

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Halbjährlich DM 27,-

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

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: Zbawienie człowieka w Starym Testamentie [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. Gnifka)

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. Reichspolitisch und Luthersache (R. Bäumert)

1521–1971. Luther in Worms. Ein Quellenbuch, hrsg. von J. Rogge (R. Bäumert)

Steitz: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521 (R. Bäumert)

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)

Geschlechtererziehung heute. Informationen, Kontroversen, Modelle (M. Leist)

Kirchenrecht Sp. 54

Eheverständnis und Ehescheidung. Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen (W. Beinert)

Gritschneider: Ehescheidung in der Reform. Eine kritische Dokumentation (H. Herrmann)

Zapp: Die Geisteskrankheit in der Ehe-

konsenslehre Thomas Sanchez' (H. Herrmann)

Mathis: Rechtspositivismus und Naturrecht. Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre (H. Herrmann)

Lammeyer: Die juristische.. 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. Vati-

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

canum 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

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 Subdiakonats 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 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. Kaeppli 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 verwinkelten 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 Wahngelbde 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 Melancthons (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 konzilientes 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 Weißen (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 Weißen (169–178): Verf. hält nach ausführlicher, die Entscheidungen wie die Praxis der römischen Behörden sorgfältig prüfender Untersuchung aller in Frage kommenden 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 Weißen 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. Hughes¹, der der gegenwärtigen

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 Weißen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae“ vom 13. September 1896 (Trier 1970) = Studia Anglicana Bd 2.

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 *karābu* 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 *berākāh* und über die verbalen Stammesmodifikationen *Qal*, *Piel*, *Pual*, *Nifal* und *Hitpaal*. 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 nicht-

tigen Überprüfung der Gültigkeit der anglikanischen Weißen 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.

Die bekannten lehramtlichen Erklärungen Pius' XII. zur Theologie des Weihesakraments vom 30. 11. 1944 (178ff) und 30. 11. 1947 (180ff) werden genau untersucht und exegiert (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.

theologischer 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 *berākāh* ein lebensförderndes 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 *barūk* 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 *barūk* in Lobformeln auf Gott als den Inhaber des Segens schlechthin angewandt werden. Bei Menschen entspricht *barūk* annähernd *ʾašrē*, 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 *berūk jhwh* und *barūk 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 *barūk* 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 *barūk bep.* bedeutet „jemandem Gutes wünschen unter Hinweis auf das Glück eines anderen“. Wenn aber Gott Objekt des Satzes ist, meint das *Piel* „die Lobformel *barūk 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 Hitpaal besteht ein Bedeutungsunterschied. Das Nifal ist mit „Segen besitzen“, das Hitpaal 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 Gesehene, der Lebenskraft und Fruchtbarkeit spendet.

Der III. Hauptteil geht der „Geschichte des Segens innerhalb des Alten Testaments“ 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 dargelegte 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. ebenso wenig 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., *hájáh berakáh*, *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

Rosłan, 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*, *mlt*, *nsl*, *hlš*, *plš*, *pdh*, *gl*) 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 Resümee (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, bereichern (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 Resümee 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 Schwerkgewicht, 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 offenkundiger geschichtlicher 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 makabäischen 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. *nepes* 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 *nepes*-*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 *salom* 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 1967, die hinsichtlich *nepes* 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 Resümee 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 Diszi-

plinen 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 hingeeordnet. 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 Jenseits Himmel 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–8.11b/), 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 demjenigen von Ex 34 vorordnet und aus Ex 34 einen ursprünglichen Dekalog herauschälen 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 *zabāḥ ḥag* *happesāḥ* in Angleichung an Ex 23,18 *zabāḥ ḥaggi* 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 *Masoth* 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 Ägyptischen 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, Mowinkel, 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 Neuanfang. Ältere Ritualformen werden benutzt, aber in einer neuen Konzeption, die der Opferthora noch vorausliegt. In dieser Ebene liegen die Bestimmungen zum Tamidopfer; 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 Tamidopfer 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 *maqom*-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 priestertlichen 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 Theologumenen (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 dürrtliche 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 Zeit- und 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 „Kaiser-kult“. 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. Geiselman, G. Dellinger, 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 weiterhin 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 voraus 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 einzüben“ (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 provoziert 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 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 verlorengelassen (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, Björn: 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 Abendmahls-theologien 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 Abendmahls-theologie“ (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 Maranathas 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 hergetragen 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 Eucharistiefeyer 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 Eucharistiefeyer 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 geschmä-

lert 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 Himmelfahrt 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 Typus, 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, ungehörlich 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 usw.) 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 Erfolgsgeschichte“ 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 Realismus findet dort seine Entsprechung. Das wird z. B. demonstriert an Heinrich Seuses „Lern liden cristfoermlich“, 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 Christusunachfolge; 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 Bruynes besage, 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 vorgetragene(n) 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 Gnllka

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 platonisch-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“ (28–45) 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 Gelegenheitschriften 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 vorgebrachten 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 unterworfenen Christus der offenbare Gott ist, mache ihn zu einem „inspierten Menschen“ (*anthropos entheos*), und sein Glaube verliere 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 vereinigen 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 Böses 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 unterworfenen 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 Erlangte, 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 1953) 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 bezeichnet 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 auseinanderzusetzen, 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 Nachschlagewerk 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 Vaternamen 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 Buchtittels „*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. Instinsky, 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 Gardemet 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 entgegensetzen. 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 Geschichtsverständnisses, 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 Sturm“ 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 Zentrallaussagen 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 wohl bekannten Lehre des Aquinaten von der Übernatürlichkeit und daher absoluten Ungeschuldetheit der Bestimmung des Menschen zur „visio beatifica“; also zur „Teilnahme am innergöttlichen Leben“, die anfangs 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 hingedordnet 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 ungetauften 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 mittels 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 hineinbringen 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 adeguato“ 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 vocabolario 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 soprannaturale“ (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 größtenteils 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. Seit dem 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 bekennnistreuen 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 Reichstagstadt 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 Gutmünken 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 Reichstages 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 erschrecken“. 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 Forschungsergebnisse 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 distanzieren 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 Gerechtereklärung 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 ersten 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. Diätenberger, 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 klären 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 Melancthon gleichzusetzen. Er hat auch die sachliche Übereinstimmung zwischen Luthers und Melancthons 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 entdecken. 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 Geistesströ-

mungen“ 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 verantwortlich 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 andererseits 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 urlebendige 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 4.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 4.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 (4.I 82 und 5.I 87) und diese Liebe mit dem absoluten Selbstgenuß des Urgeistes identifiziert (4.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 „Eingabepolitik", 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 unabgeholte 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 chaledonensischen Definition zu wenig gerecht wird. Auch der Versuch von 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

Wolfgang Beinert

Stirnimann, H. (Hrsg.): **Interkommunion: Hoffnungen** — zu bedenken. Mit Beiträgen von H. Helbling, O. K. Kaufmann, J.-J. Leuba, P. Vogelsanger, H. Vorgrimler, D. Wiederkkehr. 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 präzise umrissen: „Wir stehen vor zwei Extremen: Einerseits herrscht enthusiastische Ungeduld, die alle . . . Hindernisse wegfegen und die Einheit in der Eucharistie . . . fast erzwingen will. Andererseits herrscht starrs 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 Glaubens-treue 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 Kommunion 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. Andererseits 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 abzuspochen, 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; andererseits 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 hergesehen 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 zeigen zu machen – wenigstens insoweit als christlich legitim anerkennen müssen, daß sie von der Verwerfung der katholischen Messe als „Teufelswerk“ (vgl. Heidelberger Katechismus) abrücken. Umgekehrt bedeu-

tet 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 reflexive 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 Kommunionsgemeinschaft 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 Kommunikationen“ 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 aufhobe“ (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 gegeben. 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 unlöslichen 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 Weltanschauung 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 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 gemäßeften 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 *existentiell* 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 *Heilsgeschichte* 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 *Heilsgeschichte*, 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 transzendentalen Existentialismus betont er die Notwendigkeit, dieses menschliche Vorverständnis breiter anzulegen, als Bultmann es tut, es also nicht auf

die existentielle 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 Offenbarungsgeschehens 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, wie weit 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 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 Edinburgh (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 Marshall 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 mußten“ (237). Dabei fragt sich doch, wer: Die Erschossenen? Die Erschlagenen? Die Vergasteten?

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 (56f) 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 Aufbau: 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 innerkirchlichen Sein und Leben behandelnden Abschnitten legt V. dann zwei wertvolle Kapitel 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. Verwirklichung 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 material-christliches 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 arzethischen 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 arzethischen 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 operative 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 unüberwindlichen Immunbarriere. Sie ist das entscheidende medizinische Hindernis der Organverpflanzungen. Darüber hinaus steht arzethisch 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 Pu-

pillen“ 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 verpflichtet, 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 arzethischen 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 sozialetischer 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 Lebenswollens 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 Arzethik um so wertvoller.

Dem Recht auf Leben entspricht eine Verpflichtung zum Leben. Hier greift Ruff eine sonst wenig beachtete sozialetische 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 individuellethischen 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 sozialetischen Ringens in Vergangenheit und Gegenwart: sind sie dadurch legitimiert, daß dieser Aufsatz populärtheologisch 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

Geschlechtererziehung 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 Geschlechtererziehung. 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 eingeprengt 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 Realitätsprüfung 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 Wertesystem 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 Inkonsistenz 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, Konsentstheorie, 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 aufzufallen 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 (Personalprälaten) 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 Ausdruck 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, Brobrechen, 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 Totenfeiern, andererseits 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; „Bemesung“ 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 Reinigungsart 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. Auf das vorliegende Werk bezogen dünkt Rez. beispielsweise das Deutewort zum Weihrauch (156 u. a.) etwas zu negativ. Erwägt man den vollen Hintergrund: Wohlgeruch 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 allgemeiner 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, andererseits 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: anfangen 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 sinnfällige 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 der einen Wahrheit, der Männer wie Abraham, die Propheten und Paulus in ihrer Zeit begegneten, heute 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 Geschenk 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 Hillmann. Mit Kommentaren von Günter Hillmann und Dietrich Stollberg. — München/Mainz: Kaiser/Grünwald 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 Gemeindegeseelsorge 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 Rechtfertigungsbotenschaft. 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 beigelegten 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 theo-

gisch 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 Heilsorge 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 Herausgeber 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-ekkesiologisch“ situiert (131–162); es wird der Gegenwarts-situation 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 *christliche 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 OFM Cap, 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 Ordenslebens 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 überlegen 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 angemessene 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 Vergewärtigung“ 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 Wörterbuchs: 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 ungewein 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 Wörterbuchs, „einen Standpunkt normativ geltend zu machen“ (VI). Vielleicht müßte er richtiger sagen: „die Aufgabe meines Wörterbuchs“. 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 zu wenig. 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 Begriffswörter, 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 Berichtsteller ist es nicht möglich, zu entscheiden, wie weit solche Unebenheiten der Schriftleitung und wie weit 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 beigelegt 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 Urteilkraft übernimmt nach dem Ende der Metaphysik die ästhetische Urteilkraft 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 Gefühls-theologie, 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 Schellerschen Wertphilosophie oder der thomistischen Ethik einerseits und der Lehre Kants andererseits 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 gellende 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 Heilswerklichkeit 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 eringenden 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 Vervollendung 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 Gegebenen in ein Sich-Gegebenlassen 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 Wesensinn 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 zukunftsöffnende 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 Empirie 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 Denkbare der wissenschaftlichen Aufstellungen ihre Bestätigung finden könnte. Der Abschluß 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 vervollkommen.

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 kartesischer 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 Präzidierens, 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 gegenüberstehen, 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 Philosophie erweist die Theologie nicht nur sich selbst einen recht zweifelhaften Dienst, sie geht auch an den sehr differenzierten philosophiegeschichtlichen Tatsachen vorbei.

Die Darstellung ist knapp 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, Friedrich 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 Leitfadens 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 zurückstehen. 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 Ausklammerung der christlichen Botschaft ist der katholische Dichter verfeimt. 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 Götterliteratur 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 28.—

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 **Höfner**... 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 Höfner.
- Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles **Journet**. - RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, p. 197-608; p. 600-608: Bibliographie résumée.
- Foundations of theology. Papers from the International **Loneran** 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: Ed. 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, [Pierre]: De la mort à la vie éternelle. Etudes de **théologie** biblique. - P: Ed. 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 vorjehowistischer Tradition und Interpretation. - BZ, N. F. XV, 1971, 185-202.
- Vesco, Jean-Luc: **Abraham**: actualisation et relectures. Les traditions vétero-testamentaires. - RSPTh 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 und 2**. - Lo: Oliphants 1971. 336 p. = New century Bible series; £ 4.50.
- Schüpphaus, Joachim: Stellung und Funktion der sogenannten Heilsankündigung bei **Deuteriosaja**. - ThZ XXVII, 1971, 161-181.
- Baltzer, Klaus: Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deuteriosaja-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: Halter, 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 Jhwisten.
- 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 **Hiobbuch**. 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 Testaments. - 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. theologiese 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 **Mishna** (Mābō la-mišnā, 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**. - Heythr] 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 **Johannesevangelium**. 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 <1, 1-18>. - RB LXXVIII, 1971, 501-514.
- Suhl, Alfred: Der konkrete Anlaß des **Römerbriefes**. - 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 ἀπαγγέλον 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.
- Jesús 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 ελευθερία 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.
- Espinell, 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. Antenor 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 Repräsentation 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: DeLoz, 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: Berthouzo, 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.
- Vermader, Jean-Marie: **Théophile d'Antioche** contre Celse: *A autolykos 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« défini par les impies (Sap. 2, 12–21) dans la tradition patristique africaine.
- Lilla, Salvatore R.C.: **Clement d'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 Iohannem 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: Ortiz 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 Deutschordenskommande 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 Ortlais 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 France Occidentale; p. 751–791: Labande, Edmond-René: L'historiographie de la France de l'Ouest aux X^e et XI^e siècles; p. 793–850: Bautier, Robert-Henri: L'historiographie en France aux X^e et XI^e 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 frühalsalische Geschichtsschreibung in Deutschland.
Cohausz, Alfred: Die Aufnahme des Bischofs von Hildesheim in den amtlichen Heiligenkalendar 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 Mitteleuropas vom 8. bis 10. Jahrhundert. — Wien, Köln, Graz: Böhlau Nachf. 1971. 228 S., 20 Abb. = Annalen 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^o = 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. — RevEtAug 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 Béranger. La controverse eucharistique du XI^e 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. — Cit 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 XVI, 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. — WiWi 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.
Dykman, Marc, SJ: Fragments du traité de Jean XXII sur la vision béatifique. — RThAM XXXVII, 1970, 232–253.
Dykman, 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: Lückelrath, 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 Fraterhauses 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 Theiseider, 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: Sbrizolo, 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 ecclesiastici 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 occidentibus 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 XVI^e s. — RHE LXVI, 1971, 507–528.
- Hempsall, David S.: The **Languedoc 1520–1540**: A study of the pre-calvinist 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 Augsburger Glaubensbekenntnisses. — ARG LXII, 1971, 161–192.
- Bosinski, Gerhard: Das Schrifttum des Rostocker Reformators **Johachim Slüter**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 270 S.; kart. DM 42,—; S. 9–11: Bibliographie J. Slüter. [Diss., Rostock]
- Franzen, August: Das **Kölnener Provinzialkonzil von 1536** im Spiegel der Reformationgeschichte. — Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höfner 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 ecclesiae 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 **Trienter 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). Col-legit, 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 mittelhessischen 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 XVIII^e siècle. — APraem XLVII, 1971, 33–41; p. 42–53: Backmund, Norbert, OPraem: Les Prémontrés français émigrés en Bavière 1793–1802.
- Constant, Benjamin: Deux chapitres 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 a 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.
- Fredrix, P., CDS: De premonstratenzen en visitator **Corsellis**. — 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 Höfner 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. — WDBG XXXIII, 1971, 139–261.
- Lohrum, Meinolf: Die Wiederanfänge des **Dominikanerordens** in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875. — Mz: Grünwald-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 1818/1919**. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXIV, 1971, 652–695.
- Hennessey, 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 Höfner 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 życia i działalność. — 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, Thomas] 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). — MissHispan 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: L'aviation, l'esclavage africain et l'Europe (1868–1892). I: Afrique Centrale. II: Campagne antiesclavagiste. — P: Bocard 1971. 433 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 Tanganyika, 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.
- Paramelli, Norman J.: Technetics. 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 Missionselskab 1971. 153 p.; dkr 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, Erhard: 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 Gustave E. von Grunebaum. — Wiesb: Harrassowitz 1971. 105 S. = Giorgio Levi Della Vida Conferences.
- Koran und Koranexegese. (Auswahl von Texten zur Koranlegung. [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.
- Tuyen, J. Nguyễn 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,–.
- Weischdel, 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,—.
- Pannenberg, 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 **Glaubenssinnes**. (Sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntnisriteriums. — 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.
- Alszegehy, 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. XCHII, 1971, 785–800.
- Harkianakis, Stylianos: Die ekklesiologische Bedeutung von **Taufe** und **Firmung**. — Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposium... 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 «Tendance Daniélou». — Eumes 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 **Äthiopiens**. 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. — Heythj XI, 1970, 127–147.
- Nairobi. Vereinigende Generalversammlung des Reformierten Weltbundes u. d. Internat. Kongregationalist. Rats. Autoris. Bericht. Bearb. von Karl Halaski u. Walter Müller-Römhild. 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,—.
- Ökumenisches 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: Pfürntner, 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.
- Böckmann, 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 pränatalen 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.
- Jaspers, 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 IX^e 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, Friedrich: Die Eucharistie in der Barockfrömmigkeit am Mittelrhein; S. 121-139: Michel, Walter: Herzbestattungen 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, Stanislaw, 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.
- Dévoit, Godefroy, OFMCap: L'obligation actuelle de la Règle des Frères Mineurs. — Laurentianum XII, 1971, 387-411.
- Cuttat, Jacques 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: Calabuigi, 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 karitative 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. Weissner. — 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:) SCMP. (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,-.
- Piergiorgio, 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'Eglise et l'Etat au moyen âge XIII; F 60,-.
- Corecco, Eugenio: La formazione della chiesa cattolica negli Stati Uniti d'**America** attraverso l'attività sinodale con particolare riguardo 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.) Hrg. 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 kreatives 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.
- Dersch, 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, Mdn: 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.; Mdn: 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.
- 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 Mainzer 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 obediencia 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 **Tholeyer** 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]

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: Wissensch. 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.

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, Griesackerstr. 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, Luthagesplanaden 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 Gnillka, 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, Dualstr. 2; Dr. Theodor Maas-Ewerdt, 4401 Börsensell 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, Domersschulstr. 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.