, sich überhaupt einmal auf den Rhythmus des hier vorgestellten Denkens (als reflexive „Entsprechung" der Dynamik der bedachten Wirklichkeit selbst) einzulassen. Der spekulative Fluß der Darstellung bedingt es auch, daß auf den Gegenwartsbezug des S.'schen Denkens vorwiegend in Anmerkungen eingegangen wird. Gerade dabei wird allerdings deutlich, daß eine eigentliche, nicht nur Einzelheiten betreffende Auseinandersetzung (sei es als kritische Aneignung oder Zurückweisung) noch aussteht.

Dieses im Bereich der Philosophie und Theologie bisher weitgehend unterlassene Gespräch mit dem in eigenartiger Weise verkannten, ja ignorierten – fast ist man versucht zu sagen: „verdrängten" – S.'schen Ansatz kann hier nicht nachgeholt und auch nicht zureichend initiiert werden. Doch sei ein – wie dem Rz. scheint – wesentlicher Aspekt hervorgehoben. Wie von C. ausgezeichnet herausgearbeitet wird, gewinnt das Bedenken der Differenz für S. immer größere Bedeutung. Die Präzisierungen der 2. Auflage von „Der Thomismus als Identitätssystem" sowie „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" geben davon Zeugnis. Damit erscheint das Hervortreten der Vielheit und Mannigfaltigkeit aus der Einheit, d. h. des Seienden aus dem Sein, nicht mehr nur als defizienter Modus, als Seinsabfall. Dennoch und trotz mancher gegenstehender Aussagen des späten S. bleibt fraglich, ob damit schon das Endliche eine eigene positive Wertigkeit als Endliches erhält. Der transzendentale Aspekt des verum (Idealität) deckt zwar voll den transzendentalen Bereich des bonum (Realität: vom Modus möglicher bis notwendiger Wirklichkeit) ab: umgekehrt aber scheint das bonum mit dem verum jedoch

nicht im selben Ausmaß konvertibel zu sein. Mit anderen Worten: das bonum bleibt sozusagen ein Transzendentale zweiter Ordnung. Damit aber besteht die Gefahr, daß die von S. so sehr betonte Urdifferenz von Aktualität und Subsistenz doch wieder vorschnell in der Idealität des Seins und damit des göttlichen Subjekts geschlossen wird: aus Angst, das Endliche könnte sich sonst dem Unendlichen entziehen und dieses damit „unendlich" diskreditieren. In diesem Sinne erscheint dem Rz. das Ringen S.'s um eine vom Geiz des Unendlichen befreite Endlichkeit zwar streng intendiert, aber nicht ent-schieden genug durchgeführt worden zu sein.

Dies beinhaltet Konsequenzen für das Verhältnis von Seins- und Offenbarungsdenken (wobei die Problematik der adäquaten reflexiven Umsetzung beider als Philosophie bzw. Theologie hier nicht weiter erörtert werden soll). Mit aller Deutlichkeit hat S. klargestellt, was die intendierte „theologisch durchlichtete Metaphysik" in gar keinem Fall sein will und sein darf: unkritische Vermengung zweier Erfahrungs- und Erkenntnisweisen oder Vereinnahmung der einen zugunsten der anderen. Es geht S. dabei vielmehr um jene Gestalt ursprünglichen Denkens, die von ihrer Mitte im Sein her die geschichtliche Einheit des Seins- und Offenbarungsdenkens austragen soll. Dabei hat S. vor einem „theologisch" motivierten „Überspringen" des Seins zugunsten der vom Glauben versicherten Wirklichkeit Gottes unmißverständlich gewarnt. Nicht da liegt also das Problematische: ebensowenig wie in der Behauptung, daß Offenbarung mit den ihr impliziten Ansprüchen an die Vernunft zu einem tieferen Seinsverständnis führen kann. Das Bedenkliche liegt darin, daß S. die prinzipielle „Offenheit" des Seinsdenkens auf Offenbarung hin in eine prinzipielle „Verwiesenheit" einrückt (die freilich erst seit der Inkarnation des Gottmenschen Christus faktisch gegeben sei): um ihrer möglichen, wenn auch hic et nunc nie erreichbaren Vollendung willen. Wieder wird fraglich, ob die Entäußerung des Seins in die endliche Subsistenz ernst genommen ist oder in einem spezifischen Sinne „nachträglich" genommen wird. Das heißt: Freiheit und Geschichte werden untergründig doch von einem im Wesen Gottes fixieren apriorischen Ordnungsentwurf her „gedacht" (urbildliche Identität des Seins mit Gott) und zuwenig als unbeliebiger konkret-geschichtlicher Anspruch „erfahren". Gerade deshalb taucht die Versuchung auf, die Endlichkeit und Armut des Philsophierens zwar nicht aufzuheben, aber doch zu mildern durch eine „theologisch durchlichtete Metaphysik", die eben durch Vermittlung der Offenbarung irgendwie an der apriorischen „Welt- und Wissensvollendung" in der göttlichen Idealität teilhat. Daraus resultiert die auf den ersten Blick vielleicht erstaunliche Feststellung: gerade weil S. (in einem ganz bestimmten Sinn) zu ausschließlich als „Philosoph" reflektiert, läuft er Gefahr, die „Abgründigkeit" des geschichtlichfreien Angebots der Offenbarung und ihres Anspruchs jenem „Grund"-Denken (als das sich „abendländisches Philosophieren" bis heute weithin versteht) und seiner (möglichen) Pervertierung zur logisierenden Vernotwendigung alles Ontologischen auszuliefern (die S. an Hegel so sehr bekämpfen zu müssen glaubt).

Diese kritischen Anmerkungen (deren mißverständlicher Einseitigkeit sich der Rz. sehr wohl bewußt ist) sollen nur anzeigen, welche Chance zur immer wieder nötigen Klärung des Selbstverständnisses von Philosophie und Theologie und ihres möglichen Zusammenhangs gerade die längst fällige Auseinandersetzung mit dem S.'schen Denken bietet. Es könnte daraus jene unbefangene „Ergänzung" von Seins- und Offenbarungsdenken resultieren, bei der – jenseits der kurzschlüssigen Alternative von gegenseitiger Anbiederung oder Abkapselung – ein wechselseitiges Geben und Nehmen zu nichts anderem als der je eigen strukturierten Form von Vernünftigkeit verpflichtet und so die Autonomie beider nicht beeinträchtigt.

Regensburg Josef Reiter

Weizsäcker, Carl Friedrich von: **Die Einheit der Natur.** – München: Carl Hanser 1971. 491 S. Lw.

Im Anschluß an sein 1957 vorgelegtes Sammelwerk „Zum Weltbild der Physik" legt C. F. von Weizsäcker unter dem Titel „Die Einheit der Natur" Aufsätze und Vorträge vor aus den Jahren 1959 bis 1970. Gegliedert wurde die Sammlung in vier Teile: I. Wissenschaft, Sprache, Methode; II. Die Einheit der Physik; III. Der Sinn der Kybernetik; IV. Zur klassischen Philosophie. Schon diese Einteilung zeigt, daß es von Weizsäckers Anliegen ist, ausgehend von wissenschaftstheoretischen Fragen über Sachfragen der Physik und der Kybernetik zur Sinnfrage vorzudringen. Von Weizsäcker hält dieses sein Aufstiegsschema „Heuristik ruft nach Hermeneutik" nicht nur im Aufbau des Sammelbandes, sondern auch in den einzelnen Teilaufsätzen durch. Das führt zwar zu Wiederholungen, hat aber didaktisch den Vorteil, daß der in Physik, Kybernetik oder Philosophie nicht so Bewanderte den Grundzug des Entwurfs je schon in den Beiträgen findet, zu denen jemand aufgrund seines Spezialwissens einen leichteren Zugang hat. Aus der Fülle des manchmal nur angesprochenen, manchmal auch durchreflektierten Materials seien im folgenden nur einige Grundzüge herausgehoben.

Eine kritische Vorbemerkung sei indessen vorweg gegeben; nicht, weil vor dem Verstehen eines ihm oft befremdlichen Gedankenganges der Leser mit der Behauptung seines eigenen Standpunktes sich gleichsam emanzipieren sollte, um sich seinen Freiheitsraum im Gespräch mit dem Physiker-Philosophen von Weizsäcker zu erhalten: sondern deshalb, weil von Weizsäcker offensichtlich nur eigenständige Diskussionspartner akzeptiert. Ausweis dafür ist seine Vorliebe für den Dialog, der in Anlehnung an die klassischen Dialoge bei Platon und Galilei die sprachliche Formgebung einiger Aufsätze bestimmt (86ff, 447ff). Diese Dialoge sind einigermaßen schwierig zu lesen. Es erhebt sich die Frage, warum Weizsäcker, der die Sprachform der didaktisch eingängigeren Thesen-Information beherrscht (133ff, 223ff, 320ff), den komplizierten Dialog liebt. Die Antwort auf diese Frage nach seiner Vorliebe gibt er selbst: Weil er jeden, der Vereinfachungen liebt, aufs „Glatteis" führen will (445ff) und weil er meint, das Aufzeigen von Aporien (451) ermuntere zum Weiterdenken, d. h. zum Stellen der Sinnfrage. Hier aber muß doch wohl kritisch angemerkt werden, daß die gewählte aporetische Methode nicht eben ungefährlich ist: Führt sie doch auch bei von Weizsäcker einmal zu revolutionären Aufrufen, die Gesellschaft zu ändern, die dann doch bloß rhetorisch bleiben (26), ein andermal zur Ausklammerung von Fragen, die – wie die Gottesfrage – nur genannt, aber nicht reflektiert werden (35f, 114f, 360, 465, 487). Die Vorliebe für die Aporie, die von Weizsäcker teilt mit den neuen Platonikern W. Heisenberg und G. Picht (115, 442 u. ö.), sie hat indessen bei von Weizsäcker Methode. Eben diese Methode ist – wenn wir richtig sehen – der Schlüssel zu dem, wie sich von Weizsäcker die „Einheit der Natur" vorstellt: Der Schlüssel heißt „Komplementarität". Fragen wir also mit von Weizsäcker, was heißt und was leistet „Komplementarität"? Komplementarität ist eine Beschreibungsweise, mit deren Hilfe (etwa seit der Entdeckung des Wirkungsquantums) die in mehrere Beschreibungsteile auseinandergebrochene einfache Ansicht der Wirklichkeit wieder der Einheit angenähert wird (223ff). Oder – nichtphysikalisch, aber noch mit von Weizsäckers Worten: Komplementarität sucht den Pluralismus der Einzelwissenschaften zu überwinden. – Der Pluralismus wiederum entsteht, weil die Einzelwissenschaften wie die Erkenntnisobjekte nur möglich werden, wenn man nach der Rechtfertigung der eigenen Prinzipien nicht mehr fragt (12ff) und höchstens eine Logik zuläßt, die entweder situativ bedingt ist und nur der relativistische Ausdruck einer Kulturstufe ist (86, 453f) oder eine operative Logik ist, die Aussagen über das macht, was der Mensch selbst gemacht hat (105, 338). Nun weist von Weizsäcker nach, daß sowohl die voraussetzungslose Objektbestimmung wie die relativistische Aussageform und die operative Logik schon rein sprachlich ihre Schwierigkeiten haben: Denn es genügt nie, formal-objektiv „über die Sprache" zu sprechen. Man muß mit der Sprache „über das" sprechen, wovon die Sprache spricht. Darüber aber kann man in der exakten Wissenschaftssprache nicht sprechen, sondern nur in einer „Umgangssprache" (336ff) die dem Menschen zeigt, was er nicht selbst gemacht hat.

Bezogen auf das Aporetische in der wissenschaftlichen Wirklichkeitsfassung heißt dies: Die exakten Wissenschaften zementieren den Pluralismus, weil sie um ihrer selbst willen nicht „ontologisch" nach dem fragen können, was der Mensch nicht selbst gemacht hat (12, 105, 338). Dennoch – und darin zeigt sich für von Weizsäcker der weiterführende Sinn des Aporetischen und zugleich das, was Komplementarität leisten kann – drängen z. B. die Physik (130ff) und die Kybernetik (277ff) je auf ihre Weise darauf, Getrenntes wieder als Einheit sehen zu lernen. Dies ergibt sich aus der Geschichte dieser exakten Wissenschaften, ist philosophisch

notwendig und physikalisch-mathematisch möglich (130). In dieser Trias ist von Weizäcker besonders interessiert an der „philosophischen Notwendigkeit"; wenn – so meint er – es der Sinn der Kybernetik ist, den Menschen in die Natur einzugliedern und es möglich ist, den Menschen als Teil der Natur auszuweisen, dann muß es in der Natur Wahrheit geben (320). Der Mensch ist dazu da, die Alternativen, die die Wissenschaft komplementär aufzeigt, in möglichster Annäherung an die Sachverhalte so zu entscheiden, daß er eine Theorie als „Modell der Wahrheit" entwirft. Er tut dies, indem er Handlungsmodelle entwirft, die einen „Begriff" davon geben, welches die besten Lebensbedingungen für den Menschen sind (341). Nun könnte man zwar diese normativen Lebensbedingungen experimentell herausarbeiten. Doch meint Weizsäcker, davor warnen zu müssen, weil sich so der Mensch der Planbarkeit und also der Inhumanität der Technokratie aussetzen würde (22f). Um dies zu vermeiden, sucht er die Hilfe, die dem zur Entscheidung verurteilten Menschen die Wissenschaften nicht bieten können, bei den Philosophen. Ist er doch der Überzeugung, daß Kant zeigen wollte, was Erfahrung (405ff) und daß Platons Ideenlehre zeigen wollte, was ein Begriff sein soll (441, 491). Aus der Aporie der zementierten Pluralität der positiven Wissenschaften führen, so meint von Weizsäcker, nur die Fragen der klassischen Philosophen heraus, die in aporetischer Situation uns erneut als unsere eigenen Fragen aufgegangen sind (15 und der gesamte Teil IV). Soll doch die „Struktur", von der die Strukturwissenschaften der Mathematik und Physik sprechen (22–24) nichts anderes sein als die moderne Übersetzung für „eidos" oder „idea"; als Struktur der Wahrheit wäre sie dann nichts anderes als „ein Aspekt der Idee der Idee, d. h. des Einen" (457). Platonische Ideenlehre, meint von Weizsäcker, soll uns helfen, die Strukturen, die wir nur beschreiben, zu verstehen als ein Hinweis auf die „Einheit der Natur", der nur vom „Einen" her gedacht werden kann.

Theologisch interessant wird in diesem Stand der Reflexionen schließlich ein Selbsteinwand von Weizsäckers, der in seiner Redlichkeit aussieht wie eine neue Aporie: Alle quantentheoretischen Strukturbegriffe sind zeitgebunden – Platons idealistischer Ansatz aber kennt keine Zeit (487–489). Mit Platon löst von Weizsäcker diese Aporie, indem er das „Eine" von seinem „Sein" unterscheidet und also vom „Einen" sagt, es sei nur ein „Seiendes", das sich zur Welt und damit zur Vielfalt entfaltet (490). Damit ist zwar die „Komplementarität" und mit dem Zufall der Entfaltung auch die „Zeit" im Begreifen des Einen gerettet – aber die Frage nach „Gott", die durchaus gestellt wird (16, 35f, 114f, 360, 491) wird als eine aporetische Frage nicht mehr bedacht. Zwar wird mit Kepler, Einstein und Heisenberg gesagt, Theologie habe als Frage nach Gott in der Einheit der Zeit und der Natur die Einheit des Einen wiederzuerkennen (16, 114f; vgl. dazu: N. Schiffers, Fragen der Physik an die Theologie, Düsseldorf 1968), aber die Antwort ist dann doch die eines mystischen Agnostizismus: „All dies viele aber besteht nicht für sich, so wie es die Logik und die klassische Ontologie beschreibt. Es besteht nur im undenkbar Einen" (491). Daß mit dieser Auskunft entweder der Weg zum Atheismus oder zum Zenbuddhismus eröffnet wird, sollte um der Redlichkeit willen von den christlichen Theologen bedacht werden, die von Weizsäckers Analysen als Zeugnis für ihren christlichen Platonismus nützen wollen.

Regensburg Norbert Schiffers

Rolfes, Helmuth: **Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken.** Eine kritische Darstellung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz. – Düsseldorf: Patmos 1971. 222 S. (Patmos Paperback) Kart. DM 19.80

J. B. Metz gibt seinem Vorwort die Überschrift: „Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage" (6–11) und stellt mit Recht auch den „heuristischen Wert" der Sinnfrage heraus. Positivismus und Marxismus: „in der Thematisierung der Sinnfrage hervortretenden Gemeinsamkeit ... begründet in einem anthropologischen Vorurteil ... gleichwohl tritt in der Sinnthematik eine fundamentale Differenz zwischen Positivismus und Marxismus in ihrem jeweiligen Verhältnis zu einem religiös-theologisch fundierten Sinnverständnis zutage. Dies wird vor allem deutlich, wenn die (primär-anthropologisch orientierte) Frage nach dem Lebenssinn erweitert wird zur Frage nach dem Sinn der Geschichte im Ganzen" (8). Gegenüber einer Gruppe von (Neo-)Positivisten, welche die Sinnfrage als unwissenschaftlich ausklammern oder ablehnen, steht eine zweite Gruppe Marxisten, Idealisten und Christen, die die Sinnfrage je von ihrem Ansatz aus beantworten.

Rolfes beschränkt sich in dem vorliegenden Buch, eine gekürzte Fassung seiner Innsbrucker Dissertation, darauf, nach seiner „Einleitung: Die Frage nach dem Sinn des Lebens" (15–22), die Frage als die Grundfrage des Menschen zu orten, wobei die Frage als Kernfrage aller Philosophie – und wie wir immer definieren: Philosophie ist die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin – und damit auch jeder Anthropologie notwendig gestellt ist und sich gewöhnlich in den Grenzproblemen, z. B. und vor allem am Problem des Todes entzündet. Ganz allgemein umfaßt die Frage nach dem „Sinn des Lebens" 1. „Warum und wie soll soll sich menschliches Handeln orientieren?" (19) und 2. „Wie kann der Mensch bestimmte Ereignisse, die in sein alltägliches Leben einbrechen, sinnvoll in sein Wirklichkeitsverständnis integrieren?" (20).

Und wir werden sofort im Hinblick auch auf die von R. kurz angeführte (188–203) Antwort von E. Bloch als 3. Frage hinzufügen: 3. Worauf und woraufhin darf der Mensch seine Hoffnung gründen? R. betont mit Recht, „die Anthropologie (ist) die Voraussetzung für die Ausbildung der Ethik" (20). – Wir definieren immer: Ethik ist normative Anthropologie. R. richtet sich leider kaum auf die ethische Auswirkung der Beantwortung der Sinnfrage, sondern sucht vielmehr nur die anthropologische Grundlage für die Frage herauszuarbeiten; denn „eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' kann nur auf der Basis eines allgemeinen Verständnisses vom Menschen gegeben werden" (22).

Der I. Teil der Arbeit – deren Kürzung an manchen Stellen doch Wünsche übrig läßt – behandelt „Die Basis einer marxistischen Anthropologie" (25–114). Hier wird in gedanklicher und vor allem sprachlicher Klarheit dargelegt, „wo der Standort des Menschen in der Wirklichkeit im Verständnis von Karl Marx" gelegen ist (25–37), wie der Mensch in der „Antithese": in der Entfremdung steht (38–66) und als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (Karl Marx) in der „Synthese" sich befindet, im wichtigen Zusammen von antithetischem und synthetischem Verständnis des Menschen (67–106). Am Schluß dieses ersten Teils wird der Übergang „zur Ontologisierung der Basis der marxistischen Anthropologie" (107–114) vor allem durch Friedrich Engels kurz berührt.

Der zentrale Gedanke bei R. ist: Der Mensch als „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse", in denen er seine Natur durch Arbeit in Überwindung aller Formen von Entfremdung, vor allem durch deren Grundursache, des Privateigentums, verwirklicht nach K. Marx im wahren Humanismus, dem Sinn seiner Geschichte.

Als „Norm für das Handeln wäre dann: Handle so, daß durch dein Handeln möglichst ein Abbau der Entfremdungen bewirkt wird; d. h. schließe dich der kommunistischen Bewegung an, denn einzig in der kommunistischen Bewegung wird gezeigt, was der richtige Weg in eine bessere, von den Entfremdungen befreite Zukunft ist" (118). Die Antwort auf die Sinnfrage wird also stets praktisch, nie rein theoretisch gestellt.

Die Frage nach dem Tode ist bei K. Marx kaum gestellt und damit noch unbefriedigend beantwortet (124f.).

Der II. Teil der Arbeit bringt „Antworten auf der Basis einer marxistischen Anthropologie", wobei zunächst „die Basis", der gemeinsame Ausgangspunkt von Karl Marx kurz aufgezeigt wird (118–126) und dann „Die Antworten auf der Basis" (127–203) – besser hieße es „Einige Antworten auf der Basis" – geboten werden. Es begegnen hier: die Antwort 1. „im ‚orthodoxen' Marxismus" (127–137); 2. die Antwort von „Henri Lefèbvre: Sinn und Totalität" (137–144); 3. die Antwort von „Adam Schaff: Sozialer Eudämonismus" (144–173) (Zweifellos gehört A. Schaff zu den spekulativ bedeutsamsten Marxisten, welche die Sinnfrage beantworten wollen, und auch das ist so wichtig in jenen gesellschaftlichen Bereichen, in denen der Kommunismus etabliert ist und die Sinnfrage im Sinne von Karl Marx eigentlich schon gelöst sein sollte!); 4. die Antwort von „Leszek Kolakowski: Über die Möglichkeit der Rationalisierbarkeit offener Fragen" (174–179); 5. die Antwort von „Milan Machovec: Die Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' durch Dialog" (180–187) – eine leider wohl etwas zu knappe Darstellung des am christlich-marxistischen Dialog so stark interessiert gewesenen tschechischen Philosophen; 6. die Antwort von „Ernst Bloch: Marxistische Philosophie als Philosophie der Hoffnung" (188–203).

Das „Schlußwort" (205–213) stellt noch einmal die wesentlichsten Punkte heraus: Die marxistische These „Befreiung des Menschen von den Entfremdungen durch Aufhebung des Privateigentums" (205) hält sich durch. Der Mensch „erschafft sich selbst ... Da der arbeitende Mensch immer der Mensch in der Gesellschaft ist, läßt er sich in seinem Wesen feststellen als ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse'" (206). Im Kommunismus als Überwindung aller Selbstentfremdung ist auch die Sinnfrage entgültig gelöst. Richtig sagt R., „es reiche eben nicht aus, das Sinnproblem nur auf allgemein gesellschaftliche Zusammenhänge zurückzuführen, da damit die individuelle Komponente, wie sie bei jeder konkret gestellten Sinnfrage wesentlich mitschwingt, bagatellisiert oder gar ignoriert wird. Hier erhält der Ge-

danke vom Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse zwar eine folgerichtige, aber auch inhumane Anwendung" (208). Der Einzelmensch wird völlig aufgesogen vom gesellschaftlichen Kollektiv. Und „im Gesamtsystem ist das Todesproblem gelöst" (209); „denn individuelles Sein zum Tode und vollkommene kommunistische Gesellschaft lassen sich nur schwer zusammendenken" (210).

„Mit dem Problem des Todes wird für jede marxistische Beantwortung der Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' eine Grenze sichtbar..." (211). Auch die von den Entfremdungen befreite Gesellschaft führt nicht zu einer befriedigenden Antwort auf die Sinnfrage. Die Gleichsetzung von Kommunismus und Humanismus ist nicht erlaubt, weil der Mensch im Kommunismus nur eine „Funktion der Verhältnisse" ist und nicht zum vollen Menschsein gelangt. Die einzig vollgültige Antwort im Lichte der Frage nach Gott verbietet sich für den Marxismus. Mit Recht schließt R. mit dem Satz: „Der Nerv jeder Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' ist das zugrundeliegende Verständnis vom Menschen" (213).

Der Verf. hat mit seiner Erstlingsarbeit für viele einen Weg gezeigt in die anthropologischen Grundlagen des Marxismus. Das ist zu danken. Durch eine Straffung des I. Teils hätte sich wohl Raum gewinnen lassen, um anderen Paläo- und vor allem Neo-Marxisten dem zentralen und, wie Metz mit Recht sagt, mit heuristischer Bedeutung beladenen Thema zu stellen. Denken wir nur an „die kritische Theorie", an marxistischen Existenzialismus, den marxistischen Strukturalismus bis hin zum marxistischen Denken der Studentenbewegungen heute. Manchmal (z. B. 151, 158, 159, 161) wird nicht sogleich klar, ob der Verfasser seine eigene Meinung oder die anderer darstellt. Das Problem der Moral als Gesamt des tatsächlichen Freiheitsgebrauches und der Ethik als Wissenschaft von dieser Moral hätte doch als Folge der Beantwortung der Sinnfrage noch viel deutlicher aufgezeigt werden sollen. Trotz allem: ein hoffnungsvoller wissenschaftlicher Anfang des Verfassers in einer höchst aktuellen Sache.

Bochum Gustav Ermecke

Schlier, Heinrich: **Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1971). 88 S. (Kriterien 25) kart.

Es ist zu begrüßen, daß ein bewährter Exeget solche geistliche Überlegungen darbietet im Anschluß an die Aussagen des Apostels Paulus über Glaube, Hoffnung und Liebe, die für diesen die „Grundkategorien christlicher Existenz" sind, „Grundweisen des ‚In-Christus Jesus-Seins'", die bei dem Völkerapostel nicht als allgemein-menschliche Erscheinungen behandelt werden, sondern als eschatologische Phänomene im Herrschaftsbereich Jesu Christi, in der Kirche. Ihr Da-sein erweist, daß „der Tag des Herrn" angebrochen ist; sie transzendieren alle Zeit und reichen hinüber in die Ewigkeit: der Glaube im Schauen, die Hoffnung in der erfüllten Erfahrung, die Liebe – in der Liebe.

Die einzelnen Aspekte der paulinischen Lehre werden hervorragend herausgearbeitet. Wenn man einen Wunsch anmelden darf, so wäre es nur dies: Wenn Vf. betont, daß Paulus sich vor allem im Römer- und Galaterbrief im Hinblick auf die Gesetzesgerechtigkeit „in Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem von daher (statt Druckfehler: vom daher) noch festgehaltenen Judenchristentum" befinde (33), so könnte man fragen, ob es nach den heutigen Einsichten nicht besser wäre, in dieser Hinsicht nicht mehr von „dem" Judentum schlechthin zu sprechen, sondern von der in maßgebenden jüdischen Kreisen und demgemäß auch in judenchristlichen Kreisen sich immer mehr verfestigenden Gesetzesgerechtigkeit. Solche Nuancen könnten evtl. in der immer noch schwierigen ökumenischen Situation zur Aufbesserung der Atmosphäre beitragen. Auch das gegenwärtige Judentum, sofern es noch gläubig ist, führt seinen Glauben auf Abraham zurück, der „glaubte", indem er sich ganz schlicht „festhielt" an Jahwe und seinen Verheißungen für die Zukunft (Gen 15,6). Ein solches vertrauendes Eingehen auf Gottes Plan ist „mehr etwas Passives, jedenfalls ein Raumgeben dem Walten Gottes" (Gerhard von Rad zu Gen 15,6). Im Grunde ist ein derartiger Glaube angelegt auf jene neutestamentliche Vollendung hin, die Vf. so vorzüglich herausstellt, wenn er z. B. betont, daß der Mensch sich im Glauben unendlich offen hält, offen für Gott als ein Empfangender, auch als ein den Glauben selbst gnadenhaft Empfangender.

Auch Hoffnung und Liebe sind entsprechende Gnadengaben Gottes. Das demonstriert Vf. bezüglich der Hoffnung u. a. an Gal 5,5: „‚Denn wir erwarten im Geist aus Glauben das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit.'...Im Glauben übergibt und überläßt der Glaubende sich dem an ihn ergehenden Zuspruch der Hoffnung, nämlich Jesus Christus, der ‚für uns' ist und sich als solcher auch erweisen wird" (61). – Auch „die Liebe wird nicht nur neben den Glauben gestellt, sondern der Glaube vollzieht sich in ihr", er „läßt sich in der Liebe nieder" (vgl. Gal 6,6) (67f).

Notwendig und zeitgemäß ist der Hinweis, daß es „weder paulinisch noch überhaupt neutestamentlich" ist, „zu behaupten, die Liebe zu Gott und Christus sei aufgehoben in der Liebe zu den Menschen, sie habe ihr Wesen in dieser" (72). „Aber freilich – ... die Liebe zu Gott und Christus weist und wirkt sich in der Liebe zum Nächsten aus" (73).

Wir konnten hier nur einige Hinweise aus der Inhaltsfülle des gehaltvollen Bändchens bringen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Tilmann, Klemens: **Die Führung zur Meditation.** Ein Werkbuch. Bd I. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger ²(1972). 352 S., sfr/DM 19.80

Klemens Tilmann integriert in diesem (alsbald in 2. Auflage erschienenen) 1. Band seines Werkbuchs die verschiedenen Wege und Arten der Meditation (M.), der objektgerichteten, gegenständlichen M. des Westens und der objektlosen, übergegenständlichen M. des fernen Ostens, für den westlichen Menschen zu einer Einheit. Er geht davon aus, daß die großen geistigen Erneuerungsbewegungen der letzten 50 Jahre notwendig von der beginnenden meditativen Bewegung eingeholt und mit innerem Leben durchdrungen und beseelt werden müssen. Der Grund: Die Menschen werden heute mehr und mehr unfähig, einen Glauben zu bewahren, der vor allem autoritär und gedanklich vermittelt wurde, so daß ihnen Gott bei der zunehmenden Verkümmerung ihrer Tiefenschichten unerfahrbar und damit unwirksam zu werden droht. Der zunächst erschienene 1. Band legt das Schwergewicht auf grundlegende Anfänge und gibt einfache praktische Anleitungen, und zwar vorerst auf dem Gebiet der naturalen M., der notwendigen Vorstufe zur supranaturalen M., die ohne diese Vorübung und ihre realen Erfahrungen in der Luft schweben würde und in der Gefahr wäre, eine „Ideologie leerer Worte" zu werden. Die naturale M. besitzt angesichts der heutigen Glaubensnot zudem den Vorteil, daß fast alles sich Darbietende „unabhängig vom religiösen Glauben des Suchenden" verwandt werden kann.

Die objektlose buddhistische Meditation wird nur kurz dargestellt unter Hinweis auf die ausführlichen Werke von Enomiya Lassalle und Graf Dürckheim. Eindringlich wird aber auf die jeweiligen Grenzen wie auch auf die Vorzüge des östlichen und des westlichen Weges hingewiesen. Im Osten sind die Übungen für eine natürliche Disposition weit gründlicher entwickelt als im Westen; die Hauptgrenze der Verwendbarkeit der östlichen Übungen liegt in der ganz anderen Welt- und Lebensschau, vor allem in der Verneinung des persönlichen Ich, während der Christ ganz persönlich in Christus seinem Du begegnet. Doch besitzt die objektlose M. ihren Wert darin, daß in ihr „rational nicht kontrollierbare Reifung des Menschen" geschieht, die Beziehungen sich vertiefen und alles „plastischer, klarer, reiner, tiefer, voller" erscheint, was sich selbstverständlich auch auf das christliche Gottesverhältnis und die Ganzheit des christlichen Lebens auswirkt (262). Doch muß für den Christen daneben Raum bleiben für die gegenständliche M., „die auf Betrachtung, auf Lesung und auf theologisches Studium zurückgreift" im „Gehorsam gegen die Worte des Herrn im Evangelium", in ernsthafter Nachfolge Jesu (264). Vf. weist mit Recht darauf hin, daß es bei der Vielfalt der bestehenden M.s-arten eine gewisse Freiheit in ihrer Anwendung geben muß, in der jeder das für ihn Passende herausfinden sollte. In der naturalen M. ist ebenso wie in der christlichen M. die Vertiefung in den Symbolgehalt jedes Dings von größter Wichtigkeit. Auch die technische Welt muß nach der Überzeugung Tilmanns meditiert werden, weil ihre Reize und Einflüsse nur durch M. bewältigt werden können. Wenn die Glaubens-M. die Technik als Mitgestalten und Weiterentwickeln der Schöpfung versteht und somit als Erfüllung des göttlichen Auftrags, vermag der Mensch inmitten dieser unmittelbaren Erlebniswelt sein inneres Gleichgewicht und seine seelische Gesundheit zu bewahren. Auch in der technischen Welt muß nach Vf. das Gesetz der Entsprechung wahrgenommen werden, das technisch Gestaltetes als Symbol für Höheres erleben läßt (z. B. Brücke, Pfeiler, Staudamm, elektr. Strom) (210). – Nicht zuletzt wird auf die Wichtigkeit der M. der eigenen Existenz hingewiesen, weil sie zur notwendigen Selbstfindung führt und auch in besonderer Weise eine Erfahrung der Transzendenz ermöglicht, die für den Menschen immer nur in einer irdischen Wirklichkeit transparent wird.

Praktische Beispiele von Meditationsübungen erleichtern den Zugang. Der 2. Band soll in die christliche Glaubens-M. einführen. Ein weiterhin angekündigtes Übungsheft soll die praktische Durchführung der M. erleichtern. Das Gesamtwerk ist sowohl für Kursleiter bestimmt als auch für solche, die selbständig nach Wegen zur M. suchen. Im Ganzen: Eine gute Gelegenheit, sich mit diesem für viele Suchende heute so aktuellen Thema vertraut zu machen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Personennachrichten

Josef Lortz 85 Jahre alt

Am 13. Dezember 1972 vollendet der emeritierte Professor für Kirchengeschichte und derzeitige Direktor des Institutes für Europäische Geschichte in Mainz Joseph Lortz sein 85. Lebensjahr. Seine „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung" (Münster 1930/31; 22.–23. Aufl. 1965) und vor allem das zweibändige Werk „Die Reformation in Deutschland" (Freiburg 1939; 4. Aufl. 1962) wurden als Wende des katholischen Lutherbildes empfunden. Nach der Auffassung von Joseph Lortz, die durch das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt wurde, gilt es, „Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen". Durch seine Schüler und die zahlreichen Stipendiaten des Institutes für Europäische Geschichte und mittels der Übersetzungen seiner Werke vermochte Lortz diese Sicht der Reformation auch in den romanischen Ländern und in Übersee fruchtbar werden zu lassen und vielfältige Anstöße zu ökumenischem Denken und Wirken zu geben.

Herr Prof. DDr. Dieter Emeis hat den Ruf auf den neu errichteten Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik an der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum angenommen.

Zum 1. Oktober 1971 wurde an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien der zweite dogmatische Lehrstuhl Herrn Prof. Dr. Gotthard Schulte (P. Raphael OSB) und der neutestamentliche Lehrstuhl Herrn Prof. Dr. Jacob Kremer übertragen.

Der Dozent DDr. Wolfgang Beinert, Regensburg, wurde Juni 1972 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum ernannt.

Herr Akad. Oberrat Dr. theol. Franz Kamphaus wurde am 26. 10. 1972 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Homiletik im Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ernannt.

Habilitationen im akademischen Jahr 1971/72

Bochum:

Dr. theol., Dr. phil. Bernhard-Gerhard Winkler MA OCist, Stift Wilhering, am 10. 11. 1971 für das Fach Kirchengeschichte: „Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn" (Lenzenweger, Padberg).

Dr. theol. Manfred Görg, Paderborn, am 29. 1. 1972 für das Fach Alttestamentliche Exegese: „Der Gott vor dem König. Untersuchung zu den Gott-König-Reden der prosaischen Literatur Altisraels im Lichte ägyptischer Phraseologie" (Ruppert, Herrmann).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Rudolf Mosis, Freiburg, am 13. 7. 1972 für das Fach Alttestamentliche Literatur und Theologie: „Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerks" (Deissler, Vögtle).

München:

Dr. theol. Erich Franz Paus (P. Ansgar) OSB, Gerleve, am 28. 4. 1972 für das Fach Fundamentaltheologie: „Phänomenologie und Analyse von Sinnstrukturen in religiösen Aussagen" (Fries, Scheffczyk).

Münster:

Dr. rer. nat., Dr. theol. Dieter Emeis, Osnabrück, am 28. 1. 1972 für das Fach Pastoraltheologie: „Über die Aufgaben der Katechese angesichts einer von Science und Technik beeinflußten Mentalität" (Exeler, Metz).

Dr. phil., Dr. theol. Klaus Wittstadt, Münster, am 29. 1. 1972 für das Fach Kirchliche Landesgeschichte und Didaktik der Kirchengeschichte: „Studien und Quellen zur kirchlichen Landesgeschichte. Von der Reformation zur Säkularisation" (Iserloh, Kötting).

Rolf Zerfaß, Trier, am 29. 1. 1972 für das Fach Pastoraltheologie: „Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert" (Exeler, Iserloh).

Trier:

Dr. theol. Hansjörg Auf der Maur, am 31. 1. 1972 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche" (Fischer).

Tübingen:

Dr. theol. Gisbert Greshake, Münster, am 15. 5. 1972 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius" (Kasper, Vogt).

Dr. theol. Herbert Leroy, Rottenburg, am 15. 5. 1972 für das Fach Neues Testament: „Vergebung und Gemeinde nach dem Zeugnis der Evangelien" (Schelkle, Greinacher).

Würzburg:

Dr. theol. Armin Schmitt, Würzburg, am 7. 2. 1972 für das Fach Alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen: „Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament" (Schreiner, Ziegler).

Graz:

Dr. theol. Philipp Harnoncourt, Graz Seckau, am 28. 3. 1972 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Studien zum Verhältnis zwischen gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachraumes" (Gastgeber, Amon).

Dr. theol. Karlheinz Müller, Würzburg, am 10. 4. 1972 für das Fach Neues Testament: „Die Juden und die Septuaginta. Beobachtungen zur Geschichte der griechischen Bibel im Kontext der rabbinischen Nachrichten" (Zehrer, Schedl).

Dr. theol., Dr. jur. Peter Gradauer, Linz, am 10. 4. 1972 für das Fach Kirchenrecht: „Bischof, Landesfürst und Prälatenstand in Österreich ob und unter der Enns bis zur Errichtung des Erzbistums Wien" (Heimerl, Amon).

Dr. theol. et lic. rer. bibl. Franz Zeilinger, CSSR, Mautern, am 10. 4. 1972 für das Fach Neues Testament: „Protókos pásäs ktiseos. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes" (Zehrer, Schedl).

Dr. theol. Hans Hollerweger, Linz, am 13. 7. 1972 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Die Gottesdienstreform zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Ein Beitrag zur archivalischen Erforschung" (Gastgeber, Amon).

Innsbruck:

Dr. theol. Pio Sbandi SJ am 18. 8. 1972 für das Fach Sozialpsychologische Grenzfragen der Pastoraltheologie: „Gruppenpsychologie. Eine Herausforderung an die kirchliche Praxis" (H. B. Meyer, Croce).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1971/72

Bochum:

Jürgen Brandt, Essen: „Das Herrenkapitel am Damenstift Essen in seiner persönlichen Zusammensetzung und seinen Beziehungen zur Seelsorge (1292–1412)" (Lenzenweger, Heinemann).

Reinhard Göllner, Essen: „Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch" (Hemmerle, Padberg).

Heinz Reinhardt, Essen: „Die Ehelehre der Schule von Laon. Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition des Ehetraktates der Sententie Magistri A." (Heinemann, Hödl).

Bonn:

Franz-Josef Hungs, Erzbistum Köln: „Pastoraltheologische und katechetische Bedeutung des gegenwärtigen Offenbarungsverständnisses auf dem Hintergrund seiner Entwicklung seit dem Vaticanum I" (Delahaye, Dolch).

Josef Zmijewski, Erzbistum Köln: „Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37" (Zimmermann, Botterweck).

José Maria Galparsoro Zurutuza, San Sebastian: „Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vasquez's" (Böckle, Groner).

Gerfried Hunold OFM, Werl: „Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus" (Böckle, Jorissen).

Johannes Hoffmann: „Spannungen zwischen lehramtlichen Forderungen der Kirche und der faktisch gelebten Überzeugung der Gläubigen. Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung" (Böckle, Groner).

Klaus Schmidt: „Die sakramentale Theologie William Temple's" (Breuning, Stasiewski).

Margarete Niggemeyer: „Glaube und Glaubenskatechese. Die Wandlung des Lehrstückes über den Glauben in den Katechismen der letzten hundertfünfzig Jahre unter Berücksichtigung der vorhergehenden Katechismustraditionen" (Delahaye, Dolch).

Werner Wiater: „Komposition als Mittel der Interpretation im lukanischen Doppelwerk" (Zimmermann, Borse).

Freiburg i. Br.:

Martin Oepen OFM: „Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778)" (Hofmann, Stoeckle).

Willi Hartmann, Köln: „Der Gedanke der Menschwerdung. Eine religionsphilosophische Studie über die Fragmente und Studienaufzeichnungen Friedrich von Hardenbergs (Novalis)" (Welte, Casper).

Helmut Jaschke, Freiburg: „Prophetisches Reden. Der Beitrag der lukanischen Pfingsterzählung zu einer Theologie der Verkündigung" (Vögtle, Deissler).

Winfried Schachten, Freiburg: „Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes. Zum Gedanken Bonaventuras: ‚Christus, das Wort, der eine Lehrer aller'" (Welte, Riedlinger).

Hanspeter Schlosser, Freiburg: „Quellengeschichtliche Studie zur Interpretation des Leben-Moses-Zyklus bei den Vätern des 4. Jahrhunderts" (Knauber, Madre).

Herbert Steckeler, Freiburg: „Die sinnenhafte Schöpfung als Spiegel der ewigen Kunst. Versuch einer Interpretation der beiden ersten Kapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum" (Welte, Riedlinger).

Peter Weimar, Würzburg: „Hoffnung auf Zukunft. Studien zu Tradition und Redaktion im priesterschriftlichen Exodus. Bericht in Exodus 1–12" (Deissler, Vögtle).

Heinrich Nützel OCarm: „Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung" (Vögtle, Deissler).

Mainz:

Paul Josef Cordes, Paderborn: „Sendung zum Dienst. Historisch-systematische Studien zum Konzilsdekret ‚Vom Dienst und Leben der Priester'" (Lehmann, Haubst).

Norbert Josef Geisbauer OCarm: „Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Tugend der Charitas bei Philippus a SS. Trinitate" (Berg, Ziegler).

Hans Zeimentz: „Die Ehelehre der Frühscholastik (1100–1150)" (Ziegler, Haubst).

München:

Hanneliese Steichele, München und Freising: „Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung. Eine Studie zur Erzählkunst in der Apostelgeschichte" (Kuss, Fries).

Robert Simon, München und Freising: „Glaubensvollzug in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (Egenter, Gründel).

Gil Francisco Prieto, Bilbao (Spanien): „Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte dieses Rechtes und zu einer christlichen Begründung heute" (Giers, Zorn).

Lothar Waldmüller, Paderborn: „Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom sechsten bis zum achten Jahrhundert" (Ziegler, Stockmeier).

Karl Steinmetz, CSSR, Gars: „Der Militärdienst der Ordensmänner unter besonderer Berücksichtigung der rechtlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland" (Scheuermann, Mörsdorf).

Franz Laub SDS: „Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinden in Thessalonike" (Kuss, Schmaus).

Wolfgang Bartholomäus, Osnabrück: „Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft" (Feifel, Schilling).

Karl Hausberger, Regensburg: „Gottfried Langwarth von Simmern (1669–1741). Bistumsadministrator (1716) und Weihbischof (1717) zu Regensburg" (Schwaiger, Dürig).

Aloys Klein, Paderborn: „Glaube und Mythos. Darstellung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers. Eine kritische religionsphilosophisch-theologische Untersuchung" (Fries, Keilbach).

Alfredo Altamira SJ: „Das aktuale und personale Offenbarungsgeschehen nach Emil Brunner" (Fries, Scheffczyk).

Fritz Weidmann, München und Freising: „Das Gebet im Religionsunterricht. Möglichkeiten und Grenzen einer Gebetserziehung im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts" (Feifel, Schilling).

Christoph Walter, München und Freising: „Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin" (Stockmeier, Aßfalg).

Albert Frank, Regensburg: „Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche" (Fries, Stockmeier).

Herbert Unterste OFM, Südbrasilien: „Die Quaternität bei C. G. Jung" (Fries, Keilbach).

Werner Bracht, München und Freising: „Der Menschensohn. Eine Untersuchung zum Bedeutungswandel und zur Geschichte der Auslegung und der Erforschung des neutestamentlichen Begriffs" (Kuss, Fries).

Münster:

Giselbert Deussen CSSP: „Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI." (Weber, Exeler).

Hans Joachim Kracht, Köln: „Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250)" (Schröer, Hegel).

Leo O'Donovan SJ, Baltimore (Maryland 21210): „Evolution as a systematic concept in recent catholic thought. A study of post-teilhardian moments in the dialogue between christianity and the evolutionary world view" (Rahner, Kasper).

Heinrich Brudny, Araukanie: „Die Wiederaufnahme der Mission in der Araukanie im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur chilenischen Kirchengeschichte" (Iserloh, Glazik).

Leo H. A. Groothuis OCarm, Ned.: „Der Beitrag der Bischöfe Bekkers und de Vet zur Erneuerung der Pastoral in der Katholischen Kirche" (Exeler, Remmers).

Oswald Hirmer, Regensburg: „Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde (untersucht im Hinblick auf das Xhosagebiet in der Republik Südafrika – unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nichtkatholischer Gemeinden)" (Exeler, Glazik).

Jan Hulshof SM: „Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik. Wahrheit und Geschichte nach den modernistischen Schriften von Alfred Loisy (1857–1940)" (Kasper, Lengsfeld).

Fritz Lobinger, Regensburg: „Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?" (Glazik, Exeler).

Silvano Fausti SJ, Veneto: „Fenomenologia del linguaggio per una Ermeneutica Teologica" (Kasper, Loretz).

Donald W. Reck SJ, Missouri: „A Study of selected Catholic Theologies of Secularisation: John Henry Newman to Vatican II" (Rahner, Hünermann).

Erich Rohner, Rottenburg: „Die eschatologischen Reden der synoptischen Evangelien in der Verkündigung. Eine Analyse der katholischen Predigtliteratur des deutschen Sprachraumes zwischen 1949 und 1970 und Hinweise für eine schriftgemäße Verkündigung" (Exeler, Gnilka).

John J. Ryan, Generalsup. d. Miss. ges. des hl. Columban: „The Separation of ‚Ordo' and ‚Iurisdictio' in its structural-doctrinal development and ecclesiological significance. A dogmatic-historical contribution towards the Reneval of Canon Law" (Kasper, Hünermann, Herrmann).

Johannes Tenzler, Breslau: „Imagination und Religion. Zum Grundaspekt von C. G. Jungs ‚Komplexer Psychologie'" (Heinen, Vetter).

Mechtild Böckmann (Sr. Maria Aquinata), Augsburg: „Die Diskussion über die Armut in der konziliaren und nachkonziliaren Kirche im Hinblick auf die Erneuerung der Armut im Ordensleben" (Fraling, Exeler).

Francis P. Fiorenza, Brooklyn: „Eschatology and Progress. The Theological Problematic of Ernst Bloch's Philosophy of History" (Metz, Rahner).

Friedrich Doormann (P. Mauritius) OFM: „Der neue und lebendige Weg. Ein Vergleich der Christologien des Hebräerbriefes und des Johannesevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Einheit der Theologien im Neuen Testament" (Thüsing, Gnilka).

Georg Evers: „Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt. Die Theologie der Mission angesichts der Theologie der nichtchristlichen Religionen und der weltlichen Welt" (Rahner, Glazik).

Hubert Frankemölle, Münster: „Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des ‚Evangeliums' nach Matthäus" (Gnilka, Thüsing).

Wendelin Knoch, Köln: „‚Necessitas Ecclesiae'. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche in der dogmatischen Theologie vom 19. Jahrhundert bis zum 2. Vatikanischen Konzil" (Rahner, Hünermann).

Manuel Reyes Mate OP: „El ateismo un problema politico? Der Atheismus als geschichtliches Phänomen einer politischen Kirche. Die Atheismusproblematik im Ersten Vatikanischen Konzil" (Metz, Rahner).

David J. Roy SSS, Rottweil a. N.: „Personal-God-Discourse. An Unfolding of the Problematic" (Rahner, Metz).

Richard Schlüter, Paderborn: „Karl Barth's Tauflehre. Dargestellt im Kontext seiner kirchlichen Dogmatik, theologiegeschichtlich eingeordnet, bibeltheologisch und systematisch beurteilt" (Lengsfeld, Ganoczy).

Detlev Dormeyer, Osnabrück: „Die Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion" (Gnilka, Thüsing).

Eric C. Meyer CP: „A critical analysis of the Death-of-God Theology of Thomas J. J. Altizer in its origins and development" (Metz, Hünermann).

Severino L. Pancaro, North Bay, Ontario (Canada): „The Law in the fourth Gospel" (Gnilka, Metz).

Klemens Richter, Münster: „Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie vom Neuen Testament bis zum Pontificale Romanum von 1968" (Lengeling, Kötting).

Regensburg:

Paul-Gerhard Müller, Trier: „ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation" (Mußner, Groß).

Ronaldo Munoz SSCC, Valparaiso: „Fe Cristiana y Crisis de la Sociedad (Christlicher Glaube und Krise der Gesellschaft). Das neue Bewußtsein der Kirche in Lateinamerika" (Schiffers, Welte).

Trier:

Günther Schmahl, Trier: „Auftrag und Sendung. Eine redaktionsgeschichtliche Studie über die Zwölf im Markusevangelium" (Kertelge, Dommershausen).

Peter Krämer, Trier: „Sacra potestas. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils" (Schmitz, Aymans).

Tübingen:

Dorothy Thompson: „The genesis Messenger Stories and their theological significance" (Haag, Rüger).

Juan Peter Miranda, Villarrica (Paraguay): „Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformen. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie" (Schelkle, Betz).

Hans Wagenhammer, Passau: „Zur Entstehung der Frage nach dem Wesen des Christentums" (Seckler, Auer).

Ronald Modras, Detroit: „Paul Tillich's Theology of the Church. A Catholic Consideration" (Küng, Kasper).

Hein Kenneth, Canon City (Colorado): „Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline" (Ratzinger, Neumann).

Jean Amougou - Atangana, Sangmelima (Cameroun): „Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung" (Küng, Vogt).

Würzburg:

Ruthild Geiger, Evang.-Luth. Landeskirchenrat München: „Die lukanischen Endzeitreden: „Lukas 17, 20–37; 21, 5–36. Ein Beitrag zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums" (Schnackenburg, Schreiner).

Helmut Merklein, Bamberg: „Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief" (Schnackenburg, Scheele).

Robert Daly SJ: „Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background up to Origen" (Betz, Schreiner).

Bernhard Mayer, Eichstätt: „Unter Gottes Heilsratschluß. Studien zum Problem der prädestinatianischen Aussagen in den Paulusbriefen" (Schnackenburg, Reuss).

Dr. Hermann Steinkamp, Münster: „Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologiekritische und sozialethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung" (Dreier, Fleckenstein).

Stefan Knobloch OFMCap: „Das Predigtwerk des P. Franz Joseph von Rodt (1631–1697). Eine homiletisch-theologische Untersuchung (Ein Beitrag zur Predigtgeschichte)" (Fleckenstein, Hepp).

Thomas Ring OSA: „Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius" (Auer, Teichtweier).

Graz:

Anton Schrettle, Graz-Seckau: „Einstellungsänderung als Aufgabe der Verkündigung" (Gastgeber, Kolb).

Rupert Leitner, Graz-Seckau: „Die biblische Urgeschichte im heutigen Religionsunterricht" (Hansemann, Schedl).

Josef Strobl, Linz: „Die historische Entwicklung der dem Kloster Mondsee inkorporierten Pfarreien" (Amon, Gastgeber).

Innsbruck:

Franz-Josef Metzinger: „Wahrhaftigkeit und Lüge in moraltheologischer Sicht" (Rotter, Kern).

Gerhard Rauscher, Fulda: „Die Lehre von der Erbsünde auf dem Konzil von Trient" (Lakner, Maaß).

Gerhard Hammer: „Freiheit und soziale Determination. Eine Untersuchung zur Begegnung von Sozialpsychologie und philosophischer Anthropologie" (Morel, Coreth).

Gerhard Leibold: „Wilhelm von Ockham: Expositio in VI librum Physicorum Aristotelis. Edition und Erläuterung" (Richter, Muck).

Hans Rezac, Linz: „Die Theologie der trinitarischen Heilsökonomie bei Hermann Schell" (Kern, Feldberger).

Rui de Menezes SJ: „An investigation into Radhakrishnan's religion of the Spirit" (Gutwenger, Kern).

Franz Mayr, Innsbruck: „Die kanonische Buße des fünften Jahrhunderts im Wandel" (Meyer, Croce).

Andrés Ortiz, Huesca: „Herméneutica de la filosofia de Amor Ruibal. El Relativismo herméneutico de Amor Ruibal como filosofia del logos" (Coreth, Richter).

Alfred Robnik, Graz: „Der Erfahrungsbezug der Metaphysik. (Eine Funktionalanalyse des metaphysischen Sprechens)" (Muck, Richter).

Eugen Wiesnet SJ: „Die Säkularisierung. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungs-implikation in der heutigen Religionssoziologie" (Morel, Meyer).

Otto Rasper: „Das Gewissen in der Psychologie Freud's. Die sozialen Implikationen des Gewissens und Über-Ichs" (Satura, Coreth).

Dieter Berdesinski: „Bewahrheitung des Glaubens durch Praxis. Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie" (Muschalek, Kern).

Georg Wachtler: „Angst im Dasein des Menschen nach S. Kierkegaard und S. Freud" (Satura, Richter).

Wolfgang Schlüter: „Paul Tillichs Begriff von Philosophie und seine Auswirkung auf die religionsphilosophische Vermittlungsfrage" (Coreth, Marlet).

Mijo Zitkovic, Zagreb: „Religiosität und Jugend heute unter besonderer Berücksichtigung der Jugend in Jugoslavien" (Satura, Morel).

Bruno Lautenschlager, St. Gallen: „Firmpatenschaft und Gemeindepastoral" (Meyer, Croce).

Patrick Achebe, Onitsha: „The Socio-religious Significance of the Igbo Prenatal, Natal and Puberty Rites. A. Sociological-Anthropological and Theological Investigation" (Meyer, Gutwenger).

Karel Riha SJ: „Immanenz und Transzendenz in der menschlichen Aktivität. Vergleich der frühen Wissenschaftslehre J. G. Fichtes mit der Erkenntnismetaphysik K. Rahners" (Coreth, Muck).

José Lera SJ: „La Economia Trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia. Una Cristologia de la teleiosis" (Lakner, Kern).

Ferdinand Gallenbrunner SJ: „Jenseitsvorstellungen bei Platon" (Gutwenger, Coreth).

Josef Ammering, Linz: „Zur Geschichte und Struktur der katholischen Arbeiterjugend Österreichs" (Rotter, Croce).

Burkhard Peters, Hildesheim: „Die ‚kleine Gruppe' im Bereich der Ehe- und Familienpastoral" (Croce, Meyer).

Alexander Matzner, München: „Glaube und Institution. Einstellung der Studenten in Innsbruck zu den Umwandlungsprozessen in der heutigen Gesellschaft. Eine religionssoziologische Untersuchung über Religiosität und Kirchlichkeit der Studenten" (Morel, Meyer).

Roland Fröhlich SJ: „Das Sein und die Geschichte. Zur Stellung der Geschichte in der Theologie Paul Tillichs" (Schupp, Felderer).

Werner Reiss SJ: „Die Theologie J. Moltmanns. Versuch einer systematischen Analyse" (Schupp, Kern).

Salzburg:

Franz Neidl OSC: „Die soteriologische Bedeutung der Heilswunder Christi" (Holböck, Beilner).

Josef Dikany, Linz: „Geschichte der Stadtpfarre Wels von 1928–1960" (Hermann, Krause).

Basilius Fetz OSB: „Die Ekklesiologie des Honorius Augustodunensis" (Holböck, Hermann).

Hans Georg Mähner, München: „Die Bedeutung von Meinungsumfragen in der Kirche. Grundsätzliche Untersuchung und konkrete Darstellung an Hand einer Primärerhebung" (Griesl, Schmölz).

Robert Gärtner, St. Pölten: „Religiös-sittliche Anschauungen der Studenten an der höheren technischen Bundeslehranstalt St. Pölten. Eine moral-soziologische Untersuchung zur Moraltheologie" (Rehrl, Griesl).

Anton Zottl OSFS: „Das Denkmodell der Gott-Welt Totalität im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes" (Beilner, Nikolasch).

Alfons Illig, Linz: „Die Kirchenbezogenheit der Buße. Die Aussagen des Vaticanum II und der nachkonziliaren Theologie im Lichte der frühchristlichen Bußpraxis" (Nikolasch, Griesl).

Wien:

Michael Bischinger, Wien: „Die Zwei-Schwerter-Theorie" (Kosnetter, Loidl).

Raimund Waltenberger, Wien: „Jedlesee – Geschichte der Pfarre und des Ortes" (Loidl, Weiler).

Alois Hadwiger, Wien: „Die Auslegungsprinzipien in der Katechese an Höheren Schulen (Emminghaus, Mittelstedt).

Franz Kräuter, Temesvár: „Kardinal Dr. Lorenz Schlauch, Bischof von Großwardein (1824–1902)" (Tomek, Arnold).

Erwin Bartosch, Wien: „Die Gottesverkündigung in den Katechismen von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Klostermann, Emminghaus).

Bruno Hiesel, Wien: „Beiträge zur Sinnfrage menschlicher Arbeit" (Weiler, Hörmann).

Walter Kirchschläger, Wien: „Der Satan der Evangelien als Versucher" (Kosnetter, Kornfeld).

Karl Salesny SDB: „Kardinal August Hlond (1881–1948)" (Loidl, Weiler).

Julian Urquiza OCD: „Jahweh und sein Mal'akh" (Kornfeld, Kosnetter).

Franz Windbichler, Wien: „Streiflichter aus der Geschichte des biblischen Hirtenbildes" (Kosnetter, Kornfeld).

Fribourg:

Bernardinus Huzungu OP: „Le médiateur entre Dieu et les hommes selon St. Augustin" (Perler, Nicolas).

Adrian Schenker OP: „Hexaplarische Psalmenbruchstücke" (Barthélemy, Spicq).

Paul Josef Zingg, Schönstatt: „Das Wachsen der Kirche. Ein Beitrag zur Frage der lukanischen Redaktion" (Spicq, Tréme).

Otto Gemperli: „Gottesfrage und Gottesverkündigung heute" (Müller, Wiederkehr).

Karl Berther, Freiburg: „Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea" (Perler, van Damme).

Cesare Bonivento, Pime: „Ecclesiologia e Missione nel Vaticano II. Le dimensioni universali e la necessità espansiva del Popolo di Dio a partire dal capitulo II della Lumen Gentium" (Pinto, Bavaud).

Wolfgang Daigeler: „Die Beteiligung des Einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche" (Pfürtner, Müller).

Mathias Nturo, Ruhengeri: „Les dispositions légales et l'éducation chrétienne an Rwanda" (Müller, Baumgartner).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Philippe, Marie-Dominique: Questions disputées. Lettre-Préface du Cardinal (A.) Renard. – P: Beauchesne (1972). 267 p.; F 31,50.

Rahner, Karl, SJ: Schriften zur Theologie. Bd X. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verl. (1972). 590 S.; Lw. DM 39,–.

Mélanges d'histoire religieuse offerts à Élie **Griffe** par la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse. – Toulouse: Rédaction et Administration (1972). 259 p. = BLE LXXIII, Nos 1–3, 1972; p. 11–20: Bibliographie de Elie Griffe.

Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn. Festschrift für Lorenz Kardinal **Jäger** zum 80. Geburtstag am 23. September 1972. Namens des Metropolitankapitels Paderborn herausgegeben von Paul-Werner Scheele. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 872 S., 55 Abb.; Lw. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Flüglister, Notker: Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie. – Mysterium salutis. IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 23–99; S. 101–221: Schlier, Heinrich: Ekklesiologie des Neuen Testaments.

Zedda, Silverio: L'escatologia biblica. Vol. I: Antico Testamento e Vangeli sinottici. – Brescia: Paideia (1972). 438 p. = Esegesi biblica VI; Lire 4000.

Bourgeault, Guy, SJ: Fidélité conjugale et divorce. Essai de théologie biblique. – ScE XXIV, 1972, 155–175.

2. Altes Testament

Gunneweg, Antonius H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 198 S. = Theologische Wissenschaft II; kart. DM 17,–.

Diepold, Peter: Israels Land. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 236 S. = BWANT XCV; kart. DM 37,–. [Diss., Göttingen]

Hasel, G. F.: The significance of the cosmology in **Gen I.** – Andrews University Seminary Studies X, 1972, 1–20.

Vogels, Walter, PB: L'alliance primitive universelle. – EglTh III, 1972, 291–322.

Müller, Hans-Peter: Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung. – ZThK LXIX, 1972, 259–289.

Filby, Frederick A.: The Flood reconsidered. A review of the evidences of geology, archaeology, ancient literature and the Bible. Foreword by Stephen S. Short. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House (1971). VIII, 148 p. = Contemporary evangelical perspective; $ 1,95.

Gammie, John G.: The Melchizedek tradition of Gen 14,18–20. – JBL XC, 1971, 385–396.

Bardtke, Hans: Altisraelische Erweckungsbewegungen. – Near Eastern studies in honor of William Foxwell Albright, Baltimore and Lo (1971), 17–34; p. 35–42: Beek, M. A.: **Josua** und Retterideal; p. 57–62: Coppens, J.: Le cadre littéraire de **Michée V: 1–5**; p. 63–73: Dahood, Mitchell, SJ: Phoenician elements in **Isaiah 52:13–53:12**; p. 87–96: Driver, G. R.: **Isaiah 6:1** "his train filled the temple"; p. 97–112: Eissfeldt, Otto: Die **Psalmen** als Geschichtsquelle; p. 113–119: Elliger, Karl: Textkritisches zu **Deuterojesaja**; p. 121–135: Fensham, F. Charles: Father and son as terminology for treaty and covenant; p. 137–168: Fitzmyer, Joseph A., SJ: A re-study of an Elephantine Aramaic marriage contract ‹AP 15›; p. 169–185: Fohrer, Georg: Zur Einwirkung der gesellschaftlichen Struktur Israels auf seine Religion; p. 187–205: Freedman, David Noel: The structure of **Psalm 137**; p. 207–223: Galling, Kurt: Tafel, Buch und Blatt; p. 225–242: Glueck, Nelson: Tell el-Kheleifeh inscriptions (14 pl.); p. 243–252: Greenberg, Moshe: The redaction of the plague narrative in **Exodus**.

Coats, George W.: A structural transition in **Exodus**. – VT XXII, 1972, 129–142; p. 164–175: Le Déaut, R.: Critique textuelle et exégèse. Exode XXII, 12 dans la Septante et le Targum; p. 208–222: Lebram, J. C. H.: **Purimfest** und **Estherbuch**.

In der Smitten, Wilhelm Th.: Die Gründe für die Aufnahme der **Nehemiaschrift** in das chronistische Geschichtswerk. – BZ, N. F. XVI, 1972, 207–221.

Schmitt, Hans Christoph: Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1972). 252 S.; kart. DM 48,– [Diss., Marburg. Überarb.]

Gouders, Klaus: Die Berufung des Propheten Jesaja ‹**Jes 6,1–13**›. – BL XIII, 1972, 89–106. 172–184.

Hobbs, T. R.: Some remarks on the composition and structure of the book of **Jeremiah**. – CBQ XXXIV, 1972, 257–275.

Sabottka, Ludger: **Zephanja**. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar. – R: Biblical Institute Press 1972. XIX, 177 S. = Biblica et Orientalia XXV; Lire 3900.

Ridderbos, Nic. H.: Die **Psalmen**. Stilistisches Verfahren und Aufbau. Mit besonderer Berücksichtigung von Ps. 1–41. – B, NY: de Gruyter 1972. IX, 305 S. = ZAW, Beih. CXVII; Lw. DM 84,–.

Möller, Margarete: Gebet und Kerygma in den **Psalmen**. – Theologische Versuche. III, B (1971), 11–29; S. 53–63: Thiel, Winfried: Der Weltherrschaftsanspruch des judäischen Königs nach **Psalm 2**.

Craigie, P. C.: Psalm **XXIX** in the Hebrew poetic tradition. – VT XXII, 1972, 143–151; p. 176–196:: Dumortier, Jean-Bernhard: Un rituel d'intronisation: le ps. **LXXXIX** 2–38.

Skehan, Patrick W.: Studies in Israelite poetry and wisdom. – Wash: Cath. Biblical Association of America 1971. XII, 265 p. = The catholic biblical quarterly monograph series I; $ 9,–.

Brueggemann, Walter: Weariness, exile and chaos. ‹A motif in royal theology.› – CBQ XXXIV, 1972, 19–38.

Mathys, Felix: Sabbatruhe und Sabbatfest. Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des **Sabbat** im Alten Testament. – ThZ XXVIII, 1972, 242–262.

Welten, Peter: **Kulthöhe** und **Jahwetempel**. – ZDPV LXXXVIII, 1972, 1–18.

Böhl, Felix: Gebotserschwerung und Rechtsverzicht als ethisch-religiöse Normen in der rabbinischen Literatur. – Frb/B: Schwarz 1971. 131 S. = Frankfurter judaistische Studien I; kart. DM 18,– [Diss., Freiburg/B]

Smith, Morton: Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament. – NY, Lo: Columbia Univ. Pr. 1971. VIII, 348 p. = Lectures on the history of religions. Sponsored by the American Council of Learned Societies. N. S. IX; $ 9,–.

Jacques, Xavier, SJ: Index des mots apparentés dans la **Septante**. Complément des concordances et dictionnaires. – R: Biblical Institute Pr. 1972. XIII, 233 p. = Subsidia biblica I; Lire 4500.

3. Neues Testament

Haufe, Günter: Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie Markus 4,11–12. – EvTh XXXII, 1972, 413–421; S. 421–436: Harnisch, Wolfgang: Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu; S. 437–451: Dietzfelbinger, Christian: Das Gleichnis von der erlassenen Schuld. Eine theologische Untersuchung von Matthäus 18, 23–35; S. 452–467: Lührmann, Dieter: Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums; S. 467–477: Klein, Hans: Zur Frage nach dem Abfassungsort der Lukasschriften; S. 478–497: Heller, Jan: Himmel- und Höllenfahrt nach Römer 10, 6–7.

Borgen, Peder: Logos was the true light. Contributions to the interpretation of the prologue of **John**. – NovT XIV, 1972, 115–130.

Sebugal, S., OSA: El título Μεσσίας-Χριστός en el contexto del relato sobre la actividad de Jesús en Samaría: Jn **4, 25.29.** – Aug XII, 1972, 79–105.

Dauer, Anton: Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh **18,1–19,30**. – Mchn: Kösel-Verl. 1972. 374 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXX; kart. DM 85,– [Diss., Würzburg]

Montagnini, Felice: **Rom. 5,12–14** alla luce del dialogo rabbinico. – Brescia: Paideia (1971). 83 p. = Associazione biblica Italiana. Supplementi alla Rivista biblica IV; Lire 1000.

Sampley, J. Paul: 'And the two shall become one flesh'. A study of traditions in **Ephesians 5:21–33.** – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. VIII, 177 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XVI; £ 4,60.

Sáenz de Santa María, Miguel: Todos seremos transformados ‹**1 Cor 15, 51b**›. Nuestra futura resurrección en el pensamiento paulino. – CD CLXXXIV, 1971, 580–600.

Andriessen, P. – A. Lenglet: De Brief aan de **Hebreeën**. – Roermond: Romen & Zonen 1971. 258 blz. = Het Nieuwe Testament.

Müller, Ulrich B.: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der **Offenbarung** des **Johannes**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1972). 229 S. = Studien zum Neuen Testament VI; Lw. DM 48,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Rousseau, François: L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament. Structure et préhistoire du texte. – Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1971. 250 p. = Recherches III. Théologie; FB 390,–.

Hill, David: Prophecy and prophets in the Revelation of St. John. – NTS XVIII, 4, 1972, 401–418.

Schneider, Gerhard: Das Problem einer vorkanonischen Passionserzählung. – **BZ, N. F. XVI, 1972, 222–244.**

Blank, Josef: **Jesus** von **Nazareth**. Geschichte und Relevanz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 150 S. = Theologisches Seminar; DM 14,80.

Duvekot, Willem S.: Heeft Jezus zichzelf voor de Messias gehouden? Een exegetisch-historisch onderzoek, in het bijzonder met het oog op het ontkennend antwoord op deze vraag door Bultmann en zijn leerlingen. – Assen: Van Gorcum (1972). 352 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLV; hfl 22,50.

Frankemölle, Hubert: Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln. – BL XIII, 1972, 184–207.

Keck, Leander E.: A future for the historical Jesus: The place of Jesus in preaching and theology. – Nashville, N. Y.: Abingdon Pr. 1971. 271 p.; $ 6,50.

Battaglia, Oscar: La teologia del dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel vangelo e nella I lettera di Giovanni. – Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1971. 288 p. = Collectio Assisiensis VII; Lire 2800.

Eichholz, Georg: Die Theologie des **Paulus** im Umriß. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1972). XIV, 322 S.; Lw. DM 39,–.

Siber, Peter: Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. – Zü: Theologischer Verlag (1971). 272 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes LXI; kart. DM 26,80 [Diss., Zürich]

Versteeg, J. P.: Christus en de Geest. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de geest van God volgens de brieven van Paulus. – Kampen: Kok 1971. VIII, 449 blz.

Hainz, Josef: **Ekklesia**. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. – Rgb: Pustet 1972. 400 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen IX; kart. DM 64,– [Diss., München]

Holden, Douglas T.: Death shall have no dominion. A New Testament study. – St. Louis: Bethany Pr. (1971). 190 p.; $ 4,95.

Pesch, Rudolf: Structures du **ministère** dans le Nouveau Testament. – Istina XVI, 1971, 437–452; p. 453–469: Grelot, P(ierre): Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes; p. 471–488: Budillon, Jean, OP: La première épître aux Corinthiens et la controverse sur les ministères.

Harrington, Daniel J., SJ: Ernst **Käsemann** on the Church in the New Testament. – HeythrJ XII, 1971, 246–257. 365–376.

Köster, Helmut u. James M. Robinson: Entwicklungslinie durch die Welt des frühen Christentums (Trajectories through early Christianity, dt.) – Tü: Mohr 1971. XII, 276 S.; Lw. DM 38,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Díez Macho, Alejandro: Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia. Contribución al estudio de las diversas tradiciones del texto del Antiguo Testamento. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1971. 313 p., 39 tav. = Studia Ephemeridis «Augustinianum» V.

Loenertz, Raymond-Joseph, OP: Byzantina et Franco-Graeca. Articles parus de 1935 à 1966. Réédités avec la collaboration de Peter Schreiner. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1970. XXIX, 632 p. = Storia e letteratura CXVIII; Lire 12 000.

Hervay, Ferenc: Notes and additions to a Cistercian bibliography. – Analecta Cisterciensia XXVII, 1971, 310–321.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Agnello, Arcivescovo di Ravenna. Studi per il XIV centenario della morte ‹570–1970›. – Faenza: Fratelli Lega 1971. VII, 102 p., 20 tav. = Società di Studi Romagnoli = Saggi e repertori XIV; Lire 4000.

Ewig, Eugen: Das Privileg des Bischofs **Audomar** von **Térouanne** von **663** und die Anfänge der Abtei **Sithiu**. – Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bd II, Bonn (1972), 1019–1046; S. 1047–1056: Prinz, Friedrich: Bayerische Klosterkultur des 8. Jahrhunderts; S. 1057–1075: Ennen, Edith: Stadt und Wallfahrt in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland; S. 1138–1146: Walter, Ewald: Die Kirche St. Johannes Evangelist in Köln und die Heiligtumsschau des Kölner Domes am Feste Peter und Paul gelegentlich der Aachener Heiligtumsfahrt; S. 1151–1176: Hegel, Eduard: Der Neuaufbruch des rheinischen Katholizismus in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts.

Aus zwölf Jahrhunderten. 21 Beiträge zur **thüringischen** Kirchengeschichte. Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-Luther. Kirche in Thüringen in Verb. mit dem Wartburg-Verl. Max Kessler. Schriftl.: Herbert von Hintzenstern. – B: Evang. Verlagsanstalt 1971. 287, [34] S.; 47 Ill., graph. Darst. = Thüringer kirchl. Studien II.

3. Alte Kirchengeschichte

Gnilka, Christian: Altersklage und Jenseitssehnsucht. – JAC XIV, 1971, (Mstr 1972), 5–23; S. 24–38: Hagendahl, Harald: Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur; S. 39–47: Speyer, Wolfgang: Die Euphemia-Rede des **Asterios** von **Amaseia**. Eine Missionsschrift für gebildete Heiden; S. 48–60: Colpe, Carsten: Häretische Patriarchen bei **Eutychios**; S. 140–149: Klauser, Theodor: Bischöfe als staatliche Prokuratoren im dritten Jahrhundert.

Brunner, Gerbert: Die theologische Mitte des **ersten Klemensbriefs**. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte. – Ffm: Knecht 1972. IX, 177 S. = Frankfurter theologische Studien XI; kart. DM 29,–.

Weijenborg, Reinhold, OFM: Die Berichte über Justin und Crescens bei **Tatian**. – Antonianum XLVII, 1972, 372–390.

Kunst und Geschichte **Nubiens** in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. von Erich Dinkler. – Reckl: Bongers (1970). 390 S., 69 farbige Abb., 278 Schwarz-Weiß-Abb., 73 Karten und Zeichnungen; Lw. DM 180,–.

Rush, A. C.: Death as a spiritual marriage: Individual and ecclesial eschatology. – VigChr XXVI, 1972, 81–101.

Frazee, Charles A.: The origins of clerical **celibacy** in the Western Church. – ChH XLI, 1972, 149-167.

Ferrua, Antonio, SJ: La catacomba di **Vibia**. – RivAC XLVII, 1971, 7–62; 15 fig., 1 tav.

Anastasiou, Ioannis E.: Conceptions concerning the emperors in the vitae of St. Constantine – Cyril and Methodius. – Byzantina III, 1971, 1–14; p. 43–52: Harkianakis, Stylianos: Die Stellung des Kaisers in der byzantinischen Geistigkeit, dogmatisch gesehen; p. 69–80: Trojanos, Spyridon: Die Sonderstellung des Kaisers im früh- und mittelbyzantinischen Prozess; p. 123–133: Papoulidis, C.: La place de l'empereur, à Byzance pendant les conciles œcuméniques; p. 135–146: Petritakis, Jean M.: Interventions dynamiques de l'empereur de Byzance dans les affaires ecclésiastiques.

Duval, Y.-M.: Une traduction latine inédite du Symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des Actes du concile? – RBén LXXXII, 1972, 7–25.

Wischmeyer, Wolfgang Karl: Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. **Marius Victorinus**. – ZNW LXIII, 1972, 108–120.

Follieri, Enrica: Santi di Metone. **Atanasio** vescovo, **Leone Taumaturgo**. – Byzantion XLI, 1971, 378–451, 2 pl.

Boularand, E.: L'amitié d'après saint **Ambroise** dans le *De officiis ministrorum*, Lib. III, cap. XXI–XXII ‹P. L., t. 16, col. 179B–184A›. – BLE LXXIII, 1972, 103–123; p. 125–146: Crouzel, Henri: Saint **Jérôme** et ses amis toulousains; p. 147–154: Loyen, A.: Les miracles de saint **Martin** et les débuts de l'hagiographie en Occident; p. 159–166: Palanque, Jean-Remy: Les évêchés du Languedoc oriental à l'époque wisigothique ‹462–725›; p. 171–182: Delcor, M.: **Livia**, ancienne capitale de la Cerdagne, de l'Antiquité à l'occupation arabe, d'après les témoignages littéraires; p. 183–192: Cabie, Robert: Les lettres attribuées à saint **Germain** de **Paris** et les origines de la liturgie gallicane; p. 193–197: Gaiffier, Baudouin de: La mention de sainte **Colombe** de Sens dans le calendrier de Cordoue.

Bienert, Wolfgang A.: „Allegoria" und „Anagoge" bei **Didymos**, dem Blinden von Alexandria. – B/NY: de Gruyter 1972. XI, 188 S. = Patristische Texte und Studien XIII; Lw. DM 58,–.

Wenger, Antoine: Une homélie inédite de **Jean Chrysostome** sur l'Épiphanie. – Revue de études byzantines XXIX, 1971, 117–135.

Smolak, V.: Zur Himmelfahrt Christi bei **Synesios** von **Kyrene**. – Jahrbuch der Österreich. Byzantinistik XX, 1971, 7–30.

Boyer, Charles, SJ: Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint **Augustin**. – Mil: Marzorati (1970). 359 p.; Lire 5000.

Elorduy, Eleuterio: San Agustín y Suárez. El doctor del la gracia. – Augustinus XVI, 1971, 13–45.

Riga, Peter J.: The act of faith in Augustine and Aquinas. – Thomist XXXV, 1971, 143–174.

Four latin lives of St. **Patrick**. Colgan's Vita secunda, quarta, tertia, and quinta. Ed. with introduction, notes, and indices by Ludwig Bieler. – Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies 1971. IX, 266 p.; £ 3.15.

4. Mittelalter und Neuzeit

Watzl, Hermann: Bischof **Robert** von **Olmütz** ‹**1201–1240**› und Abt **Werner** von **Heiligenkreuz** ‹**1206–1228**›. Ihre wechselseitigen Beziehungen. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 345–353; S. 53–104: Frank, Isnard W.: Zur Gründungsgeschichte des Wiener Dominikanerklosters; S. 381–392: Winkler, Gerhard B.: **Erasmus** und die Juden; S. 118–131: Gall, Franz: Georg **Tanner**. Ein Waldviertler Gelehrter des 16. Jahrhunderts; S. 132–154: Gavigan, Johannes: Die Übergabe des Wiener Augustinerklosters an die Barfüßer 1630; S. 258–264: Oswald, Josef: **Passau** fordert noch 1662 Entschädigung für das Bistum Wien; S. 105–117: Fux, Manfred: Die St. Peter- und Paul-Bruderschaft in Wien. Eine Reaktion auf das Vordringen papstfeindlichen Zeitgeistes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; S. 228–257: Mann, Erwin: Die philosophisch-theologische Schule Anton Günthers. Der Literat, Philosoph und Nationalökonom Carl Ferdinand **Hock**; S. 265–313: Otruba, Gustav: Katholischer **Klerus** und **„Kirche"** im Spiegel der Flugschriftenliteratur des Revolutionsjahres **1848**; S. 320–340: Röhrig, Floridus: Die Gründung der österreichischen Chorherren-Kongregation und ihre Vorgeschichte.

Crónica de la provincia **franciscana** de **Santiago 1214–1614**, por un Franciscano anónimo del siglo XVII. Introducción, rectificaciones y notas por Manuel de Castro OFM. – Madr: Archivo Ibero-Americano 1971. LXIV, 387 p.

Ganck, Roger de: Les pouvoirs de l'**abbé** de **Cîteaux**, de la Bulle Parvus Fons ‹1265› à la Révolution française. – ACist XXVII, 1971, 3–63.

Kunzelmann, A(dalbero), OSA: Geschichte der **deutschen Augustiner-Eremiten**. – Augustiniana XX, 1970, 397–494; XXI, 1971, 45–150; XXII, 1972, 185–280.

Soltyszewski, Stefan: La genèse et l'évolution des conseils paroissiaux. ‹En particulier dans le droit synodal polonais›. – StCan V, 1971, 29–41.

5. Mittelalter

Owen, Dorothy M.: Church and society in medieval **Lincolnshire**. – Lincoln: Lincolnshire Local History Society 1971. XXII, 170 p., 8 pl. = History of Lincolnshire V; £ 2,50.

Honselmann, Klemens: Die ältesten Listen der **Paderborner Bischöfe**. – Paderbornensis Ecclesia ... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn/Pad/Wien 1972, 15–35; S. 37–47: Winkelmann, Wilhelm: Zur Verbreitung und Deutung der Tatinger Kannen. Liturgisches Gefäß der Missionszeit aus Paderborn; S. 87–109: Leidinger, Paul: Der Romzug Heinrichs V. **1111** und das Investiturproblem in ihrer Bedeutung für Westfalen; S. 111–133: Kuhne, Wilhelm: Die Gründung des Klosters Hardehausen durch Bischof Bernhard I.

Feint, Valerie I. J.: Some notes on the early twelfth century commentaries on the Psalms. – RThAM XXXVIII, 1971, 80–88; p. 89–120: Tomasic, Thomas Michael: The three theological virtues as modes of intersubjectivity in the thought of **William** of **Saint-Thierry**; p. 121–136: Guth, Klaus: Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik. ‹Anmerkungen zu **Guibert** von **Nogent**, Vita I, 17›; p. 137–148: Bloomfield, Morton W. and Harold Lee: The Pierpont-Morgan manuscript of «De septem sigillis»; p. 149–195: Leroy, Pierre: L'exégèse thomiste de Rom. XIV, 23; p. 196–210: Köhler, Theodor W., OSB: «Reprobationes» **Bernhards** von **Auvergne** O.P. in einer Harburger Handschrift; p. 211–272: Macken, R.: La temporalité radicale de la créature selon **Henri** de **Gand**; p. 273–289: Kałuża, Zénon: Dialogus **Heimerici** de **Campo** cum Godefrido de Campo.

Koch, Gottfried: Auf dem Wege zum Sacrum imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im **11.** und **12.** Jahrhundert. – B: Akademie-Verl. 1972. XIV, 304 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XX; kart. DM 48,–.

Flint, V.I.J.: The career of **Honorius Augustodunensis.** Some fresh evidence. – RBén LXXXII, 1972, 63–86.

Asplin, P.W.A.: Medieval **Ireland ‹1170–1495›.** A bibliography of secondary works. – Dublin: Royal Irish Academy 1971. 139 p. = A new history of Ireland. Ancillary publications I; £ 1,–.

Bougerol, Jacques-Guy, OFM: Saint **Bonaventure** et saint **Anselme.** – Antonianum XLVII, 1972, 333–361; p. 362–371: Brady, Ignatius, OFM: The Questions of Master **William** of **Baglione** OFM, De aeternitate mundi ‹Paris, 1266–1267›.

Børresen, Kari Elisabeth: Anthropologie médiévale et théologie mariale. – Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget 1971. 143 p. = Skrifter utgitt av det norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. Ny serie IX; nkr 35,–.

Morson, J.: Via, veritas et vita. Christ in the sermons of **Guerric** of **Igny.** – Cît XXIII, 1972, 55–90.

Traeger, Josef: S[ank]t-**Maria** im **Sonnenkamp.** Ein Beitrag zur Geschichte des ehem. Zisterzienserinnen-Priorates Neukloster 1219–1555. – Leipzig: Sankt-Benno-Verl.; Heiligenstadt: Cordier [1971]. 63 S. mit Abb., 10 Bl. Abb.

(Jacobus de **Vitriaco**): The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition [by] John Frederick Hinnebusch. – Frb/S: The University Press 1972. XXII, 314 p. = Spicilegium Friburgense XVII.

Werbeck, Wilfried: Valor et applicatio missae. Wert und Zuwendung der Messe im Anschluß an Johannes **Duns Scotus.** – ZThK LXIX, 1972, 163–184.

(Syropoulos, Silvester:) Les «mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence **‹1438–1439›.** [Ed. par] Vitalien Laurent. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1971. XXV, 715 p., 10 pl. 4° = Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores B, IX; Lire 23 500.

Geiger, Gottfried: Die Reichsstadt **Ulm** vor der Reformation. Städt. u. kirchl. Leben am Ausgang des Mittelalters. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer [in Komm.] 1971. 206 S. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XI; kart. DM 24,– [Diss., Tübingen]

Van den Bosch, P.: **Thomas** van **Kempen** en de Kruisheren. – AGKatKN XIII, 1971, 277–307; blz. 308–316: Persoons, E.: Thomas a Kempis en het boek.

Gutiérrez, Enrique, OFM: Tradición de una Historia o la Historia de la "Orden de la Concepción Franciscana" en su primer medio siglo. – AJA XXXI, 1971, 309–331.

Rusconi, Roberto: Manuali Milanesi di confessione editi tra il 1474 ed il 1523. – AFrH LXV, 1972, 107–156.

García Oró, José, OFM: Cisneros y la reforma del **clero español,** en tiempo de los reyes católicos. – Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1971. XIV, 446 p. = Consejo superior de Investigaciones científicas. Instituto Jerónimo Zurita. Biblioteca «Reyes católicos». Estudios XIII; pes 300,–.

Artigianato e tecnica nella società dell'alto medioevo occidentale, 2–8 aprile 1970. Tomo I–II. – Spoleto: La Sede del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1971. 803 p. = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo XVIII.

Berglar, Peter: Die kirchliche und poltische Bedeutung des Pontifikats **Hadrians VI.** – AKG LIV, 1972, 97–112.

6. Gesamte Neuzeit

Mau, Rudolf: Zum Problem der dispositio ad iustificationem in scholatischer und lutherischer Sicht. – Theologische Versuche. III, B (1971), 99–120; S. 87–97: Obst, Helmut: Das Kirchengeschichtsverständnis Philipp Jakob **Speners**; S. 121–133: Ullmann, Wolfgang: Wahrheit des Herzens oder Wahrheit der Geschichte? Zur Interpretation von **Lessings** Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" 1777; S. 135–152: Rogge, Joachim: **Schleiermacher** und die Union.

The Church of the **Brethren** past and present. Ed. by Donald F. Durnbach. – Elgin, Ill.: The Brethren Pr. (1971). 182 p.; $ 3,95.

Plante, Hermann: L'Église catholique au **Canada ‹1604–1886›.** – Trois-Rivières: Ed. du Bien Public 1970. 510 p.; $ 8,–.

Lehmann, Michael: **Österreich** und der christliche Osten. Begegnungen in Gegenwart und Vergangenheit. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. [1971]. 68 S. = Veröffentlichungen des kirchenhist. Instituts d. Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien XI; kart. ÖSch 98,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Butz, H.: **Niklaus** von **Wile.** Zu den Anfängen des Humanismus in Deutschland und in der Schweiz. – Jahrbuch für Geschichte der oberdeutschen Reichsstädte XVI, 1970, 21–105.

Bense, Walter F.: Paris theologians on war and peace, 1521–1529. – ChH XLI, 1972, 168–185.

Volz, Hans: Martin Luthers Schriften und ihre Druckgeschichte. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XXXIX, 1972, 112–133; S. 134–145: Steitz, Heinrich: Die reformatorische Bewegung im mittelrheinischen Raum; S. 146–155: Steitz, Heinrich: Martin Luther im Kirchenbann; S. 156–166: Steitz, Heinrich: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521; S. 167–183: Scheible, Heinz: Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521; S. 184–195: Ufer, Joachim: „Etlich Artickel Gottes lob..." Eine an Karl V. und die Reichsstände gerichtete Flugschrift mit Beschwerden aus der Zeit des Wormser Reichstages von 1521.

Iserloh, Erwin: Aufhebung des **Lutherbannes**? Kirchengeschichtliche Überlegungen zu einer aktuellen Frage. – Von Konstanz nach Trient... Festgabe für August Franzen, Mchn/Pad/Wien 1972, 365–377; S. 379–394: Günter, Wolfgang: Die geschichtstheologischen Voraussetzungen von Luthers Selbstverständnis; S. 395–417: Scheib, Otto: Die theologischen Diskussionen Huldrych **Zwinglis.** Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts; S. 419–445: Schrader, Franz: Kardinal **Albrecht** von **Brandenburg,** Erzbischof von Magdeburg, im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche; S. 447–479: Bernards, Matthäus: Zur Kartäusertheologie des 16. Jahrhunderts. Der Kölner Prior Petrus **Blomevenna** ‹† 1536› und seine Schrift "De bonitate divina"; S. 481–495: Fraenkel, Pierre: Johann Eck und Sir Thomas More 1525 bis 1526. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des "Enchiridion locorum communium" und der vortridentinischen Kontroverstheologie; S. 497–518: Schröer, Alois: Vatikanische Quellen zur **Gropper**forschung; S. 519–545: Braunisch, Reinhard: Die "Artikell" der "Warhafftigen Antwort" ‹1545› des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches ‹1540/41›; S. 547–574: Bäumer, Remigius: Die Konstanzer Dekrete "**Haec sancta**" und "**Frequens**" im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts.

Clasen, Claus-Peter: **Anabaptism,** a social history, 1525–1628: Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1972. XX, 524 p.; £ 7,90.

Gastaldi, Ugo: Storia dell'**anabattismo** dalle origini a **Münster ‹1525–1535›.** – (To:) Claudiana (1972). 650 p. = Studi storici; Lire 6800.

Kintner, P. L.: Memmingens ‚Ausgetretene'. Eine vergessene Nachwirkung des Bauernkrieges 1525–1527. – Memminger Geschichtsblätter 1969, 1971, 5–40.

Wolgast, Eike: Die Wittenberger Luther-Ausgabe. Zur Überlieferungsgeschichte der Werke Luthers im 16. Jahrhundert. – Nieuwkoop: De Graaf 1971. 336 Sp. 4°; Lw. hfl 72,–.

Cohausz, Alfred: Anmerkungen zum Herforder Bildersturm im Jahre **1532.** – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 207–221; S. 223–244: Pollet, Jacques V.: Johann **Gropper** und Julius **Pflug** nach ihrer Korrespondenz; S. 245–266: Meier, Johannes: **Heinrich von Lauenburg** als Fürstbischof von Osnabrück und Paderborn zwischen Reformation und katholischer Reform; S. 267–301: Schrader, Franz: Der Katholizismus im Bistum **Halberstadt** von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden.

Zoepfl, Friedrich: Adam **Wolasser.** Ein Dillinger Laientheologe des **16.** Jahrhunderts. – Jahrbuch der Historischen Vereins Dillingen an der Donau LXXII, 1970, 7–43.

Matheson, Peter: Cardinal **Contarini** at Regensburg. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. 193 p.; cloth £ 3,25.

Wicki, Josef, SJ: Die Anfänge der Missionsprokur der Jesuiten in Lissabon bis 1580. – ArchHSJ XL, 1971, 246–322.

Franz, Gunther: Die Kirchenleitung in **Hohenlohe** in den Jahrzehnten nach der Reformation: Visitation, Konsistorium, Kirchenzucht u. die Festigung des landesherrl. Kirchenregiments **1556–1586.** – Stu: Calwer Verl. 1971. 168 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte III; kart. DM 19,50. [Diss., Tübingen]

Hauptmann, Peter: Die Katechismen der Russisch-Orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 398 S., 8 Bl. Abb. = Kirche im Osten IX; brosch. DM 58,– [Habil.-Schrift, Münster]

Dressendörfer, Peter: Islam unter der Inquisition. Die **Morisco-Prozesse** in **Toledo 1575–1610.** – Wiesb: Steiner 1971. 172 S. = Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Akademie der Wissenschaften u. der Literatur XXVI; kart. DM 40,– [Diss., Giessen]

8. Neuere Zeit

Ceyssens, L(ucien), OFM: Autour de Jacques **Jansonius,** professeur à Louvain **‹1547–1625›.** – Augustiniana XXII, 1972, 358–397.

Szilas, László, SJ: Der Hofprediger Laterna **Possevino** und der polnische Königshof. Eine Instruktion Possevinos aus dem Jahre 1583. – ArchHSJ XL, 1971, 391–422.

Wildermann, Ansgar Konrad: Die Beurteilung des **Templerprozesses** bis zum **17.** Jahrhundert. – Frb/S: Universitätsverlag 1971. 187 S. = Scrinium Friburgense III; sfr 26,– [Diss., Freiburg/S]

Péano, Pierre: Les chroniques et les débuts de la réforme des Récollets dans la Province de Provence. – AFrH LXV, 1972, 157–224; p. 225–257: Sabatelli, G.: Dodici commedie agiografiche di Rodrigo Alvarez Pacheo, O.F.M. ‹sec. XVII›; p. 258–285: Schmitt, Cl.: Le nécrologe des Récollets de Ehl ‹1630–1790›.

Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard von **Galen** mit dem Heiligen Stuhl **‹1650–1678›.** Hrsg. von Alois Schröer. – Mstr: Aschendorff (1972). XI, 504 S., 7 Taf. = Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens III.

Kindl, Harald: Die Generalvisitation Dietrich **Adolfs** von der **Reck ‹1654–1656›.** – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 303–342; S. 343–359: Aufderbeck, Paul: Weltpriesterliche Spiritualität nach Paderborner Quellen des **17.** Jahrhunderts; S. 403–426: Wagner, Georg: Bischof und Brauchtum. Zum Brauchtumswandel im Zeitalter der Aufklärung; S. 427–450: Raab, Heribert: Joseph Franz **Graf von Gondola,** Weihbischof von Paderborn und Apostolischer Vikar des Nordens; S. 451–467: Padberg, Rudolf: Die Zirkel im Bistum Paderborn – ein Versuch pastoraler Reform.

Kruse, Martin: **Speners** Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte. – Witten: Luther-Verlag 1971. 205 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus X; Lw. DM 33,– [Diss., Heidelberg]

Fenning, Hugh, OP: The **Irish Dominican** province in the final decades of persecution ‹1721–1745›. – AFrP XLII, 1972, 251–368.

Lindemann, Klaus: Geistlicher Stand und religiöses Mittlertum. Ein Beitrag zur Religionsauffassung der Frühromantik in Dichtung und Philosophie. – Ffm: Athenäum-Verl. 1971. 307 S. = Gegenwart der Dichtung V; Lw. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Forbes, E.: Tobias **Mayer.** Zur Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts. – Jahrbuch für Geschichte der oberdeutschen Reichsstädte XVI, 1970, 132–167.

Johrdahn, Ottfried: Georg Friedrich **Seilers** Wirksamkeit in der kirchlichen Praxis 1770–1807, seine private Sphäre und sein Lebensende. – Jahrbuch für fränkische Landesforschung XXX, 1970, 83–251.

Trautwein, Joachim: Die Theosophie Michael **Hahns** und ihre Quellen. – Stu: Calwer Verlag 1969. 403 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte II; Lw. DM 34,– [Diss., Heidelberg]

Trippen, Norbert: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln **1821–1929**. – Köln, Wien: Böhlau Verl. 1972. XXXI, 535 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte I; Lw. DM 88,–.

Gruber, Erentraud: **Deutschordensschwestern** im 19. und 20. Jahrhundert. Wiederbelebung, Ausbreitung und Tätigkeit **1837–1971**. – Bonn-Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv 1971. X, 234 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XIV; Lw. DM 29,80. [Diss., Innsbruck]

Franco, Giovanni Giuseppe, SJ: Appunti storici sopra il Concilio **Vaticano.** A cura di Giacomo Martina S. J. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. VIII, 344 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXXIII; Lire 6500.

Mai, Paul: Bischof **Ignatius** von **Senestréy** als Mitglied der Deputation für Glaubensfragen auf dem I. Vatikanum. – Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg CIX, 1971, 115–143.

9. Neueste Zeit

Brinkschmidt, Egon: Sören **Kierkegaard** und Karl **Barth**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 169 S.; Lw. DM 26,–. [Diss., Tübingen]

Kempeneers, J.: Le cardinal van **Roey** en son temps, 1874–1967. Trente-cinq années d'épiscopat. – Brux: Œuvres pontificales missionnaires; Gembloux: Duculot 1971. 312 p., 20 pl. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXX; FB 250,–.

Rumscheidt, H. Martin: Revelation and theology. An analysis of the **Barth-Harnack** correspondence of **1923**. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. X, 219 p. = Monograph supplements to the Scottish Journal of theology; £ 3,40.

Bentley, James: British and German high churchmen in the struggle against Hitler. – JEH XXIII, 1972, 233–249.

Schipper, Johannes: Eternal life. De eschatologie in de theologie van Paul **Tillich**. – Nijmegen: Offsetdr. Faculteit der Wiskunde en Natuurwetenschappen 1971. 247 blz., 1 Beilage; hfl 15,–. [Diss., Nijmegen]

Acta synodalia sacrosancti Concilii oecumenici **Vaticani II.** Vol. I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX. Pars IV: Congregationes generales XXXI–XXXVI. Vol. II: Periodus secunda. Pars I: Sessio publica 2: Congregationes generales XXXVII–XXXIX. – (CdV:) Typis Polygl. Vaticanis 1971. 850 p., 779 p., 810 p. 4°; je Lire 40 000.

The theology of **Altizer**. Critique and response. Ed. by John B. Cobb, Jr. – Phil: Westminster Pr. (1970). 269 p.; $ 7,50.

Hirtenbriefe **1968** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte, Salzburg. Red.: Peter Hofrichter. – Sa: Verl. des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte (1971). II, 519 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg I, 4; ÖSch 150,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Abad, Antolín, OFM: Misiones de la Provincia de San Gregorio a **Filipinas** en el siglo **XX** ‹1905–1970›. – AIA XXXII, 1972, 235–277.

Annual reports of the **Portuguese Franciscans** in **India, 1713–1833.** Collected and annotated by Achilles Meersman, OFM. – Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos 1972. XVIII, 492 p.

Baumgartner, Jakob, SMB: Mission und Liturgie in **Mexiko**. Bd II: Die ersten liturgischen Bücher in der Neuen Welt. – Schöneck-Beckenried: NZM 1972. VIII, 399 S. = NZM, Supplementa XIX; sfr 46,–.

Carrière, Gaston, OMI: Fondation et développement des missions catholiques dans la Terre de Rupert et les Territoires du Nord-Ouest ‹1845–1861›. – RUnOtt XLI, 1971, 253–281. 397–427.

Hoornaert, Eduardo: As relações entre Igreja e Estado na Bahia colonial. – REBras XXXII, 1972, 275–308.

Junge Kirchen auf eigenen Wegen. Analysen und Dokumente hrsg. von Justus Freytag u. Hans J. Margull. – Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. 146 S. = Perspektiven der Weltmission II; DM 16,50.

Kaswiza, Charles: Traditional solidarity among the **Nyamwezi** and **Masai** in the light of Christian solidarity. An anthropological and theological approach. – Louvain 1972. (XIV), 384, XXV p. [Diss., Louvain]

Kollbrunner, Fritz, SMB: Abkehr vom Europäismus und universale Haltung im Missionswerk ‹1919–1959›. – NZM XXVIII, 1972, 117–132.

Rosenblatt, Nancy A.: The Spanish Moderados and the Church 1834–1835. – CHR LVII, 3, 1971, 401–421.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 Jahre im Dienste der Weltmission... 1622–1972. Cura et studio Jos. Metzler edita. Vol. I/2: 1622–1700. – R, Frb/B, Wien: Herder 1972. 864 p.; kart. DM 71,–.

Schreiner, Lothar: Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den **Batak** in **Nordsumatra**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1972. 316 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen VII; DM 48,–.

Synode de **Hongkong**, 8–27 nov. **1971**. Fasc. I–II: Documents d'information. Fasc. III: Compte rendu des travaux. – P: Société des Missions Etrangères 1972. 131, 48, 221 p.

Titton, G. A., OFM: A reforma da Província Franciscana da Imaculada Conceição ‹1738–1740›. – Revista de História (São Paulo) 1971, 105–151.

Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van **Oost-Mongolië**. Bisdom **Jê-Ho-Erh.** I–VI. – Lv: Missionarissen van Scheut 1971–1972. 221, 283, 254, 337, 391, 428 p.

Zubillaga, Félix, SJ: Monumenta **Mexicana**. Vol. IV: **1590–1592**. – R: Institutum Historicum S.J. 1971. XXX, 32*, 809 p. = Monumenta missionum S.J. XXIX = Monumenta historica S.J. CIV; Lire 12 500.

Beyerhaus, Peter: Allen Völkern zum Zeugnis. Biblisch-theologische Besinnung zum Wesen der Mission. – Wup: Theol. Verl. Brockhaus 1972. 144 S.; kart. DM 9,80.

Zamora, Alberto de J.: Teología mexicana y liberación. – Servir. Revista Mexicana de Pastoral VIII, 1972, 241–302.

Manecke, Dieter: Mission als Zeugendienst. – Wup: Theol. Verl. Brockhaus 1972. 288 S.; kart. DM 28,–.

Rhodesia. Survey. – Idoc International. North Am. Ed., N°. XLVI, 29 April 1972, 2–74.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dammann, Ernst: Grundriß der Religionsgeschichte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 127 S. = Theologische Wissenschaft XVII.

Dussault, Gabriel: Le concept de "High God" est-il un concept opératoire valable en sciences des religions? – ScE XXIV, 1972, 343–359.

Van Baal, J.: Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion. – Assen: Van Gorcum 1971. XII, 295 p. = Studies of developing countries XI.

Whitson, Robley Edward: The coming convergence of world religions. – NY, Paramus, Toronto: Newman Pr. (1971). XIII, 209 p.

Gerlitz, Peter: Die Religionen und die neue Moral. Wirkungen einer weltweiten Säkularisation. – Mchn: Claudius-Verl. (1971). 192 S.

Ten Raa, Eric: The genealogical method in the analysis of **myth**, and a structural model. – The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard, (Lo [1971]), 313–347.

Bollack, Jan: Mythische Deutung und Deutung des Mythos. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption..., Mchn 1971, 67–119.

Inscriptions royales **sumériennes** et **akkadiennes.** [Ed.] par Edmond Sollbergen et Jean-Robert Kupper. – P: Ed. du Cerf (1971). 353 p. = Littératures anciennes du Proche-Orient III; F 75,–.

Wielandt, Rotraud: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner **Muslime**. – Wiesb: Steiner 1971. 179 S. = Akademie der Wissenschaften und Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission XXV; kart. DM 36,–.

Cragg, Kenneth: The event of the Qur'ān. Islam in its scripture. – Lo: Allen & Unwin (1972). 208 p.

Takeuchi, Yoshinori: Probleme der Versenkung im Ur-**Buddhismus.** – Leid: Brill 1972. VIII, 96 S. = Joachim-Wach-Vorlesungen II = Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte. Beih. XVI; hfl 18,–.

King, Winston L.: **Zen** and the death of God. – The theology of Altizer: Critique and response, Phil (1970), 207–226.

Chang, Garma C. C.: The Buddhist teaching of totality. The philosophy of Hera Yen Buddhism. – University Park and Lo: Pennsylvania State Univ. Pr. (1971). XXV, 270 p.

Van den Broek, R.: The myth of the **Phoenix** according to classical and early christian traditions. – Leid: Brill 1972. XIV, 485 p.; 40 pl., 2 maps = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXIV; hfl 182,–.

Munz, Peter: The problem of „Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus". – Numen XIX 1972, 41–51.

Overmyer, Daniel L.: Folk-Buddhist religion: Creation and eschatology in medieval **China**. – HRel XII, 1, 1972, 42–70.

King, Noel Q.: Christian and Muslim in Africa. – NY [e. a.:] Harper & Row (1971). XIV, 153 p.; $ 5,95.

VI. Religionsphilosophie

Ehrle, Franz: Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik. Hrsg. von Franz Pelster S.J. – R: Ed. du Storia e Letteratura 1970. XXIX, 384 S. = Storia e letterature L; Lire 8000.

Veuthey, Leone: La filosofia cristiana di san **Bonaventura**. – R: Agenzia del Libro Cattolico (1971). XIII, 133 p.; Lire 2000.

Fitzpatrick, Noel A., OFM: Walter **Chatton** on the univocity of being: A reaction to Peter Aureoli and William Ockham. – FStudies XXXI, 1971, 88–177.

Colette, Jacques: Histoire et absolu. Essai sur **Kierkegaard**. – (P:) Desclée (1972). 281 p. = L'athéisme interroge; F 30,–

Cole, J. Preston: The problematic of self in Kierkegaard and Freud. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1971. X, 244 p.; $ 7,50.

Biser, Eugen: Weder Antichrist noch Gottsucher. **Nietzsches** Vorstoß ins Niemandsland jenseits von Gott. – ThGl LXII, 1972, 319–338.

Duval, Raymond: La critique nietzschéenne du christianisme. – RSPhTh LVI, 1972, 404–422.

Keefe, Donald J., SJ: Thomism and the ontological theology of Paul **Tillich**. A comparison of systems. – Leid: Brill 1971. XII, 360 p.

Danner, Helmut: Das Göttliche und der Gott bei **Heidegger**. – Meisenheim (Glan:) Hain 1971. 187 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXVI; kart. DM 28,–. [Diss., München]

Tauxe, Henri-Charles: La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger. – (Lausanne:) Ed. L'Age Homme (1971). 252 p.

Logical analysis and comtemporary theism. Ed. by John Donnelly. – NY: Fordham University Pr. 1972. XI, 337 p.; $ 12,50.

Gill, Jerry H.: The possibility of religious knowledge. – GrR: Eerdmans 1971. 238 p.; $ 3,95.

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd II: Abgrenzung und Grundlegung. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. X, 277 S.; Lw. DM 34,–.

Walhout, Donald: The perfectological argument. – Thomist XXXVI, 1972, 394–419.

Coreth, E(merich), SJ: Zur Problemgeschichte menschlicher **Freiheit.** – ZkTh XCIV, 1972, 257–289.

Waldenfels, Hans: Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes. Zum Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum in der japanischen Kyoto-Schule. – NZSTh XIII, 1971, 315–334.

VII. Fundamentaltheologie

Mildenberger, Friedrich: Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre. – Stu: Calwer Verl. (1972). 164 S.; kart. DM 16,–.

Lonergan, Bernard J.F., SJ: Method in theology. – NY: Herder and Herder (1972). XII, 405 p.; $ 10,– [cfr.:] Vass, George, SJ and William Mathews, SJ: Lonergan's method: Two views. – HeythrJ XIII, 1972, 415–435.

Quesnell, Quentin: Theological method on the Scripture as source. – Foundations of theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970, (Dublin, Lo 1971), 162–193.

Gesché, Adolphe: Le **Dieu** de la révélation et de la philosophie. – RTL III, 1972, 249–283.

Anneser, Sebastian: **Glaube** im Ungläubigen. Unglaube im Gläubigen. Untersuchungen einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). XV, 148 S. = Eichstätter Studien. N.F. VIII; Lw. DM 28,– [Diss., Gregoriana Rom]

Ott, Heinrich: Theologie als Denk-Akt und als Glaubens-Akt. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 59–73; S. 75–88: Splett, Jörg: Philosophischer und religiöser Glaube; S. 89–101: Wiedmann, Franz: Ende der philosophischen Theologie?; S. 345–359: Pfürtner, Stephan H.: Autonomie des Menschen – Autonomie Gottes.

Bourassa, François, SJ: Foi vivante et présence de Dieu. – Gr LII, 1972, 459–508; p. 508–509: Summary: Living faith and presence of God.

Glaser, Karl: Der Spielraum des Glaubens. Orientierungen zur Wiederentdeckung der Transzendenz in der säkularen Gesellschaft. – Stu: Calwer Verl. 1971. 107 S.; kart. DM 6,80.

Glaube – Unglaube. Hrsg. von Hans Joachim Türk. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 340 S. = Grünewald-Materialbücher II; kart. DM 24,–.

Dolch, Heimo: Der **Wunderglaube** in der Kritik der Naturwissenschaft. – Führt ein Weg zu Gott? ... = Grenzfragen I, Frb/B, Mchn (1972), 245–263; S. 264–284: Diskussion.

Rahner, Karl, SJ: Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt. – Theologische Akademie. Bd VIII, Ffm (1971), 9–29.

Houtart, François: Außerkirchliche Interessen und Festhalten am status quo in den **Kirchen.** – Concilium VII, 1971, 388–393; S. 393–399: Comblin, Joseph: Außerkirchliche Kritik an der Kirche; S. 399–406: Schlette, Heinz: Die sogenannte «partielle Identifikation» mit der Kirche; S. 406–411: Christentum ohne Kirche?; S. 412–417: Alvarez-Bolado, Alfonso: Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche»; S. 417–422: Laeyendecker, Leo: Die Kirche als kognitive Minderheit? Randbemerkungen zu einer Qualifikation; S. 422–426: Arntz, Joseph: Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?

Ebneter, Albert: Die Gemeinschaft des Glaubens. – Hat Glaube noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, (Zü, Eins, Köln 1972), 13–110.

VIII. Dogmatik

Finkenzeller, Josef: Glaube ohne Dogma? Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 94 S. = Schriften der Kath. Akademie in Bayern; kart. DM 9,80.

Wiebering, Joachim: Theologische Schöpfungslehre in der evangelischen Dogmatik am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts. – Theologische Versuche III, B (1971), 153–176.

Bourassa, François, SJ: Sur la **Trinité.** Dogme et théologie. – Science et esprit XXIV, 1972, 257–284.

Dimensione antropologica della teologia. IV Congresso nazionale Ariccia 2–5 gennaio 1971. A cura di Alfredo Marranzini, S.J. – Milano: Ed. Ancora (1971). 655 p. = Associazione teologica Italiana = Collana "Cristianesimo aperto"; Lire 8000.

Flick, Maurizio – Zoltán Alszeghy: Il peccato originale. – Brescia: Queriniana (1972). 383 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XII; Lire 4000.

Rahner, Karl – Wilhelm Thüsing: **Christologie** – Systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 315 S. = Quaestiones disputatae **LX; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 17–78:** Rahner, Karl: Grundlinien einer systematischen Christologie; S. 79–315: Thüsing, Wilhelm: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie.

Dautzenberg, Gerhard: Christusdogma ohne Basis? Rückfragen an das Neue Testament. – Essen: Fredebeul & Koenen (1971). 42 S. = Thesen und Argumente = Wolfsburgreihe III; kart. DM 4,95.

Schoonenberg, P(iet), SJ: Het avontuur der christologie. – TTh XII, 1972, 307–331; p. 332: Summary: The adventure of christology.

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1972). 320 S.; Lw. DM 32,–.

Lais, Hermann: Dogmatik. Teil II. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). 404 S. = Berckers theologische Grundrisse IV, 2; Lw. DM 26,–.

Weber, Hermann J.: Wort und **Sakrament.** Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation. – MThZ XXIII, 1972, 241–274.

Torrance, Tom: Die eine **Taufe,** die Christus und seiner Kirche gemeinsam ist. – KuD XVII, 1971, 188–208.

Beinert, Wolfgang: Amt und Eucharistiegemeinschaft. – Catholica XXVI, 1972, 154–171.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Giamberardini, Gabriele, OFM: Orientamenti teologici della **chiesa copta.** – Antonianum XLVII, 1972, 213–294.

Mundadan, A. Mathias, CMJ: Sixteenth century traditions of **St. Thomas Christians.** – Bangalore: Dharmaram College 1970. XXIV, 190 p. = Dharmaram College studies V; Rs 10,–.

Tarkiainen, Kari: Den svenska synen på den grekisk-ortodoxa religionen i början av **1600-talet.** – KS LXXI, 1971, 106–139; p. 140–141: Zus.fassung: Summary: The Swedish view of the Greek Orthodox faith at the beginning of the 17th century.

Fuller, Reginald H.: **Anglican** self-understanding and Anglican traditions. – Oecumenica [VI], 1971/72, 175–190.

Lienhard, Marc: **Lutherisch-reformierte** Kirchengemeinschaft heute. Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen luther.-reformierten Dialoge. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1972. 140 S. = Ökumenische Perspektiven V; kart. DM 12,–.

Schlink, Edmund: The problem of communion between the evangelical Lutheran church and the Roman catholic church. – ER XXIV, 1972, 1–25.

Geense, Adriaan: Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der **Auferstehung Jesu Christi** in der heutigen dt. evang. Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 235 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXVII; kart. DM 38,– [Diss., Leiden]

Klostermann, Ferdinand: Ökumenische Begegnung in Wien. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 491–503; S. 505–523: Küppers, Werner: Zwischen Rom und Utrecht. Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen alt-katholischer und römisch-katholischer Kirche; S. 525–535: Bläser, Peter: Das Gespräch zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche in Deutschland; S. 537–551: Kretschmar, Georg: Reformation und Orthodoxie. Das theologische Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland; S. 553–558: Krüger, Hanfried: Auf dem Weg zu einer Konferenz der Kirchen in Deutschland; S. 559–566: O'Meara, Thomas Franklin: The ecumenical evolution in the United States. From confession to politics ‹1962–1972›.

Maulucci, Vincenzo: Vi sono santi tra i cristiani non cattolici? Apporti per l'**ecumenismo.** – Assisi: Studio Teologico "Porziuncola" (1970). 221 p. = Collectio Assisiensis V; Lire 2400.

Lange, Ernst: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen: Menscheneinheit, Kircheneinheit. – Stu, B: Kreuz Verl. (1972). 229 S.; kart. DM 16,80.

Jaeger, Lorenz: Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der **christlichen Einheit.** Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. – Pad: Bonifacius-Dr. (1972). XV, 427 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXI; Lw. DM 25,–.

Ohlig, Karl-Heinz – Heinz Schuster: Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen? – Düs: Patmos-Verl. (1971). 104 S.

X. Moraltheologie

Hamel, Edouard, SJ: Retours à l'Évangile et théologie morale, en **France** et en **Italie,** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. – Gr LII, 1971, 639–687; p. 688: Summary: Return to the Gospel and moral theology, in France and in Italy in the XVIIth and the XVIIIth century.

Groner, Josef Fulko: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie. – Hei: Kerle (1972). 122 S.; kart. DM 11,80.

Ermecke, Gustav: Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie. – Catholica XXVI, 1972, 193–211.

Kliever, Lonnie D.: Moral argument in the new morality. – HThR LXV, 1972, 53–90.

Gamba, Samuel D.: La esperanza como línea estructural de una nueva teología moral renovada y dinámica. – RET XXXII, 1972, 169–187.

Valori, Paolo: L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell' etica. – (Brescia:) Morcelliana (1971). 263 p.; Lire 2600.

Schultze, Harald: Überlegungen zu einer zukunftsorientierten Ethik. – ZEvE XVI, 1972, 257–272.

O'Riordan, John, CSSR: The sociology of moral theology. – Studia moralia IX, 1971, 149–177.

Stackhouse, Max L.: Ethics and the urban ethos. An essay in social theory and theological reconstruction. – Boston: Beacon 1972. 220 p.

Aubert, Jean-Marie: Pour une herméneutique du **droit naturel.** – RSR LIX, 1971, 449–492.

Ruf, Ambrosius Karl: **Sünde** – was ist das? – Mchn: Kösel-Verlag (1972). 145 S.; kart. DM 16,–.

Schmitz, Philipp, SJ: Freisein in der Entfremdung. Der christliche Beitrag zur Schaffung neuer Traditionen in der **Sexualmoral.** – ThPh XLVII, 1972, 229–244.

Pfürtner, Stephan H.: Kirche und Sexualität. – (Reinbek bei Hbg:) Rowohlt (1972). 316 S. = rororo Sexologie; kart. DM 6,80.

Savramis, Demosthenes: Religion und Sexualität. – Mchn: List 1972. 250 S.; kart. DM 14,80.

Zirker, Leo – Karl Berkel: Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium einer kirchlichen **Sozialmoral**. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 93–115; S. 116–130: Lauer, Werner: Glaube und menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse **Szondis**; S. 131–141: Hürter, Otto: Soziale Konflikte und christliches Ethos; S. 142–157: Rauh, Fritz: Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Vogüe, Adalbert de: La rencontre de **Benoît** et de **Scholastique**. Essai d'interprétation. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 257–273.

Sainte Thècle, Saints **Côme** et **Damien**, Saints **Cyr** et **Jean** ‹Extraits›, Saint **Georges**. Traduits et annotés par A.-J. Festugière, O.P. – P: Picard 1971. 347 p. = Collections grecques de miracles; F 56,–.

Holzbauer, Hermann: Mittelalterliche Heiligenverehrung – Heilige Verehrung. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). XV, 544 S., 5 Abb., 1 Karte = Eichstätter Studien. N.F. V; Lw. DM 65,– [Diss., Nürnberg-Erlangen]

Shahîd, Ifram: The martyrs of **Najrân**. New documents. – Brux: Société des Bollandistes 1971. XXXII, 306 p.; 20 pl. = Subsidia hagiographica XLIX; FB 900,–.

Fraling, Bernhard: Hinführung zu freier Entscheidung. Nach den Exerzitien des **Ignatius** von **Loyola**. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 161–177; S. 178–192: Weilner, Ignaz: Johann Michael **Sailers** Begriff der christlichen Innerlichkeit; S. 193–214: Elsässer, Antonellus: Gehorsam. Geist der Untertänigkeit oder Freiheit der Kinder Gottes? **Franz** von **Assisi** und die heutige Zeit; S. 215–226: Verheij, Sigismund: Die Sorge um das Humanum in der Ordensreform.

Rule and life. An interdisciplinary Symposium. Ed. by M. Basil Pennington. – Spencer, Mass.: Cistercian Publications 1971. XXIV, 227 p. = Cistercian studies series XII; $ 7,95.

Axters, Stephanus G., OP: De imitatione Christi. Een handschriften-inventaris bij het vijfhonderdste verjaren van **Thomas** Hemerken **van Kempen**, † 1471. – Kempen, Niederrhein: (Thomas-Verlag) 1971. 100 p. = Schriftenreihe des Kreises Kempen-Krefeld XXVII; Lw. DM 10,–.

Rodríguez, Isaías: Autores espirituales **españoles** ‹**1500–1570**›. – Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España. III: Siglos XIII–XVI, Salamanca 1971, 407–425.

Bauer, Anton: Allerheiligen bei **Oberwarngau**, Wallfahrts- und Kunstgeschichte. – BeitrABAG XXVI, 1972, 196–255.

White, B.R.: The English separatist tradition. From the Marian martyrs to the Pilgrim Fathers. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. VI, 179 p. = Oxford theological monographs; £ 2,75.

Velocci, Giovanni: L'esperienza religiosa di Antonio **Rosmini**. – Mil: Ed. Àncora; R: Centro Studi U.S.M.I. (1971). 383 p. = Collana "Vie dello spirito"; Lire 3500.

Charue, A.-M.: **Jean XXIII** et la spiritualité sacerdotale. – Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques, Gembloux-Lv 1971, 165–185.

Higgins, John J., SJ: **Merton**'s theology of prayer. – Spencer, Mass.: Cistercian Publ. 1971. XXIV, 159 p.; $ 5,95.

Bernard, Charles A., SJ: Formation à la vie consacrée. – R: Presses de l'Univ. Grégorienne 1972. 326 p.; Lire 3000.

Madinger, Herbert: Begegnung im **Gebet**. – Wien, Mchn: Herold (1972). 159 S.; kart. DM 15,80.

Bauer, Johannes B.: Askese und Weltflucht. – WoWa XXVII, 1972, 403–420.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Bangerter, Otto: Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der alten Kirche. Ein Beitrag zur **Frauenfrage**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1971. 158 S.; Lw. DM 25,–.

Tozzi, Glauco: I fondamenti dell' economia in **Tommaso** d'**Aquino**. – (Mil:) Mursia (1970). 333 p.; Lire 2500.

Dokumente zum **religiösen Sozialismus** in **Deutschland**. Hrsg. von Renate Breipohl. Mit einer historisch-systematischen Einführung. – Mchn: Kaiser Verl. 1972. 244 S. = Theologische Bücherei. Historische Theologie XLVI; kart. DM 16,50.

Ulrich, Thomas: Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul **Tillichs** und Carl **Mennickes**. – (Zü:) Theol. Verl. Zürich (1971). 471 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXXI; brosch. DM 45,–. [Diss., Zürich]

Pelinka, Anton: Stand oder Klasse? Die christl. **Arbeiterbewegung Österreichs 1933–1938**. – Wien, Mchn, Zü: Europa-Verl. 1972. 334 S. = Veröffentlichungen des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung; Lw. DM 40,–.

Luckmann, Thomas: Religion in der modernen Gesellschaft. – Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stu (1972), 3–15; S. 16–46: Wössner, Jakobus: Religion als soziales Phänomen. Beiträge zu einer religionssoziologischen Theorie; S. 47–71: Holl, Adolf: Prognose für den sozialen Stellenwert religiöser Phänomene in Industriegesellschaften; S. 75–122: Staudinger, Hugo: Pluralistische Gesellschaft und religiöse Wertorientierungen; S. 123–149: Morel, Julius: Soziologische Aspekte des Normativen; S. 150–170: Erlinghagen, Karl: Religiöse Werte und Bildungsverhalten; S. 171–199: Singer, Gerwulf: Sozio-kulturelle Determinanten religiöser Orientierungen; S. 200–214: Helle, Horst-Jürgen: Symboltheorie und religiöse Praxis.

Weber, Helmut: Um das proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre. – TrThZ LXXXI, 1972, 257–275.

Pizzorni, Reginaldo M., OP: Attualità del **diritto naturale**? – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1971. 348 p. = Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis XIV; Lire 3000.

Childress, James F.: Civil disobedience and political obligation. A study in christian social ethics. – NH, Lo: Yale University Pr. 1971. XV, 250 p. = Yale publications in religion XVI; $ 7,95. [Diss., Yale Univ. Pr.]

Boos-Nünning, Ursula: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 198 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen VII; kart. DM 25,–.

Biot, François: Théologie du politique. Foi et politique. Eléments de réflexion. – P: Ed. Universitaires; P: Éd. Témoignage Chrétien (1972). 247 p. = Encyclopédie universitare; F 29,95.

Isambert, François-A.: Signification de quelques correspondances empiriques entre comportements politiques et religieux. – ASR XVII, 1972, 49–70.

Hammer, Karl: Christen, Krieg und Frieden. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1972). 191 S.; kart. DM 18,–.

XIII. Kirchenrecht

Proceedings of the Third international congress of medieval law, Strasbourg, 3–6 sept. 1968. Ed. by Stephan Kuttner. – CdV: Biblioteca Vaticana 1971. XXIV, 271 p. = Monumenta iuris canonici C, 4.

Musselli, Luciano: Il concetto di giudicato nelle fonti storiche del diritto canonico. ‹Dalle origini al XVII° secolo.› – Padova: CEDAM-Casa Ed. Dott. Antonio Milani 1972. IX, 149 p. = Pubblicazioni della Università di Pavia. Studi nelle scienze giuridiche e sociali. N.S. VII; Lire 2000.

Saldón, Eutiquiano: El matrimonio – misterio y signo. Desde el siglo I hasta san Agustín. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1971. 156 p.

Squicciarini, D.: Il privilegio paolino in un testo inedito di Uguccione da Pisa ‹sec. **XII**›. – Apollinaris XLV, 1972, 84–125. 306–338.

Alesandro, John A.: **Gratian**'s notion of marital consummation. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1971. VIII, 108 p.; Lire 3000. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana, Teildr.]

García García, Antonio: La canonística **ibérica** medieval posterior al Decreto de Graciano. – Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. II: Siglos IV–XVI, Salamanca 1971, 183–214.

Tejero, Eloy: El matrimonio – misterio y signo. Siglos XIV–XVI. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1971. 566 p.; pes 500.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd VIII: ‹**1966**›. (Hrsg. von Hubert Lentz [u. a.]) – B: de Gruyter 1971. XV, 274 S.; DM 76,–.

Lex Ecclesiae Fundamentalis. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971. Von Winfried Aymans, Heribert Heinemann, Klaus Mörsdorf und Richard A. Strigl. – AkKR CXL, 1971, 407–506.

Baekelandt, A.: Lex Ecclesiae Fundamentalis "Constitutie van" of "grondwet voor" de kerk. – Bijdragen XXXIII, 1972, 118–134.

Gherardini, Brunero: La Chiesa e la sua legge. – Apollinaris XLIV, 1971, 630–658.

Robleda, Olís, SJ: De iure matrimoniali responsiones. – PerRMCL LXI, 1972, 447–485.

McManus, Frederick R.: The scope of authority of episcopal conferences. – The once and future church. A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island) 1971, 129–178.

O'Rourke, John J.: The office of **bishop** and its relationship to the particular churches and to the universal church. – StCan V, 1971, 227–243.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Klostermann, Ferdinand: Die **Gemeinde** Christi. Prinzipien, Dienste, Formen. – Augsburg: Winfried-Verl. (1972). 159 S. = Christliches Leben heute XV/XVI; Pp. DM 11,–.

Inhoffen, Peter: Der **Bischof** und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. – Hild: Bernward-Verl. 1971. VIII, 179 S.; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg]

Hallett, Garth L., SJ: Training in practical wisdom: the decision seminar. – Gr LII, 1971, 767–808.

Freiheit, Schuld, Vergebung. Österreich. Pastoraltagung 28–30. Dez. 1971. Im Auftrag des Österreich. Pastoralinstituts hrsg. von Wilhelm Zauner u. Helmut Erharter. – Wien: Herder (1972). 128 S.; kart. DM 13,80; [enth. u. a.:] S. 9–31: Furrer, Walter L.: Schuld und Sünde als menschliche Erfahrung; S. 32–43: Gruber, Winfried: Zur Theologie der Sünde; S. 44–52: Leroy, Herbert: Wege der Bekehrung nach dem Neuen Testament; S. 53–68: Böckle, Franz: Freiheit und Gewissen; S. 69–86: Görres, Albert: Schuld und Schuldbewältigung in der Psychoanalyse; S. 87–110: Nikolasch, Franz: Zur Theologie und Praxis des Bußsakramentes.

Flórez García, Gonzalo: La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia. – Madr: Ed. Católica 1971. XXIV, 344 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXIX; pes 250.

Zalba, Marcellino: Riforme imminenti nell'amministrazione della penitenza? – Rassegna di Teologia XIII, 1972, 12–40.

Schuldbekenntnis – Vergebung, Umkehr. Zum neuen Verständnis der Bußliturgie. Mit Modellen für Bußgottesdienste. Hrsg. von Felix Schlösser. Mit Beitr. von Suso Frank [u. a.]. – Limb: Lahn-Verl. (1971). 182 S. = Offene Gemeinde XIII; kart. DM 13,80.

Höfliger, Hildegar: Die Erneuerung der **evangelischen Einzelbeichte.** Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. – Frb/S: Universitätsverlag (1971). 224 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VI; sfr 25,–.

Feifel, Erich: Theologie und Erziehung. – Die Pädagogik im Dialog mit ihren Grenzwissenschaften, Mchn (1971), 165–190.

Sturm, Wilhelm: Religionsunterricht gestern, heute, morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentl. Schulen. – Stu: Calwer Verl. 1971. 267 S. = Arbeiten zur Pädagogik XV; kart. DM 18,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Moll, Peter: Religionsunterricht und Kirche. Kann die Jugend durch den Religionsunterricht für die Kirche gewonnen werden? – Zü: Theol. Verl. (1972). 214 S.; Lw. DM 27,–.

Kittel, Gisela: Rückfall in die normative Didaktik. – Der evangelische Erzieher XXIV, 1972, 369–386; S. 386–390: Baldermann, Ingo: Anti-Thesen zur gegenwärtigen Diskussion über den RU; S. 391–403: Schmidt, Günter R.: Kriterien zur Überprüfung religionsdidaktischer Intentionen.

Religionsunterricht in der **Berufsschule.** Hrsg. von Dieter Aschenbrenner. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1972). 93 S. = Religionspädagogische Praxis VIII; kart. DM 14,80.

Zirker, Hans: **Sprachprobleme** im Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 142 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 12,–.

Stachel, Günter [Hrsg.:] Das **Bild** im Religionsunterricht. Mit 16 Farbtafeln u. 18 Schwarzweiß-Bildern. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 155 S. = Unterweisen und Verkünden XII; kart. DM 19,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar **Fischer** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hansjörg Auf der Maur und Bruno Kleinheyer. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl.; (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1972). 536 S.; Lw. DM 38,–; S. 521–530: Kurzeja, Adalbert: Bibliographie Balthasar Fischer.

Pinell, Jorge: La liturgia **hispánica.** Valor documental de sus textos para la historia de la teología. – Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. II: Siglos IV–XVI, Salamanca 1971, 29–68; p. 69–82: Olívar, Alejandro: La liturgia española del siglo XI al XV.

Renaudin, André: Deux antiphonaires de saint-Maur ‹Paris B. N. Lat. 12584 et 12044›. – ÉtGreg VIII, 1972, 53–152.

Gleeson, Philip, OP: Dominican liturgical manuscripts from before 1254. – AFrP XLII, 1972, 81–135.

Hausherr, Reiner: Ein Pariser martyrologischer Kalender aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. – Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bd II, Bonn (1972), 1076–1103 (11 Abb.); S. 1147–1155: Fischer, Balthasar: Trierer Sonderriten mit Reliktcharakter.

Mayor, Stephen: The Lord's supper in early English dissent. – Lo: Epworth Pr. (1972). XIX, 169 p.; £ 3,–.

Eckerdal, Lars: Från kyrkomötets prästerliga beredning till beredningsutskottet. Ett led kyrkomötets demokratisering? – KS LXXI, 1971, 184–202; p. 203–204: Summary: The treatment of the liturgical book in the General Convocation.

Froehle, Charles: The idea of sacred sign according to abbot Anscar **Vonier.** – R: Catholic Book Agency – Officium Libri Catholici 1971. VI, 161 p.; Lire 4500. [Diss., Roma. Pont. Universitas Angelicum]

Fernández, Pedro: Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico. – CT XCIX, 1972, 135–179.

Composta, Dario, SDB: Diritto e liturgia. – Div XVI, 1972, 237–294.

Zulehner, Paul M.: Säkularisierung und Liturgie. – LJ XXII, 1972, 85–104.

La communication par le **geste.** Actes de sessions organisées par le Centre de recherches du Sacré, à l'Arbresle, 1965–1968. – (P:) Le Centurion (1970). 202 p. = Centre de recherches du sacré; F 20,35.

Trautwein, Dieter: Lernprozeß Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch unter bes. Berücks. der „Gottesdienste in neuer Gestalt". Mit Geleitworten v. Werner Jetter u. Ludger Zinke. – (Gelnhausen, B:) Burckhardthaus-Verl.; (Mchn:) Pfeiffer-Verl. (1972). XX, 370 S.; kart. DM 29,– [Diss., Tübingen]

Stenzl, Jürg: Repertorium der liturgischen Musikhandschriften der Diözesen Sitten, Lausanne und Genf. Bd I: Diözese **Sitten.** – Frb/S: Universitätsverlag 1972. 382 S., 100 Abb. auf 56 Taf. = Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg/Schweiz; sfr 120.

Kurzschenkel, Winfried: Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christl. Leben. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. XXIII, 686 S.; Lw. DM 78,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Treiber, Gustav: Mittelalterliche Kirchen in **Siebenbürgen.** Beiträge zur Baugeschichte aufgrund der Raumverhältnisse. – Mchn: Hilfskomitee der Siebenbürger Sachsen 1971. 256 S., Ill., graph. Darst., Kt.

Der Kirchenbau im Bistum **Regensburg 1945–1972.** – Münster XXV, 1972, 229–256.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, 44 Münster, Domplatz 8; Dr. Theofried Baumeister OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Dr. Josef Breuss, CH 1700 Fribourg, rue de Fries 8; Dr. Winfried Cramer OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Dr. Jakob David SJ, CH 8002 Zürich, Scheideggstr. 45; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Heinrich Flatten, 506 Bensberg, Overather Str. 21–23; Peter Franke, 44 Münster, Schillerstr. 38; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13 a; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Harald Holz, 463 Bochum, Markstr. 241; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Dr. Wilhelm Korff, 53 Bonn, Rheinbacherstr. 3; Dr. Joseph Listl SJ, 53 Bonn 1, Bismarckstr. 7; Pfarrer Hans-Joachim Mund, 8 München 21, Violenstr. 6; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Hessingstr. 9; Prof. Dr. Martin Rehm, 8833 Eichstätt, Römerstr. 10; Prof. Dr. Josef Reiter, 84 Regensburg, Alfons-Bayer-Str. 18; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Richter, 8035 Gauting, Am Schloßpark 14; Dr. Johannes Riedl SVD, A 2340 Mödling, Gabrielerstr. 171; Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Sozialethisches Seminar der Univ.; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Theodor Schnitzler, 5 Köln, Pastor-Könn-Platz 1; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Hermann E. Schüssler, Hyattsville, Maryland 20 782, Van Buren Street 2017· Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngst 1–3; Dr. Basilius Senger OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Priv.-Doz. Dr. Alfons Skowronek, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa (Bielany), ul. Dewajtis 3; Prof. Dr. Wolfdieter Theurer CSSR, Accademia Alfonsiana, 00 100 Roma, Via Merulana 31; Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3 c; Dr. Heinz Wipfler SAC, 81 Garmisch-Partenkirchen, Hauptstr. 45; Prof. DDr. Harald Zimmermann, 66 Saarbrücken, Mecklenburgring 31.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Philosophie/Psychologie (Verlag Schöningh, Paderborn) – Systematische Beiträge (Verlag Kaiser, München, und Verlag Grünewald, Mainz)

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

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.

Z 72/2755