476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 27,–**

Nummer 2 **1972** **68. Jahrgang**

Leo Scheffczyk, Zu einer „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“ . . . . . Spalte 89

Exegese der AT und NT . . . . . Sp. 99
Barthes/Beauchamp/Bouillard u. a.: Exégèse et Herméneutique (F. Mußner)
Hesse: Abschied von der Heilsgeschichte (H. Gross)
Lach: Leviticus. Numeri. Deuteronomium (H. Langkammer)
Würthwein: Wort und Existenz (O. Loretz)
Fuhs: Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea (W. von Soden)
Rost: Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen (E. Haag)
Hengel: Judentum und Hellenismus (P. Hoffmann)
Kümmel: Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes (J. Schmid)
Sanders: The New Testament Christological Hymns (G. Schneider)
Christ: Jesus Sophia (H. Frankemölle)
Wrege: Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (P. Hoffmann)
Nestle: Eleutheria (P. Hoffmann)
Bauer: Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes (J. Schmid)
Schweizer: Gott versöhnt (H. Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 121
Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters (H. Jorissen)
Thomas von Sutton: Quodlibeta/Schmaus – González-Haba (H. Jorissen)
Klinger: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte (H. Fries)
Birke: Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus (E. Iserloh)
Berichte des SD und der Gestapo über Kirche und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 / Boberach (K. Weber)
Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. III. Regierungsbezirk Schwaben/Witetschek (K. Weber)
Benz: Wittenberg und Byzanz (R. Stupperich)
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien/Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer (J. Köhler)

Fundamentaltheologie, Oekumenische Theologie . . . . . Sp. 131
Fries: Ein Glaube Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl? (E. Iserloh)
Lay: Der neue Glaube an die Schöpfung (H. Dolch)
Haas: Teilhard de Chardin – Lexikon (A. Guggenberger)
Dolch: Der Glaube des Teilhard de Chardin (A. Guggenberger)
Görres: Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin (H. Dolch)
Görres: Teilhard de Chardin als Christ und Mensch (H. Dolch)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 137
Auer: Autonome Moral und christlicher Glaube (G. Ermecke)
Pieper: Über die Liebe (A. Kraus)
Böckle-Köhne: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (W. Heinen)
Schultz: Was weiß man von der Seele? (W. Heinen)
Görres: An den Grenzen der Psychoanalyse (W. Heinen)
Verdross: Statisches und dynamisches Naturrecht (G. Ermecke)
Marhold: Fragende Kirche (N. Glatzel)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 151
Sudbrack: Dienst am geistlichen Leben (H. J. Spital)
Bours: Zu dir rufe ich (O. Hagemeyer)
Boros: Der nahe Gott (O. Hagemeyer)
Boros: Hoffnung für die Menschen (O. Hagemeyer)
Bacht (Hrsg.): Zeiten des Herrn (O. Hagemeyer)
Jordan: Vom Innewerden Gottes (O. Hagemeyer)

Missions- und Religionswissenschaft Sp. 153
Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft/Baumgartner (J. Glazik)
Birrer: Was heißt christlich (H. Waldenfels)
Corbin: En Islam iranien (A. Th. Khoury)
Räisänen: Das koranische Jesusbild (A. Th. Khoury)

Philosophie . . . . . Sp. 156
Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus / Salaquarda (W. Beierwaltes)
Rüppel: Unbekanntes Erkennen. Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem Hl. Thomas von Aquin (B. Thum)
Kraus: Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur (E. Heck)

Hinweise . . . . . Sp. 160
Balthasar: Warum ich noch ein Christ bin (B. Hanssler)
Ratzinger: Warum ich noch in der Kirche bin (B. Hanssler)
Caba: De los Evangelios al Jesús histórico (I. Escribano-Alberca)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zu einer „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“*

Von Professor Dr. Leo Scheffczyk, München

Eine kurz nach dem Beginn des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts erscheinende Bilanz der Theologie in diesem Säkulum wirft einige Fragen auf. Man könnte meinen, daß es verwegen sei, die Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts zu schreiben, bevor es wirklich in die Distanz des Historischen gerückt sei und aus dieser Distanz erst einigermaßen gültig beurteilt werden könne. Das erscheint um so anspruchsvoller, als heute deutscherseits noch nicht einmal die Geschichte der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts geschrieben ist. (Die entsprechenden französischen Unternehmungen von E. Hocedez und J. Bellamy erfüllen noch nicht die an eine pragmatische und genetische Geschichtsdarstellung zu stellenden Forderungen).

Andrerseits erscheint das Unternehmen auch wieder nicht so einzigartig und analogielos, wenn man, etwa – im Blick auf das 19. Jahrhundert – bedenkt, daß es A. von Schmid, seit 1866 Dogmatik-Professor in München, bereits 1862 unternahm, in seinem Werk über die „Wissenschaftliche[n] Richtung[en] auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit“ die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts einer Analyse zu unterziehen, die, trotz des Fehlens der historischen Distanz, begründete Einsichten in die Theologie der Zeit vermittelte und der Nachwelt wertvolle Orientierung bot. Auch innerhalb der heutigen theologischen Landschaft steht der vorliegende Versuch nicht so vereinzelt da, wie man meinen möchte, wenn man etwa an den informativen Grundriß von A. Kolping „Katholische Theologie gestern und

* **Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.** Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. 4 Bde, hrsg. von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1969 – 1970. Lw. je Bd DM 64.–. Ergänzungsband „Bahnbrechende Theologen“ 240 S. Lw. Separatpreis DM 32.–

U.-B. TÜB.
- 5. JUNI 1972

heute", Bremen 1954 oder an die (allerdings weniger anspruchsvollen) Sammelwerke „Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert" Stuttgart 1966 (hrsg. von H. J. Schultz), „Theologie heute" München 1959 und „Theologen unserer Zeit" München 1960 (das in etwa einen verkleinerten Vorentwurf des vierten abschließenden Bandes des vorliegenden Werkes darstellt) denkt. In all diesen Fällen handelt es sich wie auch bei dieser „Bilanz" nicht um eine ausgeführte geschichtliche Darstellung der Theologieentwicklung, auch nicht in dem Sinne einer „Zeitgeschichte", sondern um eine kritische Information über die Bewegungen und den Stand der Theologie auf dem Felde des 20. Jahrhunderts.

Der unternommene Vergleich mit Arbeiten eines ähnlichen Genres sollte jedoch nicht dazu verleiten, die Eigenart und den besonderen Rang dieses Werkes zu übersehen. Dieser Rang bemißt sich nicht nur nach dem außergewöhnlichen Umfang, der weiträumigen Anlage und der Reichhaltigkeit dieser vier Bände. Er ergibt sich auch schon aus der Intention und der Struktur dieses von etwa 60 Bearbeitern erstellten Gemeinschaftswerkes. Wenn für die Bestimmung der Grundintention weder das Genus der Geschichte noch das der Zeitgeschichte noch das des Nachschlagewerkes ausreicht, so sind doch in dem Ganzen Ingredienzien aller genannten Gattungen enthalten. Mit den Enzyklopädien alten Stils hat diese „Bilanz" auch dies gemein, daß sie nicht nur über die Theologie informieren will (obgleich auf Information großer Wert gelegt wird), sondern daß sie aus dem gegenwärtigen Bewußtseinsstand theologischen Denkens kritisch urteilen und durch dieses Urteil ein neues Verständnis von Theologie vermitteln und ihren weiteren Weg bestimmen will. Letztere Intention tritt besonders deutlich zutage in dem abschließenden Aufsatz K. Rahners „Über die künftigen Wege der Theologie" (III, 530–551). Von dieser normativen Intention sind vor allem die Beiträge des ersten Bandes, der eine Diagnose der „Welt des 20. Jahrhunderts" zum Vorwurf hat, bestimmt. Von der Theologie ist hier *ex professo* nur am Rande die Rede; dennoch ist das Ganze Ausdruck einer hermeneutischen Vorentscheidung über das Wesensverständnis der Theologie. Nach diesem Ansatz ist die Theologie in dem sozio-kulturellen Raum der Gegenwart verwurzelt und muß zu ihm in Korrelation stehen. Deshalb die ausführlichen Analysen dieses Bandes über „Die Welt von heute", über „Kunst und Literatur im 20. Jahrhundert", über „Die Wissenschaften im 20. Jahrhundert", über die Psychologie und Philosophie dieser Epoche wie über die nichtchristlichen Religionen. Alle diese Analysen sind mit theologischen Folgerungen und Forderungen verbunden, die den oben erwähnten normativen Charakter unterstreichen. Besonders deutlich tritt das in dem Beitrag von François Houtart über „Die Religionen als soziale Realitäten in der Welt von heute" hervor und in seiner Forderung, „die Theologie müßte als empirische Wissenschaft betrachtet werden" (86) und im sozio-kulturellen Zusammenhang verstanden werden. Dem wird gewiß heute kein Theologe widersprechen. Die Frage ist nur, welche Bedeutung diesem sozio-kulturellen Zusammenhang für die Religion, zumal für die biblische Offenbarungsreligion, zukommt, ob sie näherhin auch aus diesem Zusammenhang erklärt werden soll. Dieser Auffassung kommt etwa die Aussage nahe, daß die dogmatischen Spaltungen und Trennungen viel häufiger sozialen und kulturellen als spezifisch religiösen Ursprungs sind. Hier wird das Sozial-Kulturelle geradezu zur Norm und zum Konstitutivum des Religiösen erhoben, was wohl kaum eine treffende Angabe seines Stellenwertes sein kann. Es scheint aber, daß diese Auffassung indirekt von dem ersten, außerordentlich detailliert gearbeiteten Beitrag des Werkes über „Die Welt von heute" korrigiert wird (wie die Beiträge überhaupt nicht eine monotone Einheitsauffassung zur Schau stellen). Hier zeigt Jean-Marie Domenach in einer subtilen Diagnose des geistigen Erscheinungsbildes der Moderne, die sich zu einer "tragischen Sicht" des gegenwärtigen Weltzustandes bekennt (11), auch die negativen Implikationen des durch planetarische Emanzipation, Fortschritt und Konsumzwang gekennzeichneten Weltzustandes auf. Die daraus für die Theologie abgeleitete Folgerung weist auf die Möglichkeit hin, die Welt vor die Entscheidung zu stellen: „Entweder versinkt sie in der Phrenesie der Begehrlichkeit, der Anhäufung der Dinge und der Gleichgültigkeit gegenüber dem Sinn und der Bedeutung, oder aber sie stößt mit ihren Schöpfungen bis zu dem Punkt vor, wo man den wesentlichen Bedürfnissen, dem Verlangen nach einem Sinn, nach Kommunion, nach dem Wort – nicht mehr ausweichen kann" (70). Hier ist erkennbar, daß das entscheidende Wort gerade nicht aus der ambivalenten Situation kommen kann, sondern aus Bereichen, die dem Wandel der Situation überhoben sind.

Das Mißverhältnis der Kirche zu dieser Situation wird auch in dem Beitrag über „Kunst und Literatur im 20. Jahrhundert" betont herausgestellt. Es geht dem Verf. (Urban Rapp) darum, „die Welt der Kunst als Angebot und Aussage zu erkennen, Wege für eine Begegnung mit der Theologie zu finden und zu ebnen" (101). Diese Forderung findet einen starken Ausdruck in dem folgenschweren Satz, „daß jede gute Kunst sakral" sei (106). Deshalb gibt es auch kein „Gegenüber" von Kirche und Kunst. Das Wesensmerkmal allen künstlerischen Schaffens ist eine anonyme Christlichkeit (107), die Kirche und Theologie als Potenz der Gottbegegnung entdecken sollten. Freilich wird die im Hintergrund stehende These von der Preisgabe einer eigenen sakralen Kunst und die Forderung nach der Bildlosigkeit des christlichen Kultes (103) aufgrund der Menschwerdung Gottes nicht eigentlich einsichtig gemacht. So stellt sich die Frage, ob die behauptete legitime Säkularität der Kunst (103) den Gedanken von der Eigenständigkeit, die doch nur eine relative sein kann, nicht ins Extrem führt. Die theologische Vertiefung müßte aus der differenzierten Einheit von Schöpfung und Erlösung, von Natur und Gnade erfolgen, in der auch die eigentlich sakrale Kunst ihren Platz erhalten könnte.

Wie sich die Grundgegebenheiten der zeitgenössischen Welterfahrung in der Literatur niederschlagen, bringt Charles Moeller in einem reich belegten Beitrag zur Darstellung (129). Schriftsteller und Theologen sind gleicherweise um das Auffinden der „Ankündigungen des göttlichen Absoluten" bemüht (131). Das erlaubt dem Theologen nicht mehr wie früher, die Literatur „als eine Art von mehr oder weniger verdächtigem Zeitvertreib" anzusehen (132). Es kommt hier vielmehr etwas vom Heil zur Sprache, auf das die Theologie als Sprechen des endgültigen „Wortes" eingehen muß (145).

Die Problematik und der Schwierigkeitsgrad der Einstellung der Theologie zur Welt wird in dem Kapitel über die moderne Naturwissenschaft noch gesteigert. Die „Fragen der modernen Wissenschaften von der Materie an die Theologie" (Dominique Dubarle) zielen auf die Anerkennung der von der Naturwissenschaft entbundenen „Fähigkeit zu rationaler Erfassung der Wirklichkeit" (156) durch die Theologie, die hier auch vor vorschnellen, „verfremdenden Synthesen" gewarnt wird. Hier werden an einer einzigen Stelle in dem Bande auch einmal Fragen an die Naturwissenschaft gerichtet, was heute selten ist, aber eigentlich erst einen wirklichen Dialog erbringt. In diesen Fragen tritt das Ungenügen des heutigen Materialismus vor allem in der Erklärung des Lebens als bloßen „Epiphänomens" der Materie offen zutage (160).

Etwas von diesem Ungenügen wird der Betrachter auch bei der umfassenden Darstellung des heutigen biologischen Weltbildes spüren (Joachim Illies), in dem der Schlüsselprozeß der Urzeugung als, „sich steigernde und gleichsam aufschaukelnde Bildung von sich vervielfältigenden Nukleinsäuren" (172) erklärt wird. Wenn dann aber als die letzte treibende Kraft der „Zufall" (175) benannt wird, so erscheint die nachfolgende Aufgabe der Theologie eigentlich unlösbar; denn die Einführung eines Sinnelementes in das, was die Naturwissenschaft „Zufall" nennt, muß die Theologie in den Verdacht bringen, auf einen *deus ex machina* zu rekurrieren und einen „Lückenbüßer" heranzuholen. Damit will gesagt sein, daß die Naturwissenschaft in ihrer Betrachtungsweise eine abschließende Antwort nach den Gründen vermeiden sollte, weil sie sonst den Ansatz der theologischen Aufgabe verunmöglicht. Etwas, was in der Naturwissenschaft als „Zufall" ausgegeben wird, kann dem von dieser Auskunft beeindruckten Menschen schwerlich noch als göttlicher Sinn erklärt werden. Von der neodarwinistischen Zufallshypothese gibt es kaum einen Weg zum offenbarungsgemäßen Glauben an die Schöpfung. Daß hier die naturwissenschaftlichen Fakten ein ihnen nicht gebührendes Eigengewicht entfalten, das die später ansetzende theologische Fragestellung nahezu erdrückt, zeigt auch die Behauptung, daß durch den Massengebrauch von Kontrazeptiva „das Recht auf die medikamentöse Planung der Familie zu einem Grundrecht (der Menschen) geworden ist" (190). Offensichtlich ist mit diesem Urteil des Naturwissenschaftlers über die theologische Frage nach der Sittlichkeit des Gebrauches solcher Mittel schon entschieden. Solche Entscheidungen lassen die besorgte Frage aufstehen, ob heute der

Naturwissenschaftler (der die theologische Problematik kennt), nicht denselben Fehler wiederholt, den er der Theologie seit dem Fall Galilei vorwirft: daß nämlich eine Wissenschaft die andere bevormundet.

Da zu den Ausdrucksformen unserer wissenschaftlichen Zivilisation auch die Psychologie gehört (Vladimir Satura, 197), unterzieht André Godin die christlichen Grunderfahrungen (Vorsehung, Bittgebet, Hoffnung auf den Erlöser) einer psychologischen Analyse, die zu dem Ergebnis gelangt, daß die Psychologen es keineswegs darauf abgesehen hätten, „die Wahrheit des Atheismus zu fundieren, eher die des Christentums" (229). Dennoch scheint der Vorschlag, in der Botschaft Christi nur das „Angebot eines Mehr an Sinngehalt für die menschliche Existenz zu sehen" (228), das die Ebene der Tatsachen nicht modifiziert, den schöpfungsgemäßen Realismus der christlichen Botschaft zu unterschätzen. So wird eine Scheidung zwischen Wirklichkeit und Glaube geschaffen, die zwar die wissenschaftlichen Phänomene unberührt läßt, aber dem Glauben auch den Realitätsgehalt nimmt. Es würde so ein gewisser Dualismus zwischen Schöpfungs- und Heilswirklichkeit etabliert, der den Wissenschaftler beruhigt, aber den Glauben spiritualisiert und irgendwie unwelthaft erscheinen läßt.

Die Fragen, die die Erziehungswissenschaft (Hans Bokelmann) und die Soziologie (Fr. Xaver Kaufmann) an die Theologie zu stellen haben und die jeweils eine Überprüfung der theologischen Aussagen an erziehungswissenschaftlichen (242) bzw. soziologischen Erkenntnissen fordern (ohne doch die von einem Dialog verlangte umgekehrte Fragerichtung als Möglichkeit recht zu bedenken), bilden die Überleitung zu einem weiteren Themenkreis, der kraft Geschichte und Inhaltlichkeit die größte Beziehungsnähe zur Theologie besitzt: zum philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts. An dem Überblick über die philosophischen Strömungen dieses Säkulums, beginnend beim neueren Idealismus (Helmut Kuhn, Christoph Wild), über die Lebensphilosophie (Hans Michael Baumgartner), die Phänomenologie (Helmut Kuhn), den Existentialismus (Albert Dondeyne), den Personalismus (Jean Lacroix), den Marxismus (Robert Vander Gucht), die analytische Philosophie (Yves Nolet), den Strukturalismus (Pierre Watté) bis hin zur Neuscholastik reichend (Ferdinand van Steenberghen), wird etwas von der Diskontinuität des Denkens des 20. Jahrhunderts offenbar, das auch für die Theologie schicksalsträchtig werden mußte. Wenn Theologie auf Philosophie als auf ihre methodische und sprachliche Denkform angewiesen ist, so muß der Pluralismus der Philosophien, der sich im Prozeß der funktionellen Differenzierung und der zunehmenden Kommunikationslosigkeit zwischen den philosophischen Richtungen zeigt, auch auf die Gestalt der Theologie zurückwirken. Die Differenzierung der Philosophien läßt auch einen durchgehenden Kontakt mit der Philosophie immer schwieriger erscheinen. So werden auch nur noch einige Kontaktstellen etwa zum Existentialismus oder zum Personalismus sichtbar, während von der analytischen Philosophie nur noch sporadische Hinweise zu entnehmen sind, etwa die Mahnung, daß die Theologie noch einen größeren Respekt vor den Worten bezeugen sollte und sich zu ihrem nüchterneren und genaueren Gebrauch verpflichten sollte (344). Die oft beklagte Wirkungslosigkeit der Theologie im Hinblick auf den modernen Menschen wird hier bereits in der denkerischen Situation der Neuzeit grundgelegt, deren tiefster Mangel das Fehlen einer Metaphysik ist, die freilich (das zeigen besonders die Erwägungen über die Neuscholastik) nicht eine rational-objektivierende Metaphysik sein kann.

Auf breiterer Front kann die Begegnung der Theologie mit der atheologischen Wissenschaft von der Religion, mit der Religionswissenschaft, sichbar gemacht werden. Gegenüber der in der Entstehungszeit der Religionswissenschaft vorherrschenden Spannung und Antithetik zur Theologie scheint sich nach Henri Desroche eine „Zeit des Zusammenhangs" anzudeuten, in der die Religionswissenschaftler nicht mehr als Antitheologen betrachtet werden (371), was aber nach der realistischen Einsicht des Verf. niemals zu einer formellen Synthese führen kann. Eine gewisse innertheologische Synthese ließe sich dennoch finden, wenn (was in diesem Beitrag, der mehr das wissenschaftstheoretische Interesse verfolgt, nicht geschieht) die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen für das Christentum noch einer genaueren Untersuchung unterzogen würde. Die für die Zukunft als Möglichkeit erschaute Einheit zwischen dem Christentum und den Religionen, die dann erscheinen könnte, wenn das Christentum sich als nichtreligiöser Weg zum Heiligen verstehen würde, der sich mit anderen nichtreligiösen Wegen zu diesem Ziele träfe, krankt wohl an einer undeutlichen Wesensbestimmung des zentralen Begriffes der Religion, der, wie die abschließenden Untersuchungen über den Buddhismus (Etienne Cornélis), den Hinduismus (Richard V. de Smet), den Islam (Youakim Moubarac) und das Judentum (Ernst Ludwig Ehrlich) zeigen, nicht als ein völlig univoker Begriff verstanden werden kann.

In diesen genauso weiten wie inhaltlich gefüllten Rahmen eines zeit- und geistesgeschichtlichen Vorverständnisses wird im 2. Bd das Bild der Theologie des 20. Jahrhunderts hineingestellt, zunächst in einer Gesamtschau, die von Roger Aubert bis zur Mitte des Säkulums geführt wird („Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts"). Mit Recht wird der Einsatz beim Modernismus gesucht, dem Stück unbewältigter Vergangenheit, das die Entwicklung der Theologie des 20. Jahrhunderts indirekt in mancher Hinsicht bestimmte. Daß die Zeichen nach dem 1. Vatikanum nicht unbedingt auf diesen Sturm gestellt waren, zeigt am Anfang die positive theologiegeschichtliche Würdigung des Pontifikats Leos XIII., der nach Aubert „den Beginn eines notwendigen Neuaufschwungs der katholischen Wissenschaft auf positiver und spekulativer Ebene" (7) bedeutete. Zutreffend wird hier vor allem der Anstieg des historischen Interesses und der geschichtlichen Forschung im Bereich der katholischen Theologie als bedeutsam vermerkt, der sich aber unglücklicherweise nicht in die Systematik übersetzte, wohl aber auch auf biblischem Gebiete keine völlige Entsprechung fand. Diese Disharmonie mußte sich nach Aubert dort zu einer bedrohlichen Lücke auswachsen, wo das historische Bewußtsein sich mit einem engagierten systematischen Interesse verband, wie das bei A. Loisy (1857–1940) der Fall war.

Ein wenig überraschend, weil heute nicht mehr oft gehört, mag die „positive Bilanz" des Neuthomismus anmuten (8). Wenn man bedenkt, daß nach dem begründeten Urteil Auberts der Neuthomismus neue Ansätze und andersgeartete Gruppierungen nicht ausschloß, daß ferner etwa in H. Schell (dessen Wirkung freilich unterbunden wurde) und in M. Blondel durchaus dem neuen Lebensgefühl offenere Richtungen zum Vorschein kamen, so wird man das Aufkommen des Modernismus nicht geradezu als fatale Notwendigkeit verstehen können, die aus den Versäumnissen der Vergangenheit resultierte. In den weitverzweigten Ausführungen, die freilich weder den Begriff des „Modernismus" noch den des „Integralismus" zu einer definitiven und eindeutigen Bestimmung führen können, wird als das entscheidende Movens dieser Bewegung das mit dem Entwicklungsgedanken gepaarte geschichtliche Bewußtsein benannt, das auf der einen Seite in den Relativismus abzustürzen drohte, auf der anderen Seite aber durch den Gegensatz eines Immobilismus und Fixismus paralysiert werden konnte.

Immerhin zeigt die Entwicklung bis zum Zweiten Weltkrieg, daß sich die Theologie von den falschen Alternativen nicht bestimmen ließ und ein bemerkenswert reichhaltiges Leben entfaltete, was sich etwa an den einander durchkreuzenden und miteinander verschlungenen Bewegungen der religionspsychologischen oder phänomenologischen (K. Adam, R. Guardini), der kerygmatischen und der versuchten charismatischen Theologie (A. Stolz, Th. Soiron u. a.) zeigt. In diesem Zusammenhang wird wohl der mit der „Verkündigungstheologie" aufkommende Neuansatz und seine grundsätzliche Bedeutung für den Weg der modernen Theologie unterschätzt, so wenn gesagt wird, daß es sich hier um einen Schritt hinter die Theologie der Scholastik zurück handelte (26 Anm. 28). In Wirklichkeit wurde hier (in einer wenig beachteten Parallele zum gleichen Vorgang auf evangelischer Seite bei K. Barth), wenn auch in ungelenken äußeren Ausdrücken und Formen ein Typus der Theologie ausgeprägt, der das Dilemma zwischen einer nur auf das Selbstverständnis des Menschen ausgerichteten existentialen Theologie und einer objektivierenden Satztheologie in einem Neuverständnis des Kerygmatischen hätte überwinden können und zwar in einer Einheit, die sowohl den Vorrang des Wortes Gottes wie die Ausrichtung auf den Adressaten der Botschaft und seine Seinsverfassung hätte wahren können. Auch das etwas abwertende Urteil über die Repristinierung des „patristischen Schemas der Heilsökonomie" müßte etwas maßvoller ausfallen im Hinblick auf die Tatsache, daß die katholische Theologie den heilsökonomischen Ansatz erst in der letzten Zeit entschieden

ausgebaut hat, was als eine Fernwirkung jenes Aufbruches in den dreißiger Jahren zu deuten ist.

Während es Aubert verhältnismäßig gut gelingt, die Bewegungen der Theologie bis zur Mitte des Jahrhunderts in charakteristischen Typen zu fixieren, wird die Aufgabe für Joseph Comblin und seinen Durchblick durch „Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII." schwieriger. So ist es auch von der Sache her wohl kaum möglich, die theologische Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils heute schon kritisch zu würdigen. Die mangelnde Distanz und die Unkenntnis der erst noch beginnenden Wirkungsgeschichte des Konzils bringen die Gefahr mit sich, mit zu einfachen Kategorien wie der von der „Vollendung einer Epoche" die theologische Entwicklung zu schematisieren und dem vom Evolutionismus immer nahegelegten Trugschluß zu verfallen, die gegenwärtige Epoche als das *non plus ultra* der bisherigen Entwicklung zu betrachten. Dabei bleiben die tiefen Schlagschatten unberücksichtigt, die sich hinter der pluralistischen Theologie der Jetztzeit auftun, und die z. B. die Frage wachrufen können, ob etwa die so positiv beurteilte anthropozentrische Theologie nicht ihren Gegenstand vollends zu verlieren droht.

Problemreicher ist hier der von Wolfgang Trillhaas gebotene Durchblick durch „Die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert", der allerdings leider unverhältnismäßig kurz ausgefallen ist. Nicht ohne Grund nimmt die Überwindung des Liberalismus durch die Dialektische Theologie und die Dogmatik Karl Barths in dieser Darstellung eine Zentralposition ein. Aber es werden auch die Aporien dieser Theologie sichtbar, die in ihrem Offenbarungspositivismus geradezu den entgegengesetzten Pendelausschlag einer säkularisierten Theologie provozierte, der gegenüber die berechtigte Frage gestellt wird, ob eine solche Theologie nicht Unaufgebbares preisgibt und ob „sich die Konturen der Kirche im Bemühen um die Solidarität mit der Welt (nicht) verlieren können" (113). Schonungslos wird hier auch die Frage gestellt, ob „eine Auslegung der heutigen Situation erträglich ist, welche die Grenzen zwischen Glaube und Unglaube (2 Kor. 6,14ff) nicht mehr findet und Christus mit Beliar reimen zu können meint" (120). In welche Fährnisse sich eine Theologie begeben kann, die sich rücksichtslos zur Profanität bekennt, tritt am Beispiel der skandinavischen Länder schlaglichtartig hervor, wo die Theologie unter dem Druck der positivistischen Philosophie und der mathematischen Logik nahe daran ist, ihren Wissenschaftscharakter aufzugeben und sich nur noch als eine Form der Semantik zu verstehen (118).

Während das Bild des Anglikanismus (entworfen von Laurentius Klein, J. Lütticken, A. Müller, A. Polag, A. Pütz, K. Schmidt) die Abhängigkeit vom festländischen Protestantismus erkennen läßt, läßt die Darstellung der orthodoxen Theologie von Lilli Sertorius die Unterschiede zur abendländischen Geistigkeit drastisch hervortreten. Der westliche Theologe, der leicht geneigt ist, in der orthodoxen Theologie einen in die Neuzeit herübergeretteten archaischen Torso zu sehen, wird hier belehrt, daß die „Kirche der Tradition" nach ihrem Selbstverständnis sehr wohl auf die Auslegung und Aneignung der Lehre unter den wechselnden historischen Bedingungen achtet (165). Bemerkenswert sind hier besonders die ekklesiologischen Gedankenbewegungen, die sich mit dem Papsttum befassen. Danach würde dem Papst heute auch in Kreisen der Orthodoxie eine „schiedsrichterliche und mahnende Rolle" (176) zugebilligt. Diese Position ließe sich wohl noch weiter abklären, wenn die (auch von der Verfasserin) mißverstandene Aussage des 1. Vatikanums bezüglich der Unfehlbarkeit („ex sese, non ex consensu ecclesiae") eine organische Deutung erfahren würde, die den lebendigen (aber nicht plebiszitär zu erfragenden) Konsens der Kirche einschließt.

Im Vergleich mit der Situation der Orthodoxie mutet die Entwicklung und das Leben der katholischen Theologie des Abendlands bedeutend bewegter und riskanter an, wie die den Hauptanteil des Werkes beanspruchenden Darstellungen über die theologischen Einzeldisziplinen dartun. Was hier an Fakten, Daten und Erkenntnissen über die Fundamentaltheologie (Josef Schmitz), über Hermeneutik (René Marlé) und die Exegese des Neuen (Werner G. Kümmel) wie des Alten Testamentes (Ewald Lipinski), über die Dogmatik (Gotteslehre: Pius Siller; Trinitätslehre: Wilhelm Breuning; Schöpfungslehre: Giuseppe Colombo; Anthropologie und Hamartiologie: Pierre Watté; Christologie und Soteriologie: Robert Lachenschmid; Pneumatologie: Wilhelm Breuning; Mariologie: Heinrich-M. Köster; Gnadenlehre: Heribert Mühlen; Ekklesiologie: Jean Frisque; Sakramententheologie: Colman E. O'Neill; Eschatologie: Timotheus Rast), über die Moraltheologie (Josef Georg Ziegler) und die Christliche Gesellschaftslehre (Rudolf Henning), über Pastoraltheologie (Viktor Schurr), historische Theologie (Georg Denzler), über Dogmengeschichte (Johannes Beumer) und Patrologie (Henri Crouzel) ausgebreitet wird, ergibt eine in ihrer Reichhaltigkeit, Differenziertheit und inneren Verbundenheit bisher nirgends dargebotene Zusammenschau der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts. Trotzdem wird man fragen dürfen, ob die gewählte, am traditionellen Fächerkanon vorgenommene Anordnung der Einzeldisziplinen dem Gewicht und der inneren Konstruktion des heutigen theologischen Lehrgebäudes entsprechen (so muß etwa die Fundamentaltheologie doch wohl mehr in die Nähe der Dogmatik gerückt werden) oder ob nicht manche Disziplinen zu kurz gekommen sind (so in der sich heute zunehmend differenzierenden „Pastoraltheologie" die „Liturgik" und die „Religionspädagogik"). Die Fixierung der Autoren auf das je eigene Sachgebiet, das durchweg mit großer Eindringlichkeit und scharfem Problembewußtsein erschlossen wird, läßt auch die wissenschaftstheoretisch und für das praktische Bedürfnis der Theologen so gewichtigen Fragen der Zuordnung und Verbindung der einzelnen Disziplinen zu kurz kommen. So wird die gerade im 20. Jahrhundert der Exegese zugewachsene Autorität nicht eigentlich mit den Ansprüchen der Dogmatik konfrontiert, eine Thematik, deren unaufgearbeitete Problematik ein charakteristisches Einzelmerkmal der Situation der neueren katholischen Theologie ist, das in einer „Bilanz" aufscheinen könnte. Die in diese Richtung weisenden knappen Ausführungen R. Marlés über „Das Problem einer Bibeltheologie" (II, 276–278) erfüllen das Desiderat nicht. Das hier zu spürende Ungenügen stellt sich nicht zuletzt deshalb ein, weil der am stärksten ausgebaute dogmatische Teil des Werkes (III, 11–315) sofort mit der Behandlung dogmatischer Einzelthemen ansetzt (beginnend mit der Gotteslehre) und die Reflexion der Dogmatik über sich selbst (das Anliegen einer *dogmatica generalis*) wie die dazu gehörigen Grundlagenfragen nicht thematisch aufgenommen werden.

Damit soll nicht bestritten werden, daß solche Grundlagenfragen und die entsprechenden Antworten in den Beiträgen zur dogmatischen Theologie im einzelnen doch vorhanden sind, so z. B. schon in dem Beitrag über die Gotteslehre, der die bemerkenswerte Frage stellt, ob die Theologie nicht doch wieder lernen sollte, „von einer wenn auch noch so legitimen Anthropozentrik loszukommen und das zentrische Denken aufzulösen in ein bezügliches", worunter die personal-relationale Ausrichtung auf Gott gemeint ist (14). Gott kommt erst in der geschichtlichen Begegnung „hervor" (15). Dieser für ein offenbarungsgemäßes Denken von Gott zutreffende Gedanke erscheint aber wohl etwas überzogen, wenn zugleich gesagt wird, Gott bestimmt sich in seiner Bezogenheit auch frei dazu, wer er „an sich" sein will. Dann wäre ein wahres „an sich Sein" Gottes niemals zu treffen und die Bezogenheit Gottes wäre das letzte, was wir von ihm aussagen könnten. Dann bleibt die Gefahr bestehen, daß Gott schließlich doch auf ein anonymes „Woher" und auf ein „Unverfügbares" reduziert würde, was der Autor mit Recht ablehnt. Daß die katholische Gotteslehre trotz aller Aufgeschlossenheit gegenüber dem modernen Denken solches nicht intendiert, zeigt W. Breuning in den Überlegungen zur Trinitätslehre, vor allem dort, wo er bei Behandlung der Differenz zwischen immanenter und ökonomischer Trinität die Feststellung trifft, „daß alle Ökonomia nur dann Sinn hat, wenn Gott sich uns so mitteilt, wie er in seinem Innersten ist" (30).

An der Fruchtbarkeit des heilsökonomischen Ansatzes in der Trinitätslehre partizipieren auch die anderen Gegenstände der Dogmatik, die im 20. Jahrhundert immer mehr einer vergegenständlichten philosophischen Betrachtungsweise natürlicher Theologie entzogen werden, wie besonders die Schöpfungslehre zeigt (Guiseppe Colombo). Diese wird heute nicht mehr auf das kosmologische Problem beschränkt, sondern ist auf die Ausarbeitung des heilstheologischen Sinnes ausgerichtet, weshalb dieser Auffassung auch die Sichtweise des evolutiven Denkens naheliegt. Dabei wird aber die Bemerkung nicht unterdrückt, daß die grandiose Einheitsschau zwischen theologischer Schöpfungswirklichkeit und natürlicher Evolution, wie sie Teilhard de Chardin

biete, in den Einzelheiten an denkerischen Mängeln leidet, unter denen u. a. die fehlende Gratuität des Christusereignisses zu nennen ist. Trotzdem wird dem evolutiven Weltbild, wie es scheint, in einem Punkte ein unangemessener Tribut gezollt: die Wirklichkeit einer angelischen Schöpfung findet hier keinerlei Erwähnung mehr, was auch wissenschaftstheoretisch nicht ganz zu rechtfertigen ist, wenn man bedenkt, daß in diesen Jahren erstmals die Dogmengeschichte der Angelologie einer ausführlichen Untersuchung unterzogen wurde (G. Tavard: Hdb. der Dogmengeschichte, III 2b, 1968). Vielleicht hängt damit auch der andere Umstand zusammen, daß dem Problem der Hamartiologie und der Erbsünde, das etwa seit der Mitte des Jahrhunderts ein geradezu dramatisches Ringen entfacht hat, nur eine mehr beiläufige Beachtung geschenkt wird.

Wenn man das moderne funktionelle Denken in der Theologie des 20. Jahrhunderts als eine Entsprechung zum evolutiven Denken wertet, so wird man allerdings ersehen, daß in der Christologie (R. Lachenschmid) und in der Gnadenlehre (H. Mühlen) der Funktionalismus und Aktualismus wieder in seine rechten Grenzen eingewiesen sind. Wie „Die Lehre von der funktionellen Christologie die Seinsaussage nicht aufhebt" (95), so wird auch der Auflösung der Gnade in den personalen Akt der Antwort des Menschen auf das Wort Gottes (so E. Brunner) keine Konzession gemacht.

Eine auf Vollständigkeit bedachte „Bilanz" konnte auch das mariologische Thema nicht unbeachtet lassen, das zudem in der Mitte des Jahrhunderts eine Bewegung entfachte, die man damals, wohl etwas zu hoch greifend, als „marianisches Zeitalter" deklarierte. Der Entwicklung des marianischen Gedankens geht H. M. Köster in einer umsichtigen Untersuchung nach, die als bemerkenswertes Charakteristikum für diese Epoche die Einbeziehung dieses Gedankens in andere dogmatische Traktate und die organische Verknüpfung des Mariengeheimnisses mit dem Gesamtdogma der Kirche herausstellt. Was hier mehr von den Kräften des gelebten Glaubens emporgetragen wurde, findet seine Entsprechung in einem Parallelvorgang in der Ekklesiologie, deren Bewegungen J. Frisque nicht unzutreffend um die beiden Brennpunkte „Leib Christ" und „Volk Gottes" gruppiert. Wenn allerdings von der „Volk-Gottes-Vorstellung" eine Solidarisierung der Kirche mit der Welt und damit ein neues, mächtigeres Wirksamwerden der Kirche in der Welt erwartet wird, so stellt sich die Frage, ob die in diesem Begriff angelegte Spannung zur Welt nicht doch verkannt und ob nicht überhaupt die Dialektik des Verhältnisses von Kirche und Welt zu gering veranschlagt wird. Bei der Darstellung der sich in diesem Jahrhundert entwickelnden Sakramentstheologie, innerhalb deren vor allem die kultische und personale Vertiefung des Sakramentsbegriffs mit Recht hervorgehoben wird, findet vielleicht der Ausbau einer für das ökumenische Gespräch bedeutsamen Entwicklung der Theologie des Wortes nicht die gebührende Beachtung (trotz der Hinweise auf S. 260).

Das personale und geschichtliche Denken, das als inneres Ferment den theologischen Prozeß in diesem Jahrhundert bestimmte, beweist auch in der Darstellung des Entwicklungsgangs der Moraltheologie (J. G. Ziegler) seine Wirksamkeit. Der Entwicklungsgang, der gradlinig auf das 2. Vatikanum und seine Bevorzugung der „Orthopraxis" hinzusteuern scheint (welcher Begriff wohl einer schärferen Fixierung bedürfte), führt heute zu einer neuen Konzeption der Moraltheologie als „Werterfassung aus dem Glauben", die sich „mehr dem demütigen, wirklichkeitsverpflichtenden Empfangen als dem eigenmächtigen, die Wirklichkeit verfehlenden Geben verpflichtet weiß" (356). Es ist allerdings die Frage, wie zu einer solchen empfangenden Grundeinstellung der imperative und normierende Charakter der moraltheologischen Aussagen steht.

In der „Frage nach dem Wesen und der Geschichtlichkeit der Kirche" (371) sieht V. Schurr auch den wesentlichen Impuls für die Entwicklung eines neuen Verständnisses der Pastoraltheologie in diesem Jahrhundert, der als praktischer Theologie nun auch „als neue Aufgabe die politische Theologie zuwächst" (376). Deren Problematik wird hier aber nicht weiter aufgenommen. In der Katechetik wird das von der entgegengesetzten Seite der existentialen Theologie, näherhin von der Bultmann-Schule, herkommende Anliegen einer Umorientierung der Katechese auf die existentielle Dimension gerechtfertigt, wenn auch einschränkend gesagt wird, daß bei H. Halbfas „die Grenze dessen überschritten zu sein scheint, was ‚Katholische Katechetik' ist" (400).

Es entspricht der inneren Ökonomie dieses Überblicks über die theologischen Einzeldisziplinen, in deren Entwicklung die Wirklichkeit des „Geschichtlichen" sich immer wieder als treibendes Moment herausstellt, daß am Ende der historischen Theologie selbst das Wort erteilt wird. Für die Ambivalenz des Urteils über das geschichtliche Bewußtsein und seinen Rang im 20. Jahrhundert ist das Eingeständnis G. Denzlers charakteristisch, daß „das Interesse an der Kirchengeschichte, ja an der Geschichte allgemein . . . heutzutage gering ist" (464). Es zeigt sich darin eine Schwerpunktverlagerung in der Konzeption von „Geschichte" und „Geschichtlichkeit" auf die Gegenwart an, die für ein organisches geschichtliches Denken höchst nachteilig ist. Das ist um so bedauerlicher, als die historische Forschung des 20. Jahrhunderts auch katholischerseits hervorragende Leistungen erbrachte (vgl. u. a. den Bericht H. Crouzels über die Arbeiten zur Origenes- und Augustinusforschung) und sich zusammen mit der Dogmatik ein Gebiet sogar gänzlich neu erarbeitete, nämlich das einer genetisch und kritisch vorgehenden Dogmengeschichte (J. Beumer).

Was in den drei gewichtigen Einzelbänden des Werkes an Fakten und Daten umfänglich ausgebreitet wird, erfährt in einem Nachtragband eine gleichsam biographische Interpretation durch die Zeichnung von elf „Theologen-Porträts", die in manchem die Antriebe und Impulse der Theologie dieser Epoche noch originärer und anschaulicher hervortreten lassen. Mag man auch über Auswahl, Gestaltung und Wertung dieser Porträts (Bultmann, Barth, Tillich, Brunner, Niebuhr, Chenu, de Lubac, Rahner, Congar, v. Balthasar, Bonhoeffer) verschiedener Meinung sein und manches daran als Ermessensfrage ansehen, so bleibt doch unbestritten, daß diese von fachkundiger Hand erstellten theologischen Biographien die notwendig etwas flächenhaft ausgefallene Darstellung des Gesamtwerkes um die Dimension des Persönlichen erweitern und bereichern. Dabei wird auch manches von dem lebendigen Atem der Zeitgeschichte eingefangen, der sich in einer Analyse der Sache der Theologie nicht festhalten läßt. Insofern wirkt dieser Nachtragsband wie eine Konzentrierung des Ganzen in einigen biographischen Brennpunkten, die ihrerseits dieses Ganze nochmals erhellen und mit manchen Nuancen versehen können.

Für die Sachproblematik dieses Vorentwurfs einer Geschichte der Theologie im 20. Jahrhundert ist aber wohl der letzte Beitrag des dritten Bandes des Werkes gewichtiger. Naturgemäß treibt die entwicklungsgeschichtliche Darstellung des Weges der Theologie mit deutlicher Akzentuierung des Hochpunkts im 2. Vatikanum die Frage nach der Zukunft dieser Theologie hervor, die K. Rahner in dem Beitrag „Über die künftigen Wege der Theologie" beantwortet. Diese „Fragmente von Voraussicht, Wunsch und Ahnung" (530) weisen mit Recht das Ansinnen einer vorausgreifenden intellektuellen Verplanung der Geschichte von sich, die das Wirken des schöpferischen Geistes mit seinen Überraschungen reglementieren müßte und so im Endergebnis geradezu unterbinden könnte. Die Zukunftsschau, die hier an Hand der tragenden Begriffe des Pluralismus der künftigen Theologie, ihres missionarisch-mystagogischen Charakters, ihrer entmythologisierenden Tendenz, ihres transzendentalen Ansatzes, ihrer ökumenischen und „politischen" Ausrichtung geboten wird, erweist sich – wie eigentlich nicht anders zu erwarten – als eine vorsichtige Extrapolation gewisser Grunddaten der Gegenwartstheologie auf das vor uns liegende Feld der Geschichte. Dabei scheint in dem Moment der „pluralistischen Einheit" der meiste Problemstoff aufgehäuft zu sein, solange nicht kenntlich gemacht wird, was das einheitsstiftende Prinzip ist und wie es sich in den verschiedenartigen Theologien durchsetzt. Solange diese Frage nicht beantwortet ist, könnte die Formel vom Pluralismus auch eine alle Einheit sprengende Dynamik entfalten, die gerade dem so hoch angesetzten missionarischen wie ebenso auch dem ökumenischen Anliegen der künftigen Theologie zuwiderlaufen müßte.

Diese Problemsicht legt eine letzte Frage an das Gesamtwerk nahe, die sich aus der Zentrierung aller Entwicklungslinien auf das etwas enthusiastisch gewertete 2. Vatikanum und die nachkonziliare Theologie ergibt. Das Werk konnte in seinen zeitlich abgesteckten Grenzen die Wirkungsgeschichte des 2. Vatikanums noch nicht aufnehmen und der gegenwärtig anstehenden Auseinandersetzung um die Interpretation des Konzils noch nicht in vollem Umfang Rechnung tragen. Von dieser Interpretation und Wirkungsgeschichte wird es aber entscheidend abhängen, wie der Weg der Theologie im 20. Jahrhundert endgültig beurteilt werden

wird. Wenn es z. B. dazu käme – um nur ein, wenn auch wesentliches Teilproblem herauszustellen –, daß die durch das geschichtliche Denken und die moderne Hermeneutik gestellte Christusfrage von der Gesamttheologie im Sinne von A. Hulsbosch und P. Schoonenberg (vgl. III, 103) mit einer radikalen Uminterpretation des Chalcedonense beantwortet würde, dann würde sie ihre Selbstidentität in der Geschichte (auf die auch K. Rahner in seinem Beitrag großen Wert legt) einbüßen und in diesem Sinne keine Zukunft haben. Dieser Hinweis soll nur veranschaulichen, daß auf dem Felde unserer Gegenwart Bewegungen im Gange sind, die in dieser „Bilanz" noch nicht registriert werden konnten. Auch wenn sie deshalb auch nicht als eine abschließende Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts bis zum 2. Vatikanum gewertet werden kann, so ist sie doch bedeutsam genug, um vielleicht einmal gewichtige Teile für den Bau des ganzen weiten Bogens dieser Geschichte zu liefern.

Barthes, Roland / **Beauchamp,** Paul / **Bouillard,** Henri u. a.: **Exégèse et Herméneutique.** – Paris: Éditions du Seuil 1971. 366 S. (Collection „Parole de Dieu").

Vom 3.–7. Sept. 1969 fand in Chantilly eine Tagung der „Katholischen französischen Gesellschaft für das Studium der Bibel" statt, zu der sich 170 Teilnehmer einfanden. Es ging auf der Tagung um die Nachprüfung der Positionen der „historisch-kritischen Methode" angesichts der modernen Sprachphilosophie, Psychologie und insbesondere der heutigen Sprach- und Literaturwissenschaft und des Strukturalismus. Die Exegeten hatten unter der Leitung des bekannten französischen Neutestamentlers X. Léon-Dufour bedeutende Vertreter dieser Wissenschaften zu Referaten eingeladen, so Paul Ricoeur, Antoine Vergote und Roland Barthes. Ricoeur hielt auch das einleitende und einstimmende Referat „Vom Konflikt zur Konvergenz der Methoden in der biblischen Exegese". Durchexerziert wurde die versuchte Konvergenz der Methoden an drei Texten der Bibel: Gen 1,1–2,4a, Röm 7 und Apg 10–11.

Im vorliegenden Band sind nicht bloß die Referate abgedruckt, sondern auch die den Referaten jeweils vorausgehende „Absteckung der Arbeit", die an die Referate sich anschließenden Diskussionsbeiträge und auch noch übrig gebliebenen „Fragen", die auf der Tagung selbst nicht oder nicht genügend beantwortet worden sind. Den Tagungsteilnehmern war zuvor schon eine umfassende Exegese von Apg 10,1–11,18 aus der Feder von E. Haulotte zugesandt worden, die auch mitabgedruckt ist. Der letzte Tag war nochmals grundsätzlichen und zusammenfassenden Überlegungen gewidmet, die von H. Bouillard und P. Ricoeur vorgelegt wurden, über die Themen: „Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode" (Bouillard) und „Esquisse de conclusion" (Ricoeur). In der den Band abschließenden Dokumentation erscheint noch eine Studie von P. Ricoeur: „Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole".

Naturgemäß spielte die größte Rolle in den Diskussionen auf der Tagung der durch den Einbruch des Strukturalismus und der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft verursachte Anstoß zur kritischen Methodenreflexion im Anschluß an das Referat des bekannten strukturalistischen Literaturwissenschaftlers R. Barthes über das Thema „L'analyse strukturale du récit. A propos d'Actes 10–11", das von zwei in dieselbe Richtung vorstoßenden Referaten von J. Courtès und L. Marin begleitet war. In der „Tafelrunde" wurden vor allem an R. Barthes bohrende Fragen gestellt, die sich um die mit den Themen „Text", „Tradition", „Geschichte" und „Auslegung" gegebene Problematik drehten. Dazu muß man noch Ricoeurs abschließenden Beitrag lesen, in dem er die Meister der historisch-kritischen Methode auf drei „Illusionen" hinweist, denen sie ständig zu unterliegen drohen: die „Illusion der Quelle", die „Illusion des Autors", die „Illusion des Adressaten" (vgl. 290–294). Von diesen „Illusionen" befreit nur die radikale Hinwendung zum Text und die Besinnung auf sein Wesen, zu der die moderne Literaturwissenschaft wichtige Hilfe leisten kann.

Hoffentlich wird das Buch bald auch ins Deutsche übersetzt, nachdem auch im deutschen Sprachraum die Begegnung mit der modernen Literaturwissenschaft die Exegeten allmählich dazu führt, die Handhabung ihrer bisherigen Methoden, besonders auch der formgeschichtlichen, kritisch zu reflektieren. Die Exegese scheint dabei zu sein, in einen neuen Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten.

Regensburg Franz Mußner

Hesse, Franz: **Abschied von der Heilsgeschichte.** – Zürich: Theologischer Verlag 1971. 70 S. (Theologische Studien H. 108) kart. DM 8.–

Es ist ein eigenartiges Zusammentreffen, daß genau zum Zeitpunkt des Todes von G. v. Rad (31. 10. 1971), dem es in seinem Wirken, vor allem in seiner zweibändigen Theologie des AT, zutiefst um die Erarbeitung des Theologumenon Heilsgeschichte ging, vorliegendes Werk erscheint, das diesem Theologumenon den Abschied aus der theologischen Wissenschaft gibt. War G. v. Rad noch in seinem letzten Werk: Weisheit in Israel (Neukirchen 1970) – von H. W. Wolff als säkulares Buch bezeichnet – bemüht, auch die Gegebenheiten der Schöpfung und des Humanum aus der Sicht des AT theologisch neu zu deuten, so bezieht H. demgegenüber eine betonte Gegenposition, die seine frühere Stellungnahme zu v. Rads Theologie nur noch radikalisiert (vgl. F. Hesse, Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe: Kerygma und Dogma 4 [1958] 1–19 und: Bewährt sich eine Theologie der Heilstatsachen am Alten Testament?: ZAW/81 [1969] 1–18).

Um die Stellung von H. und den Aufbau seiner Monographie richtig zu verstehen, ist es zweckmäßig, sie von hinten nach vorn zu lesen. S. 64f identifiziert er seine Auffassung von Geschichte mit der von E. Fuchs (Christus das Ende der Geschichte, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960) und bekennt sich damit zur Grundauffassung der Bultmann-Schule. Weil Geschichte „... das Produkt des Strebens nach Macht ist, wie es der sündige, der gottlose Mensch allenthalben an den Tag legt, so ist das Geschehen in der Geschichte *summa summarum* etwas zutiefst Gottwidriges". Daher „ist Christus auch das Ende der Geschichte".

Von solcher Voraussetzung her gesehen, versteht es sich, daß für H. Heil und Geschichte inkompatible Größen sind. Um das zu erweisen, wird zunächst das Begriffsfeld Heil untersucht, wobei sich herausstellt, daß „Heil" im AT eine „schillernde, schwer faßbare Größe" ist und sich durchaus nicht mit dem ntl. Äquivalent deckt. Eine Durchleuchtung der Geschichte Israels ergibt, daß es ihr wesentlich je auf das punktuelle Ereignis der helfenden Gottheit ankommt, nicht aber auf ein von Gott gewirktes Geschichtskontinuum. Von den atl. Schriftstellern kann man höchstens den Jahwisten als Theologen der Heilsgeschichte bezeichnen. Weitaus den meisten atl. Zeugen stellt sich die Geschichte Israels eher als Unheilsgeschichte dar. Auch die ntl. Schriftsteller vermitteln bis auf Lukas eine zu schmale Basis für das Verständnis der Geschichte Israels als Heilsgeschichte. Überdies vermag das kategoriale Schema von Verheißung und Erfüllung keine Bestätigung für echte Heilsgeschichte zu erbringen, denn nur im Sinne einer „Geschichte des Scheiterns" (hierbei übernimmt H. die Meinung Bultmanns) läuft die atl. Geschichte auf das Ziel Christus hin. Daher läßt sich auch nicht von einer Kontinuität der atl. Geschichte sprechen; im Gegenteil, Gott handelt nicht kontinuierlich, sondern kontingent, sein Handeln unterscheidet sich vor allem sonstigen Geschehn darin, daß es „keine Kausalität und Finalität kennt" (54). Es geht bei den verschiedenen Heilstaten um zusammenhanglose, je neue Heilssetzungen durch Gott. Folglich läßt sich für die Geschichte Israels nicht von einer *providentia extraordinaria* sprechen, so als ob sie das Vehikel für das fortgesetzte besondere Handeln Gottes wäre.

Auf der Grundlage solcher Ausführungen zieht H. das Fazit: „Darum unterscheidet sich die Geschichte Israels nicht von der Geschichte jeden beliebigen anderen Volkes" (59). Das eigentliche Heil in Christus wird von Gott her als unableitbares Wunder Wirklichkeit. „Zum Wesen des Wunders gehört die Einmaligkeit", „das Wunder als alles Gesetzmäßige Sprengendes läßt sich auch in kein Kontiunum einfügen" (66). H. schließt seine Ausführungen damit, daß die Theologie der Heilsgeschichte an der Fehlsichtigkeit des Astigmatismus leide, sie sei nicht imstande den Punkt punktuell, sondern nur als Stab und Linie zu erkennen. Dieses Fehlverhalten sei endgültig abzubauen, Wort und Sache Heilsgeschichte aus der Auslegung der Bibel zu verabschieden.

Statt kritischer Bemerkungen seien einige Fragen an den Verf. gerichtet: Entspricht die Darstellung des Begriffsfeldes Heil im AT wirklich der „theopolitischen" (Buber) Sonderstellung Israels? Gibt es nicht eine echte Entwicklung der Heilsvorstellung etwa von David bis hin zu Deuterojesaja sowohl dem Inhalt als auch der Zielsetzung nach? Ist nicht besonders z. B. Ex 3f das Moment der Anknüpfung an die Patriarchenzeit Hinweis auf das in der Bibel

betonte Geschichtskontinuum? Stehen nicht die nachexilischen Propheten so sehr mit den klassischen in Zusammenhang, daß Gunkel sie als „prophetische Epigonen" bezeichnet hat? Wie ist es übrigens zu verstehen, daß Israel durch über 1000 Jahre in der Geschichte seine Selbstidentität als auserwähltes Volk Gottes wahrt und betont? Handelt es sich dabei um ein inhaltloses Formale? Lassen sich die Wanderungen der Patriarchen, läßt sich der Auszug aus Ägypten rein historisch restlos verständlich machen, sinnvoll begründen und mit den Unternehmungen anderer Völker voll zur Deckung bringen? Ist es nicht ein Widerspruch, wenn zwar keine Heilstaten Gottes Israels Geschichte zu einer Heilsgeschichte aufwerten sollen, aber daß der „lebendige Gott . . . sein Leben schaffendes und Tod wirkendes Wort mitten in diese Gemeinschaft und in ihre Geschichte gegeben hat" (59)? Ist dieses „schaffende" und „wirkende" Wort nicht auf Geschehen und damit auf Geschichte angelegt? Schließlich muß H. diese Besonderheit doch hervorkehren, um die Geschichte Israels nicht ganz der seiner Umwelt anzugleichen. Verwundert ist man auch, daß auf O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965, überhaupt nicht eingegangen wird.

Meines Erachtens stellt sich die Geschichte Israels dem Theologen trotz des Einspruchs von H. als Heilsgeschichte dar, wobei allerdings das Wort Heilsgeschichte analog zu verstehen ist, also als eine Geschichte eigener Art und eigenen, absolut unberechenbaren Verlaufs, aber eine Geschichte, deren bibeleigenes und nur aus der Bibel verstehbares, singuläres Geschichtskontinuum sich für uns rückschauend als zusammenhängendes Ganzes ergibt. Mögen sich die äußeren Geschehnisse dieser Geschichte kaum von denen der Umweltvölker unterscheiden, in ihrer inneren Zielstrebigkeit, die nur dem Glauben zugänglich ist, haben sie eine Tiefendimension, die anderswo vergeblich zu suchen ist, vgl. Gen 12,1–3. Die früher vom Verf. vertretene Meinung, daß „in, mit und unter der Geschichte Israels" jene tiefere Schicht des von Gott gegebenen, wachsenden Heils auf Christus als seine Fülle hin verlaufe, scheint mir die Singularität der biblischen Geschichte besser zu erfassen als jene „Heilspunkte", die rein zufällig dann und wann auf den Geschichtsverlauf des atl. und ntl. Gottesvolkes treffen. Ist nicht das Wort Josefs zu seinen Brüdern Gen 50,20: „Ihr habt Böses gegen mich gesonnen, doch Gott hat es zum Guten umgesonnen" der bessere biblische Schlüssel für das Verständnis der Geschichte Israels, die als Heilsgeschichte zugleich auch Unheilsgeschichte ist? – Eine kleine Anmerkung zu Seite 59: Es ist ungewöhnlich und auch irreführend, von der „Maske Jahwe" zu sprechen.

Regensburg Heinrich Gross

Łach, Stanislaus: **Leviticus. Numeri. Deuteronomium.** – Warszawa (Poznań): Pallottinum 1970/1970/1971. 344/343/374 S.

Der bekannte polnische Alttestamentler Stanislaus Łach, ord. Professor für atl. Exegese und Leiter der Biblischen Schule an der Katholischen Universität in Lublin, hat sein Werk über den Pentateuch vollendet. 1970/71 erschienen drei Kommentare: Leviticus, Numeri und Deuteronomium. Genesis erschien 1962 (J. Scharbert, BZ 1964, 112f) und Exodus 1964 (J. Scharbert, BZ 1966, 281f) (G. Fohrer, ZAW 77, 1965, 119). Schon die Gesamtzahl der Seiten aller fünf Kommentare (2063) spricht für sich. Das gigantische Werk, das den Verfasser lange Jahre voll in Anspruch nahm, kann wegen der polnischen Sprache zunächst nur den Hunger des polnischen Leserkreises nach reifer und fachmännischer Literatur stillen. Es verdient aber auch, in einer kritischen Beurteilung Gelehrten, die diese Sprache nicht beherrschen, und allen, die die neueste atl. Forschung in Polen mit Interesse verfolgen, zugänglich gemacht zu werden. Dieses Ziel verfolgt die hier vorgelegte Besprechung. Sie beschränkt sich hauptsächlich auf die drei letzten Bände und geht nur auf das Wichtigste ein.

Der Verf. blieb in allen Kommentaren der Einteilung seines Genesiskommentars treu:

1. Bibliographie, die auch neueste Literatur berücksichtigt.
2. Erklärung der angewandten Sigla.
3. Eine ausführliche historisch-kritische Einführung, wobei den theologischen Fragen sehr viel Interesse gewidmet wird.
4. Der Kommentar selbst: Die Übersetzung ist einwandfrei; die Textkritik nicht in extenso, aber gut gewählt, begründet die Übersetzung und verbindet diese mit der Erklärung.
5. Etwa 6–8 Exkurse bereichern jeweils die Kommentare; sie sind vorwiegend theologisch ausgerichtet.

Leviticus.

Hier greift der Forscher schon in der Einführung auf und behandelt synthetisch, was im eigentlichen Kommentar breiter und direkt vom jeweiligen Text her ausgeführt wird. So wird dargelegt, daß Lev 1–15 aus zwei literarischen Komplexen besteht, in denen eine Anzahl von Vorschriften verarbeitet wurde. Der erste hat die Form einer Opfer-Thora (Kap. 1–7), der zweite die einer Reinheits-Thora (Kap. 11–15). Die Lücke zwischen beiden füllt der Bericht über die Gründung des Priestertums Aarons (Kap. 8–10). Den Schluß des Ganzen bildet die Ordnung des Versöhnungstages. An diesem wurde Israel durch große Opfer von aller Schuld befreit (Kap. 15). Diesen Erwägungen läßt der Verf. eine instruktive Erörterung folgen, in der er für den Gesamtinhalt dieses Teiles von Lev eine Anzahl von Parallelen aus dem Alten Orient aufzeigen kann. Man sieht deutlich, wie groß der Einfluß der Umwelt auf Israel war. Trotzdem setzte sich der monotheistisch geformte Glaube Israels durch und machte sich fremdes Ideengut zu eigen. Der letzte Gedanke wird in A. III: Die Theologie des Buches in bezug auf Opfer und kultische Reinheit, entwickelt. Das Opfer war ein Ausdruck der Ehre, die man Jahve schuldig war. Wer ein Opfer brachte, betete dabei, vor allem bei einem Brandopfer. Wer auf kultische Reinheit bedacht war, beugte sich vor Jahve dem Gesetzgeber. Wer sich von den Völkern absonderte, befolgte den Willen Gottes, der sich im Reinheitsgesetz offenbarte.

B. I. Die Frage nach dem Heiligkeitsgesetz als eigener Einheit wird positiv beantwortet und sowohl mit formalen wie auch sachlichen Argumenten untermauert (75–84). Aus H ist seine Geschichte zu erschließen. Kleinere Einheiten, von verschiedenen Redaktoren bearbeitet, nehmen in der letzten Redaktion eine einheitliche Gestalt an, wobei die Spuren ihrer Vorgeschichte doch erkennbar sind. Auf die Frage, wann das geschehen ist, erhalten wir (103–108) die Antwort. Sie nimmt schon erwogene Ansichten wieder auf, hat aber den Vorteil, daß sie auf einer größeren Umschau im ganzen AT gründet. H wurde demnach vor dem Untergang des Reiches Juda redigiert. Der Verfasserkreis ist wohl unter Prophetenschülern zu suchen, die von der Idee der Heiligkeit Jahves, nach der Israel streben sollte, einem Hauptgedanken der prophetischen Unterweisung Isaias, begeistert waren. Jahves Heiligkeit ist eine andere als die des Menschen. Hier ist kein nur gradueller Unterschied gemeint, sondern ein Wesensunterschied. Der letzte soll aber auch irgendwie von Bedeutung sein, wenn es um Israel und um die Völker geht. Das ist die Konzeption des Heiligkeitsgesetzes. S. Łach hat die von W. Vischer (Das Christuszeugnis des AT, 1934, 1942, französisch 1949) dargelegte Idee der Verknüpfung des Alten Bundes mit dem Neuen, die immer mehr Verständnis findet[1], auch für H in Betracht gezogen. H bringt das *in nuce*, um was es im NT eigentlich geht. Der Weg zur Heiligkeit (Gottes) beginnt von der Heiligkeit des Menschen. Nur wer das Wichtigste im Gesetz befolgt, kann vollkommen sein.

Der Kommentar meidet eigentlich Diskussionen. Er will als eine positive Auslegung des Textes verstanden werden. Ab und zu erscheinen größere Literaturreihen, die manchmal störend wirken. Denn das z. B., was schon A. Dillmann 1880 sagte oder W. F. Oesterley 1935, 25–27 und jetzt wieder von katholischer Seite L. Moraldi 1961 wiederholte usw. (150), scheint m. E. nicht so wichtig zu sein. Es kommt ja nicht nur hier vor; auch andere Größen begehen diesen Fehler.

Dem Kommentar zu Lev sind sechs Exkurse beigefügt: I. Der Sinn von *kipper*, II. Das „ewige" Feuer am Brandopferaltar, III. Das Opfer *zebaḥ šelāmîm*, IV. Die Wurzel *ḥ-ṭ-'*, V. Das Opfer *ḥaṭṭā't* und *'ašām*, VI. Die biblische Ausdrucksweise für das Opferwesen.

Hinweisen möchte ich nur auf V. und VI. Von altersher (Flavius Josephus, Augustinus) meinte man, es handele sich bei Exkurs V. um zwei verschiedene Opfer. Der Autor sieht hier eins. Er hat seinen Standpunkt noch ausführlicher in einer eigenen Abhandlung begründet: „Die Entwicklung des Opfers in der Religion des AT" Poznań 1970 (190). Auch VI. scheint, soviel ich mich diesbezüglich auskenne, ein eigener Lösungsversuch zu sein: *minḥah* meint ein Opfer, das aus Mehl (Brot) besteht; *zebaḥ šelamî* ein Gastmahl; *ḥaṭṭā't* ein Sühnopfer, *'ašām* ein Schuldopfer.

Numeri.

Der Verf. sieht in Numeri eine Komposition von drei Schichten (J. E. P). Manche Fragmente, z. B. die Geschichte Bileams (Kap. 21–24) enthalten sehr alte Elemente. Ł. handelt auch darüber, wann die in Numeri mitschwingenden Traditionen endgültig in das Buch aufgenommen wurden. Eigentlich wäre es besser gewesen, wenn

[1] Vgl. G. von Rad in: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik hrsg. von C. Westermann, 1960; G. Larcher, L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament, 1962; H. J. Kraus, Die Biblische Theologie, 1970, vor allem 141–188; 380–387.

der Verf. dieses wohl noch nicht entschiedene Problem in seiner allgemeinen Einführung in den Pentateuch (Genesis, 43–129) wenigstens angedeutet hätte.

Bei Untersuchung der Theologie in Num hat Verf. m. E. gut die Diskrepanz beobachtet, die sich bei der Güte Gottes gegenüber seinem Volke und dessen Blindheit und Undankbarkeit feststellen läßt. Auch der Bezug auf Ps 95,6 und Hbr 13,4 scheint gelungen zu sein. (S. Łach ist auch Verfasser eines polnischen Kommentars zum Hebräerbrief [B. Zielinski, Bb 43 (1962) 97].) Vielleicht hat er in diesem Werk zu wenig E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk ²1957 und F. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung 1955 berücksichtigt. Er hätte zu beiden Studien genauer und ausdrücklicher Stellung nehmen können, da er diese Arbeiten kannte.

Die Erwägungen über den messianischen Gedanken (49–58) gelten eigentlich den vier Prophezeiungen des Bileam, die Israel und seinen (messianischen) König betreffen. Der Verf. scheint auch hier original zu denken. Das kommt vor allem S. 56 zum Ausdruck. Die *climax ascendens* scheint gut begründet zu sein: 1. Lob dem Volke; 2. Preis dem König; 3. Ehre dem zukünftigen (noch nicht klar umrissenen) Messias.

Diesem Kommentar werden sechs Exkurse beigefügt (291–327): I. Der Sinn von *ʿēdāh*; II. Moses, *Vir mitissimus* (oder) *humillimus* in Anspielung auf Num 12,3; III. Erstlinge im Pentateuch; IV. Die Erstgeborenen im AT; V. Ist *māšāl* der geeignete Gattungsbegriff für Bileams Zukunftsaussagen? VI. Zum Ursprung des Messianismus.

Bei Exkurs I befriedigt nicht ganz die Literaturangabe. Es fehlen z. B. J. D. W. Kritzinger, *Qāhāl Jahve,* Wat dit is en wie daaraan mag behoort, Kampen 1957 und H. C. M. Vogt, Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Neh, Werl 1966. Wesentlich ist, daß der Autor eine treffende Beschreibung Israels bietet. Israel ist bereits eine gut organisierte Gemeinschaft.

Der Exkurs II ist mehr am Platz. Num 12,3 scheint den Verf. zur Aussage geführt zu haben, daß Mose der *humillimus* ist. Sein Glaube und seine Hoffnung, daß Jahve die Israeliten von Pharao befreien wird und seinen Verheißungen treu bleibt, bestätigen dieses Hoheitsprädikat.

Die Erwägungen in Exkurs V sind instruktiv, doch etwas dem Kommentar aufgezwungen.

Exkurs III. und IV. gehören eher zum Deuteronomium.

Deuteronomium.

Im historisch-kritischen Teil des Kommentars werden erörtert (31–86): Der Inhalt und Komposition des Buches, der Ort seiner Niederschrift, Zeit, Sprache und Stil, endlich Text und Theologie.

Nach einer kritischen Beurteilung der Ansicht von M. Noth über das Aufgehen des ganzen Deuteronomiums im sogenannten Deuteronomischen Geschichtswerk stellt der Verf. fest, daß dies nur für die ersten drei Kapitel gelten kann. Man könne daher weiter vom Pentateuch sprechen und nicht vom Tetrateuch. Die literarische Form des Buches ist an hethitischen Bündnissen orientiert.

Der Verf. vertritt bez. des Ortes eine andere Meinung als Alt und andere. Nicht im Königreich Israel ist das Buch niedergeschrieben, sondern im Südreich, und zwar zur Zeit des Hiskija. Unter den Redakteuren waren höchstwahrscheinlich auch Emigranten aus dem Nordreich.

Die theologische Hauptaussage des Buches dürfte die Idee des Gottesvolkes sein. Das Gottesvolk wird verschieden umschrieben; man begründet seine Entstehung und stellt sowohl die Prärogative Israels als auch seine Pflichten ins Blickfeld. Wie man sieht, haben wir es in Dtn mit einer bereits entwickelten Gottesvolk-Theologie zu tun.

Der Kommentar selbst ist ausführlich (z. B. die Erklärung von 11,10–12). Bei der reichen Literaturangabe werden des öfteren einige wertvolle Bemerkungen zu den Ansichten der Autoren gemacht.

Den Kommentar vervollständigen acht Einzelbetrachtungen:

I. Die Bedeutung von *rēaʿ* im Pentateuch.
II. Der theologische Sinn von *bāḥar*.
III. Erwägungen zu *gēr* im Pentateuch.
IV. Die Zentralisation des Kultus nach Dtn.
V. Wer ist mit dem in Dtn 18,15f verheißenen Propheten gemeint?
VI. Die Natur des Menschen im Lichte des Pentateuchs.
VII. Das Weiterleben des Menschen nach dem Tode.
VIII. Der Pentateuch in den Lesungen der hl. Messe.

Zu Exkurs I wird nach der Bedeutung von *rēaʿ* gefragt, um zu entscheiden, ob das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 b und Dtn 10,18 jeden Menschen vor Augen hat oder nur den Israeliten. Ursprünglich scheint letzteres zu gelten. Allmählich galt aufgrund Lev 19,33–34 der Begriff auch für Nicht-Israeliten. Die LXX gibt *rēaʿ* mit πλησιος wieder. Dabei ist klar, daß es sich nicht um ein Glied des Bundesvolkes handelt.

Durch *bāḥar* (Exkurs II) im Dtn wird die alte Überzeugung Israels über seine Erwählung aufgegriffen.

Gēr bedeutet nicht nur einen Fremden, der zwar in Israel weilte und irgendwie mit ihm verbunden war; das gilt auch im ganzen Pentateuch.

Der in Dtn 18,15f. verheißene Prophet meint eine ganze Anzahl von Gottesmännern, die das Werk Moses realisierten und weiterführten. Diese Reihe schließt in der Endzeit mit dem Messias.

Jedem der drei Bände sind beigefügt: ein Autorenverzeichnis, eine Tabelle bedeutender Namen und Begriffe sowie eine Zusammenstellung der wichtigsten hebräischen Ausdrücke. Diese Verzeichnisse verfertigten Schüler des Verfassers.

Zum Schluß ein allgemeiner Überblick. Wie bereits vermerkt wurde, erschien Genesis 1962. Damals vertrat der Verf. noch einige traditionelle Auffassungen. Sie hinderten ihn jedoch nicht, seinen ersten Kommentar modern und wissenschaftlich zu gestalten. S, Łach unterscheidet natürlich Quellen oder Schichten. Er wollte sie halt irgendwie nahe an die Zeit Moses heranrücken. Exodus ist schon gänzlich der neuesten Forschung angepaßt. Das kommt auch in dem ersten Exkurs (303–312) zum Ausdruck. Über den Gottesnamen Jahve (303–312) ist auch bis dahin nichts neueres gesagt worden – außer einer kleinen, schon früheren Bemerkung zu Ex 3,14. Ich zitiere A. Gelin, Moses im Alten Testament, Bibel und Leben 3 (1962) 97–110, genau S. 104, Anm. 28: „Ex 3,14 ist, von Gott her gesehen, die Weigerung, seinen Namen zu nennen". „Ich bin, der ich bin"; dies ist eine Glosse, die mit der Quelle nicht übereinstimmt und zu Beginn von V. 15 zu einer redaktionellen Berichtigung geführt hat (Volz, Eerdmans, Beer). „Dies ist auch der einzige Fall einer Gottesnamen-Etymologie im Alten Testament." Das ändert eigentlich nichts am Ganzen. Aber es wäre angebracht, den Leser darüber zu informieren.

Da der Autor, soviel ich weiß, an ein kurzes einbändiges Werk über den Pentateuch denkt und dieses schon vorbereitet, wird in baldiger Zukunft wenigstens dem polnischen Leser und weiteren Kreisen eine sehr wertvolle Arbeit vorliegen. Mit seinen streng wissenschaftlichen Kommentaren aber zur „Thora" ist Prof. Łach in die Reihe der großen und wenigen Pentateuchkenner eingetreten.

Lublin Hugolinus Langkammer

Würthwein, Ernst: **Wort und Existenz.** Studien zum Alten Testament. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970. 319 S. engl. br. DM 38.–

Der Sammelband umfaßt Arbeiten aus der Zeit von 1935–1965. In dankenswerter Weise werden so Beiträge leicht zugänglich gemacht, die sonst nur mit Mühe oder – wie z. B. die Abhandlung über das Buch Hiob – für die meisten Leser nicht auffindbar sind.

Im folgenden sei noch eine Bemerkung zu dem ausführlichen Beitrag über Ps 139 beigefügt. Der Verf. setzt sich mit diesem Psalm so erfolgreich auseinander, daß er gegenüber den bisherigen Deutungen zu einem besseren Verständnis vordringt. Seine Argumentation hätte durch eine sorgfältigere Beachtung der textkritischen Probleme an Überzeugungskraft gewinnen können. Dies läßt sich z. B. anhand des sehr umstrittenen Verses 11 aufzeigen. Denn in diesem Fall ist sowohl das w 'mr als auch das 'wr als sekundär zu kennzeichnen. Denn die direkte Rede muß nicht besonders gekennzeichnet werden und das 'wr dürfte in Zusammenhang mit dem Zusatz „wie Finsternis, wie Licht" in Vers 12 stehen, den auch der Verf. als Glosse bezeichnet. Der Abschnitt V. 7–12 lautet dann:

7 „Wohin könnte ich gehen vor Deinem Geiste
und wohin fliehen vor Deinem Angesicht?
8 Stieg ich zum Himmel empor, du wärest dort,
Stieg ich zur Unterwelt hinab, siehe auch da wärest Du.
9 Nähme ich die Flügel der Morgenröte,
ließe ich mich nieder am äußersten Meer,
10 auch dort würde Deine Hand mich fassen,
und Deine Rechte mich umgreifen!

11 [Und spräche ich:]
,Finsternis umgibt mich
und Nacht [Licht] ist um mich!'
12 Auch die Finsternis ist nicht dunkel für Dich
und die Nacht leuchtet wie der Tag [wie Finsternis, wie Licht]!"

Münster Oswald Loretz

Fuhs, Hans Ferdinand: **Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea.** Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, München, Oxford, Paris und Wien. – Bonn: Peter Hanstein 1971. XVI, 127 S. (Bonner Biblische Beiträge 38) DM 56.–

Es gibt bis heute keine wissenschaftlich verwendbare Ausgabe der äthiopischen Bibelübersetzung. Zu klein ist die Zahl der Gelehrten, die sich intensiv mit dem Äthiopischen beschäftigt haben und groß und mannigfaltig sind die Schwierigkeiten, mit denen der Herausgeber eines biblischen Buches sich auseinandersetzen muß. Eine vorzügliche und sehr lesenswerte Einführung in die Probleme und Aufgaben gab kürzlich der führende Äthiopist Edward Ullendorff in seinem Buch „Ethiopia and the Bible" (London 1968). Danach hat sich eine Kommission gebildet, die eine Gesamtausgabe der äthiopischen Bibel vorbereiten will. Auf S. 33f sind die Ausgaben alttestamentlicher Bücher genannt, die bis 1967 vorlagen. Für die Propheten Jeremia, Hesekiel, Hosea und Micha sowie die Proverbien gab es bis dahin keine Ausgabe. Inzwischen hat sich in Bonn H. F. Fuhs an die Arbeit gemacht und 1968 den äthiopischen Text des Micha-Buches herausgegeben und nunmehr auch den des Hosea-Buches. Für beide Ausgaben hat er eine große Anzahl von Handschriften aus der Zeit von etwa 1400–1800 verglichen; ganz unberücksichtigt blieben nur die Hss. des 19. Jhdts. Das Ziel war die Gewinnung des Textes des sog. Altäthiopen der Zeit um 1300. Wenn die u. a. von Ullendorff vertretene Annahme zu Recht besteht, daß mindestens große Teile der Bibel schon im 5. Jhdt. ins Äthiopische übersetzt wurden, so hat auch dieser ‚Altäthiope' eine überaus lange Vorgeschichte, die uns auch für andere Bücher des AT nicht über das 13. Jhdt. hinaus durch Handschriften bezeugt ist. In diesen Jahrhunderten vor 1200 kam es zu manchen Textveränderungen. Überarbeitungen fanden statt, Korruptelen schlichen sich ein, vor allem aber führten Ausspracheveränderungen zur Vertauschung von Konsonanten und der Vokale der a- und ā-Reihe besonders bei Laryngalen. š wurde als s gesprochen, ḍ als ṣ, ḫ und ḥ als h sowie ʿ als '; daher verwechselten die Schreiber oft die Konsonanten mit nunmehr gleicher Aussprache, wenn man sich auch beim Bibeltext um korrekte Schreibung bemühte. Da nicht alle am äth. Bibeltext Interessierten Äthiopisten sind, sollten die Herausgeber die Leser ihrer Bücher auf diese Tatsachen, die z. B. die Benutzung des Wörterbuchs erschweren, immer hinweisen.

Die vorliegende Erstausgabe des Hosea-Textes ist ganz ähnlich angelegt wie die des Micha, ist im textkritischen Apparat aber übersichtlicher und wirksam gestrafft. Die Ausgabe des viel umfangreicheren Hosea-Buches nimmt daher trotz der größeren Zahl der benutzten Hss. und wichtiger Zusätze nur 1 Bogen mehr ein als die Micha-Ausgabe. Nach einem umfangreichen Literaturverzeichnis werden die benutzten Hss. zuerst beschrieben und dann zu Gruppen zusammengefaßt, die näher gekennzeichnet werden. Unter dem äth. Text, dessen Kapiteleinteilung weder dem MT noch der LXX überall entspricht, steht zunächst der Varianten-Apparat mit genauen Nachweisen. Unter diesem finden sich ausgewählte Hinweise auf Textabweichungen gegenüber dem hebr. MT, der LXX und der Vulgata sowie den syrischen, koptischen und arabischen Übersetzungen. Dieser zweite Apparat wird den mit diesen Sprachen vertrauten Textforschern und Exegeten sehr willkommen sein. Zwei der benutzten Hss. bieten einen kommentierten Text. Ein umfangreicher „Anhang" (70–102) gibt den Text dieser Kommentare wieder, verweist aber für Übersetzung und Bearbeitung auf eine spätere Arbeit des Verf.s. Diese Kommentare enthalten erläuternde Paraphrasen sowie „historische" und theologische Erklärungen zu manchen Versen. Als Probe möchte ich hier die Bemerkung zu dem bekannten Wort 11,1 zitieren.

A. Weiser übersetzte in ‚Das AT Deutsch' nach dem MT:
„Als Israel jung war, gewann ich es lieb,
und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen."
Nach dem Äthiopischen wäre zu übersetzen:
„Denn ein Kind (noch) war Israel, da liebte ich ihn und rief seine Kinder aus Ägypten heraus."

Der Kommentar (96) sagt dazu: „Und es gibt (Leute), die dieses Wort auf den Auszug Israels aus Ägypten deuten. Das ist nicht wahr, vielmehr hat es auf Christus Bezug. Wenn diese Weissagung nicht (als) zutreffend (erwiesen) wäre, hätte sie Matthäus im Evangelium nicht aufgeführt." Die christologische Deutung des Verses in Mt. 2,15 wird hier also als verbindlich erklärt. Man rechnet übrigens mit griechischen Vorlagen für die Kommentare (Anaklet? Gregor von Nazianz?).

Hinter dieser sorgfältigen Textausgabe steht eine gewaltige philologische Arbeit des mit den westsemitischen Hauptsprachen und dem Koptischen vertrauten Verf.s. Die Kritik der Textherstellung muß ich den Fachleuten überlassen. Diese werden sich auch eingehend mit den auf dem textkritischen Kommentar basierenden „Textkritischen Anmerkungen" (103–122) befassen müssen. Hier ist von einer syrisch-arabischen und einer ‚hebräischen' bzw. zweiten arabischen Rezension die Rede. Für 10 Stellen wird eine unmittelbare Beeinflussung durch koptische Versionen vermutet. Als letztes wird der „Altäthiope" besprochen, der seine griechische Vorlage manchmal recht frei behandelte und bisweilen mißverstand. Verzeichnisse der Konjekturen und der Eigennamen beschließen das Buch, dessen großer Wert durch einige – bei der Eigenart der äthiopischen Schrift nicht ganz leicht zu vermeidende – Druckfehler nicht beeinträchtigt wird. Weiteren Arbeiten von H. F. Fuhs zur äthiopischen Bibel dürfen wir mit großen Erwartungen entgegensehen.

Münster Wolfram von Soden

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

Wenn man bedenkt, daß seit der umfassenden Einleitung in das AT von O. Eißfeldt (Tübingen ^{3}1964), die den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT immerhin 133 Seiten gewidmet hat, keine wissenschaftliche Einleitung zu dieser Literatur mehr in deutscher Sprache erschienen ist, daß aber die betreffenden Schriften für die Exegese des AT und NT zunehmend an Bedeutung gewonnen haben, wie die wachsende Zahl der einschlägigen Publikationen zeigt, dann wird man das Erscheinen des vorliegenden Einleitungswerkes mit dankbarer Freude begrüßen. Es handelt sich hierbei um die gesonderte Neubearbeitung des Anhangs über die Apokryphen und Pseudepigraphen aus der Sellin'schen Einleitung in das AT, deren Neubearbeitung für den hebräischen Kanon von der 10. Auflage an (Heidelberg 1965) bekanntlich G. Fohrer übernommen hat.

Nach einem einleitenden Abschnitt über den hebräischen und den griechischen Kanon, über die Zeitgeschichte und die geistige Situation des zu behandelnden Schrifttums folgt zunächst die Darstellung der Apokryphen und sodann – nach dem jeweiligen Raum ihrer Entstehung geordnet – die Darstellung der Pseudepigraphen, wozu auch die Qumranschriften gezählt werden. Ein Anhang über Achiqar und Pseudo-Philon sowie eine Zeittafel beschließen das Werk.

Innerhalb der Darstellung sind einige Ungenauigkeiten und Mängel zu vermerken.

Bei der Wiedergabe von Luthers Ansicht über die Apokryphen heißt es zunächst, daß er u. a. Baruch unter die Apokryphen aufnahm; doch gleich darauf liest man, daß er Baruch ebenso wie 3Esr und 3Makk verwarf (21). Daß in Tobith Fasten und Gebet „als Mittel der Einwirkung auf Gott" angesehen werden und daß sich „die Magie als hilfreich, ja als vom Engel Gottes selbst empfohlen und daher auch einem Israeliten gestattet" erweist (47), läßt sich in dieser Form schwerlich behaupten. Ähnliches gilt für den Satz, die Bedeutung der Erzählung von Susanna im Buche Daniel liege darin, daß sie den Aufweis erbringe, für die „Überlegenheit der Methode der Jugend, die getrenntes Verhör der beiden Zeugen fordert, gegenüber der der Alten, die das Übereinstimmen der beiden Zeugen für genug erachtet" (66).

Auch bei allem Verständnis für eine Beschränkung der bibliographischen Angaben kann man über einige Lücken nicht gut hinwegsehen. So fehlt – wahrscheinlich wegen der frühen Drucklegung – bei den Büchern Judith, Tobith und Esther (Zusätze) der Hinweis auf die Neu-Kommentierung dieser Bücher durch H. Groß in der Echterbibel (Würzburg 1970). Bei Tobith sucht man ver-

gebens: J. Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias (München 1969); bei 1 und 2Makk: D. Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (Mainz 1967); bei der Damaskusschrift: O. J. R. Schwartz, Der erste Teil der Damaskusschrift und das Alte Testament (Diest 1965); bei den Hodajoth: H. W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran (Göttingen 1966). Die Arbeit von G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit (Göttingen 1963) wird zwar inhaltlich berücksichtigt (140), aber ohne Angabe des Titels und ohne Vermerk in der Bibliographie.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch nicht die Tatsache verdecken, daß die neue Einleitung, die vornehmlich für Studenten bestimmt ist (5), ein gutes Hilfsmittel für eine erste Beschäftigung mit den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT darstellt.

Trier Ernst Haag

Hengel, Martin: **Judentum und Hellenismus.** Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1969. VIII, 692 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10) Lw. DM 145.–, br. DM 137.–

Mit dieser Habilitationsschrift (Tübingen 1966) wird ein schon seit längerem bestehendes Desiderat gerade auch der neutestamentlichen Exegese erfüllt. Unter Berücksichtigung eines breiten archäologischen, numismatischen und papyrologischen Materials und in souveräner Verarbeitung der Sekundärliteratur erschließt H. die soziologischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des frühen Christentums. Der vorliegende (1.) Band beschränkt sich auf die Darstellung der Hellenisierung Palästinas im 3. und 2. Jh. v. Chr. und das Scheitern des hellenistischen Reformversuchs, zwei Faktoren jedoch, denen für die politische und religiöse Entwicklung des Judentums bis in die neutestamentliche Zeit hinein entscheidende Bedeutung zukommt. Die folgende Besprechung möchte vor allem die Bedeutung der Arbeit für das Verständnis des Urchristentums aufzeigen.

Die ersten zwei Kapitel behandeln „Die Begegnung des Judentums in Palästina mit der Zivilisation des frühen Hellenismus als technisch bestimmter politischer und wirtschaftlicher Macht" (8–107) und den „Hellenismus in Palästina als kulturelle Macht und sein(en) Einfluß auf die Juden" (108–195). Sie haben eine mehr vorbereitende Funktion. Die in der einleitenden historischen Skizze aufgestellte These, daß in der achtzigjährigen Friedenszeit Palästinas unter ptolemäischer Herrschaft im 3. Jh. eine intensive Begegnung mit dem Hellenismus stattfand (vgl. 1–7), soll in diesen Kapiteln erhärtet werden.

Wie der Orient überhaupt, erfuhren auch die Juden die Zivilisation des Hellenismus zunächst „als völlig säkulare Macht" (105) in einer perfekten, überlegenen Kriegsführung und einer nicht minder perfekten und unerbittlichen staatlichen Verwaltung und Wirtschaft. H. zeigt zunächst die Einwirkung dieser Faktoren auf Palästina (einige Details seien erwähnt):

Es kommt zu militärischen Städtegründungen in Palästina, umgekehrt werden jüdische Söldnergruppen außerhalb Palästinas stationiert (Anfänge der jüdischen Diaspora). Die Ptolemäer führen „jenes bis ins Detail durchorganisierte (ursprünglich griechische) Steuer- und Pachtsystem ein, das . . . in seinen Grundzügen bis in die römische Zeit fortdauerte" (41). „Die Staatsmacht wurde von jetzt ab nicht zuletzt durch die verhaßten τελῶναι verkörpert" (105). Die Verfassung des jüdischen Tempelstaates „mit dem ausbalancierten Gleichgewicht zwischen Hohempriester und Synhedrion" geht wohl auf diese Zeit zurück (105, vgl. 48–51). Palästina ist einer zielstrebig arbeitenden Staatswirtschaft ausgesetzt, die sich um eine wirtschaftliche Erschließung des Landes bemüht (vgl. die Reise Zenons). Der Kontakt vollzieht sich vorwiegend mit der semitischen Oberschicht; die einfache Landbevölkerung erscheint primär als Ausbeutungsobjekt. Aus wirtschaftlich-sozialen und religiösen Gründen bahnt sich hier ein Konflikt an: der relativ kleinen Oberschicht (Priester- und Laienadel) stehen die Vertreter der toratreuen Theokratie (niedere Priester, Leviten) und prophetisch-apokalyptisch orientierte Gruppen gegenüber, die sich möglicherweise aus dem „anwachsenden städtischen Kleinbürgertum" und der „konservative(n) kleinbäuerliche(n) Bevölkerung" rekrutieren (vgl. 102f).

Der kulturelle Einfluß des Hellenismus läßt sich an der Verbreitung der griechischen Sprache, an Grabausstattungen und der Gräzisierung der Namensgebung verfolgen. Die Grundlage hellenistischer Bildung waren die Schule und das Gymnasium; zu ihnen hatten die Juden vor allem in der ägyptischen Dispora schon früh Zutritt; in Palästina waren diese Einrichtungen durch hellenistische Militärs und die Phönizier verbreitet; griechische Elementarschulen (auf privater Basis) sind für die jüdische Führungsschicht – schon lange vor der Errichtung des Gymnasions in Jerusalem (175 v. Chr.) – vorauszusetzen. Die Entstehung der jüdischen Elementarschule (vgl. dazu Exkurs 1 S. 143–152), die jeden Juden mit der Tora vertraut machte, läßt sich als Reaktion auf den hellenistischen Reformversuch verstehen. Aber auch in ihr wurden Methoden und Formen des griechischen Bildungsdenkens übernommen. Im nichtjüdischen Palästina und benachbarten Phönizien lassen sich literarisch-philosophische Bildungszentren nachweisen, die einen bedeutenden Einfluß auf die hellenistische Philosophie (Stoa) und Dichtung hatten. Die Aufnahme griechischer Bildung im Judentum wird durch die Ansätze einer jüdischen Literatur in griechischer Sprache in Palästina bestätigt; diese war vor allem an der eigenen Geschichte interessiert. Man wird also in einzelnen Gruppen auch im jüdischen Palästina Zweisprachigkeit und Bekanntschaft mit hellenistischer Kultur voraussetzen müssen.

Als methodisch bedeutsames Ergebnis notiert H.: „Die Differenzierung zwischen ‚palästinensischem' und ‚hellenistischem' Judentum, die zu den heuristischen Prinzipien der neutestamentlichen Wissenschaft gehört, wird durch diesen Tatbestand erschwert und erweist sich im ganzen als nicht mehr ausreichend" (194).

Im dritten Kapitel kommt H. zum Kernproblem seiner Untersuchung: „Das palästinensische Judentum in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Geist der hellenistischen Zeit" (196–463). Indem er die verschiedenen Entwicklungslinien verfolgt, die einerseits zur hellenistischen Reform hinführten, andererseits aber die jüdische Reaktion bestimmten, vermag er anschaulich zu zeigen, wie in einem beziehungsreichen geistesgeschichtlichen Wechselspiel gerade mit der Abwehr der hellenistischen Überfremdung auch die Rezeption hellenistischer Denkformen und -inhalte verbunden war. Die vielfältigen Formen der jüdischen Literatur zu Beginn der hellenistischen Herrschaft bezeugen ein reiches geistiges Leben in dem kleinen Tempelstaat. „Offensichtliche ‚griechische Einflüsse' sind vor Ben-Sira kaum direkt nachweisbar, wohl aber rationale, kritische. spekulative und universalistische Tendenzen" (208), die den Boden für die Begegnung mit dem Hellenismus vorbereiten und auch die spätere Entwicklung begleiten. Dennoch steht das jüdische Denken – auch beim Übergang in den griechischen Sprachraum – zunächst noch überwiegend in der Kontinuität mit der traditionellen Frömmigkeit. Einen Bruch brachte erst die Krise unter Antiochus IV, einen Bruch, der letztlich auch den Pharisäismus prägte und das Schicksal der christlichen Botschaft im Judentum bestimmte (vgl. dazu 563f).

Die kritische Auseinandersetzung mit den geistig-religiösen Grundlagen der traditionellen Schulweisheit findet bei Qohelet ihren ersten literarischen Niederschlag (210–240). Mit seiner ausgeprägten Individualität und strengen Rationalität, seinem Universalismus (selbst der Gottesbegriff erscheint entnationalisiert), seiner Skepsis (vor allem der traditionellen Vergeltungslehre gegenüber), dem Fatalismus angesichts des unabänderlichen Todesgeschicks und dem resignierten Sichbescheiden mit dem von Gott zugemessenen Teil steht er dem Lebensgefühl des frühen Hellenismus erstaunlich nahe. Vermutlich hat Qohelet eine Weisheitsschule gegründet, durch die jene Entwicklung weitergetragen wurde, die am Ende zur Gründung der hellenistischen Reformpartei führte. Ben-Sira (241–275) steht am Ende der Epoche, unmittelbar vor dem hellenistischen Reformversuch (ung. 190–175 v. Chr.). Er leitet die Epoche der kritischen Abwehr des Hellenismus ein.

In dem 5. Abschnitt dieses dritten Kapitels „Die Begegnung zwischen jüdischem und hellenistischem Denken im Zusammenhang mit der jüdischen Weisheitsspekulation" (275–318) stellt H. eine erste Entwicklungslinie jüdischen Denkens heraus, der einerseits für die alexandrinische Religionsphilosophie und die pharisäische Tora-Ontologie, andererseits aber auch für die urchristliche Christologie grundlegende Bedeutung zukommt. Die Verbindung der Weisheit- mit der Schöpfungslehre, wie sie Prv 8,22–31 und Hiob 28 vorliegt, führt zur enzyklopädischen Betrachtung aller Phänomene der von Gott geschaffenen Welt. Der Einzelne, der dem religiös und ethisch verpflichtenden Anruf der Weisheit folgt, erhält Anteil an der kosmischen göttlichen Weisheit. Bei Ben-Sira (H. bezieht sich hier vor allem auf die zwei Hymnen 1,1–10 und 24) steht die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Aufklärung im Vordergrund. Die mißdeutbare Vorstellung der kosmischen Weisheit wird darum von ihm untrennbar mit der Geschichte Israels verbunden. Die Weisheit wird mit der Tora identifiziert. Durch diese Verbindung wird der zur Zeit Ben-Siras in

Jerusalem angefochtenen Tora eine übergeschichtliche und zugleich rationale Basis gegeben. Das geschieht nicht ohne stoischen Einfluß: Weisheit als Weltvernunft entspricht dem stoischen Logos. Die Berührungen mit philosophischem Gedankengut verstärken sich dort, wo die griechische Sprachgrenze überschritten wird: Die griechische Übersetzung von Prov 8,22–31 zeigt eine Annäherung an stoische Vorstellungen, berührt sich mit dem spätplatonischen Dialog Timaios. Von dem ersten bekannten jüdischen „Religionsphilosophen" Aristobul (ca. 170 v. Chr.) wird die Beziehung zu Plato ausdrücklich bezeugt. Er und das spätere Diasporajudentum führen die universale Konzeption der älteren Weisheitstradition weiter; an sie wird die Missionspredigt des frühen Christentums anknüpfen können.

Die jüdisch-palästinische Entwicklung führt dagegen zu einer Verengung der Standpunkte, vor allem bei jenem Zweig der Chasidim, aus dem der Pharisäismus hervorwuchs. Aus der Gleichsetzung der Weisheit mit der Mose-Tora ergibt sich jene Konsequenz, die für den Pharisäismus typisch wurde: die Toravorschriften (auch die levitisch-rituellen) werden auf das ganze Leben des Frommen übertragen. Doch auch diese Konsequenz berührt sich mit dem stoischen Gedanken der Einheit des Weltnomos mit dem Sittengesetz. Die Tora wird zur Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerin zwischen Gott und Welt. Die 613 Toragebote und -verbote sind die „vermaterialisierte Ausdrucksform der göttlichen Schöpfungs- und Heilsordnung". Eine massive Inspirationslehre, die kasuistische Absicherung der Gebote und eine minutiöse Fixierung des Textbestandes sind die Folge. Die ununterbrochene Beschäftigung mit der Tora wird zum jüdischen Lebensideal, der Schriftgelehrte zum geistigen Machtträger des Judentums. Die Umformung der alttestamentlichen Vorstellung von der geschichtlichen Offenbarung ist hier also kaum weniger tiefgreifend als in der alexandrinischen Theologie. Die Tora wird zu einer wesentlich ungeschichtlichen Größe; der „Sinn für das freie Handeln Gottes in der Geschichte" geht verloren. Der griechische Einfluß zeigt sich auch hier in der Betonung des Studiums, in der Schulbildung, dem Lehrer-Schüler-Verhältnis, den Traditionsketten, den inspirierten Schriften, der exegetischen Methode und vielen Einzelvorstellungen auf dem Gebiet der Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie.

Der zweiten bedeutsamen Entwicklungslinie jüdischen Denkens wendet sich H. im 6. Abschnitt zu: „Die Chasidim und der erste Höhepunkt jüdischer Apokalyptik" (319–381). Aus der chasidischen Bewegung sind die Essener, die Pharisäer und offenbar zahlreiche parteimäßig nicht festlegbare Konventikel jüdischer Frommer hervorgegangen, denen in der Folgezeit eine beträchtliche Bedeutung zukommt. Auch einzelne prophetische Gestalten, u. U. Johannes der Täufer, können aus solchen Kreisen stammen (vgl. 327 Anm. 464). Die Anfänge der Bewegung liegen im 3. Jh., vielleicht sogar schon in der Perserzeit. In den mehr vom einfachen Volk geschätzten Konventikeln wird besonders die eschatologische Überlieferung der Propheten tradiert und erweitert. Erst anläßlich des hellenistischen Reformversuchs schließen sich die Gruppen zusammen und unterstützen den Kampf um die Erhaltung des jüdischen Glaubens. Aufgrund des Konflikts mit dem hasmonäischen Staat kommt es jedoch zur Zersplitterung der chasidäischen Bewegung in den Essenismus und Pharisäismus. In chasidäischen Kreisen dürften die Apokalypsen des Danielbuches und die ältesten Teile des Buches Henoch entstanden sein. In Einzelzügen finden sich auch hier Parallelen zur hellenistischen Orakelliteratur und zur astronomisch begründeten Weltzyklenlehre. Durch seine Universalität und Naherwartung unterscheidet sich das apokalyptische Weltbild jedoch von ihnen. Das alte Theodizeeproblem erhält eine neue Lösung durch die Lehre von der Auferstehung bzw. der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode bzw. im Eschaton. Die erkenntnismäßige Grundlage bildet der Gedanke der Offenbarung (durch Ekstase oder Vision) über die verborgenen Geheimnisse der Geschichte und Welt (bis hin zur Astrologie und Zauber). Diese Offenbarung will zu Einsicht und Gerechtigkeit führen und so Heil vermitteln. Die universale Weisheit wird hier also mit der Prophetie verbunden: „Der Prophet ist Weiser und der Weise Prophet" (457). Auch die jüdische Apokalyptik steht innerhalb des geistigen Milieus, das seit dem Beginn des 2. Jh. für die hellenistische Umwelt typisch ist (vgl. den Exkurs: „Höhere Weisheit durch Offenbarung als Wesensmerkmal spätantiker Religiosität" 381–394).

Den Abschluß dieses dritten Kapitels bildet eine Darstellung des frühen Essenismus (394–453). Dem apokalyptischen Geschichtsbild wird durch die deterministisch-dualistische Lehre von den zwei Geistern eine systematische Grundlage gegeben. Die anthropologischen Elemente der Weisheitsüberlieferung werden zu einer soteriologischen Anthropologie zusammengefaßt (vgl. 458). Die Begriffe Erkenntnis und Wissen sind primär als Heilserkenntnis verstanden, das Erkennen umgreift jedoch auch „mit den ‚wissenschaftlichen' Mitteln seines mythischen Weltbildes das ganze von Gott gewirkte ‚Sein und Geschehen'" (458). Auch hier ist wiederum der Einfluß hellenistisch-synkretistischer Vorstellungen unverkennbar.

Den Ertrag des dritten Kapitels faßt H. in einigen „Konsequenzen" (458–463) für die folgende Geschichte zusammen, denen auch für die Beurteilung des Urchristentums zentrale Bedeutung zukommt:

1) Bezeichnend ist einerseits die „Vielseitigkeit" des jüdischen Denkens in der Folgezeit, andererseits aber auch die Fixierung auf das Gesetz: Jede „Bewegung, die in grundsätzlicher Weise Kritik an der Tora übte, (war) in Palästina zum Scheitern verurteilt" (459).

2) Auch in der Folgezeit gilt, daß mit der Abwehr fremder Einflüsse ihre Rezeption verbunden bleibt. Auch das palästinische Judentum ist hellenistisches Judentum, Jerusalem ist eine „internationale" Stadt.

3) Die Entwicklung vom rationalen Weisheitsverständnis zu der durch Offenbarung vermittelten Heilserkenntnis im Judentum verläuft parallel zur hellenistischen Umwelt.

4) Bis zur Zerstörung Jerusalems war die Frömmigkeit von der apokalyptischen Naherwartung geprägt, die selbst allerdings keine einheitliche Größe darstellt (Heilsgegenwart und Heilserwartung, zeitliche Zukunftshoffnung und räumliche Himmelssphärenvorstellung schließen sich gegenseitig nicht aus). Die Naherwartung war vor allem eine Sache der unteren – sozial ungesicherten – Volksschichten. Sowohl der Pharisäismus als auch das Diasporajudentum sind von ihr beeinflußt. An diese apokalyptischen Neigungen des Diasporajudentums konnte die christliche Missionspredigt anknüpfen. Die apokalyptischen Voraussetzungen des paulinischen Denkens lassen sich von dieser Entwicklung her verstehen.

Im 4. Kapitel: „Die ‚interpretatio graeca' des Judentums und der Reformversuch der Hellenisten in Jerusalem" (464–564) sucht H. die Begegnung von Judentum und Hellenismus vom Standpunkt des Griechen zu betrachten und von hier aus eine Brücke zum Selbstverständnis der hellenistischen Reformpartei zu schlagen, von der uns ja keine direkten Zeugnisse erhalten sind.

H. untersucht zunächst die philosophisch-theologische (Theokrasie), sodann die politisch-ökonomische Vorgeschichte der hellenistischen Reform und ihres Scheiterns. Er nimmt an, daß die Religionsedikte Antiochius' IV, durch die das jüdische Gesetz verboten und der Tempel von Jerusalem dem Kult des höchsten universalen Himmelsgottes angeglichen wurde, auf die Initiative der Reformpartei selbst zurückgehen, die dadurch die vernünftige Form des Gottesdienstes ohne abergläubische Verfälschung wiederherstellen, aber auch das Judentum dem Hellenismus voll assimilieren wollte.

Die Auseinandersetzung in Jerusalem nach 175 war ein Kampf um das Gesetz. H. findet hier die Wurzeln für die von nun an typische Fixierung auf das Gesetz und die – durch die makkabäischen Erfolge noch verstärkte – „Verbindung zwischen Nation und Religion" (560). Die Überempfindlichkeit in Gesetzfragen führte zu einer „anarchischen Radikalität", die sich sowohl gegen eigene und fremde Herrscher als auch gegen das Volksganze richten konnte, da sie die streitenden Parteien hinderte, zur Aktionseinheit zu kommen. Sie fand in einer intensiven nationalen Zukunftshoffnung ihren Ausdruck und ist eine Hauptursache für die ständigen Aufstände und am Ende für die Katastrophen der römisch-jüdischen Kriege. Geistesgeschichtlich gesehen, erklärt diese Fixierung auf das Gesetz, wie es zum Konflikt Jesu, der Hellenisten und des Paulus mit dem Judentum kommen mußte und macht die Schärfe der Auseinandersetzung verständlich.

Sowohl für die Geschichte des frühen Judentums als auch für die des Urchristentums ist mit diesem Band – mag auch diese oder jene Einzeldeutung noch ihre Korrektur finden – ein unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen worden. Das gilt schon für das immense Material, das hier aus Primär- und Sekundärliteratur zusammengetragen und durch die Indizes erschlossen ist (eine

Zeittafel wäre wünschenswert, sie könnte möglicherweise dem zweiten Band beigefügt werden). Indem H. jene oft einseitig als Kriterium angewandte Alternative: „jüdisch oder hellenistisch" historisch gesehen als Anachronismus erweist, führt er dazu, auch einzelne Positionen in der Geschichte des Urchristentums neu zu bedenken. Die aufgezeigten Entwicklungslinien jüdischen Denkens, in dessen Bahnen sich auch die frühen christlichen Theologen bewegten, lassen uns die geistesgeschichtliche Bedingtheit zentraler theologischer Aussagen des Urchristentums präzise erkennen. Schon das „Material" verlangt – mit vollem Recht – die Rückkehr zur religionsgeschichtlich-historischen Arbeit am Neuen Testament. Die neutestamentliche Exegese ist aus dem berechtigten Anliegen, der Verkündigung zu dienen, häufig in der Gefahr, über der Aktualisierung des Kerygmas die historische Aussage zu vergessen. Von Hengels Arbeit her wird deutlich, wie wichtig es ist – vor aller Übersetzung – den Text in seiner historischen Fremdheit lesen zu lernen. Nur so dürfte die „Übersetzung" vor jener Willkür oder Sentimentalität geschützt sein, die uns häufig begegnen.

Bamberg Paul Hoffmann

Kümmel, Werner Georg: **Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 312 S. (Grundrisse zum NTD, Ergänzungsreihe Bd 3) engl. br. DM16.80

Der gegenwärtige Herausgeber des NT Deutsch hat sich entschlossen, die Reihe der Kommentare zu den ntl Büchern durch eine Reihe von „Grundrissen" zu ergänzen. Einen gewichtigen Beitrag zu dieser Reihe bildet das vorliegende Werk. Von der herkömmlichen Darstellung der ntl Theologie unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht alle Schriften des NT auf ihren theologischen Gehalt hin bespricht, sondern nur eine Auswahl davon. K. geht bei dieser stofflichen Beschränkung seines Themas von einem Problem aus, mit dem sich die prot. Theologie seit Jahren intensiv beschäftigt. Es ist nämlich eine Frage, ob man überhaupt von einer einzigen Theologie des NT sprechen kann. Das NT als Ganzes ist eine Sammlung von Schriften, die im Lauf von etwa einem halben Jahrhundert von verschiedenen Verfassern geschaffen wurden, und es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß von diesen verschiedenen Verfassern jeder seine eigene Theologie besitzt, in der er sich von den anderen Autoren wenigstens zum Teil unterscheidet. Damit ist dann der Kanon des NT zum Problem geworden. Die prot. Theologie der letzten Jahre fragt darum nach der Mitte des NT und versteht darunter die theologischen Aussagen, in denen die ntl Autoren oder wenigstens ein Teil von ihnen übereinstimmen. Um dieses Problem deutlich zu machen genügt es, wenn man die wichtigsten theologischen Autoritäten des NT nebeneinander zu Worte kommen läßt. Der Verfasser behandelt in vier Kapiteln die Verkündigung Jesu nach den drei ersten Evv, den Glauben der Urgemeinde, die Theologie des Paulus und die des Johannes.

An der Darstellung der Lehre Jesu ist bemerkenswert, in welch großem Ausmaß K. der synoptischen Überlieferung Geschichtswert zuerkennt. Ich hebe aus diesem Abschnitt hervor, was der Verf. über den Heilswert des Todes Jesu sagt. „Auch wenn Jesus seinem Tod sehr wahrscheinlich noch keine nähere Deutung gegeben hat, so kommt in der willig übernommenen Wirklichkeit dieses Todes ein göttliches Handeln zum Vorschein, das verständlich zu machen später den Christen aufgegeben war. Und auch wenn Jesus nicht direkt von seiner Auferweckung durch Gott gesprochen haben wird, so hat er zweifellos seinen Tod als Durchgang zu dem von ihm erwarteten Kommen als ‚der Mensch' von Gott her angesehen und damit die Christen vor die Aufgabe gestellt, seine Person, sein Wirken und Sterben von der Erfahrung der Auferweckung Jesu her zu deuten" (84). Der durch Jesus selbst vorbereitete Glaube an den Sühnewert seines Todes ist schon der Urgemeinde aufgegangen und nicht erst von Paulus, dem ersten christlichen Theologen, gelehrt worden. K. ist ferner der Überzeugung, daß Paulus die Bezeichnung des erhöhten Christus als Kyrios nicht aus dem Hellenismus übernommen hat, sondern daß diese Benennung Jesu auf das älteste palästinensische Christentum zurückgeht, wie durch Paulus selbst (1 Kor 16,22) mit Sicherheit bezeugt wird. Was er dagegen nicht glaubt, ist, daß von der Bezeichnung Jesu als Gottessohn in der Urgemeinde ein direkter Weg zu der Art führe, wie Paulus und Johannes die Gottessohnschaft Jesu verstanden. Die weithin herrschende Anschauung, daß in Phil 2,5–11 und im Joh-Prolog jeweils ein vom Verfasser übernommener Hymnus vorliege, wird von K. deshalb als fraglich erklärt, weil wir „über die beherrschenden Prinzipien urchristlicher Dichtung gar nichts Sicheres wissen und Paulus selbst sehr wohl unter Verwendung überlieferter Formulierungen dieser Dichtung geschaffen haben kann" (135f). Beim Joh-Prolog entsteht dann das Problem, daß der Verfasser seinen Hymnus durch polemische Prosaeinschübe zerstört haben sollte. Ein paar Bemerkungen meine ich zu dem, was K. über die paulin. Eschatologie sagt, machen zu sollen. Er teilt die herrschende Meinung, daß von einer Entwicklung in dieser Lehre bei Paulus nicht gesprochen werden könne (212ff). Er glaubt also, daß man in 2 Kor 5,1ff und Phil 1,23 nicht einen Wandel in der Anschauung des Apostels über das Schicksal der Christen nach ihrem Tode gegenüber 1 Thess und 1 Kor sehen könne. Die Stellen aber, die man dafür anführt, daß Paulus das gleiche schon ausspreche in 1 Thess 4,16f und 1 Kor 15,22f, sind, was die Wendung οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ betrifft, umstritten, weil es nämlich fraglich ist, ob Paulus dabei mit ἐν Χριστῷ κοιμηθέντες vom Tode oder vom Zustand nach dem Tode spricht. Phil 1,23 aber auf dem Hintergrund der bei Paulus immer beherrschenden Erwartung der Heilsvollendung zu verstehen, scheint mir deshalb unmöglich zu sein, weil dann die Alternative zwischen ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι und ἐπιμένειν τῇ σαρκί verloren geht. Zu 2 Kor 5,3 bemerke ich, daß ich dem Wort γυμνός überhaupt nur einen Sinn abgewinnen kann, wenn dabei die Leiblosigkeit gemeint ist. Über die Apokatastasis urteilt K. vorsichtiger als z. B. Michaelis. Als einen besonders wertvollen Abschnitt hebe ich den über Paulus und Jesus (218–27) hervor. Im Kap. über Joh ist namentlich der einleitende Abschnitt sehr lesenswert. Mit besonderer Zustimmung habe ich ferner gelesen, was K. über das Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie bei Joh sagt (261f).

In einem Schlußkapitel faßt K. die Ergebnisse seiner Darstellung der vier von ihm ausgewählten Theologien zusammen. Er findet die Mitte des NT in dem Gedanken darin, „daß Gott sein für das Weltende verheißenes Heil in Jesus Christus hat beginnen lassen und daß Gott in diesem Christusgeschehen uns begegnet ist und begegnen will als der Vater, der uns aus dem Gefangensein in der Welt erretten und zu tätiger Liebe freimachen will" (294f). Dies muß, wie K. beifügt, aber geglaubt werden und kann vom Historiker nicht mehr festgestellt werden.

Wir erhalten in dem Buch K.'s ein mit souveräner Stoffbeherrschung geschaffenes außerordentlich substanzreiches Werk, das auch durch die Klarheit des Urteils wie der Sprache ansprechend wirkt.

München Josef Schmid

Sanders, Jack T.: **The New Testament Christological Hymns.** Their Historical Religious Background. – Cambridge: University Press 1971. XII, 163 S. (Society for NT Studies, Monogr. Series, 15) Lw. £ 3.60

Diese Untersuchung der ntl. Christushymnen basiert auf einer Dissertation aus dem Jahre 1963, die bei J. M. Robinson (Claremont, Cal.) entstanden ist, dann aber eine Revision erfahren hat. So konnte der Verf., jetzt Professor of Religious Studies, wenigstens in Fußnoten noch auf die einschlägige Arbeit von R. Deichgräber (Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, Göttingen 1967) eingehen. Richtete sich das besondere Augenmerk bei Deichgräber auf „Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen" (Untertitel), so liegt das Interesse bei S. eindeutig auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Christushymnen. Ausgangspunkt für die Untersuchungen ist die Überzeugung, daß bestimmte (mythologische) Vorstellungen der ntl Christushymnen diesen vorgegeben seien und aller Wahrscheinlichkeit nach ihren Ursprung in vorchristlichen Kreisen hätten. Diese Kreise so genau wie möglich zu bestimmen, ist das Ziel der Arbeit (IX).

Auf einen einleitenden Abschnitt, der eine nähere Bestimmung der Gattung „Hymnus" versucht (1–5), folgt im Teil 1 (9–25) eine formale Analyse folgender Hymnen: Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Eph 2,14–16; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18–22; Hebr 1,3; Joh 1. Dieser Teil schließt mit einer Aufzählung von acht sachlichen Beziehungen, die diese Hymnen weithin miteinander verbinden. Sie sollen die Vermutung stützen: „these hymns all seem to present generally the same myth of the redeemer" (24). Das erschlossene „pattern" umfaßt (in schematischer Darstellung) 1. die Einheit (bzw. Gleichheit) des Erlösers mit Gott; 2. seine Schöpfungsmittlerrolle; 3. seine Rolle innerhalb der Schöpfung; 4. seinen Abstieg vom Himmel zur Erde; 5. seinen Tod; 6. seine Wiederbelebung; 7. sein Versöhnungswerk; 8. seine Erhöhung und Inthronisation mit der Unterwerfung der kosmischen Mächte. Mit gutem Grund dürfe

man daher annehmen, „that this mythical drama has some background in the history of religions" (25). Die beiden folgenden Teile wollen den Hintergrund bestimmen.

Teil 2 (29–98) geht nun den Hymnen im einzelnen nach und diskutiert die bisher angebotenen religionsgeschichtlichen Antworten. Den Joh 1 zugrunde liegenden Hymnus will S. im Anschluß an L. Dürr und H. Ringgren mit einer progressiven Hypostasierung des „Wortes" im Judentum zusammenbringen. Man habe sich als Hintergrund nicht einen entwickelten Mythos vorzustellen. Da die übrigen Hymnen den Logos nicht erwähnen, muß weiterhin nach dem eigentlichen Hintergrund gefragt werden (56f). Phil 2,6–11 bleibt problematisch, insbesondere hinsichtlich der Beziehung zu Jes 53. „The fact that there are so many points of contact between this hymn and the Servant . . . tends to make one think that Georgi was correct in emphasizing the role of the Righteous One in Sapientia as at least a major component in the historical religious background of Phil. II.6–11" (74). Kol 1,15–20 wird mit Fr.-W. Eltester aus der vorchristlichen jüdischen Eikon-Theologie erklärt (80–87). Nach einer kürzeren Besprechung der übrigen hymnischen Texte meint S. in einer Zusammenfassung, daß der Hintergrund der Hymnen aller Wahrscheinlichkeit nach im vorchristlichen Judentum gesucht werden müsse. Dort gab es „an emerging mythical configuration which could be attached . . . to various and different redeemer or revealer figures, above all Wisdom, Word, and Man (Adam)" (96). Die Tendenz zur Hypostasierung göttlicher Eigenschaften sei durch den Trend zu einem entfalteten Mythos unterstützt worden. Beide Bewegungen verschmolzen zu einem Prozeß (ebd.).

Teil 3 (Historical Religious Background; 101–144) befragt nacheinander die Oden Salomos, die koptisch-gnostische Literatur von Nag Hammadi und die „Weisheits-Schule" auf mögliche Hintergrundfunktionen hin. Ein Kapitel „The NT Christological Hymns and Language" (140–144) bildet hier den Abschluß. Der Erlösermythos soll in den OdSal mit einem weniger entwickelten Stadium hypostasierter göttlicher Eigenschaften verbunden sein als in den Christushymnen des NT und darum die Möglichkeit verstärken, daß der Mythos vorchristlichen Ursprungs ist (113; vgl. 119). Wenn – unabhängig vom NT und fast gleichzeitig – „alle führenden Elemente" der ntl. Christushymnen in dem literarischen Corpus einer jüdischen Sekte bezeugt sind, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die Vereinigung dieser Elemente schon im vorchristlichen Judentum vollzogen war (120). Obwohl S. die Abhängigkeit des Evangeliums der Wahrheit (EvVer) von den ntl. Hymnen einzuräumen bereit ist, meint er, daß die kosmologische und theologische Begrifflichkeit dieser gnostischen Schrift nicht insgesamt vom NT her erklärt werden könne (124). Als Beleg für diese Vermutung soll EvVer 21,6–31 dienen (126). Die Verwandtschaft des EvVer mit den OdSal deute auf vorchristliche Traditionen hin, die freilich im heutigen Text christlich interpretiert würden. Besonders die Adam-Apokalypse stelle ein Beispiel dafür dar, wie jüdische Motive sich mit der Erlöservorstellung anderer Religionen (im werdenden Gnostizismus) vermischen konnten, bevor sie christlichem Einfluß ausgesetzt waren (132). Die Christushymnen des NT und die Texte von Nag Hammadi sowie die Oden Salomos repräsentieren „a more or less parallel development of concepts infiltrating the various religions of the eastern Mediterranean world around the beginning of the Christian era" (ebd.). Eingangstor für den sich entwickelnden Erlösermythos seien im Judentum jene Kreise gewesen, die die weisheitlichen Dank-Hymnen hervorbrachten. Die ntl. Hymnen reflektieren das Stadium dieses Verschmelzungsvorganges, in dem der Aspekt einer kosmischen Erlösung ins Judentum eindrang. Einige Christen fanden dieses Stadium eines werdenden Mythos angemessen („appropriate") für die Deutung des Christusereignisses (139).

Die straff und übersichtlich durchgeführte Arbeit, die durch gute Register (145–163) noch brauchbarer wird, leidet allerdings unter der ungelösten Problematik einer angemessenen „religionsgeschichtlichen" Methode. In einer Kombinatorik, die nicht unproblematisch ist, werden aus den ntl. Hymnen acht Bausteine herausgelöst, die dann wieder (nur teilweise) in den außerchristlichen Vergleichstexten aufgefunden werden. Die Formanalyse der Hymnen bleibt in manchen Punkten fragwürdig. Die Funktion der Analogien innerhalb der betreffenden Literatur wird nicht hinreichend berücksichtigt. Die Urteile über den vorchristlichen Charakter der Vergleichstexte können nicht ganz befriedigen (vgl. etwa zu ApkAd: R. McL. Wilson, Gnosis und NT, Stuttgart 1971, 129f). Dennoch wird das Buch die Hymnenforschung stark anregen und zur Diskussion herausfordern können. Die weitere Erörterung wird sich allerdings um Einzelanalysen der Texte bemühen müssen. Denn eine noch so interessante Erörterung der bisherigen Lösungsversuche kann diese nicht ersetzen.

Bochum Gerhard Schneider

Christ, Felix: **Jesus Sophia.** Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. – Zürich: Zwingli 1970. 196 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 57) brosch. DM 24.–

Innerhalb der im vergangenen Jahrzehnt intensiven Forschung nach der traditionsgeschichtlichen Entwicklung der ntl Christologie stößt die bei O. Cullmann in Basel angefertigte Dissertation von Chr. auf ein Gebiet vor, das von den einschlägigen Monographien Hahns und Cullmanns noch nicht beachtet wurde, wenn auch die Thematik u. a. durch Untersuchungen von Arvedson, Bultmann und Wilckens bereits für die ntl Forschung fruchtbar gemacht wurde. Der Vorzug der vorliegenden Untersuchung ist die Komplexität der Fragestellung (eingeschränkt allerdings auf die synoptische Tradition ohne Mk) und der streng traditionsgeschichtliche Ansatzpunkt. Der Methodik entspricht der Aufbau.

Fast die Hälfte des Buches bietet einen Überblick über die exemplarischen Texte der atl (Hi 28, Prov 1.8, Sir 1.24, Bar 3f, Sap 6–9) und spätjüdischen Weisheitsliteratur (11QS Ps^{a}XVIII, 1 Hen, 4 Esr 5, 1 Bar 48), deren Ergebnisse der Verf. dankenswerterweise auch tabellarisch festhält (156–163). In Verbindung mit dem Stellenregister entsteht so ein gutes Kompendium weisheitlicher Vorstellungen. Dem eigentlichen Thema dient der zweite Teil unter der Überschrift „Jesus als die Weisheit", womit zugleich die Grundthese Chr. ausgesprochen ist. Den Nachweis, daß Jesus nicht nur Weisheitslehrer und -bote ist, sondern als die Weisheit selbst erscheint, versucht Chr. durch eine Auslegung von fünf synoptischen Logien zu erbringen: dem Rechtfertigungswort (Mt 11,16–19 par Lk 7,31–35), dem Jubelruf (Mt 11,25–27 par Lk 10,21f), dem Heilandsruf (Mt 11,28–30), dem Weisheitswort (Mt 23,34–36 par Lk 11,49–51) und dem Jerusalemwort (Mt 23,37–39 par Lk 13,34f).

Ob letzteres schon in Q stand, bleibt nach Chr. offen, „da der Kontext bei Mt und Lk verschieden ist" (136). Genügt diese Angabe als Kriterium? Dem methodischen Verfahren hier entspricht der Ansatz an den anderen Stellen: vier Schichten „müssen" nach Chr. „grundsätzlich" unterschieden werden: „vor Q, bei Q, bei Mt, bei Lk" (63.120; vgl. 81, wo Verf. von „vier verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten"‹?› spricht). Ähnlich postuliert der Verf. eine vormt Schicht beim Heilandsruf (Mt 11,28–30), die er ausführlich behandelt (100–117), während das Logion im MtEv auf einer Seite abgehandelt wird. Dem entspricht der Proporz an den anderen Stellen.

Fragt man nach den literarischen Kriterien für die methodisch berechtigte traditionsgeschichtliche Scheidung vor allem von Stoff in Q und vor Q, so bleibt der Verf. die notwendige Begründung schuldig. Sein bei der Exegese angewandtes Selektionsprinzip lautet: „Interpretation des Wortes als isoliertes Einzellogion" (100; vgl. 137); mit Hilfe dieses Kriteriums (vgl. 63: „unabhängig von seinem Zusammenhang bei Q") unterscheidet Chr. auch zwischen den Logien in der Spruchquelle, deren Akoluthie in der noch jungen Q-Forschung keineswegs unumstritten ist, und einer Schicht vor Q. Postulatorische traditionsgeschichtliche Dekrete ohne die angewandte Methode reflektierende Hinweise dienen der Sache wenig, zumal in den Ausführungen über die Logien vor Q nicht redaktionsgeschichtlich argumentiert, sondern thematisch-motivgeschichtlich interpretiert wird.

Dieses methodisch undifferenzierte Problembewußtsein wirkt sich auch in thematischer Hinsicht aus. Liest man z. B. die mit „Ergebnis" titulierten Zusammenfassungen (80.99.119.135.152), so gewinnt man den falschen Eindruck einer von jedwedem traditionsgeschichtlichen Ansatz absehenden Exegese mit dem Ergebnis, daß Jesus an allen Stellen und in allen synoptischen Schichten nicht nur als Träger der Weisheit, sondern als Weisheit selbst auftritt. Diese Grundthese hat aber Chr. m. E. nicht verifizieren können, zumal – gerade im biblischen Horizont – eine funktionale Aussage keineswegs eine ontologische impliziert.

So ist es nicht einsichtig, etwa Mt 23,34–36 par zunächst von einem jüdischen Sophia-Wort im Munde Jesu zu sprechen und (mit Recht) festzustellen, daß eine explizite Sophia-Christologie nicht vorliegt (129), um sofort anschließend (130) eine Identität Jesus–Sophia zu postulieren, die eine Präexistenz Jesu einschließt. (Seite 130 ist ein Beispiel dafür, wie Chr. mit Urteilen von Fachexegeten argumentiert, nicht aber mit exegetischen Fachurteilen.) Mag für die jüdische Weisheitsliteratur die Identität von der Weisheit als Offenbarer und Inhalt der Offenbarung ein Grunddogma sein (90), so bleibt die Frage, inwieweit dieses literarische Bild auf Jesus übertragbar ist und er zum Inhalt der Offenbarung gemacht werden darf. Dies erscheint gerade für eine der „ältesten Christologien" (154) problematisch zu sein. Traditionelle Vor-

stellungen verändern sich *ipso facto* durch eine Transformation in einen neuen Kontext.

So sehr sich die Vorstellung von Jesus als Weisheit Mt 23,34–36. 27–39 par (in Verbindung mit dem Bild vom gewaltsamen Geschick der Propheten) nahelegt, so sind nach Mt 11,16–19 par Johannes und Jesus Boten der Weisheit. Unzweifelhaft ist auch Mt 11,28–30 (mt „Sondergut") ein Sophia-Wort; doch ist es eine *petitio principii,* wenn man die Formulierung dieses Logions durch den Redaktor nicht einmal in Erwägung zieht (100) und seine Verbindung zur Konzeption der mt Christologie nicht bedenkt. Die differenzierten – ursprünglich vierbändigen – Einzeluntersuchungen Chr. deuten auf eine komplizierte und keineswegs einheitliche Traditionsgeschichte, wie sie im Summarium (154) hypothetisch wiedergegeben wird. Sicherlich gehört die Sophia-Christologie zu den ältesten Christologien; allerdings bleibt auch nach den Untersuchungen Chr. fraglich, ob und wo eine Identität Jesus – atl-jüdisch verstandene Sophia ausgesprochen ist und ob ihr Ursprung schon vor Q angesetzt werden kann. Diesen Fragen weiter nachzugehen, dazu muntert das Buch von Chr. als Fundgrube der wichtigsten Sophia-Stellen und exegetischer Stellungnahmen dazu die Fachwelt auf.

Münster Hubert Frankemölle

Wrege, Hans-Theo: **Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VIII, 207 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 9) Lw. DM 41.–, br. DM 36.–

Die auf eine „Anregung" von J. Jeremias (V) zurückgehende Untersuchung zur Frage der synoptischen Spruchüberlieferung lag 1963/64 der Göttinger Theologischen Fakultät als Dissertation vor und wurde für den Druck neu bearbeitet.

Ihr Ziel ist, die Hypothese einer schriftlichen Logienquelle (Q) an Hand der Überlieferungsstoffe der Bergpredigt zu widerlegen und zweitens die „Konstanz der konkurrierenden Traditionen" unter Vermeidung der Annahme einer literarischen Abhängigkeit von Q zu erklären (vgl. 3).

Der ersten Frage ist der größte Teil des Buches (5–155) gewidmet. In drei Unterabschnitten: „Die Seligpreisungen", „Die Antithesen", „Der Schluß der Bergpredigt" (warum eigentlich diese drei?) untersucht W. in sorgfältiger Verarbeitung der Spezialliteratur Überlieferungseinheit für Überlieferungseinheit des Spruchguts der Bergpredigt unter Berücksichtigung der außersynoptischen Überlieferung der Sprüche (Apostolische Väter, Justin, Thomasevangelium u. a.). Gemessen an seinem Ansatz, nicht von Q als gesicherter Voraussetzung auszugehen, vielmehr „die verschiedenen Gruppierungen in der Wortüberlieferung je für sich zu untersuchen" (3), bleiben diese Analysen jedoch immer noch zu sehr – nun negativ im Nachweis des Gegenteils – am synoptischen Vergleich fixiert. Eine eigenständigere Analyse der Einzeltraditionen unter literarkritischem und formkritischem Gesichtspunkt vor der traditionsgeschichtlichen Diskussion hätte möglicherweise dem anvisierten Ziel noch besser gedient (vgl. dazu jetzt W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971).

In der Regel geht W. folgendermaßen vor: Im Vergleich der matthäischen und lukanischen (u. U. auch der markinischen oder außersynoptischen) Überlieferungsvarianten wird besonders die Unterschiedlichkeit der Fassungen erarbeitet. Diese Divergenzen lassen sich nach W. nur selten auf die Redaktion der Evangelisten zurückführen, vielmehr gehören sie, wie er jeweils nachzuweisen sucht, eher der vormatthäischen bzw. vorlukanischen mündlichen Überlieferung an. So beweisen sie, daß den beiden Evangelisten nicht eine schriftliche Quelle, sondern verschiedene Ausformungen mündlicher Tradition vorgelegen haben. Dies ist besonders naheliegend, wenn sich auf der (unter der Voraussetzung von Q zu postulierenden) Redaktionsebene unüberbrückbare Spannungen ergeben. So lassen sich nach W. z. B. der „Erfüllungsgedanke", den Matthäus in 5,17–20 sowie in den Reflexionszitaten vertrete (vgl. 2f.35–38.45–57), nicht mit der Aufhebung des AT bzw. der Thora in den sekundären Antithesen vereinbaren (69f.82.93f), wie es die Q-Hypothese erforderlich mache, da nach ihr ja Matthäus auch diese Antithesen gebildet haben muß. Die redaktionsgeschichtliche Fragestellung erweise hier also, daß die sekundären Antithesen einem vormatthäischen Überlieferungsstadium angehören (3). Ähnlich argumentiert W. für Lukas unter Bezugnahme auf die Spannung von Israelpolemik in Lk 13,23–35 und den lukanischen Missionsreden, in denen den Juden immer wieder Unwissenheit bei der Ablehnung des vorösterlichen Jesus zugestanden wird (3 sowie 168.176f).

In einem vierten Unterabschnitt, den W. als „Anhang" bezeichnet: „Die Überlieferungsgeschichte des Geistwortes Mt 12.32/Lk 12,10 im Zusammenhang ihrer urchristlichen Voraussetzungen" (156–180) sucht er nun positiv eine Erklärung für die Konstanz der vorsynoptischen Überlieferung zu bringen. Er beginnt mit einer traditionsgeschichtlichen Analyse des Logions und untersucht dann dessen Bedeutung für die urchristliche Traditionsgeschichte überhaupt. Das Geistlogion in dem die Entscheidung gegenüber dem vorösterlichen Jesus (sowohl die Ablehnung durch die Gegner als auch das Versagen der Jünger) relativiert wird, macht verständlich, wie es zur Neuaufnahme der Worte Jesu kommt. Es bringt also „die Grundlage auch der synoptischen Logienüberlieferung zur Sprache", beeinflußt aber auch – mit verschiedenen Modifikationen – das Unwissenheitsmotiv in den Missionsreden der Apostelgeschichte, die Deutung des historischen Jesus in 2 Kor 5,16, Joh 6,63, im 1. Johannesbrief, wo nun die Identität des Erhöhten mit Jesus herausgestellt wird, oder in 1 Kor 12,3, wo in der Verfluchung Jesu die „äußersten Konsequenzen des Wortes ... zu Gesicht" kommen (169–171).

Die Vergebung der vorösterlichen Ablehnung Jesu setzt, wie Wrege ohne näheren Nachweis behauptet, die urchristliche Überzeugung voraus, daß „der Weg Jesu auch im Leiden ... die Schriften erfüllt" (167). Sowohl im Geistlogion als auch im Erfüllungsgedanken werden „Vorstrukturen" (nach Dodds „The Substructure of New Testament Theology") sichtbar. Die Evangelisten stehen „als ganz verschieden geprägte End- und Gesamtredaktoren ihrer Werke deutlich unter dem Einfluß (solcher) vorgegebener urchristlicher Denkschemata", die sie in ihre Evangelienkonzeption aufnehmen und modifizieren (172ff). Ähnliche Vorstrukturen zeigen nach Wrege auch die „Wortgruppen der vorliterarischen Gemeindeunterweisung". „Die Gesichtspunkte dieser Gruppierungen ließen sich gelegentlich an ganz verschiedenen Stellen des NT nachweisen, so daß sie bestimmende und stabilisierende Elemente des mündlichen Traditionsprozesses gewesen sein müssen" (172). Sie sollen offenbar anstelle der Logienquelle erklären, wie es zur Traditionsbildung des Spruchgutes kam.

Die kritische Auseinandersetzung kann verständlicherweise nur auf die Grundthesen des Buches Bezug nehmen. Die zahlreichen Detailbeobachtungen, die die Synoptiker-Exegese bereichern, manchmal jedoch auch zum Widerspruch herausfordern, können hier nicht eigens diskutiert werden. Wenn Wrege gegenüber dem synoptischen Vergleich stärker Traditionsgeschichte und Formgeschichte bei der Diskussion der Abhängigkeitsverhältnisse berücksichtigt haben möchte, meldet er ein berechtigtes Desiderat an.

Die Diskussion der Q-Hypothese muß, das ist gegen ihn zu sagen, auf jene Problematik eine Antwort finden, die sich aus der auffallenden Übereinstimmung u n d ebenso aus den auffallenden Unterschieden des Matthäus-Lukas-Spruchgutes im Wortlaut der einzelnen Logien, in kleinen und größeren Kompositionseinheiten ergibt. Übereinstimmung u n d Unterschiede bedürfen einer Erklärung. Es bleibt die Frage, ob gerade die Übereinstimmungen in größeren Kompositionen durch die mündliche Überlieferung ausreichend erklärt werden können. Wenn W. in seiner Analyse von den Unterschieden her auf mündliche Vorstufen schließt, ist dies nicht zwingend. Denn die Annahme verschiedener Vertreter der Q-Hypothese, daß die Quellschrift Matthäus und Lukas in zwei verschieden entwickelten Fassungen vorlag, vermag den Befund auch und sogar besser zu erklären, da sie neben der Verschiedenheit auch die bestehenden Übereinstimmungen verständlich machen kann. Zudem lassen sich die von Wrege festgestellten Divergenzen oft mit derselben oder sogar größerer Wahrscheinlichkeit auf die Redaktionsarbeit der Evangelisten zurückführen. Das gilt z. B. für den Zusatz τῷ πνεύματι Mt 5,3 diff. 6,20. Die Bildung ist sprachlich durch die qumranische Tradition erklärt. Dies beweist aber noch nicht, daß Matthäus diese „besondere Form der Überlieferung" aus palästinensischen Kreisen der Christengemeinde übernimmt, in die „ein den Qumran-Frommen vergleichbares Selbstverständnis" eingedrungen ist (7). Der Ausdruck verrät eine Nähe zu Jes 66,2 und fügt sich der Redaktionsintention des Matthäus durchaus ein, der einerseits an der inneren Haltung (vgl. die Bedeutung des Herzens), andererseits an ταπεινός (vgl. besonders Mt 11,29) interessiert ist. Ebenso ist der Zusatz τὴν δικαιοσύνην in Mt 5,6 redaktionell erklärbar (gegen 17–19). Die Änderung in Mt 5,11f (gegen 21), die Unzuchtklausel in 5,32 (gegen 68) können durchaus auf den Redaktor Matthäus zurückgehen. Die Gestaltung von Lk 6,32–35 könnte der lukanischen Auseinandersetzung mit einer hellenistischen Gegenseitigkeits-Ethik entsprechen (gegen 85–91, vgl. jetzt van Unnik, NovTest 1966, 284–300). Die „exklusive" Interpretation von Mt 5,20 ist nicht zwingend nachweisbar, der Vers kann also nach wie vor der matthäischen Redaktion entstammen (gegen 43f). W.s häufige Zurückhaltung in der Annahme redaktioneller Eingriffe ist nicht gerechtfertigt angesichts der Souveränität, mit der derselbe Evangelist das Markus-Evangelium redigierte. Diesen Aspekt berücksichtigt W. kaum.

Methodisch gewichtiger ist der Hinweis auf die Spannung zwischen der Erfüllungstheologie und den Antithesen. Vorausgesetzt, sie trifft zu, müßte allerdings auch W. erklären, wieso Matthäus ohne direkte Korrektur die Antithesen aufnimmt, die letzte sogar redaktionell durch περισσόν an 5,20 bindet und damit seiner Erfüllungstheologie einordnet. Die Erklärung W.s, Matthäus habe „dabei den überlieferten Bestand der Antithesen nicht angetastet, diesen aber durch 5,17.18f. 20 unter Inkaufnahme aller Spannungen seiner Erfüllungschristologie untergeordnet", verschleiert eher diese Problematik (vgl. 57). Beide Aspekte lassen sich aber sogar aus der matthäischen Redaktionskonzeption verständlich machen. Die Antithese 5,32 entspricht Mt 19,1–9, wo Matthäus gegen Mk 10,10 eine antithetische Formulierung einführt (vgl. 19,9) und diese Position durch den Rekurs auf die ursprünglichere Schöpfungsordnung rechtfertigt (gegen 66–70 sowie 52f). Die zwei letzten Antithesen haben den Maßstab für ihre Gesetzeskritik im Liebesgebot (vgl. dazu die matthäische Redaktion in Mt 7,12b; 19,19b; 22,37–40; 23,23 sowie die redaktionelle Einfügung von Os 6,6 in die Markusvorlage in Mt 12,7 und 9,13). Die Erfüllung des Gesetzes schließt für Matthäus offenbar nicht aus, daß Gesetz und Gesetzesüberlieferung im Einzelfall annulliert werden, wenn sie dem Schöpfungswillen Gottes oder dem Liebesgebot widersprechen. Die von W. konstatierte Spannung ist in der matthäischen Erfüllungstheologie aufgehoben.

Die Verschiedenheiten zwischen den beiden Evangelisten lassen sich also durch die weiterentwickelte Form der Logienquelle oder durch die Redaktion erklären; ein Einfluß mündlicher Überlieferungsformen kann zwar in Einzelfällen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, er reicht aber nicht aus, die Q-Hypothese zu widerlegen. Läßt sich schließlich die Annahme einer schriftlichen Vorlage für das Matthäus-Lukas-Spruchgut durch die Annahme von „Vorstrukturen" ablösen? Die von W. aufgewiesenen „Vorstrukturen" betreffen auf der Ebene der Evangelienredaktion die theologische Konzeption der Evangelisten, auf der Ebene der Logiengruppen (vgl. 172 Anm. 1) z. B. die Verbindung von Gebet, Vergebung und Erhörungsgewißheit in Mt 6,5ff/Lk 11,2ff (99f), ein (eschatologisches) Selbstbewußtsein, dem das AT als „vorläufig" erscheint, in den Antithesen (93f), die eschatologische Bedeutung des Redens bzw. Bekennens, die Mt 12,32–37 und Lk 12,2–12 verbindet (164). Die Belege zeigen, wie im Rahmen der vorausgesetzten „Vorstrukturen" jeweils sehr verschiedenartige Kompositionen entstehen. Ihre Annahme vermag die Entstehung kleinerer Einheiten oder die Konstanz (und Modifikation) bestimmter Theologumena verständlich zu machen, erklärt aber gerade nicht wie es – trotz der Verschiedenheit – zu den Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas in den großen Spruchkompositionen – also zur „Konstanz der konkurrierenden Traditionen" (3) – kommt.

Bamberg Paul Hoffmann

Nestle, Dieter: **ELEUTHERIA.** Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil 1: Die Griechen. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967. XII, 164 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 6) Lw. DM 19.50

Die vorliegende Untersuchung bildet den ersten Teil der theologischen Dissertation des Autors (Marburg 1965); der dem NT geltende Abschnitt wurde einem zweiten Teil vorbehalten, dessen Veröffentlichung noch aussteht. In der methodischen Einleitung (1–4) grenzt N. sein Vorgehen gegenüber Schliers Artikel im ThW und gegenüber Mullers „Freedom in the Ancient World" ab. Seine Arbeit ist der „Begriffsgeschichte insofern verbunden, als sie nur ein Wort mit seinen Derivaten ins Auge faßt". Sie geht über eine solche hinaus, insofern sie jeweils von der Analyse zentraler Texte her nach der Geschichte der Freiheit selbst fragt: „Welche Entscheidung in Sachen Freiheit wird in diesem oder jenem Sprachgebrauch von *eleutheros* etc. erkennbar?" (1f) Dabei geht es N. nicht um die „lückenlose Genealogie eines neutestamentlichen Begriffes"; die „Weise des Ableitens" soll vielmehr ergänzt werden durch die „Weise des Vergleichens" (3). N. möchte die antiken Texte „in ein freies Gespräch mit denen des Neuen Testaments" bringen (89).

Im ersten Kapitel: „Der alte Sinn des Adjektivs *eleutheros*" (5–15) sucht N. durch einen „nachträgliche(n) Seitenblick auf die etymologische Forschung" (§ 1) und eine Analyse des Sprachgebrauchs der Ilias an Hand von 6,448ff. 526ff; 16,830ff; 20,193f (§ 2) zu zeigen, daß „frei" ursprünglich nicht als Kontrastbegriff zu „unfrei" zu begreifen ist („Das später im Griechischen so ungemein verbreitete Gegensatzpaar *eleutheros-doulos* ist für das Indogermanische noch nicht nachzuweisen" 8), sondern einem „heimisch", „stammeszugehörig" entspreche. „Das Wort wird laut in eins mit der Erfahrung der heimatlichen Polis als eines Ganzen und zugleich Begrenzten und als solches vom Untergang bedrohten Ortes der Bergung. Insofern ist das Wort im Griechischen von Anfang an ‚politisch' freilich in einem weiteren Sinn als dem eines ‚politischen Begriffes' (Schlier)" (14, vgl. 8.135).

Solon (2. Kapitel § 4 mit der Analyse von Jambus Fr. 24) stellt gegenüber der einseitigen Beanspruchung des Adjektivs durch die Adligen (vgl. § 3 „*Eleutheros* als Adelswort") mit Nachdruck den Bezug zur Polis heraus: Athen, die Polis, ist frei, insofern sie Heimat für alle Glieder der Polis (Adel und Demos) ist. „Ihre ‚Knechtschaft' äußert sich darin, daß sie diese bergende Kraft verliert, so daß diejenigen, die eigentlich zu ihr gehören, heimatlos werden oder sich in ihr nicht mehr zu Hause fühlen können" (29).

Die nächste Etappe der Entwicklung des Freiheitsverständnisses ist durch die Perserkriege gegeben (3. Kapitel „Der Kampf um *eleutheria* als Poliswort" 31–46). Im Zusammenhang mit den Perserkriegen kam es offenbar zu einer Ausweitung des Freiheitsbegriffs: Das Substantiv *eleutheria*, der Name Zeus *eleutherios* gelangen zu weiter Verbreitung. „In diesem neuen Wort *(eleutheria)* erschloß sich der allen Hellenen gemeinsame, die einzelne Polis transzendierende Grund. Der heimatliche Raum hatte sich unwiderruflich, den Horizont der Polis sprengend, auf ganz Hellas erweitert. Mit *eleutheria* war nun das namhaft gemacht, was jede Polis zur Polis machte" (32). Aischylos sucht der hier entstehenden Gefahr zu begegnen, daß sich die Freiheit von ihrem religiösen Grund in der Polisgemeinde löse. „Für eine selbständige ‚Freiheit', für einen Freiheitsbegriff, ist (bei ihm) kein Platz" (42). Zu bewahren ist Frei-Sein nur in der „aktiven Bewährung des Glaubens an den göttlichen Grund der Polis" (45).

Die Folgen der Loslösung des Freiheitsbegriffs von der Polis behandelt N. im 4. Kapitel „Der Kampf um die Bewahrung der *eleutheria*" (47–75), das Herodot und Euripides gewidmet ist. „In Herodots Geschichtswerk begegnet – für uns zum ersten Mal – das Wort *eleutheria* als an hervorragender Stelle stehender Begriff" (47). Die *eleutheria* ist für Herodot selbst die Macht, für die es sich zu sterben lohnt, weil sie das Leben selber ist. Sie erweist sich als die stärkste Kraft in den Auseinandersetzungen um die Tyrannis in den griechischen Städten ebenso wie im Kampf mit Persien. Wird das Wort in diesem umfassenden Sinn verstanden, bedarf es einer näheren Bestimmung. Bei Herodot tritt „zum ersten Mal" eine „völlige Ungebundenheit als Konkurrent der wahren Freiheit auf" (53). Diese wird jener gegenüber als „Herrschaftsbereich des Nomos" bestimmt (52f). Nomos ist hier der „Inbegriff all dessen, was in Kult, Brauch, Sitte, Recht den Lebensraum des Menschen ausmacht. Hinter dem Nomos steht die naturgemäße Gemeinschaft" (54). Herodot trifft also eine ähnliche Entscheidung wie Aischylos, er kann es aber nicht mehr tun „im sprachlichen Bereich einer einzelnen Polis"; darum findet das Göttliche „nunmehr seinen Ausdruck im ‚Begriff' (Nomos)" (55). Euripides (§ 8 „Der freie Einzelne und die freie Polis bei Euripides: ἐλευθερως θανεῖν) kann angesichts der sophistischen Kritik an Mythos und Nomos die Freiheit nicht mehr auf den Nomos beziehen. Die Frage wird in den Herakliden im Opfertod für die Polis akut. „Nicht schon die (empirische) Polis, nicht schon ein (in die . . . Aporie führender) Nomos, nur das Dikaion selbst hat das Recht, das Opfer des Lebens zu fordern." „Der Hinweis auf das Dikaion macht jede positivistische Auffassung des Nomos unmöglich. Seine Geltung ist unbedingt. Am reinsten zeigt es sich dort, wo es als die das Ohnmächtige schützende Macht erscheint" (64). „Den seiner ‚physischen' Freiheit bewußt gewordenen Menschen verweist Euripides an die Polis. Die neue Freiheit des Einzelnen erfüllt sich in der freiwilligen Hingabe für das Dikaion in der Polis" (75).

Im 5. Kapitel beschreibt N. „Die Niederlage der ἐλευθερωτάτη πατρίς (Athen) und die Reaktion" darauf bei Thukydides und Platon (76–101). Thukydides entfaltet in der Reflexion der Erfahrung des peloponnesischen Krieges das sophistische Verständnis der Freiheit. Freiheit erscheint als „die im Grunde unbegrenzte Möglichkeit des Menschen". „Als solche enthält sie, recht verstanden, die strengste Forderung, das Höchste und Beste zu lei-

sten" (137). Von daher deutet er das Schicksal Athens, der „allerfreiesten Stadt". Das „Freiheitsbewußtsein" ist hier nicht mehr auf den Herrschaftsbereich der Polis, des Nomos oder des Dikaions bezogen, es bedarf für den thukydideischen Perikles auch „keiner moralischen Grenzpfähle, die ängstlich einen Bereich der Freiheit abzustecken suchen. Denn die hier eröffnete Freiheit wird ja bewußt ergriffen als freie Möglichkeit, das Höchsterreichbare zu erlangen" (85f). Zugleich wird hier jedoch deutlich, daß Freiheit und Macht zusammengehören, Perikles kann Athen als Tyrannis bezeichnen. Die mit einem solchen Freiheitsverständnis verbundene Möglichkeit der Katastrophe ist bei Thukydides gesehen (80–84). Demgegenüber geht es Platon in „Reaktion auf diese Revolution" um die friedliche Dauer der Polis-Gemeinde, wie N. in einer Analyse des 8. Briefes darlegt. „Zur Freiheit gehört deshalb die Philia, das ‚freundschaftliche' Verhältnis der die Polis bildenden Gruppen, das den sich fortgesetzt wiederholenden revolutionären Umschlag der Demokratie in die Tyrannis und dieser wieder in die Demokratie unnötig und unmöglich macht" (137).

Im 6. Kapitel „Die Gemeinschaft der Freien" (102–119) beschreibt N. den Übergang vom „politischen" zum „kosmopolitischen" Verständnis der Freiheit, in seiner Grundlegung bei Aristoteles und einer ersten Ausführung bei Epikur. Für Aristoteles nennt er als die zwei charakteristischen Stichworte τὸ φύσει ἐλεύθερον und die αὐτάρκεια (§ 11). Bei Aristoteles zeigt sich die Distanz zur Polis in der Erörterung der Frage, ob die apolitische der politischen Existenz vorzuziehen seien, oder in der vergleichenden Darstellung der Verfassungen. Diese Distanz lenkt den Blick des Philosophen von Anfang an auf „jede Polis" (vgl. 103). So fragt er nach dem Wesen der besten Polis und findet sie in der Möglichkeit ungehinderter Vollendung der eigenen Arete. Ein Mensch ist frei, wenn er „um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen ist" (108). Die beste Polis hat also „für die Autarkie des Politen" zu sorgen und „muß daher selbst als Ganzes autark sein" (108). Der *eleutheros* ist nicht mehr primär durch seine Zugehörigkeit zur Polis bestimmt (denn in der Polis sind notwendig eine große Zahl von Menschen von der Eudaimonie ausgeschlossen, vgl. 108), sondern durch den Besitz des „physisch Freiheitlichen", durch die *prohairesis*. Sie ist die Bedingung für den *bios politikos* oder – noch erstrebenswerter – für den *bios theoretikos* (vgl. 109). Insofern der θεωρῶν die Polis als Lebensraum und die Polis ihn als Bedingung ihrer Autarkie und Eudaimonie braucht, sind beide noch miteinander verbunden. In einer politischen Entscheidung spricht sich also am Ende Aristoteles dafür aus, den Menschen von vornherein und ausschließlich in dem ihn zukommenden Zusammenhang der Gemeinschaft zu bedenken und zu belassen (110). Doch hat sich aufgrund seiner Begründung der Freiheit „der Kampf um das Wort *eleutheros* endgültig aus dem Bereich der Polis in den Bereich der Kosmopolis verlagert" (137). Epikur, dessen Lehre N. im folgenden § 12 darstellt, wird von seinen Anhängern als ἐλευθερωτής gefeiert. Der Ausdruck *eleutheros bios* hat bei ihm vorwiegend polemischen Sinn. Er kann dies „unter dem Titel *eleutheros* tun, weil er verheißt, daß der Mensch zu sich selbst kommen soll, ‚befreit' von den Mächten, die ihn sich selbst entfremden". Das Wort wird jedoch bei ihm nicht zu einem zentralen Begriff, weil die Sache mit dem Wort nicht beschworen werden kann. Die epikureische Gemeinschaft versucht vielmehr durch „Freundschaft, Menschlichkeit, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Treue, Fürsorge, gesellschaftliche Unbefangenheit, unbedingte Aufrichtigkeit, durch Frömmigkeit und Freude am Gespräch . . . dem Wesen der Freiheit als Geborgenheit gerecht zu werden" (117f).

Das 7. und letzte Kapitel: „Der Kampf um den religiösen Sinn von Eleutheria" behandelt im § 13 Epiktet und sein Verhältnis zur kynisch-stoischen Tradition an Hand der Diatribe περὶ ἐλευθερίας (Diss. IV 1). Epiktet findet in der kynisch-stoischen Tradition *eleutheria* im säkularisierten Verständnis der völligen Unabhängigkeit des Menschen vor. „In seiner Auslegung geht es Epiktet darum, jene Tradition in ihren religiösen Zusammenhang zurückzuholen. Der *eleutheros* ist der, der ganz seinen von Gott gegebenen Platz ausfüllt. Dieser Platz ist gemäß der speziellen Begabung des Menschen mit dem Logos, dem Sinn, mit dem vor allen anderen der Sinn des Kosmos als festliche Bewegung – Gott und den Menschen zur Freude – wahrgenommen wird, der Platz dessen, der Gott zu loben hat" (134). Epiktet geht es nicht um eine Loslösung vom Kosmos (so Schlier u. a.), sondern um den gottbestimmten Platz des Menschen, damit er „dem Kosmos als schönem Kosmos entspreche" (ebd. 135 Anm. 6). Die „stoische Grundentscheidung für den Kosmos als Heimat des Menschen" wird von Epiktet mit Hilfe der religiösen Interpretation erneut behauptet (vgl. 138). § 14 bringt „Zusammenfassung und Schluß". Es folgen ein Literaturverzeichnis und Stellenregister.

N. bietet in seiner Arbeit einen aufschlußreichen Überblick über die Entwicklung des griechischen Freiheitsverständnisses. Wohltuend ist, daß er in seiner Darstellung streng von den Texten und ihrer Analyse ausgeht und zugleich den Bezug zur geschichtlichen Situation herzustellen sucht. Es gelingt ihm dabei, eine klare Entwicklungslinie aufzuzeigen, wobei allerdings der Ausgangspunkt seiner Bedeutungsgeschichte, die ethymologische Ableitung des Wortes und sein Verständnis bei Homer, nicht unbestritten ist. Dieser 1. Teil ist im Hinblick auf den 2. Teil geschrieben, er soll zum „freien Gespräch" mit dem NT führen. Hier ergeben sich einige Fragen: Kann es genügen (abgesehen von den § 12.13) primär sich der klassischen Zeit des griechischen Freiheitsverständnisses zuzuwenden und die hellenistische Zeit nur ansatzweise zu behandeln? Für das frühe Christentum würde m. E. der Vergleich effizienter, wenn die Arbeit stärker auf die Vorstellungen des zeitgenössischen Hellenismus mit seinen vielfältigen philosophischen, religiösen und gesellschaftlichen Ausformungen eingehen würde (vgl. dazu N. selbst S. 2). So bietet die Arbeit doch nur einen Ausschnitt aus der Geschichte des griechischen Freiheitsverständnisses; der 2. Teil wird zu zeigen haben, wieweit er für das Gespräch mit dem Neuen Testament ausreicht.

Bamberg Paul Hoffmann

Bauer, Karl-Adolf: **Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes.** Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. – Gütersloh: Gerd Mohn (1971). 206 S. (Studien zum Neuen Testament Bd 4) Lw. DM 44.–

Wir erhalten hier eine neue Behandlung eines Problems, das in den letzten Jahren von zahlreichen protest. Forschern diskutiert worden ist. Die Diskussion des Terminus „Leib" bei Paulus ist immer noch nicht an einem Endpunkt angelangt. Das vorliegende Buch, eine Bonner Dissertation, unternimmt einen neuen Versuch, zur Aufhellung dieses Terminus beizutragen. Das Buch besteht aus 2 Teilen, von denen der erste ausschließlich über die Behandlung des Leibproblems bei Paulus in der neueren Forschung seit A. Schlatter referiert. Daß er selbst einen neuen Anlauf zur Erhellung dieses Problems unternimmt, beweist schon, daß darüber das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Das Wort σῶμα ist bei Paulus deswegen ein schwieriger Terminus, weil Paulus keine feste Terminologie besitzt. Deutlich ist aber, daß das eine Wort sowohl den Körper des Menschen als auch den ganzen Menschen bezeichnen kann, diesen aber in einer gewissen Hinsicht. Der Verfasser bespricht nun sämtliche Soma-Stellen von neuem in beständiger Auseinandersetzung mit der neuesten Forschung. ἐὰν καταλυθῇ (2 Kor 5,1) deutet er wieder mit Bultmann und anderen dahin, daß wir beim Abbruch des irdischen „Hauses" ein himmlisches Haus haben, so daß die alsbaldige Überkleidung mit dem himmlischen Leib erfolgt. Es ist aber gerade die Frage, ob Paulus dies wirklich sagen will. Ich glaube ferner dem Verfasser darin widersprechen zu müssen, daß Paulus, wenn er Röm 6,12 von seinem sterblichen Leib spricht, dabei den der Sünde gestorbenen Leib des Getauften meint. Diese Deutung scheint gut in den Zusammenhang zu passen, hat aber doch wohl den Einwand gegen sich, daß dann νεκρῷ statt θνητῷ stehen müßte, wie das im vorausgehenden V. 11 der Fall ist. Das in Röm 8,10 durch die Gegenüberstellung von σῶμα und πνεῦμα geschaffene Problem will der Verfasser mit vielen anderen Auslegern in der Weise aus der Welt schaffen, daß Paulus unter πνεῦμα nicht den natürlichen Geist des Menschen, sondern das göttliche πνεῦμα meint, wofür auch die Fortsetzung in V. 11 zu sprechen scheint. Für die Deutung von σῶμα ergibt sich dann, daß dieses hier den Menschen bezeichnet, der in der σάρξ existiert, und V. 11 würde den Gedanken von V. 10 weiterführen und begründen. Das ζωοποιεῖν würde die eschatologische Totenerweckung bezeichnen, was Lietzmann u. a. bestreiten. Aber wahrscheinlich behält doch B. hier recht. In V. 11 ist σῶμα wieder nicht der ganze Mensch, sondern bloß sein sterblicher Leib. V. 13 aber ist parānetisch zu verstehen. Dabei wechselt Paulus zwischen σῶμα und σάρξ und gebraucht σῶμα im Sinne von σάρξ. B. bestreitet das (169), bemerkt aber dann doch, daß die Ta-

ten des Leibes gemeint sind, der immer noch den Anfechtungen der σάρξ unterliegt. Paulus hat sich hier wieder einmal schwer verständlich ausgedrückt. Ich möchte aber beifügen, daß das nämliche von den Darlegungen des Verfassers gilt. Man wird ihm nicht abstreiten, daß in seinem Buch ein großes Aufgebot von Scharfsinn steckt. Aber es scheint mir, daß die paulinische Anthropologie in der heutigen Forschung noch lange ein umstrittenes Gebiet bleiben wird. Ich habe mir schon oft die Frage vorgelegt, was die einfachen Christen etwa der römischen Gemeinde sich zu diesem Brief gedacht haben werden.

München Josef Schmid

Schweizer, Eduard: **Gott versöhnt.** 6 Reden in Nairobi. – Stuttgart–Berlin: Kreuz-Verlag 1971. 79 S. kart. DM 5.80

Keine spezifisch fachwissenschaftlichen Referate werden in diesem kleinen Bändchen vom Ordinarius für NT an der Universität Zürich vorgelegt, wohl aber im besten Sinn exegetisch wohlfundierte Bibelarbeiten als methodische Anleitung für ein zeitgemäßes Reden von Gott. Entsprechend dem Thema der Weltkonferenz des Bundes Reformierter Kirchen von 1970 „Gott versöhnt und macht frei – die Starken und die Schwachen, die Reichen und die Armen, die Alten und die Jungen" zeigt der Verf. in der Kombination von atl und ntl Perikopen, wie ein jeweils zeitbedingtes Sprechen von Gott den Menschen ganz einfordert – damals und heute. Hier werden nicht im üblichen Sinn vergangene Texte modisch aktualisiert, eher schon auf ihren theologischen Skopus komprimiert und mit heutigen Weltproblemen konfrontiert. Dies geschieht in eindringlicher Sprache und mit gewandter Feder, die manchmal vielleicht etwas zu salopp formuliert (vgl. 12.17f.24 u. a.). Allerdings entgeht der Verf. methodisch nicht immer einer bereits überwunden geglaubten Anmaßung der Theologie, die Kirche und Welt „mit Gottes Augen" (49) betrachtet und „so wie Gott sie sieht" (51 u. ö.) deutet. Atl und ntl Gottesglaube ist sich stets der anthropologischen Perspektive seiner gläubigen Reflexion bewußt; dem hat der Ausleger zu entsprechen. Dieser kritische Hinweis muß gemacht werden – gerade auch wegen des sonst wohlgelungenen Versuches, zeitgemäß und „weltlich" von Gott und seinem Handeln zu sprechen.

Münster Hubert Frankemölle

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350** (Autoren: I–J) – Münster: Aschendorff 1971. 886 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XLIII, Heft 3) kart. DM 148.–

Über Anlage und Aufbau des Gesamtwerkes vgl. die Besprechung zu Heft 1 und 2 (Autoren: A–D/E–H): ThRev 67 (1971) 57f.

Bonn Hans Jorissen

Thomas von Sutton: Quodlibeta. (Hrsg. von Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba). – München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1969. L, 681 S., 4 Tafeln (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 2) kart. DM 92.–

Hiermit liegt zum ersten Male eine kritische Gesamtedition der vier Quaestiones quodlibetales des Oxforder Dominikanertheologen Thomas von Sutton (* nach 1250, † nach 1315) vor, eines der Hauptverteidiger des Thomas von Aquino gegen den traditionellen Augustinismus, besonders gegen Heinrich von Gent, sowie gegen die Franziskanertheologen Johannes Duns Scotus und Robert Cowton. Die Edition erfüllt ein lange gehegtes wissenschaftliches Desiderat und wird deshalb von der mediävistischen Forschung dankbar begrüßt werden. Eine kritische Ausgabe der Quaestiones disputatae ist angekündigt und wird hoffentlich bald folgen. Suttons Werk bietet aufschlußreiche Einblicke in das philosophisch-theologische Ringen des endigenden 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts wie auch in die Entwicklung der thomasischen Lehre zum Thomismus.

Der Edition ist eine Einleitung, ein Handschriften-, Abkürzungs- und Quellenverzeichnis und ein Verzeichnis der Quaestionen vorangestellt (VII–L). Der Anhang enthält ein Verzeichnis der Zitate und einen Sach- und Personenindex (661–681), dazu 4 Handschriftentafeln und eine Zusammenstellung von Errata.

Die Einleitung gibt einen knappen Überblick über den Forschungsstand zu Leben und Werk Th. von Suttons, zur Datierung der Quodlibeta, zu deren handschriftlicher Überlieferung und Authentizität. Zwischenüberschriften hätten hier der besseren Übersicht dienen können. Die Ausführungen zur (umstrittenen und schwierigen) Datierung insbesondere der Quodlibeta I und II erscheinen etwas verwirrend und uneinheitlich (vgl. vor allem S. XII mit S. XVIII–XX). S. XXVI, Z. 9–11, ist der Satz: „Zu der handschriftlichen Überlieferung . . . (siehe Anm. 55)" zu streichen, da die hier erwähnte Hs. Troyes 717 nur die Quaestiones disputatae enthält. – Die Edition führt im kritischen Apparat sämtliche Varianten der benutzten Handschriften an. Außerdem ist ein Sachapparat beigegeben. – Es wäre zu wünschen gewesen, daß die Editoren wie im Quaestionenverzeichnis (allerdings nur zu Quodl. I und II), so auch in der Edition selbst den Prolog zu den Quodlibeta (Einteilung und Untereinteilung) jeweils den Quaestionen vorangestellt und nicht in die Quaestio I einbezogen hätten (vgl. S. XLIIIf mit S. 3, 155, 339, 495). Ähnliches gilt für die Überleitungen und Einteilungen innerhalb der Quaestionenreihen (vgl. S. 247, 253, 270, 554, 564, 617). So wird beispielsweise auch im Quaestionenverzeichnis S. XLV unter q. 10 nicht das Thema dieser Quaestio, sondern die Einteilung der folgenden Quaestionengruppe angegeben. Die logische Gliederung des Ganzen wäre auf diese Weise auch äußerlich besser hervorgetreten. Stattdessen behelfen sich die Editoren durch Sperrdruck, der jedoch nicht konsequent durchgeführt ist. So ist z. B. der Prolog zu Quodlibet I und II nicht gesperrt. S. 247 hätte die Sperrung bis Z. 12 reichen müssen. S. 286, Z. 4, müßte mit *Arguitur quod non* eine neue Zeile beginnen. – Im Sachverzeichnis liest man S. 672: *asinus, capra etc. (non dicuntur proprie de deo);* der Text (12f) sagt jedoch, daß solche Namen überhaupt nicht (also auch nicht *improprie*) von Gott ausgesagt werden können. S. 673 steht: *creaturae corporalia; creaturae intellectualia; deus (non sunt potentias passivas in eo).*

Diese Ausstellungen mindern jedoch nicht den wissenschaftlichen Wert der verdienstvollen Edition. Auch die drucktechnische Ausstattung ist vorzüglich.

Bonn Hans Jorissen

Klinger, Elmar: **Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte.** – Köln – Einsiedeln: Benziger 1969. 256 S. br. DM 16.80

Dieser Titel läßt nicht deutlich erkennen, was in dem Buch enthalten ist, und man versteht nicht recht, warum er gewählt wurde. Der Inhalt des Buches ist nämlich konkret: er betrifft das Problem der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes. Und dieses Problem wird nicht „an sich" abgehandelt, sondern innerhalb der Katholischen Tübinger Schule, zumal bei Drey und Staudenmaier. Die Hervorhebung dieser Thematik im Haupttitel hätte wahrscheinlich ein größeres theologisches Interesse hervorgerufen als die im Titel bezeichnete zeitlos und formal klingende Überschrift. Gewiß will dieses Buch – aus einer theologischen Dissertation in Innsbruck hervorgegangen – nicht nur sagen, wie es gewesen ist, sondern im Gespräch mit der Geschichte einen Beitrag zur Sache selbst und zur theologischen Fragestellung der Gegenwart leisten. Die Sachproblematik kann ihrerseits auf die geschichtlichen Rückkoppelungen nicht verzichten, ohne sich wichtiger Erkenntnisse und Einsichten zu begeben; die Theologie, die auf die Fragen der Gegenwart eine Antwort zu geben versucht und vermeint, die Geschichte eines Problems entbehren zu können, kommt in die Gefahr, wie Karl Rahner im Geleitwort zu dieser Arbeit schreibt, als Beitrag zur Gegenwart „nur das Echo auf deren eigenen Lärm" zu liefern. Damit ist die Intention dieses Buches „als historisch systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule" (Untertitel) angegeben.

Der zuletzt genannte Hinweis läßt erkennen, daß der Verf. den Alten Bund nicht als Schrift, sondern als geschichtliche Epoche innerhalb eines universalen Aspekts und Horizonts behandelt: sie heißen Geschichte und Offenbarung. Damit vollzieht er den Denkansatz der Tübinger, vor allem Dreys und Staudenmaiers nach. Für sie ist die Theologie dann wissenschaftlich vertretbar – damit nehmen sie die wissenschaftstheoretische Reflexion ihrer Zeit auf –, wenn es gelingt, das Moment des positiv Gegebenen, wie es der geschichtlich begegnende Alte Bund darstellt, aus dem Horizont des Zufälligen zu lösen und in seinem Grund, in seiner Idee und damit in seiner Notwendigkeit zu begreifen und dadurch als Wahrheit zu erkennen. Eine solche Erkenntnis ist der Vernunft möglich, nur von ihr ist sie zu erbringen. Dies schließt ein, daß die Vernunft imstande ist, das positiv Zufällige aus dem an sich Notwendigen und Absoluten, die Realität von Welt und Geschichte in ihrem absoluten Aus sich in Gott, in ihrem göttlichen Ursprung, als göttliche Idee zu verstehen und eben damit zu erkennen.

Mit dieser Problembestimmung rücken die Tübinger – das ist Größe und Risiko ihres theologischen Entwurfs – in die unmittelbare Nähe des Deutschen Idealismus. Die Differenz dazu ist allerdings unverkennbar: „Während die klassischen Idealisten grundsätzlich behaupten, in der menschlichen Vernunft als solcher komme die Wirklichkeit zu ihrem absoluten Selbst, der Weg zu Gott sei das notwendige Produkt eines reinen Naturprozesses, führen die Tübinger gerade an dieser Stelle den Begriff der Offenbarung ein: Der persönliche Gott vermittelt in freier Tat den Menschen seinen absoluten Anfang, nicht die Selbstreflexion der Vernunft" (51). Das heißt: die theologische Differenz liegt in der Bestimmung der Vernunft, nicht als autonomer, sondern als endlicher und geschöpflicher, als auf Gott ursprünglich und wesentlich verwiesener Vernunft.

Diese Verwiesenheit der Vernunft auf Gott, die damit gegebene Einheit, Verbindung und Differenz von Gott und Mensch wird im Phänomen der Religion artikuliert; diese ist ihrerseits eine mit der Vernunft gegebene Tatsache. Die mit der Vernunft gegebene Religion bringt diese Ursprungsbeziehung, die Transzendentalität des menschlichen Geistes, zur Anschauung und ist dadurch in sich selbst Offenbarung.

Die so – universal und transzendental – bestimmte Offenbarung schließt eine kategoriale, spezifische geschichtliche Offenbarung jedoch nicht aus oder macht diese überflüssig: im Gegenteil: sie fordert sie über den mit der Schöpfung gegebenen Ursprung hinaus und ist für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins darauf angewiesen; dieses kann sich wie das Selbst- und Weltbewußtsein nur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und Anschauungen entwickeln. „Äußere, das Göttliche objektiv zurückstrahlende Erscheinungen und Anschauungen sind die notwendige Bedingung der Entwicklung des religiösen Bewußtseins" (58). „Die Offenbarung ist ein Vorgang, in dessen Verlauf sich Gott im Bereich des Nicht-Göttlichen als er selbst enthüllt."

In diesem Zusammenhang weist der Verf. die Qualifizierung der Tübinger als Semirationalisten, die die grundlegende Unterscheidung von Natur und Gnade und die Gratuität der Gnade nicht genügend beachtet hätten, zurück. Klinger macht geltend, daß nach den Tübingern die Möglichkeit von Offenbarung zu den Grundkonstitutiven der menschlichen Natur gehöre, daß es ihnen gelungen sei, die ursprüngliche Einheit von Natur und Gnade zu erkennen und das Stockwerkdenken zu überwinden, das in dieser Frage die Schultheologie bestimmte.

Mit diesen grundsätzlichen Überlegungen leistet Klinger einen wichtigen und weiterführenden Beitrag zur Interpretation der Grundanliegen der Tübinger Schule.

Damit sind auch die Voraussetzungen geschaffen und die Horizonte eröffnet, um die positive Offenbarung zu beschreiben und sie in ihrer Verbindung mit der universalen Offenbarung sowie in ihrer Spezifität sehen zu lassen: Der Verf. ist beim konkreten Thema seiner Untersuchung über die heilsgeschichtliche Stellung des Alten Testamentes.

Auch diese Formen spezifischer Offenbarung sind nicht zufällige Phänomene, sondern – das spricht vor allem Staudenmaier aus – sie bringen innerweltlich transzendente Dimensionen zum Ausdruck, „sie bringen der Geschichte zum Bewußtsein, daß sie Offenbarung ist", sie sind „Offenbarung in der Offenbarung". Dies setzt wiederum voraus, daß die Geschichte die transzendentale Offenbarung ist, die alle kategorialen positiven Offenbarungen erst möglich macht. Der Alte Bund fixiert nach den Tübingern „den Ort der Geschichte, an dem die Offenbarung aus ihrer vorgeschichtlichen Allgemeinheit sich herausentwickelt, sich ganz bewußt der menschlichen Religion im Heidentum gegenübergestellt und so sich erstmals selbst gefunden hat" (131).

Damit wird das Alte Testament der Grund und die Wurzel des Christentums. Das Alte Testament erweist vor allem darin seine Notwendigkeit, daß es im Gegensatz zum Heidentum steht, das seinerseits durch die Ablehnung der Offenbarung, durch die Sünde konstituiert wird. Davon sind die Religion und die Religionsgeschichte betroffen, die von der Offenbarung leben und sich gleichzeitig gegen sie wenden. Das bedeutet: „Die spezielle Heilsgeschichte muß sich notwendig von der allgemeinen trennen und gerade durch die Trennung die Heilsnotwendigkeit der besonderen Offenbarung sichtbar machen" (157). Eine solche – im wesentlichen nur negativ bestimmte – Charakterisierung der Religionsgeschichte und des Heidentums: „als Weg außerhalb der Offenbarung und im Gegensatz zu ihr", als Anwesenheit der Offenbarung nur in der Form der Ablehnung, die sich als „Zersplitterung" manifestiert und eine darin liegende Begründung für den Alten Bund paßt nicht recht – das muß gesagt werden – in die sonstige theologische Konzeption der Tübinger von Religion, Offenbarung und Heilsgeschichte, die Dialektik wird vereinseitigt, ganz abgesehen, daß sie weder der im Heidentum noch der im Alten Bund vermittelten Realität voll gerecht wird.

Andererseits wird etwa von Staudenmaier die im Alten Bund repräsentierte Geschichte allzusehr in den negativen Horizont eingewiesen: Als Zeugnis des Widerspruchs zwischen dem am Verhalten zum Gesetz offenbar werdenden „unerbittlichen Sollen und sich dauernd widersetzendem Wollen". „Was im ganzen Alten Bunde dem Gesetz fehlte, war die Gnade" (197). „Es konnte nicht versöhnen, je mehr es den Menschen in die Enge trieb" (ebd.).

Von hier aus wird es verständlich, daß die im Neuen Bund, in Christus erfolgte Offenbarung als Erfüllung im umfassenden Sinn angesehen wird: Als Überwindung der die Völker und die Religionen betreffenden Zersplitterung: Die Einheit aller Menschen ist die Grundidee des Christentums, weil der eine Gott „nun in seiner ganzen Eigentümlichkeit erscheint, als eine Kraft, die sich vom Natürlichen unterscheidet und über alle Grenzen hinweg sich an alle Menschen wendet" (215). Der Neue Bund ist die Erfüllung des Alten Bundes, weil das diesen charakterisierende „noch Nicht", und die für ihn spezifische Erwartung von Gnade und Versöhnung Ereignis wurde, weil die im Alten Bund begegnende Trennung von den Heiden, von den Religionen zur Einheit zusammengeführt wurde.

„Christus ist der Ort, in dem sowohl das Alte Testament wie auch das Heidentum sich wiederfinden. Er hat Gott und Welt zusammenklingen lassen und das Fundament gelegt für den Einheitsvollzug der Völker. Wie daher, in Beziehung auf den Gang der Offenbarung, der menschgewordene Gott und seine Erscheinung die vollendete Offenbarung ist, wie er eben dadurch den Zwiespalt und die Unvollkommenheit der alten Religionen durch seine allein wahre und vollkommene Religion aufgehoben hat, so ist er in Beziehung auf den Zwiespalt zwischen Gott und den Menschen der Versöhner und das Christentum die Religion der Erlösung" (221). (Auch hier ist die Frage zu stellen, ob diese Sicht: Christentum als Erfüllung nicht zu einseitig ist, ob sie der mit dem Christusereignis gegebenen Dialektik gerecht wird).

Die vorliegende Arbeit ist eine imponierende theologische Leistung, sie verrät ein waches Problembewußtsein und eine große spekulative Kraft. An einem Teilproblem gelingt dem Verf. der Einstieg in ein Ganzes: in die theologische Grundkonzeption der Tübinger, deren Verständnis er ein gutes Stück weiter und tiefer führt. Die Bedeutung und der Rang von Drey und Staudenmaier werden eindrucksvoll herausgearbeitet. Der Verf. selbst identifiziert sich und seine theologische Intention – das ist der Eindruck – weithin mit der der Tübinger. Auf jeden Fall ist eine Distanz davon kaum erkennbar. Das schließt nicht aus, daß Klinger die Grenze der Tübinger im Blick auf deren Theologie des Alten Testaments sieht und auch artikuliert: Sie liegt in der sie beherrschenden formalen und ideen- und offenbarungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die vieles historische Detail unbeachtet läßt, die auswählt, die der historischen Vielgestaltigkeit der alttestamentlichen Theologien nicht gerecht wird (233). Ferner ist zu sagen – worauf der Verf. nur ab und zu verweist –, daß die systematisch-spekulative Betrachtung des Historischen dieses selbst in die Gefahr bringt, mehr im Sinn des Systems als in seiner Faktizität gedeutet zu werden. (Um so schlimmer für die Tatsachen würde man dann erwidern können). Dies wäre noch deutlicher erkennbar geworden, wenn der Verf. hie und da den Stand der heutigen Theologie des Alten Testaments vorgestellt hätte. Das hindert nicht, ausdrücklich zu betonen, daß eine Betrachtung des Alten Testaments als Zusammenhang und Einheit für die Theologie, weil für den Glauben, unerläßlich ist. Deshalb hat eine Betrachtung, wie sie hier vorgelegt wird, auch und gerade heute ihr Recht und ihren Sinn: diese liegen in der Sache selbst. Es geht darum, bildlich gesprochen, nicht nur viele einzelne Bäume zu sehen und diese nach allen Seiten zu untersuchen, sondern zu erkennen, daß es auch einen Wald gibt und daß auch theologisch die Gefahr besteht, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen.

München Heinrich Fries

Birke. Adolf M.: **Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus.** Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit. – Mainz: Matthias-Grünewald 1971. XVIII, 136 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B, Bd 9) kart. DM 28.–

Die Geschichte der Neuzeit, besonders die des 19. Jahrhunderts, wird vielfach als Freiheitsgeschichte hingestellt und von der Kirche gesagt, daß sie der Freiheit des modernen Menschen im Wege gestanden habe. Ein solches Urteil ist viel zu pauschal, um vor der geschichtlichen Wirklichkeit standzuhalten. Man darf ja nicht Kirche gleichsetzen mit einem Papsttum, das durch den längst überholten Kirchenstaat den Kräften der Vergangenheit verhaftet blieb. Faktisch hat der aufstrebende Katholizismus Mitteleuropas sich die demokratischen Freiheiten zunutze gemacht. Aber war das nicht bloße Taktik? Hat man nicht den Liberalismus bekämpft und sich dabei seiner Errungenschaften bedient? Ist man nicht lediglich dort für Glaubensfreiheit eingetreten, wo man in der Minderheit war? Zum mindesten die belgische Verfassung von 1830, die von Liberalen und Katholiken geschaffen und von der Kurie

nie desavouiert wurde, beweist, daß ein Zusammen von Katholizismus und demoraktischen Freiheiten möglich war. In Belgien, unter anderen Verhältnissen auch in Polen und Irland, war eine Annäherung der katholischen Kirche an ein freiheitliches-konstitutionelles Staatswesen Wirklichkeit geworden. „Freiheit wie in Belgien" wurde ja geradezu sprichwörtlich.

Man sollte an sich nicht vermuten, daß bei einem westfälischen Landadeligen wie Wilhelm Emmanuel v. Ketteler mit einem positiven Verhältnis zu den freiheitlichen Ideen seiner Zeit zu rechnen ist bzw. daß ein solches grundsätzlich und nicht bloß taktisch gemeint war.

Der Stellung Bischof Kettelers zum deutschen Liberalismus gilt vorliegende Studie, eine Dissertation an der Freien Universität Berlin. Verf. meint mit Recht, damit einem Desiderat der Kettelerforschung nachzukommen. Denn die zahlreichen Darstellungen wissenschaftlicher wie populärer Art sehen in Ketteler fast ausschließlich den „sozialen Bischof". So zentral das Problem der Integration des aufkommenden industriellen Proletariats in die Gesellschaft in seinem Denken auch war, es war aber eingebettet in sein allgemeines Bemühen um die religiöse Erneuerung der Menschen und um eine Reform der gesellschaftlichen und staatlichen Zustände. „Die einseitige Hervorkehrung der sozialreformerischen Intentionen des Mainzer Bischofs führt zu einer Verzerrung des Bildes seiner Persönlichkeit" (38). Verf. möchte deshalb den inneren Zusammenhang der sozialpolitischen Ideen Kettelers mit seinen gesellschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen überhaupt herstellen.

Nach ihm war der Antiabsolutismus ein Grundzug der Lebenseinstellung des westfälischen Standesherren. Die sich daraus ergebenden Freiheitsforderungen ermöglichten es Ketteler, „mit Liberalen gemeinsam politisch zu agieren, solange sie die Macht des Staates zugunsten der Freiheit des Individuums und der gesellschaftlichen Korporationen – besonders der Kirche – einzuschränken gedachten; er mußte sich gegen sie kehren, als sie begannen, den Staat als abstrakte und unabhängige Größe zu mystifizieren" (5). Somit ergeben sich 2 Perioden im Verhältnis des Bischofs zum Liberalismus, eine der Bundesgenossenschaft und eine der Gegnerschaft. Dieser Gegensatz ist nach Verf. nicht in einem Gesinnungswandel des Bischofs, sondern in zweierlei Liberalismus begründet. Als breite Kreise der Liberalen, vor allem Hegelianer, spürten, daß liberale Prinzipien wie Trennung von Kirche und Staat nur den „dunklen Machenschaften der katholischen Hierarchie zum Siege" verhelfen würden, verkehrten sich zwei wesentliche Kriterien politisch-liberalen Verhaltens in ihr Gegenteil: das verwurzelte Mißtrauen gegenüber der staatlichen Gewalt wich einer Staatsvergötzung, dessen Gesetz zum öffentlichen Gewissen des Landes wurde, und die Regel, daß man die Freiheit, die man für sich beansprucht, auch anderen zugestanden werden muß, wich der Forderung nach massiven Eingriffen in das innerkirchliche Leben.

Der Hinweis auf diesen Wandel des Liberalismus wird bei Ketteler zum Vorwurf des Verrates an den eigenen Prinzipien. In einer unveröffentlichten Skizze „Wie ist Bismarck ein Feind der Kirche geworden?" schreibt Ketteler z. B.: „Kaum hatte aber der Liberalismus unter Mitwirkung vieler Katholiken den Absolutismus des Fürstenregimentes beseitigt und in dem modernen konstitutionellen Staate eine gewisse Machtstellung errungen, so fing er sofort an, alle seine alten liberalen Prinzipien, welche er als die unveräußerlichen Menschenrechte proklamiert hatte, seinen Gegnern gegenüber zu verleugnen. Diese Häutung des Liberalismus hat sich allmählich und fast unbemerkt vollzogen. Sie hat bald nach den 50er Jahren begonnen; sie hat dann ihre ersten Übungsjahre, wo sie schon sich auf die großen Schläge der späteren Zeit vorbereitete, in den deutschen Kleinstaaten durchgemacht; bis sie dann jetzt endlich so sehr die Oberhand gewonnen hat, daß von den alten liberalen Parolen fast keine Spur mehr übrig ist. Um unsere jetzigen Zustände richtig aufzufassen, muß man durchaus festhalten, daß der Liberalismus unserer Zeit vielfach das gerade Gegenteil des Liberalismus vor dem Jahre 1848 ist" (112).

Ketteler war sich klar darüber, daß „der Einfluß der Kirche auf das Volk nie stärker war, als nach Proklamation der liberalen Freiheit . . ., daß überall, wo die Freiheit ehrlich proklamiert ist, die Kirche mit allen ihren Institutionen einen riesenhaften Fortschritt macht" (113). Er führte Klage über „kurzsichtige Katholiken, welche nach der Polizeigewalt sich zurücksehnen" (113).

Die Frage ist aber, ob Ketteler die liberalen Freiheiten nur taktisch dort forderte, wo sie wie in Deutschland der katholischen Minderheit zunutze kamen, oder ob er sie grundsätzlich bejahte und ihnen auch innerhalb der Kirche Raum geben wollte. Für das Letzte spricht sein Grundsatz: „Wie die Religion der Freiheit bedarf, so bedarf die Freiheit der Religion."

Verf. zeigt, wie Ketteler auch als Bischof der jeglicher Bevormundung abgeneigte westfälische Freiherr geblieben ist. Ausgehend von Möhlers organischem Kirchenbegriff, traute er der Kirche soviel Lebenskraft zu, daß ihr Freiheit und Unabhängigkeit am besten täten. Er war bereit, mit alten Institutionen zu brechen, und wollte die beanspruchten Aufgaben und Rechte der Kirche in der Gesellschaft nicht als Privilegien verstanden wissen. Ihm war ein religiös indifferenter Staat lieber als einer, der das Leben der Kirche auf unerträgliche Art reglementierte (94; 19). Eine bisher unveröffentlichte Schrift „Trennung zwischen Kirche und Staat" und ein Fragment im Nachlaß „Trennung zwischen Staat und Kirche", die Verf. beide mit anderen Stücken aus dem Ketteler-Nachlaß im Anhang ediert, beweisen, daß der Bischof sich gerade zur Zeit des Kulturkampfes mit der Frage einer Trennung von Kirche und Staat als praktisch-politischer Möglichkeit beschäftigt hat. Mit solchen Ansichten sah er sich bald in einem Zweifrontenkrieg. Sowohl Liberale wie katholische Kreise suchten ihn in Widerspruch mit päpstlichen Verlautbarungen zu bringen.

Wie Ketteler 1866 in seiner Schrift „Deutschland nach dem Krieg" sein Eintreten für Religions- und Gewissensfreiheit in „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862) als mit dem Syllabus (1864) vereinbar hingestellt hatte, so scheute er sich auch nicht, den Beweis anzutreten, daß die These von der Trennung zwischen Staat und Kirche unter gegebenen Verhältnissen auf Zeit auch nach dem päpstlichen Lehrschreiben von einem Katholiken vertreten werden könne (96).

Mit dem Scheitern des Grundrechtsantrages des Zentrums, der die Übernahme der Kirchenartikel der preußischen Verfassung – der „Magna Charta des religiösen Friedens" – in die Reichsverfassung forderte, mit dem bei diesem Anlaß schon zu Tage tretenden Bemühen Bismarcks, das Zentrum gegen die politische Räson der Kurie auszuspielen, und mit Beginn der Kulturkampfgesetzgebung wurde dem Bischof die Aussichtslosigkeit seiner politischen und diplomatischen Bemühungen deutlich. „Der Kern seines kirchenpolitischen Lebensprogramms (war) unerfüllt geblieben" (89). In der 1872 erschienenen Schrift, in der er die Niederlegung seines Reichstagsmandats rechtfertigte, stellte Ketteler nicht ohne Resignation fest: „Der Liberalismus hat völlig gesiegt." Damit meinte er nicht den Liberalismus schlechthin, sondern seine pervertierte Gestalt, die er in der 2. Hälfte des Jahrhunderts gefunden hatte. Der Wert dieser überaus zeitgemäßen Studie wird noch wesentlich erhöht durch die im „Anhang" (102–130) edierten „Unveröffentlichen Stücke aus dem Ketteler-Nachlaß".

Kritisch ist zu bemerken, daß Verf. zwar feststellt, daß Ketteler „dem breiten Spektrum der politischen Ansichten im deutschen Liberalismus nicht immer gerecht wurde" (101), er seine Studie aber fast ausschließlich aus der Sicht des Bischofs geschrieben hat, ohne zu fragen, wie sich die Probleme in den Augen seiner Gegner darstellten.

Münster Erwin Iserloh

Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944. Bearb. von Heinz Boberach. – Mainz: Matthias Grünewald 1971. XLIV, 1024 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen Bd 12) Lw. DM 140.–

Schon vor der nationalsozialistischen Machtergreifung hatte die NSDAP neben der SA und SS einen eigenen Beobachtungs- und Abwehrdienst eingerichtet und ihn sowohl gegen staatliche als auch nichtstaatliche Organisationen eingesetzt. Schriftliche Ergebnisse dieser Tätigkeit aus der Zeit vor 1933 besitzen wir jedoch nicht. Auch für die ersten beiden Jahre des Dritten Reiches sind die Zeugnisse für die Arbeit des SD noch lückenhaft bzw. unvollständig. Mit der Übernahme der Macht im Staat wurde das Netz des SD großzügig und planmäßig ausgebaut; ab 1941 widmete sich der SD endgültig der Auslandsarbeit und trat die Aufgabe der inländischen Überwachung an die Gestapo ab, die bis dahin häufig mit dem SD konkurrierend den gleichen Personenkreis bespitzelt hatte.

Neben einem relativ kleinen Teil hauptamtlicher Mitarbeiter beschäftigte der SD rund 30 000 neben- oder ehrenamtliche Vertrauensleute, die sogenannten „V-Männer", die nach nahezu wissenschaftlicher Methode ausgesucht und auf Berliner Tagungen entsprechend geschult wurden, um dann auf die einzelnen Volksgruppen angesetzt zu werden. Neben Marxisten, Juden und Freimaurern galt die besondere Aufmerksamkeit des SD und später der Gestapo den beiden christlichen Kirchen.

Um Geistliche und kirchliche Organisationen erfolgreich bespitzeln zu können, versuchte man nach Möglichkeit Angehörige des zu überwachenden Personenkreises selbst zu gewinnen, wobei nicht auszuschließen ist, daß die Bereitschaft zur Mitarbeit in einigen Fällen auch durch Erpressung erzielt wurde. So fungierten als Referenten für Kirchenfragen bzw. zur „Bekämpfung des politischen Katholizismus" zwei ehemalige katholische Priester, von denen einer ein Vetter Himmlers war. Nach Aussage des Referenten für die evangelischen Kirchen, SS-Obersturmbannführer Hartl, ebenfalls ein früherer katholischer Priester, sollen etwa 200 Geistliche aller Religionsgemeinschaften zu seinem Mitarbeiterstab gehört haben. Vielfach dürfte es dem SD bzw. der Gestapo aber auch gelungen sein, ihre eigenen Leute unerkannt in Klöstern und anderen Einrichtungen ihrer konfessionellen Gegner einzubauen. Zur Überwachung von Predigten, vor allem in der Bekennenden Kirche, boten sich Anhänger der Deutschen Christen an, HJ-Führer standen zur Verfügung, um konfessionelle Einflüsse in den Schulen und kirchlichen Arbeitsgemeinschaften für Jugendliche zu beobachten. Mitglieder der NS-Frauenschaft fanden sich bereit, konfessionelle Frauenvereine zu durchsetzen. – Von allen diesen Vertrauensleuten wurde erwartet, daß sie überall im Freundes- und Bekanntenkreis, insbesondere aber an der Arbeitsstätte, jede Gelegenheit wahrnahmen, um im Gespräch unauffällig die Gesinnung der Angesprochenen zu erkunden. Auf diese Weise dürfte auch mancher Geistliche im Gespräch mit einem dieser Eingeschleusten als Zuträger für V-Leute gewirkt haben, ohne es jemals zu erfahren.

Wie gut dieses Spitzelsystem funktionierte, zeigt die Tatsache, daß man über den Verlauf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1938, 1939 und 1940 informiert war und sich im Jahre 1942 sogar das streng geheimzuhaltende Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz und selbst wichtige Informationen aus dem Vatikan zu beschaffen wußte. Dennoch war man auf nationalsozialistischer Seite noch nicht zufrieden, wie aus einem Sitzungsprotokoll der Gestapo Aachen vom 4. 5. 1942 hervorgeht. Es heißt dort: „Es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß das Vertrauensmänner-Netz der Kirchen-Sachbearbeiter nicht ausreicht. Die V-Männer sind fast ausschließlich katholische Geistliche, die nicht die Möglichkeit haben, Einzelheiten aus Generalvikariaten zu erhalten. Es muß uns gelingen, in die Generalvikariate selbst hereinzukommen" (943).

Die jeweiligen Einzelergebnisse aus dem gesamten Reich wie auch den eingegliederten Gebieten wurden im SD-Hauptamt und später im Reichssicherheitshauptamt zu Berichten verarbeitet, die nur einem äußerst kleinen Kreis hoher Funktionäre zugänglich waren, einmal, um die Geheimhaltung zu gewährleisten, zum andern aber auch, weil sie – vor allem nach den militärischen Niederlagen im Winter 1942/43 – die Zweifel der bespitzelten Bevölkerung am Endsieg der deutschen Truppen unmißverständlich formulierten und damit auf viele demoralisierend wirkten. Der Leiter der Reichskanzlei, Bormann, bezeichnete sie geradezu als „Sprachrohr des Defaitismus" (XXXII).

Die Berichte berücksichtigen alle Bereiche des kirchlichen Lebens. Der Episkopat bzw. die evangelischen Kirchenleitungen werden ebenso exakt beobachtet wie die Orden und ihre verschiedenen Aktivitäten. Das gesamte katholische Vereinswesen unterlag einer scharfen Kontrolle, angefangen von den für das Regime relativ harmlosen Jungfrauenkongregationen bis zu den katholischen Arbeitervereinen, Studentenverbindungen und den Nachfolgeorganisationen der ehemaligen christlichen Parteien. Der Religionsunterricht an Volks- und höheren Schulen interessierte den SD ebenso wie die katholisch-theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten. Man bespitzelte die Predigt des Dorfpfarrers, kontrollierte den Kirchenbesuch von KDF-Urlaubern und verschaffte sich Einsicht in die Planungen der durch nationalsozialistische Schikanen weitgehend stillgelegten katholischen Verlage.

Alle diese Punkte sind Gegenstand der im nüchternen Amtsstil, stilistisch bisweilen sogar etwas unbeholfen abgefaßten Berichte. Im großen und ganzen darf man sie als zuverlässig und der Wirklichkeit entsprechend betrachten; allerdings mit zwei Einschränkungen. Einmal unterliefen den Informanten immer wieder kleinere Fehler, vor allem bei der Schreibweise von Personen- und Ortsnamen, aber auch bei der Schilderung komplizierter Zusammenhänge, die sie nicht genau zu durchschauen vermochten. Solche Fehler dürften jedoch einem jeden Nachrichtendienst in der einen oder anderen Form unterlaufen. Die zweite, mehr generelle Fehlerquelle liegt in der ideologischen Voreingenommenheit der meisten Mitarbeiter begründet. Sie alle standen mehr oder weniger unter dem Einfluß der von Himmler entwickelten Vorstellungen über die geheimnisvolle Macht der Kirche und ihre Teilnahme an der internationalen Verschwörung mit den übrigen vermeintlichen Feinden des völkischen Lebens. So erhalten einige Berichte über an sich harmlose und in der katholischen Kirche übliche Vorkommnisse ein größeres Gewicht als ihnen tatsächlich zukommt. Berücksichtigt man diese beiden Faktoren, dann dürften die Berichte ein hohes Maß an allgemeiner Gültigkeit beanspruchen. Sie bestätigen für ganz Deutschland und für die gesamte Zeit des Dritten Reiches die von Vollmer (Volksopposition im Polizeistaat, 1957) und Witetschek (Kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten, 1966–71; vgl. Th. Rv. 2/1972, S. 128) bereits früher nachgewiesene permanente Bespitzelung gerade des bewußt katholischen Volksteils, wie auch die dauernde Existenz einer religiös fundierten Volksopposition, die auch in zwölfjähriger Gewaltherrschaft nicht ausgerottet werden konnte.

Das eigentliche Rückgrat des SD und der Gestapo bildeten die Mitarbeiter der mittleren und unteren Stellungen. Durch ihre brutalen, alle rechtsstaatlichen Normen sprengenden Untersuchungs- und Foltermethoden haben sie Geständnisse erpreßt, die zur Verurteilung Unschuldiger führten. Sie waren die eigentlichen Zulieferer für die Konzentrationslager. Boberach ersetzt ihre Namen durch Chiffren. Auch wenn viele von ihnen heute wieder wichtige Positionen innehaben, fragt man sich dennoch, ob eine solche schonende Noblesse ihnen gegenüber angebracht ist, die allein in 10 Monaten der Jahre 1942/43 ihren eigenen Berichten zufolge 568 Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Kirche verhaftet haben (XXXIII).

Ein erheblicher Teil der Berichte des SD sowie der Gestapo aus den Jahren 1934–1944 ist im Bundesarchiv Koblenz überliefert. Soweit sie sich auf die beiden Kirchen, ihre Glieder und Organisationen beziehen, hat sie Heinz Boberach, Oberarchivrat am Bundesarchiv in dem vorliegenden, äußerst umfangreichen, 1021 Seiten umfassenden Dokumentarband veröffentlicht. Die Edition ist äußerst exakt. Der genaue Fundort des jeweiligen Dokuments wie auch sein vollständiger oder teilweiser Abdruck in anderen Werken wird erwähnt. Falls ein Bericht das Wissen von Fakten voraussetzt, werden sie in den Anmerkungen erwähnt, ebenso werden falsche oder halbwahre Angaben korrigiert oder ins rechte Licht gerückt. Ein 65 Seiten umfassendes, mit Fleiß und Akribie erstelltes Register ermöglicht das Durcharbeiten der Quellen nach sachlichen Gesichtspunkten.

Insgesamt handelt es sich um eine Edition, die sowohl inhaltlich als auch formal allen Kriterien standhält. In erster Linie kommt sie selbstverständlich für den Kirchen- und den Profanhistoriker infrage. Auch kirchliche Organisationen, denen hier amtlich ihr Widerstand im Dritten Reich bestätigt wird, dürften sich dafür interessieren. Darüber hinaus ist die Edition wegen ihres Inhaltes auch für alle diejenigen lesenswert, die sich mit Deutschlands jüngster Vergangenheit, vor allem dem Dritten Reich, auseinandersetzen.

Bonn Klaus Weber

Die Kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. III: Regierungsbezirk Schwaben. Bearb. von Helmut Witetschek. – Mainz: Matthias Grünewald 1971. XXIV, 285 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe A: Quellen Bd 14) Lw. DM 45.–

Der 3. Band der Regierungspräsidentenberichte über die kirchliche Lage in Bayern enthält die Vertraulichen Berichte der Regierung von Schwaben und der Polizeidirektion Augsburg von 1933 bis 1943. Über Form und Ausstattung dieses 3. Bandes, seinen potentiellen Leserkreis wie auch über die Art der Darstellung läßt sich das Gleiche sagen wie über die beiden ersten Bände (vgl. Th. Rv. Nr. 4/1968, S. 332 und Nr. 6/1969, S. 470). Eine 8 Seiten (X. XVII–XXIV) umfassende Einleitung informiert über die – von einigen Ausnahmen abgesehen gute – Quellenlage, die berichterstattenden Behörden sowie über die allgemeine als auch die verwaltungsrechtliche Situation im Regierungsbezirk Schwaben. Da sich bei einer Volkszählung vom 16. Juni 1933 86,05 % der schwäbischen Bevölkerung als römisch-katholisch bekannten, widmen sich die Berichte dieses Bandes ähnlich wie in Bd 1 natürlich mehr der katholischen Kirche. Sie schildern mit z. T. kleinlicher Genauig-

keit das alltägliche Leben der bayerischen Bevölkerung in seiner Auseinandersetzung mit bzw. in seinem passiven Verhalten zu dem Nationalsozialismus. Da die Berichte alle Vorkommnisse, die vom Standpunkt der neuen Herrscher aus erwähnenswert sind, enthalten, sind sie nicht auf eine bestimmte Thematik festgelegt, sondern vielgestaltig wie das Leben selbst. Hier erweist sich das umfassende Register – S. 256–285 – als eine unentbehrliche Hilfe.

Wie schnell persönliche Willkür alte Rechtsnormen und Verwaltungsmaximen zu verdrängen vermochte, zeigt ein Faktum aus dem Bezirksamt Marktoberdorf (8). Bei der Volksabstimmung vom 12. November 1933, in der sich Hitler den Austritt aus dem Völkerbund bestätigen ließ, waren in dem o. g. Bezirk die höchste Zahl von Nein-Stimmen festgestellt worden. Der Sonderbeauftragte der SA-Führung, also nicht etwa eine staatliche Behörde, hatte daraufhin aus Verärgerung kurzerhand jede Tätigkeit der dortigen katholischen Burschenvereine verboten, denen er – nicht ganz zu Unrecht – die Schuld für diese „Schlappe" gab. Ein Einschreiten der Polizeibehörden unterblieb sowohl in diesem, wie in anderen ähnlich gelagerten Fällen selbstverständlich. Bei einer solch rechtlosen Situation überrascht ein Bericht vom 17. 2. 1934 aus Augsburg (16). In ihm wurden – soweit der Rezensent feststellen konnte, das einzige Mal in allen drei Bänden – für Spannungen zwischen katholischen Jugendvereinen und HJ beiden Teilen die Schuld gegeben, wobei das rechtswidrige Verhalten der HJ als der „eigentliche Stein des Anstoßes" bezeichnet wird.

Trotz aller Schikanen fehlte es der Bevölkerung nicht an Zivilcourage. Das zeigt ein Vorfall aus Augsburg, wo am 14. 11. 1938 fünf Bauern aus dem nahen Ort Lamerdingen die Freilassung ihres seit dem 29. 8. 1938 ohne Begründung in Schutzhaft befindlichen Pfarrers erbaten. Sie erreichten für ihren Pfarrer nichts, sondern wurden selbst in Polizeigewahrsam genommen (173). Die Einschüchterung, die von einem solchen Vorgehen ausging, diente einerseits der Durchsetzung des jeweiligen Nahzieles, war aufs Ganze gesehen aber auch ein wohlberechneter Faktor der nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zeigt, wie auch die Vielzahl der übrigen Willkürmaßnahmen, daß sich persönlicher Mut in einer Diktatur anders ausdrücken muß, als in einer Demokratie. Hier wäre das Ersetzen des mehr oder weniger amtlichen „Heil Hitler" durch das traditionelle „Grüß Gott" zu nennen, eine feine Form des passiven Widerstandes, die den Machthabern nicht verborgen blieb, wie die Äußerung eines Landrates zeigt, der verärgert von einer „Grüß-Gott-Bewegung" sprach (245). Ebenso schwer angreifbar war das Verhalten vieler Bauern, die noch im Jahre 1942 an den für die Deutschen als gesetzliche Feiertage abgeschafften kirchlichen Festen Epiphanie (233) oder Fronleichnam – also mitten in der Erntezeit – (239) wiederum zum unverhohlenen Ärger der NS-Behörden, ihren polnischen Landarbeitern Arbeitsruhe gewährten. Die Tatsache, daß „die Kirchen immer voller, die Parteiversammlungen immer leerer" wurden (236), war ein weiteres, nicht zu übersehendes Zeichen für die Gesinnung der Bevölkerung, der man in einem solchen Fall kaum etwas anhaben konnte.

Die jeweilige Meldung skizziert immer nur einen kleinen, für den Berichterstatter zeitlich wie räumlich überschaubaren Bereich. In ihrer Gesamtheit zeichnen die Berichte ein geschlossenes Bild der unteren und mittleren Schichten des Kirchenvolkes, die sonst quellenmäßig kaum erfaßbar sind. Da diese Quellen in einer solchen regelmäßigen Folge und inneren Geschlossenheit einmalig sind, reicht ihre Bedeutung als Nachweis für die Verhaltensweisen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen unter totalitärer Herrschaft weit über Bayern hinaus.

Bonn Klaus Weber

Benz, Ernst: **Wittenberg und Byzanz.** Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. 2. Aufl. mit einem neuen Vorwort des Verf. und 11 Abb. – München: Wilhelm Fink 1971. XII, 288 S. (Forum Slavicum Bd 6) kart. DM 38.–

Der unveränderte Neudruck des zuerst 1949 erschienenen Buches ist durchaus zu begrüßen, da es sich um ein nützliches und bahnbrechendes Buch handelt. In seinem neuen Vorwort berichtet der Verf. über seine Begegnung mit dem Gegenstand und seine in Dorpat, Halle und Marburg getriebenen Studien, die zu den in diesem Buch niedergelegten Ergebnissen führten. Es ist im ersten Teil ein wesentliches Stück Melanchthon-Forschung, das noch weitergeführt werden muß. Der zweite Teil gilt der Reformation im slowenischen Raum, die von Hans von Ungnad ausgegangen und gefördert worden ist, und den Missionsplänen, die er und seine Mitarbeiter hegten.

Es wäre wünschenswert gewesen, im Anschluß an das neue Vorwort auch auf die seit 1949 erschienene Literatur hinzuweisen, sei es über die Beziehungen Melanchthons zur Orthodoxie, sei es über das Wirken Primus Trubers und die Reformation Sloweniens und das Nachwirken dieser Bestrebungen im ost- und südosteuropäischen Raum.

Münster Robert Stupperich

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Schriftleitung: Augustinus Kurt Huber. Bd 2. – Königstein/Taunus: Selbstverlag 1971. 344 S. br.

Der 2. Bd des in zwangloser Reihenfolge erscheinenden Archivs bietet eine Fülle von Material, das nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Konservierens (wie es war! – Auch das ist wichtig: spätere Historiker werden dafür dankbar sein), vielmehr gibt es auch Beiträge, die die Forschung vorwärtstreiben. Thematisch lassen sich die Beiträge in ordensgeschichtliche und biographische einteilen. Vor allem die Beiträge zur Geschichte weiblicher Ordensniederlassungen sind beachtenswert. E. M. J. Wetter, Mary Ward in Böhmen (77–87) gestaltet auf Grund neuer Quellen (München und Rom) eine Episode der Gegenreformation in Böhmen (1628), zu der das Intrigenspiel der Kardinäle Klesl – Wien und Harrach – Prag und die Denuntiationen der Nuntien Carafa und Palloto den Hintergrund abgeben. J. Hart, Deutsche Ordensfrauen in den böhmischen Ländern (88–153) ist eine gründliche und auf 12 Tabellen statistisch ausgewertete Übersicht über die Niederlassungen, bei denen die der Kongregationen dominieren. Der absolute Nullpunkt der statistischen Auswertung wird präzise angegeben: „1950 feierte der antireligiöse Kampf einen scheinbaren Endsieg in der Aufhebung aller, auch der tschechischen Klöster." Ein Blick in die Anmerkungen zu: W. Pfeifer, Das Prager Emaus-Kloster – Schicksal einer Idee (9–35) zeigt, daß der Verf. sich zu diesem wichtigen Thema – beschrieben wird die slawische Liturgie und Sprache im Kirchenraum – mit tschech. Literatur auseinandergesetzt hat. Demgegenüber sind die Miszellen von A. K. Huber, Die Prämonstratenser in den böhmischen Ländern (154–159) und von J. Hemmerle, Der Deutsche Ritterorden in Böhmen – Mähren – Schlesien (164–167) knappe Skizzen zur Geschichte dieser Orden, deren Wert in den Literaturangaben liegt. Dem biographischen Interesse dient L. Loidl, Wenzel Pohl – Zum hundertsten Geburtstag (168–172). Beigegeben ist eine Bibliographie der Publikationen des Wiener Philosophen und Pädagogen. Bei K. A. Huber, Johann Nep. Neumanns Prager Studienzeit 1833–1835 (36–61) hat man fast den Eindruck, als werde die Hauptquelle dieser Darstellung, Neumanns Tagebuch (Redemptorist Archives of the Baltimore Province, Brooklyn N. Y.) etwas überbewertet. Aber der Artikel ist gegen vorgefaßte Schemen der Hagiographie geschrieben und stellt als wichtigstes Ergebnis heraus, daß Neumann während seiner Studienzeit Ansichten vertrat, die dem Josefinismus geläufig waren. Diese „irritierende Tatsache" haben Bio- und Hagiographen unterdrückt. In einem Anhang sind beigegeben: Kurze Lebensbeschreibung des P. Joh. Nep. Neumann, Priester der Versammlung des hl. Erlösers und erwählten Bischofs in Philadelphia in N. America (Selbstbiographie 1952) (52–57) und ein Brief Neumanns an seinen Freund (1834), in dem er zur Infallibilität des Papstes kritische Stellung nimmt (58–61). Der umfassendste Beitrag sind die Lebenserinnerungen (189–329) des Moraltheologen und Politikers (Deutsche Christsoziale Volkspartei) Karl Hilgenreiner (1867–1948). Die Tatsache, daß die ganze Auflage der Lebenserinnerungen 1939 von der Berliner NS – Zensurstelle vernichtet wurde und nur ein Exemplar überdauerte, berechtigt zu dieser Publikation und macht sie lesenswert. R. Quoika, Geistliches Lied und Kirchenmusik bei den Deutschen in den böhmischen Ländern (62–76) zeigt die kontinuierliche Entwicklung der Tonkunst als einer Ausdruckskultur ersten Ranges auf, deren Eigenart es ist, daß Höhepunkte innerhalb dieser Entwicklung nur selten sichtbar werden und daß diese Entwicklung Stürme und Umstürze auf der religiösen Ebene nicht rezepiert hat. J. Andorf, Die deutsche Tepler Bibel (Codex Teplensis) – die indirekte Vorlage der Mentel-Bibel von 1466 zu Straßburg (160–163) rührt den Fragenkomplex um die vorlutherischen Bibelübersetzungen an. Die Kontroverse zwischen J. Kadlec, Johannes Hus in neuem Licht? (173–180) und P. de Vooght, Obscurités anciennes autour de Jean Huss (181–188) ist ein Abdruck aus ThPQ (Linz) 118 (1970) 163–168 bzw. aus RHE (Löwen) 66 (1971) 137–145. Besprechungen (331–337), eine Bibliographie 1969/70 mit vielen tschech. Titeln (338–342) und ein

deutsch-tschech. Ortsnamensverzeichnis (343–344) beschließen den Band. Ein Personen- und Ortsregister in dem für 1973 angekündigten 3. Bd würde jedem Benützer gute Dienste leisten.

Tübingen Jochen Köhler

Fries, Heinrich: **Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?** – Graz. Wien. Köln: Styria 1971. 104 S.

Bücher und Aufsätze über die Interkommunion häufen sich. Sie manifestieren den Schmerz und das Ärgernis einer gespaltenen Christenheit, gespalten über dem Sakrament der Einheit und des Friedens. Die Frage ist aber, ob das Drängen zur Abendmahlsgemeinschaft echt sein kann, wenn es nicht verbunden ist mit dem wirksamen Willen, die trennenden Glaubensunterschiede zu überwinden und zur Kirchengemeinschaft zu kommen. Gemeinsame Abendmahlsfeier, nach der man wieder in getrennte Kirchen auseinandergeht, täuscht Einheit vor und ist unglaubwürdig.

Der Titel vorliegender Schrift ist als Herausforderung gedacht, aber auch als Frage, ob die Voraussetzung „Ein Glaube" denn überhaupt stimme. Verf. geht davon aus, daß „ein Getrenntsein im Glauben . . . das Getrenntsein beim Abendmahl nach sich" zieht (10). Er zitiert aus dem 16. Jahrhundert das „ewiglich geschieden und widereinander" der Schmalkaldischen Artikel und die Bezeichnung der Messe als „vermaledeite Abgötterei" im Heidelberger Katechismus – beides bis heute gültige Bekenntnisschriften – und führt Karl Barth und den Konzilsbeobachter Edmund Schlink an, die beide in der römischen Messe das Abendmahl Jesu nicht wiederzuerkennen vermögen. Er weist hin auf die „bis vor kurzem vorherrschende katholische Auffassung", „daß in den reformatorischen Kirchen keine gültige Eucharistie gefeiert" werde wegen des Fehlens des Weihesakraments in der Nachfolge des apostolischen Amtes (15).

Er meint aber, neue Tatsachen hätten neue Erkenntnisse geschaffen und umgekehrt. Der „Sinn für Geschichtlichkeit", d. h. dafür, daß Geschichte der Raum ist für menschliche Entscheidung und damit für Freiheit und für Veränderung, gebiete, das Bestehende „nicht nur zu verstehen, sondern es zu verändern" (18). Angesichts des Gemeinsamen und Trennenden frage der Ökumenismus, ob das, was einst kirchentrennend war, unverändert weiter besteht, ob es immer so sein muß, ob es heute noch zutrifft" (19). Aus der Tatsache des Gemeinsamen ziehe er die Konsequenzen: „Er tut, was eint" und fordere überall gemeinsames Handeln, „wo nicht unüberwindliche Gegensätze im Wege stehen" (19). Es liege in seiner Dynamik, unter dieser Parole Abendmahlsgemeinschaft zu fordern und sie gegebenenfalls auch zu praktizieren. Verf. weist hin auf die Beispiele von Abendmahlsgemeinschaft in Paris, Uppsala, Medellin, Holland und Frankfurt im Jahre 1968 und auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg 1971. Er meint, daß seien nur Beispiele für eine Praxis, von der er sicher sei, „daß sie öfter stattfindet, als man offiziell weiß oder zugibt" (21).

Daß alle diese Beispiele auf entschiedenen Widerspruch der Kirche gestoßen sind, wobei diese nicht vertreten war durch hoffnungslose Reaktionäre und Exponenten „verfestigter Amtsstrukturen", sondern durch Protagonisten des Ökumenismus wie die Kardinäle Bea und Willebrands und von einem aufgeschlossenen Bischof wie W. Kempf von Limburg, verschweigt Verf. an dieser Stelle. Diese fragwürdige Methode geht so weit, daß er den Eindruck erweckt, als habe die offene Kommunion in Augsburg mit Wissen des Ortsbischofs stattgefunden. Dabei hat dieser auf dem Pfingsttreffen selbst noch festgestellt, er sei hintergangen worden, und hat später einen für die Feier verantwortlichen Geistlichen von seiner Stelle abberufen. Schließlich ist die deutsche Bischofskonferenz von den Vorgängen in Augsburg ausdrücklich abgerückt und hat sie mißbilligt. In diesem Vorgriff hat Augsburg der ökumenischen Bewegung sicher geschadet, er war kein „Markstein" (63) auf dem zu beschreitenden Weg.

Gegenüber „Einwänden und Bedenken" (III) wird in IV betont, daß neue Fragen nicht illegal seien, weil die Kirchenleitungen ja immer nur von einem „jetzt noch nicht" sprächen, über das man doch hinausdenken dürfe (33). Gerade die Theologie sei berufen, „vorauszudenken". Verf. weist hin auf eine tiefe Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche des 2. Vaticanums und vor allem der Auffassung von Eucharistie und Opfer. Die Mysterientheologie, die liturgische Bewegung und die Liturgiekonstitution hätten zu einer Liturgiereform geführt, der gegenüber die Proteste der Reformatoren und die Einwände Barths, Brunners und Schlinks nicht mehr aufrecht erhalten werden könnten. Andererseits müßten die Katholiken zur Kenntnis nehmen, was in den neuen Agenden der evgl.-luth. Kirchen über Verständnis und Vollzug des Abendmahls enthalten sei. Es sei schwer, hier einen kirchentrennenden Unterschied wahrzunehmen.

Darin ist Verf. ausdrücklich zuzustimmen. Allerdings dürfte er auch nicht verschweigen, daß es sich hier um Gruppen und Richtungen im Protestantismus handelt, die in den letzten ca. 20 Jahren leider wieder an Einfluß verloren haben. Hat doch inzwischen in Theologie und Gemeinde wieder eine Sakramentsvergessenheit um sich gegriffen, die in einem merkwürdigen Gegensatz zum Drängen nach Interkommunion steht. Dazu könnte gerade die Tatsache, daß geduldiges theologisches Bemühen, verbunden mit entsprechender gottesdienstlicher Praxis, in beiden Kirchen uns in der tiefer erkannten und gelebten Wahrheit so viel näher gebracht hat, uns von einem Vorgriff, der theologisch nicht gedeckt ist, abhalten.

Verf. neigt dazu, Texte des Vaticanums, die ihm ins Konzept passen, exzessiv auszulegen und daraus Konsequenzen zu ziehen, die der Intention des Konzils widersprechen. So wird behauptet, die Abendmahlsgemeinschaft mit dem Osten sei gegeben und damit die bisherigen „Kriterien für die Zulassung zum Abendmahl durchbrochen" (49). Abendmahlsgemeinschaft mit den Orthodoxen, die den Primat des Papstes ablehnten, heiße: „Einheit im Abendmahl ist möglich, auch ohne daß in Glaube und Bekenntnis eine materiale Vollständigkeit vorhanden wäre" (50). Wenn Paul VI in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom 7. Februar 1971 davon spricht, daß alles zu unternehmen sei, „um das Herannahen jenes heiß ersehnten Tages zu beschleunigen, an dem wir als Abschluß einer Konzelebration wieder gemeinsam an demselben Kelch des Herrn kommunizieren können" (AAS 63, 1971, 214), dann bedeutet das eben auch, daß die Abendmahlsgemeinschaft noch nicht gegeben ist.

Wie kann man von „Einheit im Abendmahl" sprechen, wenn lediglich in einem „Heilsnotstand" bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit des Zugangs zu einem katholischen Priester und bei Ausschluß des „Anschlusses an den Irrtum" (Dekret über die kath. Ostkirchen Nr. 26 und 27) im Einzelfall offene Kommunion praktiziert werden darf! Die „Sorge um die Gnade", daß dem einzelnen Christen „die Teilnahme an den Mitteln der Gnade" ermöglicht wird (Oek. Dekret Nr. 8), läßt den anderen für die Abendmahlsgemeinschaft entscheidenden Gesichtspunkt, „die Bezeugung der Einheit der Kirche", zurücktreten, ohne ihn deshalb aufzuheben. Die Tatsache, daß ein Katholik in *articulo mortis* von einem exkommunizierten Priester die Sakramente erbitten soll, sofern dieser bereit ist, diesen Dienst im Sinne der Kirche zu leisten, ändert doch auch nichts an der Realität von dessen Exkommunizierung oder evtl. Unglauben. Auf andere Konsequenzen, die aus der Ausnahme deduziert werden, kann nicht eingegangen werden.

Wenn Mitglieder der eigenen Kirche am Abendmahl teilnehmen, obwohl sie Meinungen vertreten, die die Mitte des Glaubens preisgeben, so zeigt das, daß Voraussetzungen für die Zulassung zur Kommunion wie wahrer Glaube und Freiheit von der schweren Sünde sich nicht rechtlich durchsetzen lassen, und somit ein Empfang „zum Gericht" sich nicht verhindern läßt; von hier läßt sich aber doch kein Argument für die Zulassung ausdrücklich „konfessionell" getrennter Christen herleiten. Wenn im Oekumenismusdekret (Nr. 22) mit so großer Hochachtung vom Abendmahl der reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften – eben nicht „Kirchen", wie es beim Verf. heißt (61) – gesprochen wird, dann müßte man auch das „Nein" zur Abendmahlsgemeinschaft, das eben dieses Dokument und nicht nur „bisherige amtliche Verlautbarungen" (62) enthalten, ernstnehmen. Gerade im Zusammenhang mit den positiven Äußerungen spricht das Konzil dem Abendmahl der Protestanten „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit *(substantia)* des eucharistischen Mysteriums" ab, weil ihnen das Weihesakrament fehle (Nr. 22). Deshalb ist für das Konzil die Lehre von den Dienstämtern der Kirche „notwendig Gegenstand des Dialogs", und somit ist dem Verf. zuzustimmen, daß „die Diskussion über das Amt . . . in den Kirchen noch nicht am Ende" (81) ist. Das darf aber nicht hindern, die Frage des Amtes noch als „entscheidendes Kriterium und Hinderungsgrund" der Abendmahlsgemeinschaft anzusehen.

Die „Dokumentation", die zeigen soll, daß der „Defekt" von besonderem Priestertum und sakramentaler Ordination gegen die Abendmahlsgemeinschaft „in dieser globalen und pauschalen Weise" – vom „Defekt" spricht das Konzil – nicht aufrechtzuerhalten sei (79), gibt nicht her, was Verf. intendiert. Es stimmt einfach nicht, daß der wesentliche Unterschied des „Priestertums des hierarchischen Dienstes" vom allgemeinen Priestertum „durchaus auch der Auffassung innerhalb der reformatorischen Kirchen" (78) entspricht. Man sollte doch redlich den großen Unterschied sehen, der darin liegt, ob einer feierlich beauftragt wird, eine Funktion für alle auszuüben, zu der grundsätzlich alle befähigt sind, oder ob einer in einer sakramentalen Ordination erst die Vollmacht nicht nur zur „konkreten Wahrnehmung" (73), sondern auch zur gültigen Ausübung bekommt. Man kann auch nicht Aussagen des späten Luthers über das Amt anführen, ohne zu sagen, daß sie mit denen von 1520/21 in keiner Weise in Einklang gebracht wurden und an diesem Zwiespalt die Diskussion über das Amt in der lutherischen Kirche bis heute leidet (vgl. Handbuch der Kirchengeschichte IV, 69.225.231). Die jungen evangelischen Theologen, die heute die Ordination verweigern, betonen ja nicht ohne Recht, daß das, was in der Ordination getan wird, in reformatorischer Theologie nicht gedeckt sei. „Mögliche", ich würde sogar sagen wirkliche, „Annäherungen" in der Amtsfrage sind nicht zu bestreiten. Nur waren wir uns vor 20–30 Jahren hier schon näher als heute. Der Hinweis auf die „Diskussion um das Amt im eigenen Hause" ist kaum als Zeichen der Hoffnung zu werten.

In den „Konsequenzen für die Praxis" betont auch Verf.: „Eine uneingeschränkte, bedingungslose, pauschale allgemeine Aufnahme der Abendmahlsgemeinschaft zwischen katholischen und reformatorischen Kirchen ist der heutigen kirchlichen Lage noch nicht angemessen" (83). Er sieht aber doch „positive Möglichkeiten für eine Abendmahlsgemeinschaft . . . für besondere Situationen und für Menschen in besonderen Situationen" (85). Es ist gedacht an offene Kommunion bei einer „wahrhaft christlichen, ökumenisch engagierten Ehe – nicht für jede konfessionsverschiedene Ehe" (86) und für „ökumenische Gruppen und Arbeitsgemeinschaften" (87). Gerade solche „Gastfreundschaft auf hoher Ebene" (86) scheint mir fragwürdig. Denn den hier Genannten, die über das nötige Maß theologischer Reflexion verfügen, ist am ehesten zuzumuten, daß sie die Spannung der Trennung durchhalten, den Pfahl im Fleische zu spüren bekommen und sich nicht im Vorgriff vom langen Marsch auf dem Weg zur echten Einheit dispensieren. Diese Abendmahlsgemeinschaft kleiner Gruppen von Eingeweihten kann nicht als „prophetischer und charismatischer Vorgriff" (88) angesehen werden. Das „Noch nicht" durchstehen heißt nicht, einem „Niemals" verfallen (92). Geduld als ökumenische Tugend üben, bedeutet ja nicht, untätig einen skandalösen Zustand hinnehmen.

Münster Erwin Iserloh

Lay, Rupert: **Der neue Glaube an die Schöpfung.** – Olten u. Freiburg i. Br.: Walter 1971. 223 S. Lw. DM 19.–

Das Buch vereinigt sieben Vorträge, in denen Verf. „das Schicksal der Theologie, ihrer Größe, ihres Niedergangs und ihres endlichen Neuerwachens erzählen" (7) will. Die Situation der Theologie ist „in den Augen eines Profanwissenschaftlers trostlos. Wie es dazu kam, ja kommen mußte, aber auch wie ein neuer Ansatz zu einer ‚neuen' Theologie möglich sein könnte, wird dargestellt werden" (7).

So führt Verf. den Hörer (bzw. Leser) zunächst in die Vergangenheit, er stellt den Fall Roger Bacon (11–32) und den Fall Galileo Galilei (33–58) dar. Die Absicht dabei ist „nicht historisch, sondern aktuell-kritisch, denn der Sinn der Geschichte ist die Gegenwart und ihre Bedeutung die Zukunft" (7). Dieses Motto paßt wohl in seiner evolutionistischen Einlinigkeit besser ins ausgehende 19. Jahrhundert und entsprechend bieten die Darlegungen des Verf. wahrlich nichts Neues – vor allem das Kapitel über R. Bacon versimplifiziert in kaum verständlicher Weise (man vergl. etwa die Aussage Dijksterhuis'!) die Fülle der Probleme.

Das 3. Kapitel behandelt den Fall Teilhard de Chardin (59–87), worin Verf. eine tiefere Kenntnis als in den beiden ersten Kapiteln bekundet. Leben und Grundintention T.'s werden gut dargelegt.

Nach der Darlegung dieser drei „Fälle" – „Möge der ‚Fall Pierre Teilhard de Chardin' der letzte Fall der Kirche sein. Sie könnte sich sonst über dem Fallen zu Tode stürzen" (87) – stellt Verf. eine Reflexion „Über die Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche" an (88–113), die wohl noch aufrüttelnder geworden wäre, wenn eben nicht so einseitig die drei „Fälle" dargelegt worden wären, die aber trotzdem von jedem Leser sehr eingehend mitvollzogen werden sollte! Es wäre sehr schade, wenn er bei dem einen oder anderen konkret Gesagten, was auch anders gesagt werden kann, hängen bliebe und dies als Vorwand gebrauchte, sich nicht in seiner Selbstsicherheit in Frage stellen zu lassen. Die Intensität des jahrhundertlangen Versagens und Fehlens kirchlicher Stellen und Theologen gegenüber der Naturwissenschaft (nicht nur dieser, aber auch dieser gegenüber!) ist letztlich nicht begreiflich und jeder Theologe hat wohl die Pflicht, von dieser Schuld – im weiteren und genauen Sinne! – ein bißchen abzutragen!

Ein Zwischenkapitel – Vor dem Ende der Theologie? (114–133) – bereitet den „Versuch einer Synthese" vor, der in zwei Schritten vorgelegt wird, zunächst in der Entfaltung der Konzeption Teilhards „Der kosmische Christus" (124–175), sodann systematisch (176–208). Die Konzeption T.'s wird gut dargestellt. Wenn aber der Leser nach der Lektüre des letzten Kapitels fragt, worin denn die Neuheit dieses „Neuen Glaubens an die Schöpfung" bestehe, dann bleibt er wohl fragend, sofern er über den „alten" Glauben nicht eine ganz oberflächliche Ansicht hat. Eine Lektüre von *De potentia* des hl. Thomas v. A. könnte förderlich sein, um zu erkennen, was alles dieser schon bedacht hat und was in der Sprache der Gegenwart erst noch zu sagen ist.

Das Buch bringt zweifelsohne Anregungen, auch Vertiefungen – ich halte aber die Grundintention des Verf.'s für verfehlt (um es genau zu sagen: für mittelalterlich). „Ein Weltbild mit einer Dominanz nicht mehr der theologischen Denkstimmung, sondern eines mit einer Dominanz naturwissenschaftlicher Denkhaltung ist in Sicht. Über all dem steht die Vision einer neuen Religiosität, der Religiosität der Erde und der Welt von Gott . . . Einer Religiosität, die, wie die des Mittelalters, wieder Gott und Welt in eins sehen kann, aber mit anderen Vorzeichen. So etwas gibt es nicht, sagen die Skeptiker, solche Erwartung ist häretisch, klagen manche Theologen. Sie aber ist unsere einzige Hoffnung" (113). Hoffnung worauf? Einzige Hoffnung? Nein! Diese Hoffnung haben wir endgültig *ad acta* zu legen! Ein kohärentes Weltbild – ob mit diesem oder jenen Vorzeichen, gleichviel – gibt es nicht mehr. Wir haben inskünftig auf zwei Schultern zu tragen – und wenn einer darum wußte, dann war es Teilhard!

Verf. vergleicht öfters den Gang der Geistesgeschichte seit R. Bacon mit der Odyssee und meint, daß das heimische Ithaka heute „wieder in Sicht zu kommen" scheint (13). Die Odyssee lehrt uns wohl vor allem dies: Wer die Heimat direkt ansteuert, erleidet Schiffbruch; in die Heimat kommt zum Ende nur der, den Freunde als Schlafenden/Bewußtlosen dorthin tragen.

Bad Honnef Heimo Dolch

Haas, Adolf: **Teilhard de Chardin – Lexikon.** Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte. – Freiburg/Br.: Herder 1971. 382/397 S. (Herderbücherei Bd 407 A–H, Bd 408 I–Z) Ppb. je DM 8.90

Teilhard de Chardin hat kein System geschrieben, das er vielleicht wegen widriger Umstände – Verbote der Veröffentlichung – nicht hätte vollenden können. Aber systematisch und logisch hat er wie selten einer gedacht. Das Instrument des Denkens ist der Begriff. Adolf Haas hat in mehrjähriger Arbeit ein Lexikon Teilhard'scher „Grundbegriffe" zusammengestellt. Diese sind alphabetisch geordnet, jedem Hauptbegriff sind „Erklärungen" vorausgeschickt. Durch derartige Erläuterungen werden Teilhards Zentralideen, soweit sie sich dafür anbieten, in weitere philosophische Zusammenhänge eingefügt, so daß dieses Lexikon streckenweise geradezu begriffsgeschichtlichen Charakter hat. In den erklärenden Ausführungen wird jeweils auf die entsprechenden Originaltexte verwiesen, die aus dem Gesamtwerk Teilhards, auch aus Briefen und Inedita entnommen sind.

Wer Teilhards Gedankenwelt kennt, findet in dieser lexikalischen Zusammenschau bestätigt, daß bei ihm wörtlich alles mit allem verknüpft ist. Er wird darüber hinaus, dank der beherrschenden Zusammenordnung der Begriffe und dank des Netzes von Verweisen, das der Verf. durch das Ganze spannt, neu erfahren, daß Teilhard, so sehr er kraft der die Gesamtwirklichkeit durchziehenden Analogie die Begriffe flüssig macht, doch zugleich eine präzise Bedeutung mit den verschiedenen Begriffen verbindet. Aber jeder Leser findet in den zwei Lexikon-Bänden eine

zuverlässige Orientierung in der Universalgeschichte der Welt, um die es Teilhard zu tun war. Dem heutigen Menschen droht die täglich sich mehrende Menge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die Frage nach dem Sinn der Welt und des Menschen in ihr zu verstellen. Von Teilhards eigenen einzelwissenschaftlichen Ansichten mögen nicht wenige heute schon überholt sein, so liegt es ja in der Natur des Weitergehens der Forschung. Er hat aber Gesetzlichkeiten der konkreten und in Evolution befindlichen Welt aufgedeckt, die in das sinnerhellende Fragen der Philosophie hineinragen und die Teilhard, der unablässig den „Glauben an die Welt" und den „Glauben an Gott" zu „versöhnen" bestrebt war, noch in den theologischen Offenbarungsglauben, der seine Mitte in Christus hat, sich hindurchziehen sieht. Man lese dazu als Probe – es können ja nicht die Grundbegriffe im einzelnen wiedergegeben werden – das unter dem Stichwort „Glaube (foi, croyance)" Ausgeführte.

Adolf Haas hat mit seinem Werk, in welchem er die großen Linien und Perspektiven der Weltsicht Teilhards de Chardin sichtbar macht, dem umgetriebenen Menschen der Gegenwart eine Lebenshilfe und denen, die sich gegenüber dem heutigen Wissen von der Welt Rechenschaft von ihrem Glauben geben wollen, eine Glaubenshilfe gereicht. Diese Leistung konnte ihm nur gelingen, weil er selbst wie Teilhard Forscher (Biologie), Naturphilosoph und Theologe ist.

Gars am Inn Alois Guggenberger

Dolch, Heimo: **Der Glaube des Teilhard de Chardin.** – Wiesbaden: Franz Steiner 1971. 32 S. (Institut für europäische Geschichte Mainz Vorträge Nr. 53); brosch. DM 3.50

„Der christliche Glaube ist größer als der Glaube des Christen!" (31) Die Glaubensweisheit, die der Verf. mit diesem Satz ausspricht, ist der Schlüssel zum Glaubensverständnis des Teilhard, vor allem für seinen Glauben an Christus. Er lebte aus der Überzeugung, daß wir nie alles wissen werden, was an neuen Erschließungen und Reichtümern des menschgewordenen Logos aus der fortschreitenden Erkenntnis der Welt und des Menschen in ihr zu gewinnen ist. So bemühte sich Teilhard ein Leben lang darum, unserer, besonders dank der Evolution, größer gewordenen Welt den immer größeren Christus zu zeigen.

„In seiner" – Teilhards – „lebenslangen Suche nach diesem je tieferen Glauben" weist Dolch „Konstanten" auf (Eucharistie, unentwegtes Durchhalten „als Priester und Jesuit", unbeirrbare Treue zur Kirche), die Teilhard als den Mann kennzeichnen, der „leidenschaftlich mit seiner Zeit zu fühlen glaubt" und dabei doch „nur die Lehre der Kirche . . . wiederholt" (Der göttliche Bereich, S. 21). Zugleich ist es mehr als „Lehre", und darin liegt das besonders Wertvolle des schmalen Bändchens von Dolch: es ist der ansteckende Glaube Teilhards, „daß vermittels der Kirche in ihm Christus werde" (26), es ist „die Darbietung seiner selbst als christifizierbare Materie" (29).

Gerne nimmt man dem Verf. ab, daß Teilhard von genialer „Einseitigkeit" ist (31), in der er „die Ausweitung des Inkarnationsgeheimnisses in die Dimension des Kosmischen" (30) zum A und O seines Denkens macht. Daran schließt sich die theologische Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation. Trefflich erblickt Dolch in dieser Verhältnisbestimmung „das eigentlich ‚Problematische'" in Teilhards Theologie. Der Verf. wird, meine ich, zustimmen, wenn gesagt wird: eben da liegt die von der Theologie noch lange nicht ausgetragene Frage, die er selbst formuliert: „Was ist Schöpfung?", wenn sie nach der Weisung Teilhards im Lichte der Inkarnation angegangen wird.

Gars am Inn Alois Guggenberger

Görres, Ida Friederike: **Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin.** – Frankfurt/M.: J. Knecht 1971. 184 S. Lw. DM 19.80

In einem dreimaligen Umgang umkreist Verf. die Gestalt Teilhard de Chardin: I. Die Versöhnung oder die Kriegsbriefe (11–46), II. Teilhards erste und zweite Person (47–120) und III. Unter den Augen einer Frau (121–184).

I. bringt im allgemeinen Bekanntes; es ist trotzdem ergiebig, da es eine klare, durch viele Zitate belegte Darstellung der inneren Genese T.' bringt, im besonderen die zentrale Bedeutung des Kriegserlebnisses für die Selbstwerdung T.'s deutlich macht.

In II. und III. geht Verf. neue Wege und fördert auch wertvolle Einsichten zu Tage, an denen man künftighin bei einer Stellungnahme zu T. wird nicht vorbeigehen dürfen. In II. analysiert Verf. Person und Werk mit den Mitteln der Tiefenpsychologie, vergl. die Überschrift „Erste und zweite Person". „Uns scheint, daß Teilhards prinzipielle Gegner sich nicht nur an einzelnen seiner oft provozierenden, oft naiven Formulierungen stießen: sie spürten auch den überlebensgroßen dunklen Doppelgänger, der eine ihnen unverständliche Sprache redete. Zusammenstoß mit den verantwortlichen Trägern der Tradition konnte nicht ausbleiben" (66). („Aber er hat die ungeheure Spannung ausgestanden, mag sie ihn auch oft fast zerrissen haben. Er überwand sie in Glaube und Liebe", 117). War sein Denken „grandioses Wunschdenken? Eine gigantische Projektion, die eines ganzen Welt-Entwurfes bedarf, um die eigene tiefverwurzelte Angst vor der Vernichtung, das Nicht-Ertragen-Können von Tod und Vergänglichkeit mundtot zu machen? Gegenfrage: Kann nicht gerade solch existentieller Spürsinn von der tiefsten Not der Selbsterhaltung getrieben, auf allgemein-gültige Wahrheit stoßen, wenn auch auf sonderbaren Wegen? Kann, wie er selbst fest glaubte, solche Not geradezu als Medium solcher Vision geschaffen worden sein?" (94).

In III. greift Verf. ein „heißes Eisen" an: T.'s Stellung bzw. Verhältnis zur Frau. Wer wäre besser befähigt und mehr legitimiert dies zu tun als sie? Sie weist auf die große Bedeutung der Briefe etwa an Léontine hin (144) und bespricht, „exegetisiert" ausführlich u. a. die Hymne „L'Eternel Féminin". „Was Teilhard in diesem gewaltigen Gesang verehrt, ist nicht die Freundin, nicht das Weib als Gattung, nicht alle Frauen insgesamt. Er meint wirklich das ‚Ewig-Weibliche'; gar keine Abstraktion (die es stets gehaßt hat), weder einen Archetyp der Seele, noch eine platonische Idee, sondern zuerst und durchwegs eine Element der ‚wirklichen Erde', eine physische, eine ‚physikalische Kraft' (165)." Sie kann aber die Frage nicht umgehen: „Aus dem kreisenden Wolkenschiff wieder zu Tal gekehrt, noch leise schwindlig, fragt sich der Leser (oder nur die Leserin?): Und wo bleibt in alledem nun eigentlich die Frau? Die Frau selbst, die normale, lebendige, gewöhnliche..." (173/4), und kann nicht umhin festzustellen: „Wir merken, lächelnd, die charakteristische Grenze auch der genialen Schau. Der ‚Hymnus' ist eben die Dichtung eines Jünglings... Ihre gewaltige Fülle ruht, ein umgekehrter Berg, auf sehr schmaler Erfahrungsspitze – die sich, scheint es, bis ins Alter nicht verbreitert hat" (175/6). „Schon früh suchte er nach ‚dem kosmischen Ort Mariens' und auf dieser Suche kristallisierte sich allmählich die Schau des Weiblichen, des namenslos dunklen, des aufsteigend menschlichen, des vom Mann verehrten und vergötzten, des gefallenen und erlösten. All das formt sich zur Strahlenrose, in deren Herzen zuletzt das Antlitz unserer Herrin erstrahlt, Notre Dame, als die ‚Brücke von Schönheit', die Gott zur Eignung mit der Welt beschritt" (181). –

Ein Mangel des Buches sei angemerkt. Verf. war keine Wissenschaftlerin und wollte es auch nicht sein; trotzdem wäre es sehr förderlich gewesen, wenn die Fundstellen der vielen Zitate im einzelnen angegeben worden wären.

Bad Honnef Heimo Dolch

Görres, Ida Friederike: **Teilhard de Chardin als Christ und als Mensch.** – Wiesbaden: Fr. Steiner 1971. 70 S. br. DM 6.40

Dieser Vortrag ist die letzte Gabe eines Menschen, der – von der Jugendbewegung in der Zwischenzeit der beiden Weltkriege geprägt – dem Geheimnis des „heilen" Menschen, den es ja nur als geheiligten gibt, nachspürte und es in vielen Gestalten darstellte. Wie so ein Mensch die große Gestalt Teilhard de Chardin wahrnimmt, dies mitzuvollziehen, ist zweifelsohne sehr lehrreich. „Teilhard der Seher, der Mystiker, der Gottesfreund... hat uns ungleich mehr zu sagen als Teilhard der Naturwissenschaftler" (60)! Auch dies gilt: „Dieser echte Prophet bietet mit erstaunlicher Präzision das Gegengift gerade zu vielen modischen Glaubensverirrungen" (63). Vielleicht regt diese Schrift manchen Leser sogar dazu an, das Gebet des fast 70jährigen nachzusprechen: „Herr meiner Kindheit und meines Endes – Gott, vollendet in Dir selbst und doch, für uns, immerfort im Werden – schieb doch endlich die Wolken beiseite, die Dich noch immer verhüllen – die der feindlichen Vorurteile wie der falschen Gläubigkeiten. O daß, durchstrahlend zugleich und entflammend, Deine weltweite Gegenwart hervorbreche, o immer größerer Christus!" (69/70).

Bad Honnef Heimo Dolch

Auer, Alfons: **Autonome Moral und christlicher Glaube.** – Düsseldorf: Patmos 1971. 204 S. DM 19.80

Unter Hinweis (13) auf seinen Artikel „Nach Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae Vitae'. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen" (in: Theol. Quartalschrift 149 [1969] 75–85) legt der Verfasser in der vorliegenden Arbeit näher dar, worum es ihm geht, wenn er für das von ihm zum Unterschied vom „Heilsethos" sogenannte „Weltethos" Autonomie, Rationalität, empirisch geschichtliche Grundlegung, rein säkular-innerweltliche Inhalte, kritische Distanz zu jeder hier nicht verbindlichen, weil hier nicht entscheidend zuständigen kirchlichen Lehre, fordert. Die Unterscheidung in die beiden genannten Ethos-Formen (12 Anm. 2) meint beim Heilsethos „die ‚Unmittelbarkeit zu Gott'", wofür wir auf „die Orientierungshilfe der Heiligen Schrift angewiesen" sind. Dieses wird für das Weltethos im Ganzen geleugnet. Es ist nicht klar, ob der Verfasser mit dieser Unterscheidung dasselbe meint, was man in der moraltheologischen Systematik auch mit „religiösem Pflichtenkreis" und „irdischem Pflichtenkreis" bezeichnet hat; denn wäre es klar, würde sich manches hier vereinfachen.

Der Verfasser behandelt seine Thesen zunächst im „1. Kapitel: Weltethos als Ja zur Wirklichkeit" (15–54). Nicht vom Sein und einer Seinsethik, sondern von der „Wirklichkeit" und damit einer Wirklichkeitsethik wird hier ausgegangen. „Wirklichkeit" meint hier wohl Seiendes, das sich wirkend zeigt. „Im Begriff Wirklichkeit steckt also unverkennbar die Komponente des ‚Wirkens'" (17,6). Wir halten diese Herausstellung des *esse* als Wirklichkeit zur Erfassung des *agere (agere sequitur esse)* für richtig, wenngleich wir jedoch meinen, daß das nichtwirkende Sein, das doch auch zur Realität gehört, so beachtlich ist, daß Wirklichkeit nicht gleichgesetzt werden kann mit empirisch wirkender Realität. A. baut auf einer „realistischen Erkenntnislehre" seine „rationale Ethik" auf. In einer Zeit, in der gerade diese beiden Gesichtspunkte herausgestellt werden müssen, und zwar gegenüber fideistischen Biblizisten und mehr noch gegenüber empiristischen Positivisten, muß dieser Begründungszusammenhang einer philosophischen Ethik bei A. lobend hervorgehoben werden.

Die menschliche Existenz besitzt nach A. „Dreidimensionalität" (Personalität, Sozialität, Materialität) und kann sich nur „im Horizont des Geschichtlichen entfalten" (20). Richtig, wenn auch mißverständlich, heißt es (20): „Welthaftigkeit gibt es nur in der Gestalt der Werdehaftigkeit". Es geht hier wie auch sonst bei der menschlichen Existenz um ihre ellipsoide Verfaßtheit: Statik und Dynamik (ähnlich zahlreiche andere Grundbestimmungen als Brennpunkte) stehen sich in ständiger dialektischer Spannung gegenüber. „Die Legitimation einer Entwicklung erweist sich ausschließlich an dem realen Gewinn an Freiheit, den sie in die menschliche Gesellschaft einzubringen vermag" (21). Aber der Maßstab kann dabei nicht sein „Konsonanz oder Dissonanz mit der Grunddynamik der Evolution" (21). Es müßte näher erläutert werden, was denn „Gewinn der Freiheit" meint. Sehr gut wird von A. dargelegt, was wir selbst Philosophie nennen: die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin. Von dorther ist der „Anspruch der Wirklichkeit" an den Menschen zu verstehen. Die Wirklichkeit begegnet den Menschen als „sozial auferlegte Sittlichkeit" (23ff), als „personal bejahte Sittlichkeit" (25f) und als „christlich integrierte Sittlichkeit" (27).

Hier nun (26) spricht A. von seinem Anliegen: „Man kann sittliches Sein und Handeln, das auf das Gute um seiner Selbst willen gerichtet ist, als ‚autonome Sittlichkeit' bezeichnen". Diese ist gebunden an das Gewissen, das selbst „eben nicht autonom ist; es ist vielmehr der personale Grund, in dem der Mensch sich der Verbindlichkeit der Werte bewußt wird. Das Gewissen steht nicht für sich selbst, es findet sein Maß in der ‚Wirklichkeit der Dinge' (J. Pieper), d. h. in ihrem jeweiligen Seinkönnen". Wenn „Autonomie" von A. so verstanden wird, dann ist „autonome Sittlichkeit" bei ihm eine Tautologie. Doch darüber weiter unten.

Zunächst erklärt dann A. schon hier, spätere eingehendere Darlegungen vorwegnehmend: „... Die christliche Botschaft (legt) gegenüber einer autonomen Ethik keine zusätzlichen materialen Normen (vor), sondern (sie stellt) die autonom entwickelte Sittlichkeit in einen neuen Begründungszusammenhang" (27).

Aber schon hier wird deutlich, daß A. bei aller immer wieder betonten Leugnung material-inhaltlicher sittlicher Normen auf Grund der von der Kirche verkündeten Erlösungsbotschaft Jesu Christi doch nicht aus diesem neuen sittlichen Bezugssystem herauskommt: „Indem die biblische Verkündigung das durch die Offenbarung vermittelte Menschen- und Weltbild vorlegt und die aus der Sachgesetzlichkeit der einzelnen weltlichen Bereiche sich ergebenden Normen im göttlichen Schöpferwillen begründet und im Mysterium des Heils integriert, bringt sie die volle Wahrheit über die Wirklichkeit in den Bereich und ermöglicht dann auch die erfüllte Gestalt der Sittlichkeit" (27). Wenn dieser Zusammenhang der innerweltlichen Sachgesetzlichkeiten zur Schöpfungs- und Erlösungsordnung keine neuen material-ethischen Sinngehalte auch für das Weltethos mit sich bringen soll, dann beruht diese Ansicht auf einem Widerspruch zu dem eben Gesagten, und der Zusammenhang wird zu äußerlich, oberflächlich genommen, während er in Wirklichkeit alle Bereiche der zur Erlösung bestimmten Schöpfung durchzieht.

Daher verlegt A. die „Autonomie des Sittlichen" in die „Rationalität des Sittlichen" und begründet diese aus der „Vernunftnatur des Menschen" (29). „Auch als Theologe (kann) man ohne jede Gefahr des Mißverständnisses von der Autonomie des Sittlichen sprechen. Man muß allerdings darauf verzichten, von allem Anfang an und ausdrücklich die ontologischen Grundlagen des Sittlichen bis auf den tiefsten Grund in die Diskussion miteinbringen zu wollen" (29f). Eine so verkürzte Sicht allein um der Legitimierung einer formalen („autonomen Moral") willen, dürfte wissenschaftlich nicht vertretbar sein. Auch ist es nicht richtig zu sagen: „Nach theologischer Lehre kann der Mensch zwar nicht ohne die wirksame Hilfe Gottes, aber sehr wohl ohne die ausdrückliche Erkenntnis Gottes den vollen Sinn seiner Existenz in der Welt und damit den entscheidenden Kern des Sittlichen verstehen. Aus der Mitte seiner eigenen Existenz tritt ihm der unabdingbare Anspruch der ihm vorgegebenen Wirklichkeiten entgegen" (30).

Wenn „Vollsinn" wirklich voll genommen wird, und wenn die absolute Forderung des Menschen als Person in der sittlichen Norm gerade das Kennzeichen des Sittlichen in seiner Wesenseigenart ist, weil nur eine absolute Person den Menschen unausweichlich absolut fordern kann, dann ist diese Aussage von A. nicht zu halten. Denn wer verbietet mir, einer Forderung der vorgegebenen Wirklichkeit zuwiderzuhandeln? Wenn es Selbstwiderspruch ist, wer verbietet mir diesen. Eine absolute Inpflichtnahme meiner Person kann nur von einer absoluten Person her letztlich verstanden werden. Jede andere Begründung des Sittlichen verbleibt in einem feineren oder gröberen Utilitarismus, das gilt auch von Kants „kategorischem Imperativ". Mit Recht wird mit der „Rationalität" die „Realistik" als wesentliches Kriterium des Sittlichen herausgestellt (31). Wenn A. aber sagt: „Ob eine Norm oder eine Struktur sachgerecht und geschichtsgerecht entwickelt und eingesetzt wird, erweist sich nicht nach schlüssigen Deduktionen, sondern in ihrem realen Beitrag zur Humanisierung der Welt. Normen und Strukturen sind richtig, wenn und solange es unter ihrer Geltung mit der Menschheit auf ihrem Weg zur Freiheit und Liebe vorangeht" (31), dann fragt sich aber, wer anders darüber befindet, wenn nicht die Beurteilung der wandelbaren äußeren Erscheinungswirklichkeit von dem in ihr immer anwesenden gleichbleibenden Kern aus? Wenn das nicht der Fall wäre, würde die Sittlichkeit den geschichtlichen Wandelbarkeiten ausgeliefert und selbst aufgehoben sein.

Mit Recht stellt A. in Beziehung die „humane wissenschaftliche Grundlegung" (39ff), die „anthropologische Integrierung" (44ff) und, daraus sich ergebend, die „ethische Normierung" (46ff).

Allerdings muß man doch hinter vielen Aussagen Fragezeichen anbringen. Zum Beispiel (37): „Durch die umstürzenden Fortschritte der Humanwissenschaften (der Physiologie, der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Verhaltensforschung, der Kulturgeschichte, der Ethnologie) ist das jahrhundertlang feststehende metaphysische, ethische und rechtliche Leitbild unserer Kulturkreise in Frage gestellt worden. Wir wissen sehr viel mehr über den Menschen als frühere Generationen". Die Frage ist doch, welche anthropologisch-ethische Relevanz diese und andere, z. B. ökonomische und politische geschichtliche Wandlungen haben. Und wenn der entscheidende Bezugspunkt die philosophische Anthropologie ist, dann muß doch gesagt werden, wie diese aussieht (40, 44).

Das wird besonders deutlich, wenn A. sagt (45): „Bis in die neueste Zeit heran haben kirchliches Lehramt und Moraltheologie sich des gleichen Fehlers schuldig gemacht, wenn sie die physiologisch-biologische Integrität des ehelichen Aktes als solche – die Zwischenschaltung einer ‚Metaphysik des ehelichen Aktes' ist kaum mehr als ein Versuch der Erreichung eines ‚ideologischen Überbaues' – in den Rang einer sittlichen Norm erhoben haben, anstatt sie von ihrer Bedeutung für die gesamtmenschliche Entfaltung her zu würdigen." Gerade weil Kirche und Moraltheologie anders als viele Gegner von „Humanae Vitae" den ehelichen Akt auf die Person der Eheleute und ihren personalen ganz-menschlichen Lebens- und Liebesbezug bezogen haben und eben keine Physizisten waren, haben sie den Fehler nicht gemacht, den ihnen A. hier und anderswo unterstellt. Wie bei vielen Kritikern der Moraltheologie, so fehlen auch bei A. überzeugende Beispiele etwa für die Aussage (46f): „Ethische Untersuchungen sind hinsichtlich ihres Grundlagenwissens nicht selten schon nach einem Jahrzehnt durch die weitere Entwicklung einzelner Wissenschaften überholt und vermögen die aktuelle Problematik nicht mehr genau zu treffen. Es ist kaum möglich, das Gesamt der humanwissenschaftlichen Forschungen im Auge zu behalten ... Nun soll man gewiß die Lage nicht dramatisieren ... wenn sich die Verhältnisse spürbar ändern und die tradierten Leitbilder als der gewandelten Situation nicht mehr angemessen erscheinen, aktiviert sich spontan die sittliche Reflexion, um je neu gewonnene Einsichten an die menschliche Existenz für die gesamte Daseinsorientierung fruchtbar zu machen". Und wer entscheidet, was hier sittlich verbindlich bzw. verwerflich ist?

Das 2. Kapitel: Weltethos in der Heiligen Schrift" (55–122), ausmündend in dem „Exkurs: Modelle aus der Geschichte der Moraltheologie" erscheint uns der problematischste Teil dieses Buches. Alles steht unter der Grundthese von A., daß es auch in der Schrift keine aus der Offenbarung stammenden material-ethischen Weisungen gibt, sondern daß die Vernunft, wie sie schon im vor- und außerbiblischen Raume zu ethischer Normerkenntnis geführt hat, auch hier im AT und NT das Weltethos bestimmt. Wir halten bei aller Bewunderung für die Bewandertheit von A. in der Exegese sowohl seine Grundthese als auch die einseitige Überbewertung des rationalen und geschichtlichen Momentes bei weltethischen Normierungsfragen für falsch. Mögen die Normenerkenntnisse herkommen, woher sie wollen, sie sind sowohl im Alten wie und erst recht im Neuen Bund integriert, aufgehoben, hineingenommen in die Lebensordnung, die in Gott und seine Heilsverkündigung und -verwirklichung aufgenommen ist. Die Tatsache, daß die normative Definition des Menschen mittels des Lichtes seiner Vernunft (d. h. die Ethik) nicht aufgehoben, nicht zerstört, sondern geläutert und vollendet wird in der nur im Glauben erkennbaren normativen Definition des Christseins in der Kirche (d. h. Moraltheologie), in die Welt bei Wahrung ihrer relativen Eigenständigkeit aufgenommen werden soll (d. h. irdischer Pflichtenkreis in der Moraltheologie) muß immer beachtet werden. Vieles somit schon natürlich-sittlicher Erkenntnis Zugängliche bleibt es auch im größeren Zusammenhang der Erlösungsordnung. Und wer deren System einmal gläubig akzeptiert, wird auch die darin geltenden verbindlichen Zusammenhänge als „völlig vernünftig", „ganz selbstverständlich" und „überzeugend" (weil systemkonform!) finden, obwohl es sich nicht um die Rationalität der Vernunft, sondern um eine Rationalität des Glaubens handelt.

Vom NT behandelt A. die Synoptiker und Paulus, aber das Corpus Johanneum und die Pastoralbriefe werden völlig unterschlagen, vielleicht weil gerade hier die überzeugendste Widerlegung der Grundthese von A. zu finden ist.

Die Geschöpfe haben eine relative Eigenständigkeit. Die Vernunft kann diese erkennen und für den Menschen als zu beachtende erfassen. Das gilt besonders für die weltlichen Bereiche. Aber der Glaube sagt, daß die Schöpfungswirklichkeit Logos-Wirklichkeit ist und somit auch auf den inkarnierten Logos ausgerichtet ist. Es geht nicht nur darum, die weltlichen Bereiche zu „verwirklichen", sondern auch ihren Christusbezug gläubig zu erfassen und gemäß ihrer relativen Eigenständigkeit in ihrem Christusbezug zu realisieren.

Allein schon die Tatsache, die ja auch in der Geschichte der Moraltheologie eine zentrale Rolle spielt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe nicht bloß Gnadengeschenke Gottes, sondern auch die Grundkräfte des sittlich zu vollziehenden neuen Lebens in Christus und in seiner Heilsgemeinschaft ist, sollte doch die These sichern, daß im christlichen Offenbarungsbereich zu den schon vorhandenen und vernünftig erkennbaren (Röm 1 + 2) auch inhaltlich neue sittliche Normen hinzugekommen sind. Wer den Aufbau der *Summa theologica* des Aquinaten darauf hin sich ansieht, kann zu keinem anderen Standpunkt kommen, es sei denn, er wolle unter allen Umständen einen solchen propagieren.

Das „3. Kapitel: Weltethos in der lehramtlichen Praxis und in der moraltheologischen Reflexion" (137–197) gilt dem Nachweis der Ansicht von A. („Die in der vorliegenden Untersuchung vertretene Position stimmt mit der J. Davids: Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung, Köln 1963, weitgehend überein" [143]), daß es der Bereich der Ehemoral war, der „die innerkirchliche Diskussion über die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes und der Moraltheologie bei der Statuierung weltethischer Weisung definitiv in Gang brachte" (147), den letzten Anstoß gab „Humanae Vitae" (147).

Nach A. war „die Schlüssigkeit der Beweisgründe für die kirchliche Lehrkompetenz in Fragen des Sittlichen bereits fundamental in Frage gestellt" (147). Mit J. Ratzinger (Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Christlicher Glaube und Ideologie, hrsg. v. K. v. Bismarck und W. Dirks, Stuttgart-München 1964, 24–30) spricht A. von einem „hermeneutischen Zirkel, in dem sich die Argumentation dreht": „Einerseits wird nämlich gesagt, Theologie gründe auf Offenbarung, andererseits wird trotzdem das Naturrecht in die kirchliche Lehrkompetenz einbezogen." Wir glauben, daß hier eine ad-hoc-Theologie vorliegt. In Wirklichkeit gründet Theologie in der Lehre der Kirche, die aus den Quellen schöpft, vornehmlich aus ihrem eigenen in der Schrift gewonnenen Christuszeugnis der ersten Stunde. Während das Naturrecht im Munde der Kirche nichts anderes ist, als die Interpretation der Schöpfungswirklichkeit in ihrer Bedeutung für das Recht als der äußeren Gemeinschaftsordnung. Ein hermeneutischer Zirkel ist hier nicht gegeben. Es ist nicht wahr, daß Naturrecht einerseits das positive Recht der Kirche stützt und andererseits vom positiven Recht der Kirche gehalten wird (148). – Besonders der moderne Säkularisierungsprozeß (153ff) macht nach A. eine kirchliche Lehrautorität in weltethischen Fragen unmöglich, zumal dieser Anspruch dahingehend schon grundsätzlich sich verbiete. So sehr man A.'s Intention verstehen mag, daß er den modernen nicht mehr vom Glauben und der Glaubenspredigt erreichbaren Menschen zur rationalen Einsicht in sittlichen Pflichten führen will, so sehr muß man den Versuch, eine rein weltimmanente Ethik ohne direkten Bezug zum Heilswerk und zur Heilsordnung aufzubauen, für verfehlt halten. Demgegenüber hilft es weder, sich auf die „Autonomie des Sittlichen" zu berufen, noch die Behauptung (160ff): „... muß man feststellen, daß Weltethos ein immanentes Ethos ist, ein Ethos der Sachlichkeit, daß die Einsichten in die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Verbindlichkeit artikulieren ... Der Inhalt der christlichen Moral ist menschlich und nicht unterscheidend christlich, darum stammt das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde erkenntnismäßig aus menschlichem Verstehen".

Nach A. „können" wir nicht bloß den Ausdruck „Autonomie des Sittlichen" verwenden, sondern wir „müssen" es sogar (161f). Aus dieser Sicht heraus ist es verständlich, „daß ein konkretes weltethisches Konzept mit theologischen Mitteln überhaupt nicht entwickelt werden kann. Die Tatsache, daß christliche Theologie und Pädagogik dies getan haben und immer noch tun, ist ... kein Argument dagegen ... Es gibt kein ‚christliches' Instrumentarium, mit dessen Hilfe man die Forderungen der christlichen Liebe auf die gesellschaftliche oder politische Praxis anwenden könnte. Es bedarf dazu der Sachkenntnis, der Erfahrung, der Urteilsfähigkeit und der Phantasie" – und wir fügen als Korrektur hinzu: der Ausrichtung der vom Christen zu verantwortenden Wirklichkeit auf Christus und die Endvollendung von allem in IHM auf Heil hin.

Das ist mehr als bloß eine vertiefte Motivation des Sittlichen. Das geschöpfliche Sein, die geschichtliche Wirklichkeit enthält bei aller Wandelbarkeit ihrer geschichtlichen Ausprägung nicht bloß den unveränderlichen Kern des Geschöpflichen – also des Menschlichen und des Sozialen als Bereich des Mit- und Zwischenmenschlichen –, sondern die *potentia oboedientialis* zur gnadenhaften Verbindung mit Christus (= christlich i.e.S., d. h. = christusverbunden in der Gnade) bzw. zum Dienst an der Verchristlichung der Welt aufgrund der Christusbezogenheit aller Dinge (= christlich i.w.S., d. h. christusbezogen).

Es geht dabei nicht um eine „Mythisierung der Inkarnation", sondern um jenes von Anfang an in allem angelegte Christusgeheimnis, an dem teilzunehmen alle je nach dem Maß ihrer Berufung und Befähigung auserwählt sind. Ohne eine solche christologisch verstandene Ontologie zerfällt der Bereich des Christlichen nicht bloß in die beiden Stückwerke: Gnade und Natur, sondern auch in die beiden auseinandergerissenen Bereiche: Kirche und Welt, Heiligkeitsstreben und Weltgestaltungsstreben. In der Wirklichkeit hat dieses alles in Christus seine Einheit, an der christliche Sittlichkeit sich orientieren muß, natürlich einbeziehend alle rationale Erkenntnis der Wirklichkeiten der Menschenwelt, die schon jetzt verborgen Gottes Erlösungswelt geworden sind. Dieser Ansicht scheint auch A. sehr nahe zu kommen, wo er die eschatologische Dimension der Wirklichkeit und des Sittlichen darstellt (165ff). Nur, und das muß ihm entgegengehalten werden, beginnt die eschatologische Erneuerung schon hier und jetzt, offenbar wird sie erst am Ende der Tage.

„Das christliche Proprium der Sittlichkeit" besteht also weder bloß in der Motivation oder in der christlichen Intentionalität, sondern im christusbezogenen bzw. christusverbundenen Sein der sittlich zu gestaltenden Dinge selbst, mögen sie den Innenraum des Christlichen, die Kirche, oder deren Außenraum, die heimzuholende Welt betreffen. Das Neue und spezifisch Christliche sind weniger einzelne weltethische Weisungen in der Schrift, wenn wir diese Weisungen für äußeres Tun in der Welt betrachten, mit dem es ja auch Nichtgläubige zu tun haben. Der Gläubige jedoch handelt nicht bloß aus seiner persönlichen Seins- und Lebensverbundenheit mit Christus, sondern gestaltet die Schöpfungsdinge, wenn auch nicht äußerlich (wie Nicht-Christen auch), so doch innerlich-ontisch, um so mit an einer seinshaft christlich erneuerten Welt zu arbeiten. Ähnlich und richtig ist bei A. (178) zu lesen: Des Christen Engagement „in der autonomen Welt ist im Glauben gewußte Partnerschaft mit Jesus Christus in der Hinordnung alles Geschaffenen auf das Heil. Sein Engagement in der autonomen Welt ist schließlich Partnerschaft mit dem Vollender der Geschichte, vorbereitender Dienst, durch den die irdischen Bereiche jener Erfüllungsgestalt entgegengeführt werden, deren endgültige Heraufkunft der letzten Heilstat des wiederkommenden Herrn vorbehalten ist". Statt auf dieser christlichen Wirklichkeitsinterpretation aufzubauen und daraus die Konsequenzen zu ziehen, fährt A. fort (178): „Das christliche Proprium des Sittlichen liegt also nicht in neuen, nur dem Gläubigen zugänglichen Verhaltensnormen, sondern in der Integrierung des natürlich-sittlichen (autonomen) Handelns in den Vollzug seiner religiösen Verbundenheit mit Gott ... Die autonom entwickelte Sittlichkeit wird zum Bewährungsfeld der Gottesliebe." Integrierung meint aber doch gerade seinshaftes Einbezogensein von allem in die Christusverbundenheit. Es meint also mehr als „die autonom entwickelte Sittlichkeit wird zum Bewährungsfeld der Gottesliebe" (178): nicht Bewährungsfeld, sondern Realisationsfeld der Agape, was mehr ist als „eine neue Kraft der Motivation". Man muß ja doch auch fragen: Wie kann etwas Motivkraft, d. h. werthafte Ausrichtung

erfahren, wenn es nicht innerlich in das christliche Sein und Leben einbezogen ist. Anderenfalls bliebe ja doch die Motivation völlig äußerlich.

Daher reicht es auch nicht aus zu sagen: „Als Zentrum der sittlichen Botschaft Jesu erscheint die radikale Liebesforderung, die von Ihm und seinen Aposteln im Material des menschlichen Alltags, in den geschichtlich bedingten sozialen und wirtschaftlichen Strukturen konkretisiert wird. Die Theologie hat die Aufgabe, die sich in der Zeit präsentierenden Daseinsentwürfe mit dem Wort Gottes, vor allem mit der Forderung der Liebe zu konfrontieren". Hier wird die Kirche völlig außer acht gelassen; konsequenterweise bei A. allerdings, wenn sie es nur mit dem Heilsethos zu tun hat und für das Weltethos keine verbindliche Autorität aufgrund der darüber nichts oder zu wenig aussagenden biblischen Quellen besitzt.

Wenn nun gar die Agape, wie einige heute meinen, völlig formal und inhaltsleer gesehen wird – als ob die Liebe zu Gott, dem Schöpfer und Erlöser, nicht die umfassendste Inhaltlichkeit besäße! –, und allein die wechselnden geschichtlichen Tatsachen und Strukturen das Inhaltliche des Ethos liefern, dann landet man notwendig im ethischen Relativismus, Soziologismus, Psychologismus usw.

In dem letzten Abschnitt des dritten Kapitels „Die Funktion des kirchlichen Lehramts und der Moraltheologie bei der Statuierung weltethischer Weisungen" (185–197) faßt A. noch einmal seine Thesen zusammen: Weltethos (= „das Gesamt der aus der Sachordnung der einzelnen menschlichen Lebensbereiche sich ergebenden Verbindlichkeiten") und Heilsethos (= „das Gesamt jener Verbindlichkeiten, durch die die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Gemeinschaft mit Christus ausdrücklich verifiziert werden; es handelt sich hier also um Vollzüge, bei denen nicht die Hinwendung zur Welt, sondern die Unmittelbarkeit zu Gott im Vordergrund steht") (185) hängen innerlich zusammen, stehen im Verhältnis der Reziprozität und der Interdependenz, „sind nur zwei Aspekte der einen christlichen Existenz" (186). Dabei handelt es sich je nach der Sichtweise um „inkarniertes Heilsethos" oder „integriertes Weltethos" (186). Wie aber stimmt das zur Grundthese von A.?

Bei aller Bedeutsamkeit und Unentbehrlichkeit rationaler letztlich auf Erfahrung gegründeter Weltorientierung für christliche Weltgestaltung d. h. für die konkrete Realisierung des Christlichen hier und jetzt kann es kein Auseinanderreißen geben. Wenn der Kirche die ganze Wahrheit über die sittliche Verantwortung des Christen in der Welt auf das Wiederkommen des Herrn hin anvertraut ist, dann muß sie auch das Weltethos hinsichtlich seiner Heilsrelevanz beurteilen können. Nur die „rein" sachtechnischen Normen unterliegen nicht ihrer Lehrzuständigkeit!

Daß der einschlägige Erkenntnisprozeß der konkreten geschichtlichen Weltorientierung vor allem vom Laien einzuleiten und durchzuführen ist, aber immer im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsoffenbarung, ist nur scheinbar das Neue in heutiger Zeit. Allerdings kommt dabei der Kirche hinsichtlich des Weltethos keine bloße Lückenbüßerfunktion zu, sondern eine echte vom Ganzen der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit herrührende autoritative Funktion. A. nennt in Verkennung des Subsidiaritätsprinzips, welches immer nur in einem umfassenden gegliederten Ganzen vorkommt, die kirchlichen weltethischen Hilfen subsidiär, während man nach seinen Vorstellungen nur von auxiliaren oder instrumentalen Hilfen der Kirche gegenüber der Welt sprechen dürfte.

Soweit Weltethos heilsmäßig relevant ist, kommt der Kirche ihm gegenüber auch wegen ihrer Pflicht zur umfassenden („katholischen") Heilsverkündigung eine autoritative Lehrzuständigkeit zu.

Das gilt auch, ob es paßt oder nicht, für „Humanae Vitae". Die kirchlichen lehramtlichen Stellungnahmen gelten auch für den Bereich des sogenannten Naturrechts, soweit in diesem nicht bloß pastorale Anweisungen, sondern Interpretation heilsrelevanter Seins- und Lebensbezüge im Vordergrund stehen.

Die Arbeit von A. ist auch dann, wenn wir sie im ganzen für verfehlt halten, gerade wegen ihrer Einseitigkeiten und wegen ihrer Widersprüchlichkeiten für die heutige moraltheologische Diskussion und Neubesinnung sehr wertvoll.

Witten (Ruhr) Gustav Ermecke

Pieper, Josef: **Über die Liebe.** – München: Kösel 1972, 207 S.

Es ist wohl nicht von ungefähr, daß der Verfasser der berühmten Traktate über die Kardinaltugenden und die göttlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung so lange mit dem Schreiben eines Buches über die Liebe gezögert hat. Gewiß geschah dies nicht deshalb, weil ohnehin über dieses Thema so viel geschrieben worden ist wie vielleicht über keines sonst, sondern weil er mehr als jeder andere sich der Schwierigkeiten bewußt gewesen sein mag, die einen gerade bei der Behandlung dieses Themas erwarten. Um so begrüßenswerter ist es, daß er es schließlich doch unternommen hat, „die Unausmeßbarkeit des Gegenstandes" soweit zu durchschreiten, daß wir „des Begriffs und vor allem der Realität ‚Liebe' in ihrer vollen Erstreckung und Tiefe" ansichtig werden durften.

Ein trotz aller auferlegten Beschränkung instruktiver und für die Sache selbst ergiebiger sprachgeschichtlicher Überblick bildet den ersten Abschnitt des Buches. In ihm wird unter anderem gezeigt, daß das Grundwort *amor*, Liebe, auf alle, zu Recht auch mit je eigenem Namen benannten, Gestalten und Dimensionen der Liebe (angefangen vom sinnlichen bis zum geistigen, ja geistlichen und übernatürlichen Bereich) angewandt wird, so daß sie alle, dem Anschein und einem etwaigen Mißbrauch zum Trotz, unbestreitbar etwas Gemeinsames besitzen müssen. Dieses Gemeinsame in allem Lieben ist jenes Gutheißen, in dem der Liebende von einem Gegenstand oder zu dem geliebten Jemand sagt: Gut, daß es das gibt; gut, wunderbar, daß Du auf der Welt bist – was zugleich heißt: ich will, daß es das (dich)gibt! In dieser bejahendbestätigenden Zustimmung zur baren Existenz des Geliebten (nicht etwa erst zu dessen qualitativem Sosein) erweist sich die Liebe als Urakt des (noch nicht aktivistisch mißdeuteten) Willens, als „Quellpunkt und Mitte der Existenz überhaupt" (42). Denn diese Gutheißung eines bereits vorhandenen Wirklichen ist, ob der Liebende es weiß oder nicht, der bejahende Nachvollzug der kreatorischen Liebe, welche die Welt und den Menschen ins Sein rief und sie „gut" und „sehr gut" geheißen hat. Sie setzt diese kreatorische Liebe als von ihr dankbar bejahte voraus und gewinnt teil an ihr, indem auch sie will, daß der Geliebte sei; sie wird als kreatürlich-kreative, als Existenz erhalten wollende Liebe zu einer Fortsetzung und Vollendung des kreatorischen Aktes selbst.

Der Mensch ist somit von Natur und Schöpfung wegen ein liebendes Wesen. Und daher kommt es, daß all sein Lieben (noch vor einer aktiv auswählenden *dilectio*) primär den passivischen Charakter eines Widerfahrnisses trägt, eines „Angetanseins" von jemandem, wie es das Wort *affectio* ausdrückt; daß es schließlich geprägt wird durch den Aspekt „des Hingerissenseins und der bis ins Leibhaftige reichenden Entflammung" (27) – und das heißt durch den Eros. Er ist es, dem Pieper, gestützt auf die große abendländische Tradition, insbesondere auf Platon und Thomas von Aquin, in großartigem Klarblick die indispensable mittlerische Funktion in aller Liebe zuerkennt – oder besser: wieder zuerkennt, nachdem eine schlechte Tradition die Begriffe Eros und Agape zu einander ausschließenden erklärt hat.

Der Mensch ist aber von Natur auch ein Wesen, das geliebt werden will. Ja, „erst im ‚Bestätigtwerden' durch die Liebe des anderen gelangt er dahin, ganz und gar ‚da zu sein'", gelingt es ihm überhaupt erst, selber zu lieben und so die höchste Steigerung der eigenen Existenz zu erreichen (53). In dieser Struktur des Phänomens Liebe als des Kerns von Existieren und Existenz-Verleihen wird der Schöpfungscharakter der Welt transparent, die in einem Ur-Vertrauen erfahrene Gewißheit, daß alle Realität, eingeschlossen der Liebende selbst, überhaupt nur existiert auf Grund des „Ur-Geschenks" (Thomas) des Gewolltund Geliebtseins, des Gutgeheißenseins durch den Creator (54, 55), zu dessen Wesen es gehört, das Geschaffene mehr zu lieben als von diesem geliebt werden zu können. Diese konkrete Erfahrung des eigenen Geliebtseins durch Gott als Ursache meines Existierens ist der tiefste Grund jener legitimen Selbstliebe, von welcher der Mensch auch als Liebender sich gar nicht dispensieren darf und kann und die macht, daß zum Beispiel auch in jener für alle Liebe paradigmatischen erotischen wechselseitigen Hingabe von Mann und Frau die stets erstrebte Einswerdung sich doch nur so vollzieht, daß in ihr die Partner je sie selbst bleiben, zwei verschiedene Personen; daß es eine „absolute" Selbstlosigkeit gar nicht geben und daß notwendig in (scheinbar) paradoxer Formulierung nur von einer „selbstlosen Selbstliebe" als der dem Menschen möglichen Form höchster zwischenmenschlicher Liebe gesprochen werden darf und kann. Denn Wurzel und Maß aller Liebe zum anderen ist, wie Thomas immer wieder betont, von Natur und Schöpfung wegen, also notwendig, die Liebe zu sich selbst, das naturgegebene Verlangen nach eigener Existenzerfüllung oder Vollendung, nach eigenem Glück und eigener Freude, weil „wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch" (128), so daß der Mensch gar nicht wollen kann, nicht glücklich zu sein: „Der Engel wie der Mensch erstrebt naturhaft sein eigenes Gut und die eigene Vollkommenheit; und dies heißt: sich selber lieben" (S. th. I, 60,3). Und wenn echte Liebe „nicht das Ihre sucht", so kann dies nur auf dem Grunde jener bereits verfügten und unverfügbaren naturhaften Schwerkraft primärer Selbstliebe verstanden werden, die den Nächsten eben liebt wie (nicht: statt) sich selbst, die aber gerade in der „uneigennützigen", „selbstlosen" Teilnahme und Mitfreude an seinem Glück (so Goethe und Leibniz) auch ihre eigene Glückserhöhung erfährt.

An dieser Stelle wird bereits sichtbar, „wie fließend die Grenzen zwischen Eros und Agape sind", wie „eng ineinander verwoben das Naturhafte ... und das ... Ethische und das Übernatürliche" (134, 135),

wie sehr „alle drei Impulse, der naturhafte, der sittlich-freie wie der gnadenhafte, im Einklang miteinander sind. Wenn ich mein Boot in die gleiche Richtung rudere, in die auch der Wind es treibt – wie soll ich dann unterscheiden können zwischen dem, was der eigenen Anstrengung zuzuschreiben ist und was dem Wind?" (135) – was nichts anderes heißt, als daß die Gnade, da sie die Natur vollendet, diese auch voraussetzt, und zwar als etwas an sich Gutes, der Vollendung Wertes.

Und hier ist der Punkt, an dem die berechtigte und höchst verdienstvolle Kritik Piepers an der Fehlkonzeption des berühmten Buches „Eros und Agape" des einflußreichen Theologen Anders Nygren ansetzt, die sich leider mehr oder weniger bis auf den heutigen Tag als wirksam in Theologie und Christenheit (Karl Barth nicht ganz ausgenommen) erwiesen hat. Auf Grund einer gewiß unbewußten, letztlich aber die Gutheit der Schöpfung leugnenden, also gnostisch bestimmten (das heißt Schöpfung und Erlösung von einander trennenden) unrealistischen Auffassung von der Natur des Menschen gelangt Nygren zur Forderung einer erosfreien, absolut selbstlosen, „grundlosen", „souveränen", nichts empfangen wollenden Agapeliebe als der allein christlich legitimen; er erklärt die kreatürliche bedürfende Erosliebe mit ihrem Glücksverlangen, auch in ihrer Richtung auf Gott, als streng abzusondernden Widerpart – und verfehlt damit die wahre Natur des Menschen. Denn von Schöpfungs wegen ist es dem Menschen unmöglich, „unmotiviert" und „souverän"-selbstlos zu lieben, als Geschöpf kann er nicht anders als in der bedürfenden Erosliebe nach seinem Glück, seiner Vollendung auch und gerade nach seinem höchsten Glück: nach Gott zu verlangen. Nicht überspringbar ist das von Nygren als „selbstisch" diskreditierte Glücksverlangen der Liebe, „heiße sie nun Eros oder caritas oder Agape" (112). Immer bleibt Eros das einigende Band nicht nur in der Ehe, wo die Untrennbarkeit von Eros und Agape unwiderleglich vor Augen tritt, sondern er allein kann in seiner humanisierend mittlerischen Kraft sowohl „die Isolierung des *sexus* gegen die Liebe verhüten" als auch „die gleichfalls ständig von der Entartung ins Unmenschliche bedrohte, angeblich rein ethische oder geistliche ‚Liebe' davor bewahren ..., zu einer düsteren ... ‚Karitas ohne Liebe' zu werden" (150). Ohne „diese Klammer, welche Eros heißt" (144), „welche das Niederste mit dem Höchsten im Menschen verknüpft" (und erst in dieser Integrierung jeglichem seinen rechten Ort anweist); „welche verhütet, daß eins sich gegen das andere isoliert; und welche allen Gestalten der Liebe, von der Sexualität bis zur Agape die Qualität des Humanen bewahrt" (156) – ohne diese Klammer „löst sich das Sinnganze menschlicher Liebesmöglichkeiten" (die also alle zu diesem Ganzen gehören) „augenblicks auf" (156).

Man mag vielleicht den Eindruck gewinnen, Piepers Buch stelle vor allem eine großartige Rehabilitierung des durch eine schlechte (übrigens nicht bloß theologische) Tradition beschädigten Eros dar, der hier wieder mit einem neuen Klarblick geschaut und in jener Klärungsenergie, die der Autor an seinem Meister Thomas von Aquin bewundert (und die er mit ihm teilt), dem Leser so vor Augen geführt wird, daß dieser seine Unabdingbarkeit für das Phänomen Liebe in dessen ganzer Erstreckung erkennen muß. Es wäre jedoch ein Mißverständnis zu meinen, der Schwerpunkt liege in den Augen des Verfassers auf dem, was dieser aus Gründen einer unerläßlichen Korrektur mit solcher Nachdrücklichkeit herauszustellen genötigt ist, also allein auf dem naturhaft sinnlichen Bereich. Vielmehr wird von Anfang an klar gesagt, daß, sosehr die erotische Liebe sich an der sinnlichen Schönheit entzündet, sie hier nicht „Befriedigung" erfährt, sondern vielmehr etwas ganz anderes: „Verwiesenheit auf etwas nicht einfachhin Anwesendes" (146), „Öffnung des Daseinsraumes auf eine unendliche Stillung hin, die ‚hier' gar nicht zu haben ist" (147). Ja, es wird auch gesagt, daß die Liebeserfahrung selbst erst durch „Hinzubedenkung von etwas Geglaubtem" begreiflich werden könnte (174).

Das eigentliche Anliegen des Autors ist es, durch jene Korrektur den Blick wirklich freizugeben auf dieses Größere und Entscheidende, auf die Agape- oder Caritasliebe. Obwohl nichts von dem, was von der Liebe von Schöpfungs wegen gesagt wurde, außer Kraft gesetzt wird, so geschieht doch erst in der von Nygren zu Recht als „originale Konzeption des Christentums" bezeichneten Agapeliebe jenes radikal Neue und andere, das dem Menschen durch die Inkarnation, durch die unmittelbare und reale Teilhabe an der schöpferischen göttlichen Liebe also, geschenkt wurde. Erst jetzt kann von einem „schlechthinigen In-der-Liebe-Sein" eines Menschen gesprochen werden, erst jetzt von einer Glückseligkeit als objektiver seinshafter Stillung und Vollendung unseres ganzen Wesens durch Gott, erst jetzt können wir jeden Menschen lieben als den „möglichen Gefährten künftiger Glückseligkeit" (und dadurch gewahren, daß es „gewöhnliche Menschen" überhaupt nicht gibt). Und da die Gnade die Natur zwar voraussetzt, aber auch vollendet, und da Vollendung immer auch Verwandlung einschließt und Verwandlung (gerade um der Bewahrung der Identität im Wandel willen) eine Art Sterben, so bedeutet dies für den Eros, daß, will er Liebe bleiben und seine „Ewigkeit" gewinnen, er sich wandeln und neu werden muß in einem „wie durch Feuer" ihn läuternden Sterben hinein in die Agape.

Es ist hier nicht möglich, im einzelnen auf alle von Pieper genannten Aspekte der Liebe und der Nicht-Liebe einzugehen, etwa auf die umfangreichen Ausführungen zum abgetrennten Sex, der die personale Liebe blockiert und trügerisch das Neutrum einer „Befriedigung" und eines Genusses sucht, der den Partnern statt Freude Frustration einbringt und schließlich, als bloßen Werkzeugen eines manipulierten erleichterten Sex-Konsums, Frigidität nicht bloß im klinischen, sondern im dämonischen Sinn einer Destruktion des wahren Menschseins. Die lebensnahe Beschreibung konkreter Phänomene, reich illustriert durch eine Fülle herangezogener klassischer und moderner – keineswegs nur philosophisch-theologischer und bloß europäischer – Literatur erhöht den Genuß der Lektüre dieses frei von aller Fachsprache geschriebenen Traktates. Dankbar bestätigend: „gut, daß es das gibt!", legt man dieses wahrlich aktuelle Buch eines Autors aus der Hand, der, zumindest im deutschsprachigen Raum und auf diesem Niveau, eine geglückte und beglückende einmalige Symbiose von sokratisch-didaktischer Kunst, philosophischer Prägnanz und schriftstellerischem Können darstellt.

Münster Annie Kraus

Böckle, Franz / **Köhne,** Josef: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (Die Lage bei der studentischen Jugend). – Mainz: Grünewald (1967) 68 S. DM 6.80

F. Böckle behandelt in seinem Beitrag: Ethos der Liebe (7–39) in einem ersten Teil „Liebe und sittliche Norm" im II. Teil: „Liebe im geschlechtlichen Verhalten". Der I. Teil gibt eine gut begründete Antwort auf die Frage: „Wie verhält sich das Liebesgebot, d. h. das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, zu den verschiedenen sittlichen Geboten und Weisungen, wie wir sie aus der Bibel und aus der christlichen Tradition kennen?" (9–19). Das Fazit lautet: „Liebe in sinnerfüllender menschlicher Existenz ist die zentrale Forderung christlicher Ethik" (20). Der II. Teil fragt eingehend nach „der sinnerfüllten Existenz im Bereich des Geschlechtlichen" (25). Dieses insistierende Fragen geschieht mit dem Blick auf die sehr verschiedenen Verhaltensnormen in der Geschichte der Völker und Kulturen, auf die „Wirkgeschichte des Evangeliums" (24), ohne die „das heutige Verständnis von Sexualität und monogamer ehelicher Liebe nicht denkbar ist". Die Ausführungen Böckles über „Personalen Verstehenshorizont" über „Freiheit zu verantwortlicher Sinngebung und Gestaltung", über „Fundamentalmenschliche Beziehung, die „mit dem Fruchtbarkeitsauftrag auf das Gesamtwohl und auf die Gesamtkultur der Menschheit bezogen ist" (26–27). Als Folgerungen aus den „grundsätzlichen Überlegungen" ergeben sich: 1. die Umschreibung der Keuschheit (29) als „Selbstbesitz" und „Hingabefähigkeit", die als „unabdingbare Voraussetzungen der Liebesfähigkeit" zu gelten haben. 2. „Die geschlechtliche Liebesfähigkeit findet ihren vollendeten Ausdruck im Liebesakt" (31), der „als Symbol der Einheit", „als Ausdruck gegenseitiger Liebe", als „ein Akt gegenseitigen Erkennens" erklärt wird. B. folgert: „So fordert der volle menschliche Liebesakt von seiner Sinnfülle her gebieterisch die Bereitschaft zur Hingabe der Person mit dem Willen zur Übernahme der vollen Verantwortung in einer gültigen Treuebindung" (32).

B. resümiert: „Das christliche Ethos fordert: Die Bereitschaft, den Willen Gottes („radikale Liebesforderung") zu hören, ferner, die soziale Verantwortung zu bejahen, und schließlich: „Normierende Aussagen" als „Hilfen" in „konkreten Entscheidungen" anzunehmen. Die Problemlage für die „Zeit der Bekanntschaft" (35) und für die „Möglichkeit einer Noteheschließung" (36) wird kurz und deutlich erörtert. Der gesamte Beitrag läßt für jeden Leser klar erkennen, daß der Verf. die einschlägige Literatur genau kennt (weit mehr als genannt wird) und daß er von einem anthropologischen Ansatz das seit einiger Zeit vielseitig diskutierte Thema überzeugend behandelt. Die Erkenntnisse der Struktur-

anthropologie (A. Vetter, Wirklichkeit des Menschlichen, 1960) speziell die Funktion der „personalen Mitte" hätte dem Verf. dienlich sein können für die Beantwortung der in dieser Abhandlung offen gebliebenen Frage: *Wie* die *Integration* der Sexualstrebungen in das Erlebnisgesamt der Person in dem Verlauf des lebenslangen Reifungsprozesses möglich ist.

Der Beitrag von Dr. med. (Facharzt für Psychiatrie) Josef Köhne: „Das Verhältnis von Student und Studentin vor der Ehe in ärztlicher Sicht" (38–67), geht von der „besonderen Situation des Studenten" aus: Finanzielle Abhängigkeit, Unentschiedenheit hinsichtlich des zukünftigen Berufes und Isoliertheit. Die psychische Dependenz der Studenten von ihrem Elternhaus wird hier nicht erwähnt.

Die geschlechtliche Verschiedenheit und Gleichwertigkeit von Mann und Frau werden in einem 2. Abschnitt kurz und treffend charakterisiert. Nachdrücklich wird hingewiesen auf die Unerläßlichkeit des leiblichen und des seelischen (personalen) Reifens, um die „Ehefähigkeit" zu erreichen (42). Die „psychischen Störungen und Erkrankungen bei Studierenden" werden vornehmlich als Folgen der „Akzeleration" kurz erwähnt. Die Phänomene der mangelhaften „geistig-gemüthaften Entwicklung und Bindungsfähigkeit", die „Spiegelliebe der Selbstbefriedigung" werden genannt, ohne sie mit der noch ausstehenden „seelischen Entbindung" von den Eltern in Beziehung zu setzen. Die wertvollsten Einsichten und Anregungen Köhnes finden sich in dem 24 Seiten umfassenden Abschnitt, der den oben genannten Titel trägt. In diesen Aussagen spricht der durch die Beratung ungezählter Ehepartner erfahrene Arzt. In seinem Eintreten für die Studentenehe verweist er auf die weit höheren Zahlen solcher Ehen in Frankreich und USA. Die Bedingungen und Forderungen, die für das Gelingen der Ehen von Studierenden genannt oder angemeldet werden, zeigen, daß die Argumente pro und contra sorgsam und unter den verschiedenen Aspekten zusammengetragen worden sind.

Unter den zahlreichen Publikationen zu den genannten Themen gehört der vorliegende Band eindeutig zu den seriösen und empfehlenswerten, nicht zuletzt, weil die Begründungen kritischer Prüfung standhalten.

Münster Wilhelm Heinen

Schultz, Hans Jürgen: **Was weiß man von der Seele?** Erforschung und Erfahrung. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag (1967) 220 S. kt. DM 10.80

Nach einem gut orientierenden Vorwort des Hrsg. H. J. Schultz, der offenbar diese Sendereihe des Südd. Rundfunks angeregt und moderiert hat, eröffnet Max Horkheimer die Reihe der Beiträge mit einer Skizze: „Zur Idee der Seele", die mit dieser Feststellung endet: „Wer die Idee der Seele zu bewahren sucht, hat mit dem Wissen um theologische und philosophische Tradition auch den Zweifel zu bewahren, der ernsthaftem Denken in der Gegenwart bewußt zu eigen ist" (19). Adolf Friedemann schuf ein in seiner Knappheit ungewöhnlich treffendes Portrait von Sigmund Freud, das eine unaufdringliche Deutung impliziert. Franz N. Ricklin deutet den Lebensweg und das Lebenswerk von C. G. Jung auf dem Hintergrund seiner Herkunft und macht den Unterschied zwischen S. Freud und C. G. Jung verständlich. Ulrich Ehebald: Was ist, was will und was kann die Psychotherapie? versteht es, auf 11 Seiten auf die Frage des Themas Antworten zu geben, die den Nichtfachmann informieren und überzeugen, den Fachkenner wegen der Kürze und Treffsicherheit überraschen. Gerhart Scheunert: Wie entstehen Neurosen? Von der Psychoanalyse S. Freuds ausgehend, zeigt er die Ursprünge der Neurosen auf, weiß jedoch genau um die Grenzen der Neurosenheilung durch die Psychoanalyse. Wilhelm Laiblin vermittelt unter dem Titel: „Der Traum und seine Wirklichkeit" eine ausgezeichnete Kombination Freud'scher, Adler'scher und Jung'scher Trauminterpretation. Fritz Riemann: Die Bedeutung der Angst im menschlichen Leben. In dem von Lebenserfahrung und therapeutischen Erkenntnissen gesättigten Beitrag wird zwischen Furcht und Angst nicht unterschieden. Vertrauen und Hoffen werden nicht entsprechend als Überwindung der Angst gesehen. Gustav Bally: Todeserwartung, Sterben und Trauer heute – gibt eine vorzügliche Analyse, die für den akademisch ausgebildeten Leser gültig erscheint. Er geht von der Privatisierung der Kleinfamilie und von dem beherrschenden Leistungsprinzip der technisierten Gesellschaft aus. Joachim Scharfenberg: Zum Problem von Gut und Böse – versucht der Autor die Psychoanalyse „von drei Grunderkenntnissen S. Freuds aus zu beleuchten" (108). Nicht einleuchtend ist, daß S. dem „Ödipuskonflikt" die „Gewinnung eines neuen ethischen Prinzips, nämlich der verantwortlichen Entscheidung" zuerkennt (114). Paul Matussek: Verfällt die Moral? – zeigt an der Wandlung des Verständnisses der Ehe und Liebe in Relation und Wechselwirkung, daß die pessimistischen Urteile über die Moral der Gegenwart entweder pauschale Vorurteile oder nicht selten Projektionen eigener Lebensunfähigkeit sind. „Die sich wandelnde Umwelt des Menschen in ihren technischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen verlangt nach einer sich wandelnden Sittlichkeit" (122). Gerhard Mauch: Probleme der Asozialität – führt zu den Ursprüngen der Kriminalität und zeigt an gut gewählten „Fällen", daß Verbrecher nicht „geboren", sondern „erzogen" werden. Deutlich wird, wie die Resozialisierung behindert oder verhindert wird durch das reaktive Verhalten in der Gesellschaft, durch die Vorurteile und Fehlhaltungen in Familien und in Mitarbeitern, die den ehemaligen Straftäter immer wieder rückfällig werden lassen. Peter Brückner: der manipulierte Mensch – dieser Beitrag gibt einen guten Einblick in die Möglichkeiten und Formen der Manipulation, vermag jedoch nicht den klaren Weg zur Entmachtung oder Umgehung der manipulierenden Beeinflussung aufzuzeigen. Adolf Portmann: Haben Tiere eine Seele? – ein vorsichtiger, von kritisch-wissenschaftlichem Sehen und Verstehen bestimmter Beitrag, der mehr mit Fragen als mit Behauptungen oder Feststellungen arbeitet. Der wesentliche Satz: „Niemand – wenn er überhaupt die Tatsachen redlich zur Kenntnis nimmt – bestreitet heute ein reiches Seelenleben der Tiere" (154). Heinz Robert Schlette: Leib und Seele in der Philosophie – versteht „Philosophieren als Fragen, als die Kunst und die Kultur des Fragens, oder aber ... als Kritik ... als „In-Frage-Stellen alles dessen, was uns von allen Seiten als gültig und selbstverständlich offeriert wird" (157). Nach einer kurzen Geschichte des Leib-Seele-Problems wird „sichtbar, daß wir auf eine Anthropologie jenseits des Leib-Seele-Schemas zugehen", die sich jedoch noch nicht charakterisieren läßt. Claus Westermann: Leib und Seele in der Bibel – „Der Gebrauch dieses Wortes (Seele) im AT läßt ein Verständnis des Menschen erkennen, für das der Mensch, so wie er geschaffen ist, ein in sich einheitliches und ganzheitliches Wesen ist ... Für das NT trifft dieses Menschenverständnis nicht mehr so eindeutig zu, weil nun Einflüsse aus griechischen Quellen hineinkommen". „Auf keinen Fall kann sich ein Menschenverständnis, für das der Mensch von vornherein in zwei Grundelemente geschieden ist, wie man sie auch benennen mag, auf die Bibel berufen, weder auf das Alte noch auf das Neue Testament" (175/76). Dietrich Rössler: Arzt und Seelsorger – Die Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger – bisher erst im Versuchs- oder Anfangsstadium – wird völlig neue Wege beschreiten müssen, weil es „keine Krankheiten, sondern nur kranke Menschen gebe". Diese Forderung wird an einer Krankengeschichte einleuchtend erklärt.

Helmut Barz: Fragen der Tiefenpsychologie an die Kirche – „Religiöse Erfahrung als Ergriffensein vom gegenwärtigen Heiligen ist, psychologisch gesehen, nur dort möglich, wo Bewußtsein und Unbewußtes gleichermaßen betroffen sind. Denn das isolierte Bewußtsein kann das Heilige zwar denken, aber es niemals erfahren" (192). Das Verlangen nach Symbolintuition und das Fordern nach eigenständigem Sichentscheiden sind in den Menschen der Gegenwart so ausgeprägt, daß „von daher für Theologie und Kirche sich die Aufgabe stellt, in ihrer Verkündigung gerade nicht die übernatürliche Qualität, sondern im Gegenteil, die vollständige Entsprechung ihrer Botschaft zu den Grundstrukturen der intrapsychischen Prozesse zu betonen" (193). Walter Bernet: Fragen der Theologie an die Tiefenpsychologie – Ausgehend von S. Freuds Schrift „Zukunft einer Illusion" findet B. in dieser Arbeit „die wesentlichen Elemente", die heutige Theologie berücksichtigen muß: „Säkularität, Autonomie, die Religionslosigkeit moderner Existenz" (198). B. folgert: „Man kann die Religion nicht als Neurose abtun, und man kann sie nicht als auch heute existierende Größe leugnen. Der religionslose moderne Mensch ist eine Illusion" (202). Tobias Brocher: Herausforderungen der Zukunft – Beginnt mit der prospektiv gemeinten Frage: „Was könnten wir über die Seele wissen? Und was wollen wir nicht wissen?" (203). Nach einer Skizzierung der Änderungen und Wandlungen in der Gesellschaft dieses Jahrhunderts folgert er: „Nur Einsicht in die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Seele und die Verantwortung

für die reale Wahrnehmung und Entwicklung des eigenen Ich wird die Herausforderungen der Zukunft bewältigen können" (212).

Dem Herausgeber H. J. Schultz muß jeder Sachverständige eine kluge Auswahl der Themen und eine gute Koordinierung der Beiträge bestätigen. Wer dieses Buch studiert hat, wird nach weiterführender Literatur fragen, die leider von keinem Referenten genannt wird.

Münster Wilhelm Heinen

Görres, Albert: **An den Grenzen der Psychoanalyse.** – München: Kösel (1968) 247 S. DM 16.80

Der Autor dieser Sammlung von 9 Beiträgen, Ordinarius für Klinische Psychologie an der Universität München, wurde einem weiteren Leserkreis literarisch bekannt durch sein 1958 in 1. und 1961 in 2. Aufl. erschienenes Werk: Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse.

Die vorliegende Aufsatzsammlung enthält ein kurzes Vorwort des Autors, in dem er schreibt: „Die Psychoanalyse kann sich in Theorie und Praxis keinen Augenblick damit begnügen, reine Erfahrungswissenschaft oder in reiner Empirie begründete Therapie zu bleiben. Unvermeidlich und unablässig, wenngleich manchmal unbemerkt, überschreitet sie Grenzen zu jenen Bereichen, die wir Philosophie, Ethik, Metaphysik, Theologie nennen" (9). Die Themen dieser „Grenzüberschreitungen", oder der vom Autor genannten „Grenzgängerei" (9) sind für zahlreiche Menschen dieser Zeit so aktuell, daß sie hier genannt werden müssen: „Physik der Triebe-Physik des Geistes" (11–30). „Vernunft und Leidenschaft" (31–52) „Person, Psyche, Krankheit" (53–76). „Heilung und Heil" (77–96). „Wunder und Wunderglaube" (99–114). „Ein existentielles Experiment" (115–151). „Über die Gewissensprüfung nach der Weise des Ignatius von Loyola" (153–165). „Der Mensch unserer Zeit und seine Glaubenssituation" (167–208). „Der Leib und das Heil. Caro cardo salutis" (209–246).

Kennzeichnend für alle Beiträge ist der Versuch, die Erkenntnisse der Psychoanalyse S. Freuds, die Görres besonders hochschätzt, mit Aussagen der Thomasischen Philosophie, der christlichen Theologie und der Ignatianischen Anthropologie sowohl zu kontrastieren als auch zu integrieren (11). In dem Beitrag: „Vernunft und Leidenschaft" (Determination und Freiheit im Exempel der Psychoanalyse) stellt Görres Fragen, die m. E. keine klaren Antworten erhalten, weil G. hier primär die Meinung Freuds referiert. Solange man nach der Freiheit des Menschen unabhängig von den menschlichen Beziehungen (Relationen) fragt, sind überzeugende Antworten auf die Freiheitsfrage nicht zu erwarten. Wenn Görres schreibt: „Es gibt einen vorpersonalen, vorsittlichen Strukturbereich im Menschen, ... (59), so ist damit wahrscheinlich gemeint, daß es spontanes Agieren und Reagieren nicht nur bei Kindern, sondern auch im Leben der erwachsenen Menschen gibt. Was besagt dann die „Formel": „Der Mensch ist zwar als Person frei über sich selbst verfügendes Wesen, aber er ist als Natur jedem Freiheitsvollzug immer schon vorgegeben" (59). Dieses offene, ungeklärte Verständnis von „Person" und „Natur" zeigt sich auch in den Ausführungen S. 72, 73, 74, 76.

Ist das S. 95/96 dialektisch formulierte Urteil über die Einstellung „vieler Theologen und Seelsorger" zu den Menschen und Psychotherapeuten nicht überpointiert, so daß es im Jahre 1968 in *der* Form nicht mehr zutraf?

Der Beitrag: „Der Mensch unserer Zeit und seine Glaubenssituation" ist für den psychologisch nicht ausgebildeten Leser wahrscheinlich am ergiebigsten, wenn man von den schwach begründeten Feststellungen auf S. 179 und 180 (unten) absieht.

Mit dem Beitrag: „Der Leib und das Heil" wird ein Essay naturphilosophisch-theologischer Art angeboten, der eine ganze Reihe interessanter Gedanken bringt. Die Mehrzahl der Leser wird dabei nicht stören, daß Zitate z. B. von E. Gilson. S. Kierkegaard, A. Saint Exupéry nicht geortet werden. Die hier gesammelten Gedanken, durchsetzt mit Vergleichen und Bildern wollen nach Aussage des Verf. keinem „Erbauungsoptimismus" das Wort sprechen. Der Leser wird am besten selbst entscheiden, ob Görres diese Absicht in den genannten Ausführungen auch durchhält. Wo auf den Seiten 223–229 K. Rahner, wo C. S. Lewis zu Wort kommen, ist nicht zu erkennen, es sei denn, der Leser vermag es stilkritisch zu unterscheiden.

Wer die Verbindungen von Freudianischer Tiefenpsychologie mit philosophischen Erwägungen und theologischen Aussagen schätzt, und das in sprachlich mitunter pointierten Kontrastierungen, wird das Buch gern, und mit persönlichem Gewinn lesen.

Münster Wilhelm Heinen

Verdross, Alfred: **Statisches und dynamisches Naturrecht.** – Freiburg: Rombach 1971, 168 S. (rombach hochschul paperback band 20) geb. DM 15.–; Snolin DM 14.–

Diese Bücherreihe will vor allem Studenten in der Verarbeitung von Vorlesungen Hilfe bieten. V., der Nestor und der um die christliche Rechtsphilosophie und das Völkerrecht hochverdiente Altmeister seines Faches, legt hier in klassischer Kürze und Klarheit die historischen und systematischen Probleme zum Thema Naturrecht dar. Angesichts der Tatsache, daß dieses Thema seit Jahren mit an erster Stelle in der heute gerade auch sehr heftigen allgemein-theologischen und speziell der moraltheologischen und christlich-gesellschaftswissenschaftlichen Diskussionen steht, muß man V. danken, daß er so überzeugend und in dieser Weise das christliche Naturrechtdenken verteidigt.

Unter einem solchen versteht der Rezensent ein philosophisches Bedenken – Philosophie ist die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin – der Gesamtheit der Normen, welche das äußere menschliche Gemeinschaftsleben im Hinblick auf das Gemeinwohl so ordnen, wie es die menschliche Vernunft aus der vor- und zur Ordnung aufgegebenen Wesens- und geschichtlichen Erscheinungswirklichkeit des Sozialen als Forderung real geltender und daher für jeden einzelnen und für die Glieder der Rechtsgemeinschaft insgesamt personal verbindlicher Zusammenhänge erkennen kann.

Die Konkretisierung des allgemeinen Grund- oder Naturrechts (= primäres Naturrecht) in der je von der geschichtlich vor- und zur rechtlichen Ordnung aufgegebenen konkreten wandelbaren Rechtsgemeinschaft (= sekundäres Naturrecht) geschieht oder soll geschehen in der positiven Gesetzgebung. Wenn der Rezensent von „christlicher Philosophie" und daher auch christlicher Rechtsphilosophie spricht, dann meint er damit einen solchen Vernunftgebrauch bei der Interpretation der Wirklichkeit überhaupt bzw. des Rechtes vom Menschen her auf den Menschen hin, der 1. festhält an dem, was Christen als Philosophen oder philosophisch mit dem Licht der Vernunft im Laufe der Geschichte schon an Wahrheiten erkannt haben und noch erkennen werden (*philosophia perennis*); 2. der annimmt, daß, weil es keine doppelte Wahrheit geben kann, niemals Vernunftwahrheiten und Glaubenswahrheiten einander widersprechen können, und damit diese a) negative Grenze für jene sein und bleiben müssen und b) die Glaubenswahrheiten für die Vertiefung, Läuterung, Fortentwicklung jener, und zwar mit den Mitteln der Vernunft, wichtige Anregungen geben können und immer zu geben in der Lage sind (ohne dadurch jedoch die philosophischen Einsichten zu verdrängen). (Vgl. die geringere Anfälligkeit christlicher Philosophie gegenüber fundamentalen Irrtümern im Vergleich zu jeder anderen. Man denke dabei nur an die philosophische Anthropologie!); 3. der schließlich akzeptiert, daß „christliche Philosophie" sich offen weiß für ihre letzte von ihr selbst nicht mehr erreichbare Erfüllung in der letzten Wahrheitsfindung, die nur der Glaube gewährt.

Der Rezensent hat dieses vorausgeschickt, um damit den Maßstab aufzuzeigen, den er bei der Beurteilung des hier zu besprechenden höchst wichtigen Buches von V. anlegt.

Im I. Teil befaßt dieser sich nach allgemeinen terminologischen Vorbemerkungen mit den wichtigsten Naturrechtslehren vom klassischen Altertum angefangen bis zu den Naturrechtslehren des Marxismus, des Existenzialismus, der „neuen Linken", ferner mit einigen modernen Kritikern der Naturrechtslehre: Bergbohm, Kelsen, Topitsch. Da der Verfasser sich in seiner großen „Abendländischen Rechtsphilosophie" (2. Aufl. 1963) eingehend auch mit diesen verschiedenen Naturrechtsschulen befaßt hat, konnte er sich hier – für die Möglichkeiten der Studenten berechnet – auf dem engen ihm zur Verfügung stehenden Raum kurz fassen.

Im II. Teil legt V. die Grundlagen der Naturrechtslehre dar in der Lehre vom Menschen, wobei die Menschenwürde und das Gemeinwohl die beiden Fundamente bilden (114).

Das besonders wertvolle und höchst aktuelle III. Kapitel handelt von „Sozialmoral, primäres und sekundäres Naturrecht".

Heute beachten viele – vor allem auch katholische Kritiker des Naturrechts – nicht genügend die mindestens seit Domingo de Soto zu machende Unterscheidung zwischen dem die gesamte vernünftig-sittliche Lebensordnung normierenden sittlichen Naturgesetz und darin, als dessen wesentlicher (nicht bloß integrierender) Bestandteil, dem Naturrecht. Bei V. ist dieser Un-

terschied hervorgehoben, wenn es auch noch klarer hätte geschehen können. Aber auch jene Kritiker finden bei ihm Belehrung, welche nur wenige „rein formale" mit beliebigen geschichtlich wechselnden Inhalten zu versehende naturrechtliche Grundnormen gelten lassen. – Allerdings werden jene Kritiker Entscheidendes vermissen, die die theologische Problematik der Naturrechtslehre bei V. suchen. Insofern kann die vom Rezensenten oben vorangestellte Definition von Naturrecht im Sinne einer christlichen Naturrechtsphilosophie auf Punkte hinweisen, welche bei V. noch stärker hätten herausgestellt werden können.

Fraglich erscheint uns auch die mehrfach (z. B. 14, 100, 101) zu lesende Behauptung von V.: Die Moral kenne nur Verpflichtungen, aber keine Rechte. Moral bedeutet doch gesollter Freiheitsgebrauch des Menschen. Moralische Rechte bedeuten, diesen Freiheitsgebrauch als etwas jemandem Zugehöriges, Zukommendes beanspruchen. So haben z. B. Eltern „moralische Rechte" gegenüber ihren Kindern und diese gegenüber den Eltern, welche sich nicht erst vom positiven Recht als der äußeren geschichtlich-konkreten gemeinwohlorientierten Ordnung herleiten. Die eigentlichen Rechtsforderungen sind dagegen Gemeinschaftsforderungen, gestellt vom Gemeinwohl. Moralische Forderungen umfassen auch diese, weil auch in ihnen sich der sittlich richtige Freiheitsgebrauch ausdrükken soll. Es fehlt hier der Raum, um das Verhältnis von Moral und Recht, ihre Unterscheidung und ihren Zusammenhang näher darzulegen.

Naturrechtliche Normen darf man, wie V. richtig bemerkt, natürlich nicht „ontologisieren" (15), aber sie sind Seinsforderungen, die der Mensch als soziales Wesen beim Gebrauch seiner Freiheit zu beachten hat.

Sehr zu diskutieren wäre aber der Satz: „... versteht die klassische Naturrechtslehre, im Einklang mit neueren Strömungen, unter Naturrecht kein Recht im juristischen Sinne, sondern jene soziale Ordnungsprinzipien, die dem positiven Recht vorgegeben sind" (57).

Richtig ist doch wohl: Das Recht gehört zu den sozialen Ordnungsprinzipien, näherhin zu den drei Realprinzipien: Recht, Wirtschaft, Kultur (vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, III [1961], § 2). Aber das Naturrecht als die aus dem Sein des Menschen in der gemeinwohlverpflichteten Gemeinschaft sich ergebenden zwingenden sozialen, d. h. mit- und zwischenmenschlichen Forderungen oder Notwendigkeiten, sind, wenn auch nicht Recht im positiv-juristischen, so doch Recht als Forderungen der Gerechtigkeit in der Gemeinschaft im wahren und eigentlichen Sinne. Das positive Recht ist Konkretisierung, Positivierung von Naturrecht, das selbst auch ohne positives Recht als Recht in Geltung ist. Wertvoll ist die Nähe von V. zu, aber auch seine überzeugende Kritik an Hans Helsen, der „die beste Kritik der Naturrechtslehre geliefert" hat (59).

Nicht überzeugend ist, wenn V. meint, zwar sei das *neminem laedere* eine inhaltlich gefüllte Norm. Dagegen sei das *suum cuique* leer, „da sie die Frage, nach welchem Maßstab das *suum* zu bestimmen ist, offen läßt" (71). In Wirklichkeit steht doch hinter dem *suum*, das jedem und dem ganzen Menschen Zukommmende. Erliegt V. hier wie manche andere Beurteiler des *suum cuique* dem gleichen Fehler wie jene, die z. B. im moral-theologischen Bereich meinen, die Agape sei rein formal inhaltsleer zu verstehen und müsse jeweils inhaltlich erst vom soziologisch und psychologisch und kulturanthropologisch aufgearbeiteten geschichtlich-konkreten Wirklichkeitsverständnis aufgefüllt werden. In Wahrheit ist doch die Agape als Gottes- und Nächstenliebe die inhaltlich gefüllteste Norm, die sich überhaupt denken läßt!

S. 77 hätte nicht bloß Paulus, sondern auch Johannes erwähnt werden müssen. S. 78f. müßte die Aussage, „alle menschlichen Verbände (sind) bloße Ordnungseinheiten von eigenständigen Individuen mit Ich-Bewußtheit, die durch gemeinsame, naturgegebene oder frei gewählte Ziele verknüpft sind", doch wohl genauer begründet werden, da sie so offenbar der Metaphysik das Soziale nur unzulänglich wiedergibt.

Hervorgehoben haben wir schon als besonders wertvoll die Ausführungen des III. Kapitels. Mit diesem müßten sich besonders die Bestreiter des Naturrechts befassen. Hier wird allerdings auch die Begrenzung der Aussagen von V. deutlich, wenn bei ihm Namen von Autoren wie Böckle, David, Fuchs, Rahner u. a. gar nicht vorkommen. Offenbar hängt das damit zusammen, daß sich V. nur auf die philosophische Betrachtung der Naturrechtsprobleme beschränkt. Wie problematisch das jedoch sowohl für die theologische als auch für die philosophische Sichtweite ist, die gerade für eine christliche Naturrechtslehre bei aller ihrer philosophischen Eigenart doch irgendwie zusammengeschaut werden müssen, macht dieses III. Kapitel deutlich.

Wertvoll erscheint uns auch, daß V. die leider zum großen Schaden von Ethik und Recht so sehr in Vergessenheit geratene Wertphilosophie und -ethik wenigstens kurz erwähnt.

Wertvoll erscheint uns weiter auch, daß V. „Victor Krafts rationale Begründung der sozialen Moral" (97ff.) in seine Überlegungen einbringt und sich so vor dem Vorwurf einseitiger „Scholastik" erfolgreich abschirmt. Wie wenig das Naturrecht überhaupt inhaltlich leere Formel-Sätze (107f.) bietet, zeigen besonders gut die Ausführungen des Verfassers über „Die leitenden Grundsätze des Naturrechts" (101ff.) mit der Aussage: „Die Würde des Menschen und das Gemeinwohl (bilden) die beiden tragenden Pfeiler des Naturrechts" (104f.) sowie die überzeugenden Beispiele für „das sekundäre Naturrecht" (118ff.) mit der Aussage: „So erweist sich das Naturrecht als das humane Gewissen des positiven Rechts" (114).

Die Aussage (115): „Naturrecht und positives Recht müssen zusammenarbeiten, um die Lebensverhältnisse angemessen regeln zu können", zeigt vielleicht auch, daß das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht bei V. doch wohl zu äußerlich gesehen wird.

Als erste Orientierung über das, was Naturrecht ist, ist das Buch von V. ebenso geeignet, wie es manche heutige, leider auch katholische leichtfertige Kritiker des christlichen Naturrechts zu einer ihnen sicher schwer fallen dürfenden Gegenkritik herausfordert. Der Titel des Buches ist jedoch problematisch. Er hieße vielleicht besser: Naturrecht – philosophisch gesehen. Alles in allem: V. liefert einen überaus wertvollen Beitrag zu einer für Theologen, Philosophen, Juristen und Politiker unausweichlich gestellten Frage.

Bochum Gustav Ermecke

Marhold, Wolfgang: **Fragende Kirche.** Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen. – München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1971. 196 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Praxis der Kirche, Nr. 5) Snolin DM 16.–

Marhold geht in seiner Studie von der Hypothese aus, daß die Fülle der in den letzten Jahren von Einzelpersonen oder Gruppen innerhalb der EKD durchgeführten Befragungen ein Ausdruck dafür ist, daß die praktische kirchliche Arbeit nicht nur unter theologischen, sondern mehr und mehr auch unter soziologischen Aspekten reflektiert wird. Gerade die soziologische Reflexion aber spiegle „das Problem heutiger Selbstauslegung des Christentums" (17). So können die Befragungen mit Recht aufgefaßt werden, als „ein Reflex von vielen anderen möglichen auf Probleme, die die Praxis der Kirche ständig begleiten" (ebd). Marhold braucht deshalb die sehr unterschiedlich gearbeiteten Befragungen nicht mit den inzwischen recht anspruchsvollen Maßstäben der empirischen Theorie zu messen, sondern kann sie einfach als Ausdruck einer kirchlichen und sozialen Wirklichkeit werten, die sich von Praktikern über theologische Fragestellungen allein nicht mehr ausreichend erschließen läßt. In den Befragungen artikuliert sich also „ein Unstimmigkeitsbewußtsein der kirchlichen Funktionsträger zwischen dem ... explizit oder implizit erhobenen Selbstverständnis der Kirche einerseits und dessen tatsächlicher Verwirklichung in der Praxis andererseits, zwischen Sollen und Sein, angesichts des eigenen begrenzten Erfahrungsbereichs" (20). Das Bewußtwerden dieses „Wirklichkeits- bzw. Kommunikationsdefizits" (ebd.) führt dann eben dazu, nach Mitteln Ausschau zu halten, durch die sich der eigene Erfahrungshorizont ausweiten läßt.

Die so entstandenen Befragungen bilden das Rohmaterial für Marholds Analyse. 115 zwischen 1953 und 1968 durchgeführte Umfragen konnte der Verfasser in einer mühseligen Kleinarbeit (vgl. 35–41) sammeln und 95 davon schließlich als in mehr oder minder engem Kontakt mit der Kirche stehend (vgl. 68) in seine Untersuchung einbeziehen. Es geht Marhold dabei nicht um eine Erhebung, die einen Überblick über soziologische Ansätze kirchlicher Praxis vermittelt, sondern vielmehr um eine kritische Analyse der Interpretation dieser Wirklichkeit, die in den Einzelbefragungen sichtbar wird. Dabei zeigt sich, daß der jeweilige theologische Denkansatz (volksmissionarisch, kerygmatisch, sozialdiakonisch, dogmatisch oder instrumental) den Fragehorinzont absteckt und die Fragestellung steuert. Es zeigt sich aber ebenso, daß es stets

die gleichen Problemfelder kirchlichen Handelns (Strukturen, Gemeinde, Gottesdienst, Jugend, Funktionsträger und andere Proleme kirchlicher Praxis) sind, die den Theologen veranlassen, sich mit Hilfe der Empire die für ihn wichtigen Informationen zu beschaffen. So wird letztlich die Anwendung der Soziologie im Bereich kirchlicher Praxis durch die Theologie legitimiert, umgekehrt aber auch theologisches Handeln durch soziologische Erkenntnisse gestützt. Diese Wechselseitigkeit der Beziehung beider Wissenschaften müßte von der künftigen Forschung stärker als bisher beachtet werden. Marholds Studie könnte dazu den Anstoß geben, weil in ihr dieser dialektische Prozeß implizit immer wieder sichtbar wird.

Eine Studie, die sich völlig auf wissenschaftliches Neuland begibt, wäre überfordert, wollte man in ihr ein Rezeptbuch für die Durchführung von Befragungen sehen. Es ist völlig unmöglich den derzeitigen Wissensstand der empirischen Methodenlehre und ihrer Probleme gleichsam als Nebenprodukt einer Dissertation mitzuliefern, auch wenn man dem Verfasser bescheinigen muß, daß er die für seine Analyse relevanten Methoden beherrscht und somit auch dem Leser gute Tips und (besonders in den Fußnoten) Hinweise auf weiterführende Literatur geben kann.

Da das Buch didaktisch klar aufgebaut und zudem gut lesbar ist, empfiehlt sich die Lektüre nicht nur für Pastoralsoziologen, sondern auch für alle, die einen Einblick in einen von den Theologen bisher noch zu wenig bekannten Wissensbereich gewinnen möchten.

Augsburg Norbert Glatzel

Sudbrack, Josef: **Dienst am geistlichen Leben.** – Mainz: Matthias Grünewald (1971) 136 S. (Pastorale. Handreichungen für den pastoralen Dienst. Hrsg. i. A. d. Dt. Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen) kart. DM 6.60

Seit 1970 erscheinen in loser Folge die einzelnen Faszikel des Pastorale. Wenngleich federführend von einem Autor bearbeitet, sind sie der Beurteilung verschiedener Kommissionen unterworfen. Das führt zu einer besonderen Ausgewogenheit der Darstellung, die man auch dem hier zu besprechenden Faszikel bescheinigen muß. Freilich läßt das die Eigenprägung einer bestimmten Sicht zurücktreten und gibt manchem Abschnitt lexikalischen Charakter.

In fünf Abschnitten spricht das Buch über die Berufung aller Christen zum geistlichen Leben und geistlichen Dienst, über die Dialetik des geistlichen Lebens, über die Schwerpunkte und die Vielfalt der Verwirklichung, sowie schließlich über den geistlichen Dienst am Mitmenschen.

Der Autor hat sich bemüht, die anstehenden Fragen weniger unter systematischem Gesichtspunkt, als vielmehr von ihrem „Sitz im Leben" her darzustellen (9). Das ist gelungen. Dabei wird das geistliche Leben nicht verstanden als selbstzwecklich in sich stehend, sondern als Verwirklichung des Glaubens im Dienst am Leben (111). Die Gefahr, durch diese Sicht den Glauben zum Mittel für die Verwirklichung des Lebens zu machen, wird gesehen und dialektisch eingegrenzt. Überhaupt muß die dialektische Darstellung als ein Vorzug des Buches herausgehoben werden, wenngleich sie an den Leser hohe Anforderungen stellt.

Auf die Vielfalt der dargestellten Gesichtspunkte kann hier nicht eingegangen werden. Zu kritisieren ist weniger das, was gesagt ist, als vielmehr das, was (mehr oder weniger) fehlt. Die Dimension des sakramentalen Lebens hätte deutlicher eingearbeitet werden müssen; hier kann der Hinweis auf andere Faszikel (11) nicht ganz befriedigen. Zu fragen wäre auch, ob die Wirklichkeit der Sünde in einer Darstellung des geistlichen Lebens so unthematisch bleiben kann wie in diesem Buch. Sie erscheint mehr als Bruch, in dem die natürliche Befangenheit sich öffnet und der Blick auf den größeren Gott geht (70), denn als massiv in dieser Welt gegenwärtige Wirklichkeit. „Wie Jesus Christus so scheitert auch der Mensch an der überstarken Eigengesetzlichkeit des Leids und der Sünde. Das wird jedem irgendwann als Inbegriff des Lebens bewußt!" (94). Ob damit das im Neuen Testament Gesagte gewichtig genug angesprochen ist, muß man fragen.

Entsprechend wird die Welt durchaus positiv gesehen, weniger in der (auch) fragwürdigen Beziehung des johanneischen Sprachgebrauchs. Das Scheitern der menschlichen Tätigkeit in und an der Welt wird zwar gesehen: darin wird die (notwendige) Hoffnung auf Gottes Gelingen sichtbar (85).

Ein letzter Hinweis: das durchgängige Verständnis christlichen Lebens als Dienst an der Welt hat vieles für sich. Der Faszikel wendet es auch zum Verständnis des Ordenslebens an. In diesem Zusammenhang heißt es: „Andere Leitbilder wie Weihe *(consecratio)* an Gott, wie Nähe zum Heiligtum, zweckfreier Lobpreis Gottes sind dem Bewußtsein unserer Zeit schwer zugänglich." (113) Man wird der Feststellung zustimmen, ihrer unkritischen Übernahme weniger. Nimmt im Denken des heutigen Menschen der Dienstbegriff nicht häufig die Funktion wahr, das eigene (und fremde) Leben unter dem Gesichtspunkt seiner Funktionalität rational zu begreifen und mehr oder weniger selbstherrlich zu planen?

Die kritischen Anmerkungen sollen den Wert des Buches nicht herabsetzen; es hat den großen Vorzug, viele Wirklichkeiten des geistlichen Lebens, die dem modernen Bewußtsein verstaubt vorkommen, neu und überzeugend in den Blick zu fassen.

Druckfehlerberichtigung: S. 73, letzte Zeile: Bewußtsein statt Bewußtesin; S. 87, 4. Absatz: zeitigt statt zeitigen; S. 108, 5. Zeile von unten: auf dem statt auf den.

Münster Hermannn Josef Spital

Bours, Johannes: **Zu dir rufe ich.** Das tägliche Schriftgebet. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1971. 192 S. Snolin DM 8.80

Eine aus Psalmversen (der Jerusalemer Bibel) und Worten des NT (außer den Synoptikern) geschöpfte hübsche Sammlung von Kurzgebeten für jeden Tag des Jahres.

Die Anordnung erfolgte nicht nach Sinngruppen, sondern im fortlaufenden Zusammenhang des jeweiligen Kontextes, um so Sprache und Theologie des betreffenden Buchs der Schrift klar hervortreten zu lassen. – In den Psalmversen wurde die Gottesanrede Jahwe belassen unter Bezugnahme auf Alfons Deissler, Ich werde mit dir sein (Freiburg/Br. ²1971), weil diese Selbstoffenbarung des Namens Jahwe das „Ur-Evangelium" ist, in dem Gott „sich unwiderruflich zum Gott für Welt und Mensch gemacht hat" (8).

Herstelle Oda Hagemeyer

Boros, Ladislaus SJ: **Der nahe Gott.** – Mainz: Matthias Grünewald 1971. 84 S. (Erlöstes Dasein) kart. DM 6.80

Diese in vier Vorträgen zusammengefaßten tiefschürfenden Betrachtungen eines Einkehrtages setzen bewußt keine theologischen und philosophischen Fachkenntnisse voraus. Es geht ihnen auch nicht um ein uneingeschränktes Einverständnis der Exegeten.

Sie behandeln an Hand des Buches Jonas das Bewußtwerden Gottes im Menschen, die Erfahrung des fernen, verborgen bleibenden Gottes als des dennoch Nahen, weisen hin auf die Bedeutung der Bilder Gottes sowie auf die menschlichen, auch alltäglichen Erlebnisse als „theologische Erfahrung" (gemäß Kardinal Manning), betonen die theologische Bedeutung des auf Jesus Christus konzentrierten Gebets, weil das Menschsein Jesu das Tödliche des Gottschauens in sich aufgefangen hat, und stellen Reue und Umkehr als eine menschheits- und weltrettende „universale Tat" heraus. Vf. spricht meditierend (also nicht wie ein Exeget) ohne Bedenken auch heute noch vom Sündenfall des „ersten Menschenpaares" und sinnt darüber nach, wie Christus nach seiner Verwerfung durch die Juden den Plan Gottes verwandelt: „Er schiebt das Kommen des Reiches bis zum Ende der Welt hinaus und wählt für sich den Weg des Leidens, des Kreuzestodes ... und gründet ... seine Kirche"; er „wählt für sich den Tod, um ein auferstandener Leib zu werden ..."

Ein Buch, das ausschließlich als Meditation verstanden werden will und muß.

Herstelle Oda Hagemeyer

Boros, Ladislaus, SJ: **Hoffnung für die Menschen.** – Mainz: Matthias Grünewald 1971, 22 S. Snolin DM 2.–

Das Büchlein ist ein Auszug aus dem 1969 veröffentlichten Werk des Autors: „Wir sind Zukunft." Ein Aufruf, den Mitmenschen Grund zur Hoffnung zu geben durch Werke der Barmherzigkeit nicht nur im rein materiellen Sinne, sondern als ein diesen Werken entsprechendes und mit ihnen letztlich gemeintes gesamtmenschliches Verhalten.

Herstelle Oda Hagemeyer

Bacht, Heinrich SJ (Hrsg.): **Zeiten des Herrn.** I. Lesejahr A. – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1971. 400 S. Plastik DM 12.80

Diese neue Sammlung von Texten alter und moderner Schriftsteller zur Erläuterung der Meßlesungen gemäß der neuen Leseordnung dient mit einer Fülle von Impulsen der Gewinnung des rechten Verhältnisses zwischen dem liturgischen und dem persönlichen Beten. Das geistliche Schrifttum der jüngsten Zeit wird besonders ausgiebig nutzbar gemacht. Eine anregende Hilfe auch für Prediger. Weitere Bänddchen für die Lesejahre B und C sind angekündigt.

Herstelle Oda Hagemeyer

Jordan, Placidus OSB: **Vom Innewerden Gottes.** – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1971. 124 S. Linson DM 12.80

Der ehemalige Publizist und jetzige Beuroner Benediktinermönch will in diesem Buch suchenden Christen zu vertieftem Verständnis ihres Glaubens verhelfen durch Behandlung aktueller Fragen: Gewiß für manche ein hilfreiches Büchlein.

Einige Hinweise: Zum Thema der „göttlichen Abbildlichkeit des Menschen" betont Vf. mit Recht, daß diese erst dann wahrgenommen werden kann, wenn der Mensch „seiner selbst, seines innersten Wesens und damit seines Ursprungs in Gott inne wird" (28). – Der Versuch einer zeitgemäßen Verdeutlichung der Trinitätslehre (68ff) ist etwas summarisch, ebenso wie die Bemerkungen zum Thema „jungfräuliche Geburt", mit der nach Vf. in der Heilsgeschichte nicht die körperliche, sondern die geistige Geburt gemeint ist, deren Abbild die leibliche Geburt sei (36). Eine Verdeutlichung wäre nicht unnütz gewesen. – Dankenswert ist die Hervorhebung der Bedeutung von Bildern, Symbolen und Zeichen, auch in der Sprache der Schrift (58ff). – Wenn Vf. 77 und 118 von der „Ordnung und dem göttlichen Geheimnis" als den beiden Säulen des Glaubens nach der Lehre des hl. Thomas spricht, so greift er hier wohl eher eine Formulierung von Josef Pieper in seinem Thomas-Brevier (München 1956) auf, dessen erster Teil einen entsprechenden Titel trägt, weil *‚ordo'* eine vom Geheimnis durchwirkte Grundkategorie des gesamten thomistischen Systems ist. – Die thomistische Deutung des Namens der Cherubim als der „von göttlicher Weisheit Erfüllten" (97. Vgl. auch 61 den Hinweis auf Gregor d. Gr.) kann nicht als eigentliche Wortdeutung gelten; sie geht zurück auf Dionysius Areopagita (Himml. Hierarchie Kap. VII. Vgl. Thomas I, 63, 7–9). Die auch von der christlichen Kunst übernommene Auslegung durch Dionysius Areopagita knüpft wohl an Ez 10,12 an, wonach die Keruben in der Vision des Ezechiel ganz voller Augen waren. Aber der Name Kerubim ist damit nicht erklärt. Die Sprachforscher möchten ihn zurückführen auf das assyrische karâbu = segnen, beten. In der Schrift sind die Kerubim schlechthin Begleiter Gottes und somit Offenbarer seiner Gegenwart. – 98 spricht Vf. von dem „dem hl. Augustinus zugeschriebenen Weihegesang des Exultet". Nach der Untersuchung von Bonifatius Fischer OSB in ALw II (1952) 61 ff, spez. 74, stammt das Exsultet aber wahrscheinlich aus dem gallischen Liturgiebereich. Eine pseudoaugustinische Predigt bei Caillau II App. 38,2, in der einige Stellen sich mit Versen des Exsultet berühren, ist nach Germain Morin (Miscellanea Agostiniana 1: S. Augustini sermones post Maurinos reperti [1930] 733) nicht Augustinus zuzuschreiben, sondern wahrscheinlich von Venantius Fortunatus abhängig.

Im Ganzen wird sich das Büchlein als nützlich erweisen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee. Festschrift, hrsg. von Jakob Baumgartner. – Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, CH 6375 Schöneck-Beckenried 1971. VIII 496 S. (NZM Supplementa XVII). kart. sfr 36.–

Die Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem (=SMB) erhält zum goldenen Jubiläum ihres Bestehens eine Festschrift, die nicht einen Rückblick auf die eigene Geschichte werfen oder einen Bericht über erzielte Erfolge erstatten will, sondern eigentlich dazu dienen soll, in der Gemeinschaft selbst „die Besinnung auf die ... von Gott geschenkte Gnadengabe der missionarischen Berufung" anzuregen und ihre Mitglieder für ihren Auftrag noch freier zu machen (VIII). Das ist ungewöhnlich und allein deshalb schon bemerkenswert. Darin spricht sich ein Bekenntnis der Mitarbeiter der Festschrift zu ihrer eigenen Gemeinschaft aus – heutzutage ein ziemlich seltener Vorgang! Zugleich wird deutlich, daß die SMB um ein Selbstverständnis bemüht ist, das ihre Existenz im gegenwärtigen Umbruch der „Mission" zu rechtfertigen vermag. Der Titel, ein Zitat aus den neuen Konstitutionen der Gesellschaft von 1967, drückt das Neue gültig aus: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft.

Allerdings bietet der Inhalt nicht eine thematische Entfaltung des Titels. Den einzelnen Mitarbeitern war die Wahl des zu behandelnden Gegenstandes freigestellt. Das Ergebnis ist eine bunte Palette theologischer, historischer, religionswissenschaftlicher, ethnologischer, linguistischer, soziologischer und volkskundlicher Beiträge. Da geht es um Missionstheorie und -geschichte, um Pastoralprogramme und Utopien, um die Rassenfrage und Entwicklungshilfe, um Neujahrs- und Erntebräuche auf Taiwan, um Feuer und Wasser im Schinto-Ritual, um das Nestorianerdenkmal von Sian-fu, um Lateinstudien im chinesischen Kulturraum und um vieles andere mehr. Es ist nicht möglich, einzelnes herauszugreifen und eigens zu besprechen, ohne den übrigen Autoren Unrecht zu tun. Aufs Ganze gesehen, macht jeder von ihnen sichtbar, wie vielfältig die Dienste sind, die die zwischenkirchliche Gemeinschaft vermitteln, und insofern entspricht der Titel der Festschrift doch ihrem Inhalt. – Anzumerken ist noch, daß diese Schrift auch eine Gabe an Prof. Dr. Johannes Beckmann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres geworden ist. Von zwei Ausnahmen abgesehen, sind alle Mitarbeiter durch seine Schule gegangen. Daß eine zahlenmäßig kleine Gemeinschaft soviele wissenschaftlich interessierte und ihre Tätigkeit reflektierende Missionare aufweist, durfte der inzwischen, am 17. 12. 1971, Verstorbene als eine überzeugende Bestätigung dafür ansehen, daß sein Wirken nicht ohne Frucht geblieben ist.

Der SMB ist zu wünschen, daß sie ihren Weg weiterhin so bewußt geht wie im ersten halben Jahrhundert ihres Bestehens und nicht nur zwischenkirchliche Gemeinschaft vermittelt, sondern auch dazu hilft, daß der Weltbezug des missionarischen Dienstes ins lebendige Bewußtsein der Kirche tritt.

Münster Josef Glazik

Birrer, Eduard: **Was heißt christlich?** Das gemeinschaftsbildende Prinzip der Kirche. – Regensburg: Josef Habbel 1971. 160 S. engl. br. DM 12.– Lw. DM 14.80

B. geht es um die Frage: „Was hat heute ein Missionar den Menschen zu sagen?" Er sucht nach einem gedanklich-erfahrungsmäßigen Ansatzpunkt seiner Glaubensverkündigung, den er in der Erfahrung des Seins und seines Seufzens findet. Die dem Schöpfer verweigerte Antwort der Schöpfung überholt Gott in seiner verzeihenden Liebe, die sich dem Menschen letztlich in Jesus Christus offenbart, der dann dem Menschen Maßstab gehorsamer Nachfolge wird. Die gestellte Frage ist eine, wenn nicht die entscheidende Frage unserer Tage. B. hat sie aus seiner persönlichen Erfahrung heraus zu beantworten versucht und bietet mit seinen Antwortsformeln Ansätze zu eigener – wenn auch vielleicht ganz anders formulierter – Reflexion.

Wittlaer Hans Waldenfels

Corbin, Henry: **En Islam iranien.** Aspects spirituels et philosophiques. I: Le shî'isme duodécimain. II: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse. – Paris: Gallimard 1971. (Bibliothèque des Idées) 332/384 S.

Der weltbekannte Fachmann legt hier die zwei ersten Bände eines monumentalen Werkes in vier Bänden über den iranischen Islam vor, das er in zwanzig Jahren Forschung und Lehre in Paris und Teheran fertigstellen konnte. Wenn man bedenkt, daß die meisten Schriften der iranischen Philosophen, Mystiker und Theologen, die hier untersucht werden, noch nicht veröffentlicht sind und nur als Manuskripte vorliegen, und daß der Shî'ismus im Kreis der Orientalisten geschweige denn der Philosophen kaum erschlossen ist, dann kann man sich eine Vorstellung machen vom ungeheuerlichen Fleiß und Scharfsinn, der die Entstehung dieses Werkes ermöglicht hat und von der Bedeutung dieser Untersuchung für die Fachwelt und zugleich für die Geschichte der Spiritualität und der Philosophie.

Denn es geht nicht nur um Theologen und Mystiker, die eine nicht orthodoxe Lehre vertreten und deren Auffassungen in den Bereich einer synkretistischen Spiritualität gehören, sondern um Mystiker, die zugleich Philosophen waren, deren metaphysische Spekulationen außerordentlich verzweigt waren und von großem Interesse sind für eine vergleichende Erforschung der Gnosis und der esoterischen Doktrinen in der Antike und im Mittelalter. Was das Interesse des Werkes noch erhöht, ist, daß der Verfasser sich ständig bemüht, in den Positionen der iranisch shî'itischen Lehre die Auswirkungen ihrer vorislamischen Ursprünge aufzuzeigen.

Das Werk enthält folgende Abschnitte: Bd I: die Zwölfer-Shî'a, Bd II: Sohrawardî und die Platoniker Persiens. Bd III: Die Liebestreuen, Shî'a und Sufismus, die Schule von Isphahan. Bd IV: Die Shaykhi-Schule; der zwölfte Imâm und die geistliche Ritterlichkeit; allgemeines Register.

Die wichtigsten Ansichten der Zwölfer-Shî'a betreffen die esoterische Hermeneutik und den Epiphanie-Begriff. Die iranischen Mystiker suchen, der heiligen Schrift ihren wirklichen Sinn abzugewinnen, indem sie unter dem äußeren einen inneren, den wahren Sinn annehmen. Die Offenbarung, das göttliche Wort, kann sich nicht in einem allen Menschen zugänglichen Sinn erschöpfen. Der unzugängliche, alles menschliche Begreifen übersteigende Gott verbirgt unter dem äußeren Gewand seines Wortes einen inneren Sinn, den es zu suchen gilt. Dazu dienen entsprechende esoterische Methoden und gnostisch anmutende metaphysische Theorien.

Der wichtigste esoterische, innere Sinn, den die Methoden der iranischen Shî'as im Koran entdecken, betrifft die Epiphanie des absolut transzendenten Gottes in der Gesamtheit der vierzehn Lichtwesen, d. h. der „Vierzehn Unbefleckten" (das sind der Prophet Muḥammad, seine Tochter Fâṭima und die zwölf Imâm der Sî'a). Wenn man aber bedenkt, daß der zwölfte Imâm eine eschatologische Gestalt ist, die erst die Vollendung der göttlichen Epiphanie herbeiführt, so muß man zweierlei feststellen: Zum ersten, daß die iranische Shî'a dem orthodoxen Islam, der an eine in der Geschichte mit der Sendung Muḥammads zum Abschluß gebrachte Offenbarung glaubt, die Auffassung einer ständig offenen, nie abgeschlossenen Epiphanie Gottes entgegensetzt. Der Abschluß der Offenbarung, der Epiphanie Gottes erfolgt erst am Ende der Geschichte durch eine metahistorische Instanz, wie es der eschatologische letzte Imâm ist. Zum zweiten muß man feststellen, daß mit dieser Lehre die iranische Shî'a denselben Schritt zur Überwindung einer starren Auffassung der Offenbarungswahrheit vollzieht, den auch andere Theoretiker z. B. im Buddhismus oder im Christentum vollzogen haben.

Wir haben nur zwei aus der Fülle der „spirituellen und philosophischen Aspekte" (Untertitel) unterstrichen, die dieser erste Band enthält.

Der zweite Band ist nicht weniger faszinierend. Es geht hierin um Schrawardî (gest. 1191), den Initiator der sogenannten Philosophie des ishrâq, die man auch als Lichttheosophie oder „orientalische" Theosophie bezeichnen kann. Um die objektive Wirklichkeit der prophetischen Offenbarungen, der mystischen Visionen, der Offenbarungsereignisse zu erklären, baute Sohrawardi in Anlehnung an die Platoniker und an das vorislamische iranische Erbe eine Ontologie auf, die im Bereich des Seins zwischen den Bereich des Begrifflichen und den des Wahrnehmbaren einen Bereich des „Imaginalen" einschiebt, welcher denselben Realitätsgrad besitzt wie die beiden anderen Bereiche des Seins.

Sohrawardî hat zur Erläuterung seiner Lichttheosophie außer lehrreichen Handbüchern und Abhandlungen auch eine Anzahl von Initiationsromanen gnostischen Charakters verfaßt.

Es ist kaum möglich, in einer einfachen Buchbesprechung den reichen Inhalt dieser zwei Bände ausführlich zu erwähnen und zu erläutern. Es genüge hier der erneute Hinweis, daß diese außerordentlich reichhaltige Untersuchung nicht nur für die Islamwissenschaft oder den Orientalismus von Interesse ist, sondern auch ganz allgemein für die Philosophiegeschichte und die Religionsphilosophie. Der Leser möge dem Prolog seine Aufmerksamkeit schenken. Darin findet er eine Erläuterung der Methode des Verfassers und die Darstellung seiner philosophiegeschichtlichen und religionsvergleichenden Ansatzpunkte, was die Lektüre des Werkes erleichtern und fruchtbarer machen kann, auch wenn man manchen pointierten Angriffen gegen heutige philosophische oder theologische Tendenzen seine Zustimmung versagt.

Indem wir dem Verf. für die zwei vorliegenden Bände danken, erwarten wir mit Spannung die baldige Erscheinung der angesagten Bände III und IV.

Münster Adel-Théodore Khoury

Räisänen, Heikki: **Das koranische Jesusbild.** Ein Beitrag zur Theologie des Korans. – Helsinki 1971. 107 S. (Schriften der finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik XX) br. Fmk 10.–

Obwohl das Thema des vorliegenden Buches schon in vielen Arbeiten behandelt wurde (vgl. einen guten Überblick in der Einleitung (7–16), ist diese neue Darstellung zu begrüßen: sie zeichnet sich durch ihre wissenschaftliche Sauberkeit, ihre Genauigkeit, Umsicht und Ausgewogenheit aus, was nicht besagen will, daß man die Meinung des Verfassers in jedem Punkt teilen kann.

Der Verf. scheint mir, das Anliegen des Korans in seinen Aussagen über Jesus richtig getroffen zu haben. Der koranische Jesus ist ein Prophet, er hat also seinen Platz in der Reihe der Propheten und hat mit ihnen viele Grundzüge gemeinsam. Er ist aber nur ein Prophet, und nicht Gott oder Gottessohn. Seine Botschaft und sein Geschick werden von dem Vorverständnis, den persönlichen Erfahrungen und auch den Hoffnungen des Muḥammad aus verstanden und gedeutet.

Die Methode der Untersuchung ist im allgemeinen auch zu bejahen. Das koranische Jesusbild darf nicht bedenkenlos der islamischen Tradition entnommen, sondern muß vor allem und hauptsächlich dem Koran selbst unter Heranziehung der parallelen Stellen abgewonnen werden. Außerdem darf man die christlichen Glaubensaussagen nicht in den Koran hineininterpretieren, oder, in entgegengesetzter Richtung, die christlichen und die koranischen Aussagen als in jeder Hinsicht sich gegenseitig ausschließend hinstellen. Zu diesem letzten Punkt bieten die Seiten 90–100 trotz mancher fragwürdiger exegetischer Stellungnahme (z. B. über die lukanische Christologie im Anschluß an Conzelmann, 91–92) sehr aufschlußreiche „Vergleichspunkte" zwischen der koranischen Deutung der Gestalt Jesu und der biblischen Tradition.

Es seien noch ein paar kritische Bemerkungen angeführt. Die 44 wiedergegebene Übersetzung des Verses 20,133 ist nicht richtig. Es muß wörtlich heißen: „Einen klaren Beweis dessen, was in den früheren Blättern steht."

S. 47, statt muṣtaqīm muß man einfach mustaqīm schreiben.

Der Deutungsversuch des Verses 3,34 (34) ist interessant, aber sehr fraglich. Im Vers wird dem Zacharias über seinen Sohn Johannes vorausgesagt: „Er wird ein Wort von Gott bestätigen". So lautet die Übersetzung des Verf., welcher dann nach Heranziehung paralleler Stellen schreibt: „Ohne Zweifel wird demnach in 3:34 ausgesagt, Johannes werde mit der Bestätigung der früheren Offenbarung, d. h. der Thora, beauftragt werden" (34). Diese Deutung übersieht ein dreifaches: 1. Das Partizip muṣaddiq kann zwar „bestätigen" bedeuten, wie es auch der Verfasser übersetzt, aber mit der Präposition bi, wie im erörterten Vers (muṣaddiq bi...), bedeutet es „glauben an...". Die richtige Übersetzung muß demnach lauten; „Er wird an ein Wort von Gott glauben." – 2. In den herangezogenen Parallelen ist das direkte Objekt „das, was vor ihm dagewesen ist" (mā bayna yadayhi) oder Ähnliches, während das Objekt im Vers 3,34 „ein Wort von Gott" ist. – 3. Es geht endlich in diesem Vers nicht um ein Wort Gottes, sondern um ein Wort von Gott (mina llāhi); der Ausdruck wird auch gerade in dem Vers 3,40 wiederholt, der den Messias Jesus als „ein Wort von sich" (= von Gott) bezeichnet. Diese Bemerkungen scheinen die Meinung der arabischen Kommentatoren und der Orientalisten zu bestätigen, es handle sich im Vers 3,34 um Jesus.

Es wurde hier zu einem Punkt ausführlich Stellung genommen. Damit soll der Wert der Arbeit nicht in Frage gestellt werden. Die vorliegende Untersuchung, betonen wir es noch einmal, ist eine der besten und empfehlenswertesten Gesamtdarstellungen über das „koranische Jesusbild".

Münster Adel-Théodore Khoury

Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beiträgen von W. Weischedel, G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg, R. W. Jenson. Herausgegeben von J. Salaquarda. – Berlin: Walter de Gruyter 1971. VI, 205 S. DM 19.80

Sachliches Zentrum dieses Sammelbandes, auf das sich Kritik und weiterführende Reflexion beziehen, ist Wilhelm WEISCHEDELs Vortrag „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus". In ihm versucht Weischedel mit intensivem Engagement von einem genuin philosophischen Aspekt her die Möglichkeit einer philosophischen Theologie, d. h. einer philosophisch, nicht theologisch bedingten oder geleiteten Frage nach Gott zu begründen. Ein Gelingen dieser Grundlegung hat sich gegen das vom Nihilismus bestimmte Zeitbewußtsein durchzusetzen: Nietzsches Satz „Gott ist tot" und die von daher etablierte Hypostasierung des Nichts ist mit Gründen aufzuheben.

W. setzt sich ab von geschichtlich bereits vollzogenen Versuchen einer philosophischen Theologie, die ihm entweder als reine oder aber maskierte Theologie erscheinen und sich allesamt ihres Gottes als eines festen Rückhalts versichern. Demgegenüber macht sich W. von aller heteronom absichernden Verbindlichkeit frei. Philosophie versteht er als Vollzug; dieser Vollzug aber ist rückhaltloses „radikales Fragen". Dessen „Radikalität" impliziert, daß er alles Erfragte oder Erfragbare in Frage stellt und dieses Infragestellen auch auf es selbst bezieht. Radikale Fraglichkeit ist daher im Sinne W.'s die philosophische Grunderfahrung schlechthin. Das Untergehen allen Sinnes in der radikalen oder absoluten Fraglichkeit könnte den Fragenden zum Selbstmord treiben. Dieser jedoch wäre Flucht vor dem Philosophieren selbst. Vielmehr, dies ist W.'s Gegenthese, muß der Fragende das Ungesicherte, Bo-

denlose, Offene seiner Existenz im Vollzug des Fragens heroisch aushalten. Die selbst zwischen Sein und Nichts schwebende Fraglichkeit erweist sich als das offensichtlich einzig Wirkliche.

Wenn philosophische Theologie nicht möglich sein soll aus der Erfahrung des Anspruches des Seins (Heidegger), aus der Erfahrung der Transzendenz (Jaspers), aber auch nicht aus der Erfahrung des Glaubens, wie vermag sie sich dann aus der Erfahrung radikaler Fraglichkeit zu legitimieren? Nach dem von Heidegger usurpierten Hölderlin-Vers „wächst" jedoch gerade, „wo Gefahr ist, das Rettende auch." „Redliches" Philosophieren entsagt „aller Stützen" von außen (44). Aber kann es sich auf seine „innere" Stütze verlassen? Wenn auch sein eigenes Fragen fraglich ist, was bleibt ihm noch? Was hat das Fragen eigentlich „in der Tiefe" (45) begriffen, wenn ihm alle Gewißheit zusammengebrochen ist?

Wenn weder Selbstmord noch Schweigen ein akzeptabler Ausweg aus dieser verzweifelten Aporie sein kann, ist dann das „Rettende" nicht nur eine Illusion? Der Gott auch der neuen philosophischen Theologie soll aber das „Wirklichste des Wirklichen" sein. „Die äußerste Fraglichkeit überholt alles vordergründig Wirkliche und erweist sich damit als das Wirklichste des Wirklichen" (46). Was ist dies? Jedenfalls kein höchstes Seiendes, keine Person. Es ist selbst wieder in Frage zu stellen, wenn sich die radikale Fraglichkeit nicht dem aristotelischen Verbot eines *‚regressus in infinitum'* unterwerfen will. Stellt also dieses Wirklichste des Wirklichen sich selbst in Frage, oder ist es doch ein durch Fragen nicht Hintergreifbares, Affirmatives, wenn es zum Maß philosophischer Theologie werden soll? Weischedel nennt es – und dies ist das „Rettende" – das „Herkommen der radikalen Fraglichkeit" (46) oder „das Vonwoher der Herausforderung ins Fragen und damit den Ursprung der menschlichen Freiheit" (47). Wenn dieser „Ursprung" oder das „Vonwoher" nicht im Sinne des metaphysischen „Grundes" oder des universal-schöpferischen „principium" verstanden werden darf (so Weischedel gegen Müller-Lauter, 197f), was oder wer ist es dann? Das „Vonwoher" ist zwar kein Grund – so versucht Weischedel diesen metaphysischen Begriff zu modifizieren –, „hat aber mit diesem gemeinsam, daß es, der Verfügung des Menschen entzogen, von sich selber her auf diesen zukommt" (188). Aus den Erörterungen über das „Vonwoher" wird allerdings nicht einsichtig, daß das radikale Fragen überhaupt auf einen Grund seiner „Fraglichkeit" stoßen muß. Folgt die Behauptung einer solchen Notwendigkeit nicht doch, trotz aller gegenteiligen Beteuerung, kryptogam dem Vorbegriff traditioneller Theologie, etwa einem modifizierten Kontingenzbeweis? Und was gibt im Horizont radikaler Fraglichkeit die Gewißheit, daß ihr „Vonwoher" oder ihr „Herkommen" nicht selbst fraglich, d. h. ungewiß, vielleicht sogar nichtig ist? So geartete Fraglichkeit ist ein Zirkel, aus dem das Denken, wenn es „redlich" bleiben will, gerade nicht herausfinden kann. Der in Anführungszeichen versetzte „Gott" (46) ist gar nicht er selbst als ein dem Fragen gegenüber Anderes; er ist allenfalls der ständige immanente Impuls des Fragens selbst, also „Geschehen" dergestalt, daß Philosophierende Alles, auch ihn als ihre eigene Herkunft, in Frage stellen.

Welche legitimierbare Notwendigkeit besteht, diese Fundierung des Fragens „Gott" zu nennen? Ist er die Chiffre oder die rein ornamentale Metapher des heroischen Aushaltens im Fragen?

Dieser Entwurf einer neuen philosophischen Theologie ist ohne Heideggers Ausarbeitung der Fraglichkeit des Daseins in ‚Sein und Zeit' nicht denkbar; maßgebend für ihn ist auch Heideggers Analyse des Existenzials Angst, worin (auch nach Weischedel, 35) die Fraglichkeit universal erfahrbar wird. Fragen ist – heideggerisch – „die Frömmigkeit des Denkens". Der „Wirbel" ursprünglichen Fragens führt gerade durch die Erfahrung des Nichts als des „Schleiers des Seins" zur Wahrheit des SEINs. Die Differenz Heideggers zu Weischedel besteht u. a. darin, daß Heidegger dieses SEIN gerade nicht als „Gott" benennt, es aber auch nicht durch die Frage als es selbst verunsichert, Weischedel dagegen nicht „Sein" als Ziel und Ende seines Fragens begreift, der Fraglichkeit als Geschehen aber den Namen „Gott" gibt.

Der Entwurf Weischedels wird in dem vorliegenden Band durch Beiträge von G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg und R. W. Jenson in wesentlichen Aspekten kritisiert, aber auch – zumindest als Versuch – akzeptiert. Die Kritiker gehen Weischedels Entwurf einmal vom eschatologisch-theologischen Aspekt (Pannenberg) her an, der insbesondere W.'s radikales Fragen als den selbst zur Position gewordenen Zweifel in Frage stellt, ferner vom metaphysisch-theologischen Aspekt (Geyer) her, der die Möglichkeit verneint, in der radikalen Fraglichkeit aushalten zu können, sowie vom philosophischen (Müller-Lauter), der W. eine zumindest quasi-metaphysische Hypostasierung der Fraglichkeit als der Vorgängigkeit des Fragens anlastet. In seiner Erwiderung auf diese Einwendungen vermag Weischedel – als Philosoph – am ehesten die vom Aspekt einer Offenbarungstheologie her vorgetragene Kritik Nollers (‚der Nihilismus ist durch das Geschehen in Jesus Christus schon überholt') als ihn nicht treffend zu erweisen, da sie den Glauben vor dem Fragen fordert. Durch W.'s Konfrontation mit den übrigen Kritikern wird zwar manches Unklare und Mißverstandene geklärt, der skizzierte Grundwiderspruch jedoch bleibt. Es bleibt aber auch die Hoffnung, daß das wieder aufgenommene, wenn auch zwiespältige Gespräch zwischen Philosophie und Theologie sich weiter entfalte. Neue Impulse hierzu gibt sicher Weischedels in Aussicht gestelltes Buch „Der Gott der Philosophen", welches die schon gegebene Antwort auf die Frage, ob und in welchem Sinne in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Problemsituation noch philosophisch nach Gott gefragt und von ihm geredet werden könne, zu differenzieren und zu präzisieren haben wird.

Münster Werner Beierwaltes

Rüppel, Ernst SJ: **Unbekanntes Erkennen. Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem Hl. Thomas von Aquin.** – Würzburg: Konrad Triltsch Verlag 1971. X, 80 S. (Forschungen zur Neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Neue Folge, XVII) br. DM 18.–

Die Studie führt sich als philosophiegeschichtliche Untersuchung ein, die die weithin unbekannte Erkenntnispsychologie und -kritik des Hl. Thomas neu darstellen, durch Besinnung auf die Erfahrung bestätigen und als den Schlüssel zur Bewältigung der gesamten neuzeitlichen gnoseologischen Problementfaltung, mit Einschluß der durch die naturwissenschaftliche Forschung aufgeworfenen Erkenntnisprobleme nachweisen will. Interesse kann die Arbeit wohl nur als Versuch einer Thomasauslegung nach der Leitidee eines rein passiven menschlichen Erkennens ohne ‚subjektiven setzenden Aufbau' erwecken. Da der Verf. aber nur eine physikalische Einwirkung der Außenwelt auf die Sinnesorgane anerkennt und eine intentionale Kausalität nicht in Betracht zieht, die allein erlauben würde, den Gedanken in Übereinstimmung mit dem Prinzip von der sachlichen Identität von *actio* und *passio* durchzuführen (vgl. A. Hayen, L'intentionnel selon S. Thomas, Paris 1954) vermag seine Auslegung in mehreren entscheidenden Fragen der Erkenntnismetaphysik und -psychologie des Hl. Thomas nicht gerecht zu werden.

Wien Beda Thum

Kraus, Annie: **Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur.** – Münster: Aschendorff 1971 (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes. Band 9) kart. DM 24.–

Die Verfasserin dieser Arbeit hat sich schon in früheren Schriften „Über die Dummheit" (1948) und „Vom Wesen und Ursprung der Dummheit" (1961) ihre klugen Gedanken über eine menschliche Eigenschaft gemacht, die man wissenschaftlich zumeist im Bereich der Psychologie, Pädagogik oder Psychiatrie ansiedelt, wenn man dieselbe nicht in satirischer Absicht als ein Stück Kultur- und Geistesgeschichte behandelt (vgl. Bergen Evans oder Istvan Râth-Végh).

Diese Monographie geht von einer einzigen Quästio der Theologischen Summe aus, nämlich II II 46, deren drei Artikel vom Sprachlichen, Kulturgeschichtlichen, Philosophischen und Theologischen her beleuchtet werden. Es liegt der Vf. daran, der „intellektualistischen Konzeption der Dummheit" (133) entgegenzutreten, die sich auf Kants Bestimmung stützt, dieselbe als „Mangel an Urteilskraft" zu betrachten, und ihr die moralische Qualifikation wiederzugeben, dergestalt sie, nach Thomas, als der Weisheit entgegengesetztes Laster ist. Dummheit ist keine intellektuelle Fehlleistung oder ein urmenschliches Fehlverhalten (in schicksalhaft bedingter Notwendigkeit), sondern entspringt einer personalen Entscheidung aus der Herzmitte des Menschen heraus, der sich gegen Gott aufrichtet und somit sich selbst, sein eigentliches Wesen richtet.

Nach einer knappen Zusammenfassung des erkenntnismetaphysischen Grundansatzes sowie des Verhältnisses von Erkennen und Wollen bei

Thomas geht die Vf. dem Bedeutungsfeld des Wortes ‚dumm' in der deutschen Sprache nach (vornehmlich nach Grimm, Kluge und Trübner). ‚Dumm' bezieht sich zunächst allgemein auf die Abstumpfung der Sinne, so daß daher das ‚Über-Sinnliche' nicht mehr ins Blickfeld kommt. Zwei Grundbedeutungen liegen dann dem Wort zugrunde: einmal ‚stumm' – der Dumme wird sprach-los – und zum andern ‚taub' im Sinne von: nicht hören wollend – der Dumme wird verstockt gegenüber der Wirklichkeit, wird störrisch, verbiestert sich. Es zeigt sich im Verlauf der Untersuchung eine bis ins einzelne gehende „grundsätzliche Übereinstimmung des Wortbefundes der deutschen Sprache mit der Definition des Thomas" (44). Die Ursache solcher Konvergenz liegt nach der Meinung der Vf. im „Faktum der Sinnlichkeit des menschlichen Geistes als eines kreatürlich-endlichen ... auf das die ganze aristotelisch-thomistische Erkenntnismetaphysik sich stützt". Kreatürlicher Geist hat es mit dem Konkreten zu tun, in das sich der creator eingestiftet hat; im sprachlichen Ausdruck ist vorgegebenes Sein eingefangen, das menschlicher Geist empfangend vernimmt und auf diese Weise ‚Vernunft' hat (vgl. Comp. theol. c. 129). Dummheit geht zurück auf den menschlichen Personkern, aus dem heraus der Mensch nicht nur denkt, sondern auch verantwortlich zu handeln hat, hier allerdings, in der Dumpfheit des Denkens und in der Starrheit des Herzens, sich verfehlt und einer Seinsungerechtigkeit des Geistes verfällt. Daher ist Dummheit nach Thomas Sünde, so der Mensch angesichts der höchsten Ursache, nämlich Gott, auf den er ja hingeordnet ist, ein Fehlurteil fällt, wobei die ‚Un-Vernunft des Geistes' mit dem Mangel an Liebe sich zusammenfindet.

Die Vf. geht für den zweiten Artikel der Quästio dem Begriff in der hebräischen Sprache nach, in der Torheit und Gottlosigkeit verschwistert sind. Im Hebräischen, der Sprache der Offenbarung, übertrifft die Bedeutungsskala des Wortes ‚dumm' die des Deutschen (und Lateinischen), da sie „in die Abgründe des Absoluten reicht" und also „die Dummheit selber als einen Abgrund erkennbar" macht (71). Man prüft bei dieser Gelegenheit gerne die heutigen neutestamentlichen Übersetzungen von Mt 5,22 nach – z. B. bei U. Wilckens, F. Tillmann u. a. –, ob die dort verwandten Übersetzungswörter noch ganz den schwer gewichtigen Sinn des ursprünglich Gemeinten wiedergeben. Vom hebräischen Denken her „wachsen Dummheit und Stolz auf einem Holz", wenn zur Störrigkeit des Herzens in der Dummheit die „Erblindung des Herzens" (Gregor d. Gr.) im Hochmut sich hinzugesellt. In diesem Gedankenbereich beleuchtet die Vf. einige Beziehungspunkte zu Descartes, Kant und Hegel mit ihren Folgen –, was vielleicht nicht jedem gefallen mag, aber nichtsdestoweniger bedenkenswert sein darf.

Die zeitgerechte – vertretbare – Uminterpretation des Begriffes luxuria als jede Art von Ausschweifung, von der die Dummheit eine Tochter ist, gemäß dem dritten thomanischen Artikel, bringt die Vf. zu mancherlei Betrachtungen unserer Zeit, in der der geistige Sinn zur Unterscheidung der Geister unfähig geworden ist und zwischen dem abstrakt-autarken Geist des Ehrgeizes und dem materialistischen Geist des Geizes hin und her pendelt (vgl. 106). Thomas übernimmt ein Wort Gregors, der schon zu seiner Zeit als die beiden Töchter der Ausschweifung „Gotteshaß und Verzweiflung an einer zukünftigen Welt" nennt. Daß die „Luxuria-Zivilisation" der Kunst und des Kultes verlustig geht, Spiel und Muße marktschreierisch übertönt, Betrachtung und Gebet abhanden kommen läßt – das hat, offenen Blicks für die ‚irdischen Realitäten', der Ordensmann Thomas so formuliert: „... obgleich niemand die Dummheit als solche will, will man dennoch dasjenige, worauf das Dummsein folgt: nämlich seinen Sinn vom Geistigen loslösen und ihn ins Irdische versenken ..., der der Ausschweifung Verfallende (luxuriosus) will den Genuß, ohne den Sünde nicht ist, obgleich er nicht die Sünde als solche will; denn er möchte den Genuß haben ohne Sünde" (II II 46,2 ad 2).

Der Verf. darf man dankbar sein für die intensive Darlegung dieser einen Quästio, die nicht für eine Handvoll Thomaskenner geschrieben sein will –, die womöglich eine historische oder genetische Erhellung des Textes aus dem Kontext der Summe (zwischen *sapientia* und *prudentia*) vermissen könnte. Sie hat den anderen Weg gewählt, Thomas als einen Mitphilosophierenden unserer Zeit vorzustellen und als einen Theologen an modernen Zeitnöten teilnehmen zu lassen. Und ein zweites muß anerkannt werden: Die Sprache in ihrer inneren Geschichtlichkeit und ‚offenbarenden' Bedeutsamkeit zu befragen, ohne etymologischen Spielereien zu verfallen, und sie zu erproben gegen-wärtigen Blicks an der Wirklichkeit, wird hier beispielhaft gezeigt. Allerdings bedauert man bei diesem so zeitgemäßen Thema die sprachliche Gestaltung selbst an vielen Stellen, die man sich nicht zuletzt um so mancher feinsinniger Gedanken und beziehungsreicher Beobachtungen willen durchgeformter wünscht.

Es häufen sich die Klammersätze (.....); manche Seiten sind zur Hälfte lateinisch gefüllt, statt daß man die Belege samt und sonders in die Anmerkungen verbannt, um einen durchgängig lesbaren Text zu bekommen. Auch deutsch-lateinische Mischsätze werden nicht vermieden (49: ... daß Thomas nicht bloß reverenter exponit, sondern sich ...). Verständlich ist, wenn man Karl Rahner zur Interpretation bemüht, daß der Kontext in der Verschnörkelung seiner Sprache mit-rahnert (47) und sich hin und wieder in einem sprachlichen Manierismus verliert (13, 21, 54). Ebenso hätte man auf manches Fremdwort verzichten können (95: verimmanentierter Gott; 131: legitime Effizienz; 132: Kontemplierender), was auch für die beigegebene Thomas-Übersetzung anzumerken wäre.

Es sei aber auch nicht vergessen, was dem Rez. besonders gefiel: Neben einigen kostbaren Zitaten von Goethe (23, 92), Laotse (55), Huizinga (84f., 118), Möhler (100) oder Nikolaus von Cues (128) Sätze wie: daß der Mensch als sinnlicher Geist bisweilen „souverän in seinen Sinnen ausruhen" darf (50); daß der Mensch, immer wieder in „liebenswürdige Inkonsequenzen" (Möhler) zurückfallend, im Verlangen, bei sich selber anzukommen, „der Liebeslist der Gnade" anheimgegeben ist (137). Welch ein Trost: „Leichter ist es, zu lieben und klug zu werden, als im Trotz der Dummheit zu erstarren" (136f)!

Brühl Erich Heck

Balthasar, H. U. von: **Warum ich noch ein Christ bin,** und **Ratzinger,** Joseph: **Warum ich noch in der Kirche bin.** Zwei Plädoyers. – München: Kösel 1971. 76 S. (Münchener Akademie-Schriften Bd 57) kart. DM 5.80

Das Thema dieser Broschüre ist offensichtlich gefragt. Es ist Gegenstand von Umfragen, Interviews, Akademie-Tagungen, die nachher in Sammelbänden auf den Markt kommen. Daß das Thema einen Markt hat, weist darauf hin, daß die religiös Verunsicherten das Bedürfnis haben, in der Glaubensentscheidung Vordermann zu nehmen, was wiederum für die Soziologie des modernen Glaubens aufschlußreich ist.

Beide Autoren, nach Ansatz, Methode, Stil, Argumentationsweg denkbar verschieden, kommen zum gleichen Resultat: Kirche ist Zugang zu Christus (51.68). Bei allem Gewicht des Arguments gehört es andererseits ebenso zur Signatur der Zeit, daß die Exegeten erneut die Frage nach dem Verhältnis Jesu zur Kirche stellen, zu ihrer Idee wie zu ihrer heutigen Erscheinung. So führt nicht die Theologie aus dem Zirkel heraus, sondern nur der Paulinische Glaube an die „Identität" von Christus und Kirche.

Rom Bernhard Hanssler

Caba, José S. I.: **De los Evangelios al Jesús histórico.** Introducción a la Cristología. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971. XXXI, 433 S. (Historia Salutis. Serie de monografías dogmática B. A. C. 316) Lw. Pta 180.–

Das Buch eröffnet eine Reihe des verdienten Verlagshauses Editorial Católica, „Historia Salutis. Serie de monografias de Teologia dogmática", die die Gesamtheit der dogmatischen Traktate umfassend wird. Vorliegende Arbeit, der Zielsetzung der Reihe gemäß, führt den Untertitel: Introducción a la Cristología und ist besonders im ersten Teil darauf bestrebt, die Ergebnisse der Forschung mit den Dokumenten und Richtlinien des Lehramtes zu konfrontieren. Der Verf. liefert in einer eigentümlichen Blendung von Methoden unterschiedlicher Herkunft zugleich die herkömmliche Einleitung zum NT – Glättendes prädominiert hierin: z. B. Beibehaltung der Autorschaft des Johannesevangeliums im Sinne der alten Tradition – und eine – dünnere – neutestamentliche Christologie, wobei das Spezifische, das im Titel zur Geltung kommt – die moderne Frage nach dem historischen Jesus – nur anhangsweise angeschnitten wird.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Personennachrichten

Am 30. 3. 1972 verstarb im Alter von 60 Jahren Dr. theol. August Franzen, o. ö. Prof. für Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde an der Universität Freiburg, Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum.

Prof. Dr. Klaus Ganzer, Trier, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg zum 1. April 1972 angenommen.

Mit Wirkung vom 1. Oktober 1971 wurde Prof. Dr. iur. can. Heribert Schmitz, Trier, auf den Lehrstuhl für Kirchliche Rechtsgeschichte an der Kath.-Theologischen Fakultät der Univ. München berufen.

Mit Wirkung vom 1. Oktober 1971 wurde Univers. Doz. Dr. iur. can. Winfried Aymans, München, der Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Trier übertragen.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte. (Hrsg. von Gerhard Kulicke, Karl Matthiae u. Peter-Paul Sänger.) – B: Evang. Verlagsanstalt (1971). 356 S.; Lw. DM 12,–.

Festschrift Franz **Loidl** zum 65. Geburtstag. Bd I–III. Hrsg. von Viktor Flieder. – Wien: Hollinek (1970–1971). 412 S., 8 Abb.; 392 S., 4 Taf.; 390 S., 9 Abb. = Sammlung „Aus Christentum und Kultur". Sonderband I–III; Lw. DM 112,50.

Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard **Panzram**. Hrsg. [von] Ulrich Mosiek, Harmut Zapp. – Frb/B: Rombach (1972). 509 S. = Sammlung Rombach. N.F. XV; Lw. DM 48,–.

Jüngel, Eberhard: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. – Mchn: Kaiser 1972. 299 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXI; Lw. DM 33,–.

Benckert, Heinrich: Theologische Bagatellen. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Gottfried Holtz u. Martin Kuske. – B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 340 S.; kart. DM-Ost 22,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

La idea de Dios en la Biblia. XXVIII semana bíblica española ‹Madrid 23–27 sept. 1968›. – Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1971. 454 p. = Consejo superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo». Instituto «Francisco Suárez»; pes 500.

Revelación y pensar mítico. XXVII semana bíblica española ‹Madrid 18–22 sept. 1967›. – Madr: Consejo sup. de Invest. Cient. 1970. 310 p. = Consejo superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo». Instituto «Francisco Suárez»; pes 350,–.

Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg **Kuhn** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gert Jeremias, Heinz-Wolfgang Kuhn u. Hartmut Stegemann. Mit 8 Taf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 434 S.; Lw. DM 85,–.

2. Altes Testament

Schrift en uitleg. Studies van oud-leerlingen, collega's en vrienden aangeboden an W. H. **Gispen** ter gelegenheid van zijn vijfentwintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam ... Kampen: Kok 1970. 265 blz.; hfl 24,75; blz. 248–256: Mulder, M. J.: Bibliografie van de voornaamste geschriften van W. H. Gispen.

West, James King: Introduction to the Old Testament. "Hear, o Israel". – NY: Macmillan 1971. XXIV, 546 p.; $ 8,95.

Goldstain, Jacques, OSB: Promesses et alliances. Histoire patriarcale Genèse 12–50. (Préface de Robert Aron.) – (P:) Éd. de la Source (1971). 221 p.; F 24,–.

Wingren, Gustaf: The flight from **creation**. – Minneapolis: Augsburg Publishing House 1971. 91 p.; paper $ 2,50.

Clark, W. Malcolm: The righteousness of **Noah**. – VT XXI, 1971, 261–280.

Goldin, Judah: The **Song at the Sea.** Being a commentary on a commentary in two parts. – NH: Yale University Pr. 1971. XXII, 290 p.; $ 10,–.

McKay, J. W.: **Exodus XXIII 1–3, 6–8**: a decalogue for the administration of justice in the city gate. – VT XXI, 1971, 311–325.

McEvenue, Sean E., SJ: The narrative style of the **priestly writer.** – R: Biblical Institute Pr. (1971). XI, 216 p. = Analecta biblica L.

Wilms, Franz Elmar: Das jahwistische Bundesbuch in **Ex 34.** – BZ, N.F. XVI, 1972, 24–53.

Vaux, R. de (, OP): La thèse de l' «amphictyonie israélite». – HThR LXIV, 1971, 415–436.

Ackroyd, Peter R.: The first book of **Samuel**. – Lo: Cambridge University Pr. 1971. XII, 238 p. = The Cambridge Bible commentary.

Brueggemann, Walter: Kingship and Chaos. ‹A study in tenth century theology›. – CBQ XXXIII, 1971, 317–332.

Richardson, H. Neil: The last words of David; some notes on **II Samuel 23:1–7**. – JBL XC, 1971, 257–266.

Frick, Frank S.: The Rechabites reconsidered. – JBL XC, 1971, 279–287.

Lindblom, Johannes: Erwägungen zur Herkunft der **Josianischen Tempel-Urkunde**. – Lund: Gleerup (1971). 82 S. = Scripta minora 1970–1971: III.

Whybray, R. N.: The heavenly counsellor in **Isaiah XL 13–14.** A study of the sources of the theology of Deutero-Isaiah. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. VIII, 90 p. = Society for Old Testament study. Monograph series I; £ 2,20.

Laberge, Léo: **Is 30, 19–26**: A deuteronomic text? – EglTh II, 1971, 35–54.

Del Olmo, Gregorio, CMF: Notas críticas al texto hebreo de **Jr 14–17.** – Claretianum XI, 1971, 283–358.

McKeating, Henry: **The Books of Amos, Hosea and Micah**. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1971. X, 198 p. = The Cambridge Bible commentary; £ 2,20.

Fuhs, Hans Ferdinand: Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea. Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, München, Oxford, Paris und Wien. – Bo: Hanstein 1971. XVI, 127 S. = BBB XXXVIII.

Craghan, John F., CSSR: The Book of **Hosea**. A survey of recent literature on the first of the Minor Prophets. – Biblical theology bulletin I, 1971, 81–100. 145–170.

Collin, Matthieu: Recherches sur l'histoire textuelle du prophète **Michée**. – VT XXI, 1971, 281–297.

Brownlee, William H.: **Psalms 1 and 2** as a coronation liturgy. – Bibl LII, 1971, 321–336.

Skehan, Patrick W.: The acrostic poem in Sirach 51:13–30. – HThR LXIV, 1971, 387–400.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Ernst Jenni u. Mitarb. von Claus Westermann. THAT Bd. I: 'āb – mātaj. – Mchn: Kaiser; Zü: Theologischer Verl. (1971). XLI S., 942 Sp.; Lw. DM 62,50.

Williams, Jay G.: Ten words of freedom. An introduction to the faith of Israel. – Phil: Fortress Pr. 1971. XIV, 226 p.; $ 4,95.

Harris, R. Laird: Man – God's eternal creation. Old Testament teaching on Man and his culture. – Chic: Moody 1971. 190 p.; $ 4,95.

Liedke, Gerhard: Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher **Rechtssätze**. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie. – (Neuk:) Neukirchener Verlag (1971). 234 S. = WMonANT XXXIX; Lw. DM 36,– [Diss., Heidelberg]

Gordis, Robert: Poets, prophets, and sages. Essays in biblical interpretation. – Bloomington: Indiana University Pr. 1971. X, 436 p.; $ 15.

Crenshaw, James L[ee]: Prophetic conflict. Its effect upon Israelite religion. – B: de Gruyter 1971. XIV, 134 p. = ZAW, Beih. CXXIV.

Wolff, Hans Walter: Menschliches. Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod im Alten Testament. – (Mchn:) Kaiser (1971). 80 S. = Kaiser Traktate V; kart. DM 6,80.

Chouraqui, A.: La vie quotidienne des Hébreux au temps de la Bible. – P: Hachette 1971. 256 p. = La vie quotidienne; F 22,–.

Kuschke, Arnulf: Kleine Beiträge zur Siedlungsgeschichte der Stämme Asser und Juda. – HThR LXIV, 1971, 291–313.

Hanson, Paul D.: Old Testament **Apocalyptic** reexamined. – Interpr XXV, 1971, 454–479.

Hruby, Kurt: Die **Synagoge.** Geschichtliche Entwicklung einer Institution. – Zü: Theol. Verl. (1971). 115 S. = Schriften zur Judentumskunde III; kart. DM 15,50.

Limbeck, Meinrad: Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum **Gesetzesverständnis des Frühjudentums**. – Düs: Patmos-Verl. (1971). 214 S. = Beiträge zum Alten und Neuen Testament; kart. DM 28,– [Diss., Tübingen]

Marböck, Johann: Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei **Ben Sira.** – Bo: Hanstein 1971. XVII, 192 S. = BBB XXXVII; Lw. DM 34,50. [Habil.-Schrift, Graz]

3. Neues Testament

Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München hrsg. von Josef Ernst. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 411 S.; Lw. DM 32,–.

Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar **Cullmann** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Baltensweiler u. Bo Reicke. – Zü: Theol. Verl.; Tü: Mohr (1972). VIII, 344 S.; Lw. DM 52,–; S. 329–344: Heck, Heiko: Bibliographia Cullmanniana 1962–1971.

Gander, Georges: L'Evangile de l'Église. Commentaire de l'Evangile selon **Matthieu.** I: chapitres 1 à 20 verset 6. II: chap. 21 à 24. – Aix-en-Provence: La Faculté Libre de Théol. Protestante (1970). VII, 629 p. = Études évangéliques 1969; F 64.

Stegemann, Hartmut: „Die des Uria". Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus **1, 1–17.** – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn ..., Gö (1971), 246–276; S. 277–282: Schweizer, Eduard: Zur Sondertradition der Gleichnisse bei Matthäus; S. 283–298: Carmignac, Jean: Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Matthieu 16, 14?

Kosnetter, Johann: Der Geschichtswert der Kindheitsgeschichte Jesu ‹Mt 1–2; Luk 1–2›. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd III, Wien (1971), 73–93.

Feuillet, André: Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt V. 17–20. Comparaison avec la doctrine de l'Epître aux Romains. – NTSt XVII, 2, 1971, 123–137.

Zeller, Dieter: Das Logion Mt 8, 11 f; Lk 13,28 f und das Motiv der „Völkerwallfahrt". – BZ, N.F. XV, 1971, 222–237; XVI, 1972, 84–93.

Hahn, Ferdinand: Die Bildworte vom neuen Flicken und vom jungen Wein ‹**Mk, 2,21** f parr›. – EvTh XXXI, 1971, 357–375.

Pesch, Rudolf: Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte. – Stu: KBW Verl. (1972). 70 S. = Stuttgarter Bibelstudien LVI; kart. DM 6,10.

Wilcox, Max: The denial-sequence in Mark XIV. 26–31, 66–72. – NTSt XVII, 4, 1971, 426–436.

Jeremias, Joachim: Tradition und Redaktion in **Lukas 15.** – ZNW LXII, 1971, 172–189.

Hahn, Friedrich: Sehen und Glauben im **Johannes**evangelium. – Neues Testament und Geschichte. ... Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü-Tü (1972), 125–141: S. 143–156: Ruckstuhl, Eugen: Das Johannesevangelium und die Gnosis; S. 157–165: Léon-Dufour, Xavier: «Père, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure!» ‹Jean 12,27›; S. 167–177: Schnackenburg, Rudolf: Joh 12, 39–41. Zur christologischen Schriftauslegung des vierten Evangelisten; S. 179–185: Chevallier, Max-Alain: La comparution de Jésus devant Hanne et devant Caïphe ‹Jean 18, 12–14 et 19–24›; S. 189–197: Delling,

Gerhard: Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach **Acta**; S. 199–205: Haenchen, Ernst: Die Einzelgeschichte und der Zyklus. Eine methodologische Glosse zur Acta.

Barthes, Roland: L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes 10–11. – Exégèse et herméneutique, P (1971), 181–204; p. 205–211: Courtès, Joseph: Actes 10,1–11,18 comme système de représentations mythiques; p. 213–238: Marin, Louis: Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1–11, 18; p. 321–362: Haulotte, Edgar: Fondation d'une communauté de type universel, Actes 10, 1–11, 18. Etude critique sur la rédaction, la structure et la tradition du récit.

Stuhlmacher, Peter: Zur Interpretation von **Römer 11, 25–32**. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 555–570.

Blank, Josef: Zum Begriff des Opfers nach Röm 12, 1–2. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 35–51.

Fascher, Erich: Zur Geschichte der formgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments. – Berichte von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 33–55; S. 56–79: Haufe, Günter: Auf dem Wege zu einer theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments.

Weinacht, Harald: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur **Christologie** des **Markus**evangeliums. – Tü: Mohr 1972. X, 197 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XIII; kart. DM 24,– [Diss., Marburg]

Kodell, Jerome, OSB: The theology of Luke in recent study. – Biblical theology bulletin I, 1971, 115–144.

Dupont, Jacques: L'après-mort dans l'œuvre de Luc. – RTL III, 1972, 3–21.

Vawter, Bruce, CM: Some recent developments in Johannine theology. – Biblical theology bulletin I, 1971, 30–58.

Haacker, Klaus: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie. – Stu: Calwer Verl. 1972. 210 S. = Arbeiten zur Theologie I, 47; kart. DM 28,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Die Juden im Römerbrief. – Zü: Theol. Verl. (1971). 66 S. = Theologische Studien CVII; kart. DM 7,–.

Haas, Odo: **Paulus** der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Angaben. Geleitwort von Rudolf Schnackenburg. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. IX, 132 S. = Münsterschwarzacher Studien XI; kart. DM 20,40 [Diss., Würzburg]

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der **Apokalypse**. – Mstr: Aschendorff (1972). VIII, 450 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. VII; Lw. DM 76,– [Diss., Münster]

Vögtle, Anton: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. – (Düs:) Patmos (1971). 88 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 9,80.

Paul, André: Pluralité des interprétations théologiques de la **mort** du Christ dans le Nouveau Testament. – Lumière et Vie, T. XX = N° CI, 1971, 18–33; p. 34–59: George, Augustin: Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?

Weier, Reinhold: Überlegungen zur Struktur des Glaubens an die **Auferstehung** Jesu. – TThZ LXXX, 1971, 257–272.

Patsch, Hermann: Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte. – ZNW LXII, 1971, 210–231.

Klein, Günter: Bibel und **Heilsgeschichte**. Die Fragwürdigkeit einer Idee. – ZNW LXII, 1971, 1–47.

Kruijf, Th. C. de: **Justice** and **peace** in the New Testament. – Bijdr XXXII, 1971, 367–383.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Winkelmann, Friedhelm: Albert **Erhard** und die Erforschung der griech.-byzantinischen Hagiographie. Dargestellt an Hand des Briefwechsels Erhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walther Eltester u. Peter Heseler. (Hsrg. von Neselin Beševliev u. a.) – B: Akademie-Verl. 1971. 81 S. = TU CXI; kart. DM-Ost 17,–.

Bienkowski, Ludomir – Jerzy Flaga et Zygmunt Sulowski: Cartographie historique de la **Pologne**. Bibliographie des cartes concernant les rapports religieux parues dans les années 1851–1968. – Leid: Brill 1971. XXIV, 203 p. = Bibliographie de cartographie ecclésiastique II; hfl 84,–.

Picht, Georg: Zum Problem einer Grundlegung der Geschichtswissenschaft. – GWissUnt XXIII, 1972, 145–157.

Poulat, Emile: Histoire de l'Église et histoire religieuse. – RSCI XXV, 1971, 422–440.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Sauser, Ekkart: Tritt der Bischof an die Stelle Christi? Zur Frage nach der Stellung des Bischofs in der Theologie des hl. **Ignatius von Antiocheia**. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd I, Wien (1970), 325–339; S. 9–12: Bauer, Johannes B.: «Credo, quia absurdum» ‹**Tertullian**, De carne Christi 5›; S. 57–64: Hanslik, Rudolf: Neutestament-Zitate in den ältesten Klosterregeln; S. 13–28: Binder, Karl: **Heinrich** von **Gent** über die Empfängnis der Gottesmutter; S. 194–203: Posch, Andreas: **Aeneas Sylvius**, De ortu et auctoritate Imperii Romani; S. 42–56: Flieder, Viktor: Bischof Leo von **Spaur**. Erster ernannter Bischof von Wien; S. 29–41: Emminghaus, Johannes H.: Das Epitaph des Hans **Straub** an St. Stephan in Wien; S. 379–395: Till, Rudolf: Der Laienkelch in Wien: S. 113–159: Lehmann, Michael: Die Kalvarienberganlagen im Donauraum; S. 255–300: Rapf, Cölestin: Die Abtbischöfe des Wiener Schottenstiftes im 17. Jahrhundert; S. 174–185: Peters, Henriette: Jesuitinnen in Wien; S. 65–95: Hörmann, Karl: Nikolaus **Donellan**. Ein Ire auf dem moraltheologischen Lehrstuhl der Universität Wien ‹1644 bis 1679›; S. 204–254: Pritz, Joseph: Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule Anton **Günthers**. Briefe A. Günthers an den Philosophen J. H. Löwe; S. 160–166: Lentze, Hans: George **Phillips**, der große Kanonist des 19. Jahrhunderts; S. 340–378: Schultes, Gerhard: Das „Katholische Aktionskommitee für Niederösterreich". Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kathol. Aktion in Wien; S. 301–324: Roth, Benno: P. Hildebrand ‹Josef› **Fleischmann** OSB ‹1891–1966›. Ein Pionier des deutschen Volks- und Schwesternbreviers, Schöpfer des Officium divinum parvum.

3. Alte Kirchengeschichte

Speyer, Wolfgang: Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung. – (Mchn: Beck) 1971. XXIV, 343 S.; Lw. DM 65,–.

Quacquarelli, Antonio: Saggi patristici. ‹Retorica ed esegesi biblica.› – Bari: Adriatica Ed. 1971. 556 p. = Quaderni di «Vetera Christianorum» V; Lire 5500.

Petit, François: Les fragments grecs du livre VI des Questions sur la Genèse de **Philon** d'**Alexandrie**. Édition critique. – Muséon LXXXIX, 1971, 93–150.

Neufeld, K. H.: „Frühkatholizismus" – Idee und Begriff. – ZkTh XCIV, 1972, 1–28.

Beyschlag, Karlmann: Christentum und Veränderung in der Alten Kirche. – KuD XVIII, 1972, 26–55.

Concordance de l'**Apocalypse** grecque de **Baruch** par Albert-Marie Denis avec la collaboration de Yvonne Janssens. – Lv: Univ: Cath. de Louvain. Institut Orientaliste 1970. XI, 94 p. = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain I; FB 270,–.

Pelikan, Jaroslav: The emergence of the catholic tradition ‹100–600›. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1971. 395 p.; $ 15,–.

Bausone, Carla: Aspetti dell' ecclesiologia del *Pastore* di Hermas. – Studia patristica. Vol. XI: Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Part II, B 1972, 101–106; p. 107–112: Bebis, G. S.: "The Apology" of **Nestorius**: A new evaluation; p. 113–124: Blanc, Cécile: Le baptême d'après **Origène**; p. 125–129: Daly, R. J., SJ: Sacrifice in Origen; p. 130–145: Daniélou, J.: La θεωρία chez **Grégoire** de **Nysse**; p. 146–151: De Clercq, V. C.: The expectation of the second coming of Christ in **Tertullian**; p. 152–157: Evans, E.: Verbum sive Sermonem Dei in Veteris Testamenti theophaniis semper visum fuisse; p. 158–165: Massingberd Ford, Josephine: The ray, the root and the river. A note on the Jewish origin of trinitarian images; p. 166–178: Grant, R. M.: The uses of history in the church before Nicaea; p. 179–184: Grant, R. M.: Early episcopal succession; p. 185–191: Hadot, Ilsetraut: Einige Bemerkungen zur Darstellung des Manichäismus bei **Simplikios**; p. 192–198: Halliburton, R. J.: Some reflexions on St. **Cyprian**'s doctrine of the church; p. 199–202: Kannengiesser, C., SJ: Λόγος et νοῦς chez **Athanase** d'**Alexandrie**; p. 203–209: Lauras, A., SJ: Saint **Léon** le **Grand** et le Manichéisme Romain; p. 210–214: O'Connell, P., SJ: The 'patristic argument' in the writings of Patriarch St. **Nicephorus I** of Constantinople ‹† 828›; p. 215–221: Oeyen, C.: Die Lehre der göttlichen Kräfte bei **Justin**.

Deussen, Giselbert: Weisen der Bischofswahl im **1. Clemensbrief** und in der **Didache**. – ThGl LXII, 1972, 125–135.

Martín, José Pablo: El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir. – Zü: Pas-Verl. 1971. 369 p. = Biblioteca di scienza religiose II; Lire 8000.

Martín, José Pablo: La pneumatologia en Ignacio de Antioquia. – Sales XXXIII, 1971, 379–454.

Grant, Robert M.: Early Alexandrian christianity. – ChH XL, 1971, 133–144.

Esbroeck, Michel van, SJ: Le traité sur la pâque de **Méliton** de **Sardes** en géorgien. – Muséon LXXXIV, 1971, 373–394.

Lilla, Salvatore R. C.: **Clement** of **Alexandria**: A study in christian platonism and gnosticism. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. XIV, 266 p. = Oxford theological monographs; £ 3.50.

Ruíz-Jurado, Manuel: Le «monde» chez Clément d'Alexandrie. – Revue d'histoire de la spiritualité [RAM] XLVIII, 1972, 5–23.

Bazán, Francisco García: **Gnosis**: La esencia del dualismo gnóstico. – Buenos Aires: Ediciones Universitarias Argentinas 1971. XII, 170 p.

Halkin, François: Sainte **Tatiana**. Légende grecque d'une «martyre romaine». – AnBoll LXXXIX, 1971, 265–309.

Storch, Rudolph H.: The "Eusebian Constantine". – ChH XL, 1971, 145–155.

Jansma, T.: **Efraems** Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung. Bemerkungen über den Charakter seines Kommentars zur Genesis. – OChP XXXVII, 1971, 295–316.

Bergadá, María Mercedes: Contribución bibliográfica para el estudio de **Gregorio** de **Nyssa**. – Buenos Aires: Univ. de Buenos Aires 1970. 57 p. = Centro de Est. de Filosofía medieval C. I.

Bellini, Enzo: La beneficenza dovere della Chiesa secondo **Gregorio** di **Nazianzo**. – SC XCIX, 1971, 210–222.

Bonner, Gerald: **Rufinus** of **Syria** and African Pelagianism. – Augustinian studies I, 1970, 31–47; p. 49–69: O'Connell, Robert, SJ: *De libero arbitrio* I. Stoicism revisited.

Perler, Othmar: Confrontation avec saint Augustin. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 222–245.

Carlson, Ch. P.: The natural order and historical explanation in St. Augustine's «City of God». – Augustiniana XXI, 1971, 417–447; p. 448–456: Van der Lof, L.J.: Regula apostolica in the «Liber de unico baptismo».

Zmire, Paul: Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique. – Recherches Augustiniennes VII, 1971, 3–72.

Tavano, Sergio: **Aquileia** e la «domus Ecclesiae». – RSCI XXV, 1971, 487–515.

Esbroeck, Michel van: Témoignages littéraires sur les sépultures de saint **Gregoire** l'**Illuminateur**. – AnBoll LXXXIX, 1971, 387–418.

Weiss, Rolf: **Chlodwigs** Taufe, Reims **508**. Versuche einer neuen Chronologie für die Regierungszeit des 1. Frankenkönigs unter Berücks. der polit. u. kirchl.-dogmat. Probleme seiner Zeit. – Bern, Ffm: Lang 1971. 142 S. = Geist und Werk der Zeiten XXIX; kart. sfr 28,– [Diss., Zürich]

Dagens, Claude: La fin des temps et l'Église selon saint **Grégoire** le **Grand**. – RSR LVIII, 1970, 273–288.

Bethell, Denis: The miracles of St. **Ithamar**. – AnBoll LXXXIX, 1971, 421–437.

4. Mittelalter und Neuzeit

Allendorff, J.: Zur Geschichte des ältesten Pommerschen Zisterzienserklosters **Kolbatz**. – Cît XXII, 1971, 267–277; p. 278–299: Carville, G.: The economic activities of the Cistercian Order in medieval **Ireland** ‹**1142–1541**›.

L'abbaye d'**Almenèches-Argentan** et Sainte **Opportune**. Sa vie et son culte. Sous la direction de Y. Chaussy. – P: Lethielleux 1970. 480 p., 16 pl. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes VIII.

Sankt **Florian**. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier. (Hrsg. vom Oberösterr. Landesarchiv unter Mitw. der Kulturabt. des Amtes d. Oö. Landesregierung u. des Stiftes St. Florian.) – (Linz;) Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1971. 420 S. = Mitteilungen des Oberösterr. Landesarchivs X; Lw. ÖSch 320,–.

5. Mittelalter

Taeger, Burkhard: Zahlensymbolik bei **Hraban**, bei **Hincmar** und im **Heliand**? Studien zur Zahlensymbolik im Frühmittelalter. – Mchn: Beck 1970. IX, 243 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXX; Lw. DM 38,– [Diss., München]

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

Lohrmann, Dietrich: Eine Arbeitshandschrift des **Anastasius** Bibliothecarius und die Überlieferung der Akten des 8. Ökumenischen Konzils. – QFIAB L, 1971, 420–431.

McKeon, P. R.: Toward a reestablishment of the correspondence of Pope **Hadrian II**: The letters exchanged between Rome and the kingdom of Charles the Bald regarding Hincmar of Laon. – RB LXXXI, 1971, 169–185.

Violante, Cinzio: Cronotassi dei vescovi e degli arcivescovi di Pisa dalle origini all'inizio del secolo XIII. Primo contributo a una nuova «Italia Sacra». – Miscellanea Gilles Gerard Meersseman, Padova 1970, 3–56; p. 57–87: Tabacco, Giovanni: Espansione monastica ed egemonia vescovile nel territorio aretino fra X e XI secolo; p. 89–106: Capitani, Ovidio: Ancora della lettera di Odilone ad Enrico Imperatore (1 tav.); p. 107–138: Zerbi, Piero: «Ad solita castela archiepiscopatus exivit»? ‹Landulfi de sancto Paulo *Historia mediolanensis*, cap 59›. Intorno a un diploma inedito di Robaldo (1 tav.); p. 139–150: Fonseca, Cosimo Damiano: Oulx e Avignone. ‹A proposito del ms. B2 del Seminario Maggiore di Aosta›; p. 151–169: Paravicini-Bagliani, Agostino: Versi duecenteschi su un conclave del secolo XIII; p. 171–195: Cattaneo, Enrico: Il battistero in Italia dopo il Mille; p. 197–246: Manselli, Raoul: La sinodo lucchese di Enrico del Carretto; p. 247–256: Cristiani, Emilio: Alcune osservazioni sui vescovi intervenuti all'incoronazione romana di Ludovico il Bavaro ‹17 gennaio 1328›; p. 257–311: Pozzi, Giovanni: La «Tabula» di Jean de Fayt al «Collectorium» di Roberto di Bardi.

Toniolo, Ermanno M., OSM: Alcune omelie mariane dei sec. **X–XIV**: Pietro d'Argo, Niceta Paflagone, Michele Psellos e Ninfo Ieromonaco. – Marianum XXXIII, 1971, 329–409.

Devos, Paul: La passion de S. **Liévin** de Gand, source principale inattendue de «Beatus Cyrillus». – AnBoll LXXXIX, 1971, 371–385.

Chasteigner, Jean de: Le célibat sacerdotal dans les écrits de saint **Pierre Damien**. – DoctCom XXIV, 1971, 169–183.

Schneider, Christian: Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog **1073–1077**. Zur Geschichte **Gregors VII.** und **Heinrichs IV.** – Mchn: Fink 1972. 243 S. 4° = Münstersche Mittelalter-Schriften IX; Lw. DM 78,–. [Diss., Münster]

Cohn, Norman: The pursuit of the Millenium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. Revised and expanded edition. – Lo: Temple Smith (1970). 412 p.; £ 2,75.

Knauer, Peter, SJ: Hermeneutische Fundamentaltheologie. Der Glaubenstraktat des **Hugo** von **St. Viktor**. – Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 67–80; S. 101–123: Bacht, Heinrich, SJ: Zur Ekklesiologie des **Lateranum IV.**

Mongelli, G.: L'origine benedittina della **Congregazione** di **Montevergine**. – RB LXXXI, 1971, 259–281.

Elm, Kaspar: Gli eremiti neri nel dugento. Ein neuer Beitrag zur Vorgeschichte des **Augustiner-Eremiten**ordens. – QFIAB L, 1971, 58–79.

Simmert, Johannes: Zur Geschichte des Benediktinerklosters St. **Beatusberg** von **Koblenz** ‹**1143/53–1315**›. – AMrKG XXIII, 1971, 23–36.

Huyghebaert, N.: La *Vita secunda s. Winnoci* restituée à l'hagiographie gantoise. – RB LXXXI, 1971, 216–258.

Haring, N. M.: Texts concerning **Gilbert** of **Poitiers**. – AHDLM, A. LIV = T. XXXVII, 1971, 169–203.

Morson, J.: Via, Veritas, Vita. Christ in the sermons of **Guerric** of **Igny**. – Cît XXII, 1971, 126–153. 217–266.

Hill, B. D.: Archbishop **Thomas Becket** and the **Cistercian** Order. – Analecta Cisterciensia XXVII, 1971, 64–80.

Leclercq, J.: L'encyclique de saint **Bernard** en faveur de la croisade. – RB LXXXI, 1971, 282–308.

Elm, Kaspar: Entstehung und Reform des **belgisch-niederländischen Kreuzherren**ordens. Ein Literaturbericht. – ZKG LXXXII, 1971, 292–313.

The rule of the **Spanish military order** of St. **James, 1170–1493**. Latin and Spanish texts. Ed. with an apparatus criticus, English translation and a preliminary study by Enrique Gallego Blanco. – Leid: Brill 1971. VIII, 171 p. = Medieval Iberian peninsula IV; cloth hfl 28,–.

Melville, Gert: «... De gestis sive statutis Romanorum Pontificum ...». Rechtssätze in Papstgeschichtswerken. – AHP IX, 1971, 377–400.

Thomson, Williell R.: Checklist of papal letters relating to the Orders of St. Francis: Innocent III – Alexander IV. – AFrH LXIV, 1971, 367–580.

Imperato, Alberto, OFM: Il **Francescanesimo** nel territorio di principato nel sec. **XIII**. – AFrH LXIII, 1970, 241–258.

Glorieux, P(aul): La faculté des arts et ses maîtres au **XIII**e siècle. – P: Vrin 1971. 552 p. = Études de philosophie médiévale LIX; F 75,–.

Albertus Magnus: Opera omnia. T. XXXVII, 1: Super Dionysium. De divinis nominibus. Primum edidit Paulus Simon. – Mstr: Aschendorff 1972. XX, 452 p.; kart. DM 202,–.

Mongillo, D.: La struttura del «De iustitia». Summa Theologiae II–II qq. 57–122. – Angelicum XLVIII, 1971, 355–377.

Sequeira, Remigius, OFMCap: The act of faith according to St. **Bonaventure**. – Laurentianum XII, 1971, 129–168.

Sequeria, Remigius, OFMCap: The concept of faith according to St. Bonaventure. – Laurentianum XII, 1971, 3–23.

Schrödter, Hermann: **Boetius** von **Dacien** und die Autonomie des Wissens. Ein Fund und seine Bedeutung. – ThPh XLVII, 1972, 16–35.

Schmidt, Martin Anton: **Roger Bacons** Verteidigung der «biblischen» gegen die «systematische» Lehrweise in der Theologie. – ThZ XXVIII, 1972, 32–42.

Österreichische Urbare. III, 2, 1: Das älteste Urbar des Benediktinerstiftes **Melk** ‹**1289–1294**›. Hrsg. von Edmund Kummer. – Wien, Graz, Köln: Böhlau 1970. L, 64 S. mit Ktn.; kart. ÖSch 140,–.

Jeauneau, Édouard: Note critique sur une traduction du «Defensor Pacis» de Marsile de Padoue. – RHE LXVI, 1971, 930–947.

García Lescún, E.: El conocimiento natural de Dios en el siglo XIV. En torno a **Gregorio** de **Rimini**. – Augustiniana XXI, 1971, 467–504.

Rouse, Mary A. and Richard H. Rouse: The texts called **Lumen animae**. – AFP XLI, 1971, 5–113.

Piolanti, Antonio: Tre questioni inedite «De primatu Petri et de origine potestatis episcoporum» di **Guglielmo Amidani** da **Cremona** O.S.A., vescovo di Novara ‹† 1356›. – Div XV, 1971, 494–539.

Truffer, Bernard: Das **Wallis** zur Zeit Bischof Eduards von Savoyen-Achaia ‹**1375–1386**›. – ZSKG LXV, 1971, 1–113. 197–301.

Piana, Celestino: Il beato **Bernardino Caimi** da Milano. Un epigono della predicazione Bernardiniana nell' ultimo Quattrocento. – AFrH LXIV, 1971, 303–336.

Piolanti, Antonio: Il «De sacramento unitatis Christi et Ecclesiae sive de Christo integro» di Agostino **Favaroni da Roma** O.S.A., arcivescovo di Nazaret ‹† 1443›. – Div XV, 1971, 299–369.

Telesca, William J.: The problem of the commendatory monasteries and the order of **Cîteaux** during the abbacy of Jean de Cirey, **1475–1501**. – Cît XXII, 1971, 154–177.

Hombergh, F. A. H. van den: Ein unbekannter Brief des Johannes **Brugman** über die Observanz. Solutiones quorundam obiectorum contra Sacram Observantiam. – AFrH LXIV, 1971, 337–366.

6. Gesamte Neuzeit

Dienst, Karl: Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen. – JHessKG XXI, 1970, 149–176.

Erb, Peter C.: Vernacular material for preaching in MS Cambridge University Library II. III. 8. – MS XXXIII, 1971, 63–84.

Lioi, Renato, OFM: Biografi e biografie di s. Giacomo della Marca. – Picenum seraphicum VII, 1970, 7–46; p. 47–98: Pulanelli, Bernardino, OFM: Iconografia di s. Giacomo della Marca; p. 99–110: Bonmann, Ottokar, OFM: Fonti poco note della vita di s. Giacomo della Marca ‹in margine al caso Banfi›.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Hoffmann, Manfred: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach **Erasmus** von **Rotterdam**. – Tü: Mohr 1972. XIV, 294 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLIV; brosch. DM 49,–.

Beumer, Johannes: Erasmus von Rotterdam als Wahrheitssucher. – Testimonium veritati. Philosophische u. theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 289–304; S. 315–333: Wolter, Hans: Frühreformatorische Religionsgespräche zwischen Georg von Sachsen und Philipp von Hessen.

Kähler, Ernst: Nicht Luther, sondern **Karlstadt**. – ZKG LXXXII, 1971, 351–360.

Ebeling, Gerhard: **Luther**studien. Bd I. – Tü: Mohr 1971. XII, 341 S.

Seebaß, Gottfried: Die Vorgeschichte von Luthers Verwerfung der Konditionaltaufe nach einem bisher unbekannten Schreiben Andreas Osianders an Georg Spalatin vom 26. Juni 1531. – ARG LXII, 1971, 193–206.

Schott, Erdmann: Rechtfertigung und Zehn Gebote nach Luther. – Stu: Calwer Verl. (1971). 34 S. = Arbeiten zur Theologie I, 44.

Büsser, Fritz: **Zwingli** und Laktanz. Beobachtungen bei der Lektüre von Zwinglis «De providentia Dei». – Zwing XIII, 1971, 375–399.

Bodem, Anton, SDB: Das Wesen der Kirche nach Kardinal **Cajetan**. Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. XXIII, 219 S. = Trierer theologische Studien XXV; kart. DM 39,– [Diss., Mainz]

Franzen, August: Kirchliches Benefizialwesen, kuriales Pfründewesen und Reformation in Deutschland. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 407–438.

Tylenda, Joseph N.: **Calvin** bibliography 1960–1970. – Calvin Theological Journal VI, 1971, 156–193.

Parker, T[homas] H[enry] L[ouis]: Calvin's New Testament commentaries. – (Lo:) SCM Pr. (1971). XIV, 208 p.; £ 3,50.

Verheus, S. L.: Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian **Franck** und Matthias **Flacius**. – Nieuwkoop: De Graaf 1971. XII, 121 S. = Bibliotheca humanistica et reformatorica I; hfl 45,–.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. I: 1533–1559. Bd XIV: Nuntiatur des Girolamo Muzzarelli, Sendung des Antonio Agustin, Legation des Scipione Rebiba. ‹**1554–1556**›. Im Auftr. des Dt. Histor. Inst. Rom bearb. von Heinrich Lutz. – Tü: Niemeyer 1971. LVIII, 458 S.; brosch. DM 90,–.

Beumer, Johannes: Friedrich **Nausea** und seine Wirksamkeit zu Frankfurt, auf den Colloquien zu Hagenau und Worms und auf dem Trienter Konzil. – ZkTh XCIV, 1972, 29–45.

Horst, Irvin Buckwalter: The radical Brethren. Anabaptism and the English Reformation to 1558. – Nieuwkoop: De Graaf 1972. 200 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica II; hfl 65,–.

Graner, Erika: Die Reformation in **Heilbronn** und ihre Einwirkung auf die Ordnung des Gottesdienstes. – Heilbronn: Stadtarchiv 1971. 50 S. mit Abb. = Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn III.

Balberghe, Émile van: Les éditions du Décret de **Burchard** de **Worms**. Avatars d'un texte. – RThAM XXXVII, 1970, 5–22.

Secret, François: Guillaume **Postel**: Apologies et rétractations. Manuscrits inédits publiés avec une introduction et des notes. – Nieuwkoop: De Graaf 1972. 270 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica III; hfl 85,–.

Allmen, J. J. von: Ministry and ordination according to Reformed theology. – SJTh XXV, 1972, 75–88.

Philips, Gérard: La justification luthérienne et le **Concile** de **Trente**. – EThL XLVII, 1971, 340–358.

Dianich, Severino: La teologia del presbiterato al Concilio di Trento. – SC XCIX, 1971, 331–358.

Niess, Hans Peter: Der „Domostroj" oder „Wie man als rechtgläubiger Christ leben soll". – KiOst XIV, 1971, 26–67.

Schueller, Th.: La femme et le saint. La femme et ses problèmes d'après saint **François** de **Sales**. Dessins de L. Weyh. – P: Les Éd. Ouvrières (1970). 306 p. = Collection «Points d'appui».

8. Neuere Zeit

Elizabethan puritanism. Ed. by Leonard J. Trinterud. – NY: Oxford Univ. Pr. 1971. XV, 454 p. = A library of Protestant thought.

Gavigan, J.-J.: The Augustinian province of **Austro-Moravia**. – Augustiniana XXI, 1971, 541–593.

Meier, Johannes: Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels **Karlstadt** im Spiegel der Landkapitelsversammlungen und Pfarreivisitationen **1579** bis **1624**. – WDGB XXXIII, 1971, 51–125.

Hill, Christopher: **Antichrist** in seventeenth-century **England**. The Riddell memorial lectures. Forty-first series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 3, 4 and 5 November 1969. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. VI, 201 p.; £ 1,50.

Fenning, Hugh, OP: The **Dominicans** and **Propaganda Fide, 1622–1668**. A catalogue of the first series of the SOCG, Volumes 1 to 30. – AFP XLI, 1971, 241–323.

Ceyssens, Lucien: Les cinq propositions de **Jansénius** à Rome. – RHE LXVI, 1971, 449–501. 821–886.

Stupperich, Robert: Der Anteil der Kirche beim Anschluß der **Ukraine** an Moskau ‹**1654**›. – KiOst XIV, 1971, 68–82.

Ceyssens, Lucien: La relation de François **Albizzi** sur la condamnation des cinq propositions de Jansénius. Annexe: Mémorial d'Albizzi adressé au pape Innocent X le 19 mai **1653**. – Augustiniana XXI, 1971, 218–266. 702–724.

Borrelli, Mario: Una copia napoletana sconosciuta del terzo processo di beatificazione di s. **Filippo Neri**. – Campania sacra II, Nap 1971, 137–164.

Cracraft, James: The church reform of **Peter** the **Great**. – (Lo:) Macmillan (1971). XII, 336 p.; £ 6,–.

Pitters, Hermann: Comes Andreas **Teutsch**. Ein sächsischer Pietist am Anfang des 18. Jahrhunderts. – KiOst XIV, 1971, 83–114.

Hersche, Peter: Die österreichischen Jansenisten und die Unionsverhandlungen der Utrechter Kirche mit Rom. – ZKG LXXXII, 1971, 314–343.

Schwarzbach, Bertram Eugene: **Voltaire**'s Old Testament criticism. – Genève: Droz 1971. 273 p. = Études de philologie et d'histoire XX.

Bauer, Richard: Der kurfürstliche geistliche Rat und die bayerische Kirchenpolitik **1768** bis **1802**. – (Mchn: Stadtarchiv;) Wölfle [in Komm.] 1971. XXIII, 295 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXXII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XLIX; kart. DM 12,50 [Diss., München]

Willi, Thomas: **Herder**s Beiträge zum Verstehen des Alten Testaments. – Tü: Mohr 1971. VIII, 152 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik VIII; kart. DM 19,–.

Reardon, Bernard M. G.: From Coleridge to Gore. A century of religious thought in Britain. – (Lo:) Longman (1971). XIII, 502 p.; £ 3,25.

Welch, Claude: The problem of a history of nineteenth-century theology. – JR LII, 1972, 1–21.

Hammermayer, Ludwig: Das **Regensburger Schottenkloster** des **19.** Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Großbritannien, Bayern und Rom. Erneuerung, Existenzkampf, Säkularisierung. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg V, 1971, 241–483.

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Politischer Protestantismus. Zur Geschichte seiner Theoriebildung. – ZEvE XVI, 1972, 15–33.

Hermans, Vincent: Actes et décisions des chapitres généraux des Congrégations **Trappistes** du XIXe siècle ‹**1835–1891**›. – Analecta Cisterciensia XXVII, 1971, 81–142. 212–309.

Schminck, Christoph Ulrich: Rechtsstaat und Arbeiterbewegung. Zum politischen Strafrecht Italiens in der **2.** Hälfte des **19.** Jh. – QFIAB L, 1971, 284–354.

Bernards, Matthäus: Zum Anteil der Provinzialkonzile am Ausbau der Ekklesiologie im 19. Jahrhundert. Die **Kölner** Partikularsynode von **1860**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe ... Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 149–167.

Martina, Giacomo: Il discorso di **Pio IX** al corpo diplomatico la mattina del 20 settembre [1870]. – RSCI XXV, 1971, 533–545.

Tüchle, Hermann: Karl Josef von **Hefele**. – ThQ CLII, 1972, 1–22; S. 23–25: Reinhardt, Rudolf: Karl Joseph von Hefele und die kirchliche Präventivzensur; ∼ S. 26–29: Zum Verbleib der Nachlaß-Papiere Hefeles; ∼ S. 36–38: Hefele und der Nachruf auf Moritz von Aberle in ThQ 58 ‹1876› 177–228; S. 39–53: Stockmeier, Peter – Hermann Tüchle: Briefe des Rottenburger Bischofs Karl Josef von Hefele an Carl Johann Greith, Bischof von St. Gallen; S. 54–77: Reinhardt, Rudolf: Unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk.

Reinhardt, Rudolf: Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs Karl Josef v. Hefele ‹1809–1893›. – ZKG LXXXII, 1971, 361–372.

Heyer, Friedrich: Augustin **Theiner**, Präfekt der Vatikanischen Archive, in seinem austroslawischen Engagement. – KiOst XIV, 1971, 115–134.

An unpublished lecture of George **Tyrrell** edited with notes and historical introduction by Thomas Michael Loome. – HeythrJ XII, 1971, 117–149.

9. Neueste Zeit

Scott, William A.: Historical Protestantism: An historical introduction to Protestant theology. – Prentice-Hall: Englewood Cliffs (1971). IX, 229 p.; $ 3,95.

Hürten, Heinz: Waldemar **Gurian**. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1972). XXV, 182 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern B, 11.

Wei Tsing-Sing, Louis: Le **Saint-Siège** et la **Chine** de Pie XI à nos jours. – (Sotteville-lès-Rouen:) Ed. Allais (1971). 470 p.; F 45,–.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Kirche und Staat in **Mexiko**. – MThZ XXII, 1971, 264–281.

May, Georg: Mit Katholiken zu besetzende **Professuren** für Philosophie und Geschichte an der Universität **Freiburg** nach dem Badischen Konkordat vom 12. Oktober **1932**. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 341–370.

Bussmann, Walter: Der deutsche Katholizismus im Jahre **1933**. – Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. Sept. 1971. Bd I, Gö 1971, 180–204.

Reutter, Lutz-Eugen: Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaelsverein. – Recklinghausen: Paulinus Verlag 1971. 305 S.

Der Mensch **Bea**. Aufzeichnungen des Kardinals **1959–1968**. Hrsg. von Stjepan Schmidt, SJ. – Trier: Paulinus-Verl. (1971). 421 S.

Roemmich, Heinrich: Evangelische Gemeinden in **Rußland** nach einem halben Jahrhundert Sowjetherrschaft. – KiOst XIV, 1971, 135–161.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Alvarez, Arturo, OFM: El Colegio de San Buenaventura de Guadalupe en **Lima** ‹**1611–1821**›. – MissHisp XXVIII, 1971, 77–105.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Fray **Antonio** de **Alcega**, OFM, Gobernador y Capitán General de Nueva Vizcaya. – AIA XXXI, 1971, 39–96. 259–293.

Hoornaert, Eduardo: **Rio de Janeiro**, uma Igreja perseguida. – REB XXXI, 1971, 590–619.

Jacqueline, Bernard: La Sacrée Congrégation «**De Propaganda Fide**» et la **France** sous le pontificat de **Grégoire XV**. – RHE LXVI, 1971, 46–82.

Hertlein, Siegfried, OSB: Die Kirche in **Tansania**. Ein kurzer Überblick über Geschichte und Gegenwart. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. XVI, 160 S. = Münsterschwarzacher Studien XVII; kart. DM 28,–.

Matthei, Mauro: Cartas e informes de misioneros **jesuítas** extranjeros en **Hispanoamérica**. Selección, traducción y notas. Parte II: **1700–1723**. – Santiago: Univ. Católica de Chile 1970. 140 p. = Anales de la Facultad de Teología XXI, 3.

Rubert, Arlindo: Relações entre a Igreja do **Brasil** e a Igreja de **Angola**. – REB XXXI, 1971, 347–359.

Sacrae Congregationis de **Propaganda Fide** memoria rerum. 350 Jahre im Dienste der Weltmission ... 1622–1972. Cura et studio Jos. Metzler edita. Vol. I/1: **1622–1700**. – R, Frb/B, Wien: Herder (1971). XXXI, 765 S.; kart. DM 75,–.

Comment la mission évolue-t-elle? – Parole et Mission XIV, 1971, 293–311.

Décoloniser les Eglises. – Parole et Mission XIV, 1971, 312–332.

Jiménez, Marcos: Catéchèse et pays sous-développés. – Idoc international (édit. franç.) n° XL, 1971, 67–95.

La justicia en **México**. Instrumento de trabajo para el episcopado mexicano con ocasión del Sínodo Mundial de Obispos ‹México, 16 sept. 1971›. – Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación 1971. 65 p. = Documento CCCXLIV.

The future of the christian world mission. Studies in honor of R. Pierce **Beaver**. Ed. by William J. Danker and Wi Jo Kang. – GrR, Mich.: Eerdmans 1971. 182 p.; $ 5,95.

Morgan, Helen: Who 'd stay a missionary? – Lo: Patmos Pr. 1971. 77 p., 20 p.

Quel missionnaire? Rapports, échanges et carrefours de la 41e Semaine de Missiologie de Louvain, 1971. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1971. 317 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LV.

Ulrich, Heinrich-Hermann: Das Heil der Welt heute. Zum Thema der Weltmissionskonferenz 1972/73. – OekRu XXI, 1972, 79–98.

Vicedom, Georg F.: Mission – der Weg Gottes zu den Menschen. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens . . ., Mchn (1971), 191–220.

Das Ende der Exportreligion. Perspektiven einer künftigen Mission. Hrsg. von Josef Schmitz. Mit Beitr. von Horst Bürkle [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1971). 98 S. = Patmos paperback; kart. DM 9,80.

Chéza, Maurice: Foi chrétienne et tiers-monde. – La foi et le temps. N.S. I, 1971, 364–376.

Colombo, Domenico, PIME: La missione in cerca d'identità. – Mondo e Missione C, 1971, 28–55.

Lyonnet, Stanislas, SJ: Le chrétien anonyme selon Rm 2, 29. – Parole et Mission XIV, 1971, 199–208.

Les missions dans le **Pacifique**. – P: Musée de l'Homme 1970. 458 p. = Journal de la Société des Océanistes (cahier spécial).

Dufaux, Louis: Pistes de recherche dans la formation actuelle des catéchistes. – LumVit XXVI, 1971, 389–402.

Recherche inter-africaine sur les catéchistes. **Rwanda-Burundi**. – Bujumbura (Burundi): Centre de recherches socio-religieuses 1970. 192 p.; FB 170.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LII, 1971, 245–266.

McGill, Willis A.: Christianity in **Egypt**. – News Bulletin of the Near East Council of Churches XCII, 1971, 8–25.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Problems and methods of the history of religions. Proceedings of the study conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of the tenth anniversary of the death of Rafaele Pettazoni, Rome 6th – 8th December 1969. Papers and discussions ed. by U. Bianchi, C. J. Bleeker and A. Bausani. – Leiden: Brill 1971. X, 122 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XIX; hfl 38,–.

Schlette, Heinz Robert: Einführung in das Studium der Religionen. – Frb/B: Rombach (1971). 204 S. = Rombach Hochschul Paperback XXXI; kart. DM 18,–.

Lanczkowski, Günter: Begegnung und Wandel der Religionen. – (Düs, Köln:) Diederichs (1971). 195 S.; kart. DM 24,–.

Eliade, Mircea: Spirit, light, and seed. – HRel XI, 1, 1971, 1–30.

La Barre, Weston: The Ghost Dance. Origins of religion. – NY: Doubleday 1970. XVI, 677 p.; $ 12,80.

Otto, Eberhard: Gott als Retter in **Ägypten**. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 9–22.

Chuncillos Illarri, Jesús Luis: Demonología **mesopotámica**. – Revelación y pensar mítico. XXVII semana bíblica española ‹Madr 18–22 sept. 1967›, Madr 1970, 143–159.

Dietrich, Manfried: Die **Aramäer** Südbabyloniens in der Sargonidenzeit. ‹700–648›. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1970. XI, 232 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament VII; Lw. DM 58,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Kippenberg, Hans Gerhard: Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. – B, NY: de Gruyter 1971. XIV, 374 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXX; Lw. DM 88,– [Diss., Göttingen]

Caspar, Robert, PB: Vers une nouvelle interprétation du **Coran** en pays musulman? ‹Tendences et problèmes de l'exégèse coranique actuelle›. – Revelation in christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 115–139; p. 141–162: Crollius Ary, Roest, SJ: Christ, "A word from God" in the Qur'ān.

Lommel, Herman: Die Gathas des **Zarathustra**. Mit einem Anhang von Erwin Wolff: Die Zeitfolge der Gathas des Zarathustra. Hrsg. von Benfried Schlerath. – Bas, Stu: Schwabe (1971). 237 S. = Sammlung Klosterberg. N.F.; sfr 24,–.

Sundermann, W.: Zur frühen missionarischen Wirksamkeit **Manis**. – Acta orientalia Academiae Scientiorum Hungaricae XXIV, 1971, 79–116, 9 pl.

Gonda, J(an): Viṣṇuism and Śivaism. A comparison. – Lo: Athlone Pr. 1970. 228 p. = School of Oriental and African studies. University of London. Jordan lectures in comparative religion IX; sh 70,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Anti-religiöse Bewegungen im modernen **Südindien**. Eine religions-soziologische Untersuchung zur Säkularisierungsfrage. – Bonn: Röhrscheid 1971. 155 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N.F. VII; kart. DM 26,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Miller, Alan L.: Ritsuryō **Japan**: The state as liturgical community. – HRel XI, 1, 1971, 98–124.

VI. Religionsphilosophie

Le néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1971. XIV, 496 p. 4° = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche scientifique. Sciences humaines; F 113,–.

Largeault, Jean: Enquête sur le **nominalisme**. Préface de René Poirier. – P: Béatrice-Nauwelaerts; Lv: Ed. Nauwelaerts 1971. XVI, 453 p. = Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série «Recherches» LXV; FB 950,–.

Braun, Herbert: Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen **Philos** von **Alexandrien**. – Tü: Mohr 1971. 128 S.

Yannaras, Christos: De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits **aréopagitiques** et Martin **Heidegger**. Traduit du grec par Jacques Touraille. Préface d'Olivier Clément [: Situation de la parole théologique selon la tradition orthodoxe). – P: Ed. du Cerf (1971). 133 p. = Théologie sans frontières XXI; F 18,–.

Hillgarth, J. N.: Ramon **Lull** and Lullism in fourteenth-century France. – Oxf: Clarendon Pr. 1971. XXVII, 504 p., 16 pl. = Oxford-Warburg studies; £ 10,–.

Fontan, Pierre: Une certaine idée de Dieu, lecture de **Descartes**. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 349–366.

Marcel, Gabriel: **Coleridge** et **Schelling**. – P: Aubier-Montaigne (1971). 271 p. = Présence et pensée XXII; F 30,–.

Schneider, Erich: Die Theologie und **Feuerbach**s Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 277 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts I; Lw. DM 34,– [Diss., Zürich]

Kaempfert, Manfred: Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich **Nietzsche**. – B: Schmidt 1971. 519 S. = Philologische Studien und Quellen LXI; kart. DM 58,–. [Diss., Bonn]

Marie de la Croix, OCD: La pensée du P. Joseph **Maréchal**. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 963–987.

Wheat, Leonard F.: Paul **Tillich**'s dialectic humanism. Unmasking the God above God. – Baltimore, Lo: Hopkins Pr. (1970). XIII, 287 p.; $ 9,–.

Korn, Ernst-R.: La question de l'être chez Martin **Heidegger**. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 227–263. 560–603; A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 33–58.

Trillhaas, Wolfgang: Religionsphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1972. X, 278 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 44,–.

Owen, H. P.: Concepts of deity. – NY: Herder and Herder 1971. XI, 174 p.; $ 7,95.

Ulrich, Ferdinand: Mythos, Logos, Erfahrung. – SalzbJPh XIV, 1970, Sa/Mchn (1971), 187–252.

Hermanns, Matthias, SVD: Der Mensch: Woher – wohin? – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1971). 282 S.; kart. DM 24,–.

Holz, Harald: Philosophische Gedanken über den **Tod**. – NZSTh XIII, 1971, 139–163.

VII. Fundamentaltheologie

Schellong, Dieter: Theologie im Widerspruch von Vernunft und Unvernunft. 3 Vortr. – Zü: Theol. Verl. (1971). 90 S. = Theologische Studien CVI; kart. DM 9,80.

Rahner, Karl, SJ: Philosophie und Theologie. – ThPh XLVII, 1972, 1–15.

Gilkey, Langdon: Empirical science and theological knowing. – Foundations of theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970, (Dublin, Lo 1971), 76–101.

Führt ein Weg zu Gott? Hrsg. von Norbert A. Luyten. Beiträge von Dominique Dubarle [u. a.] – Frb/B, Mchn: Alber (1972). 332 S. = Grenzfragen I; kart. DM 38,–.

Pannenberg, Wolfhart: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 128 S. = Sammlung Vandenhoeck.

Dass Gott auferstehe (The death of God debate, dt.) Debatte um den Tod Gottes. Hrsg. von Jackson Lee Ice u. John J. Carey. – Zü: Theol. Verl. (1971). 255 S.; kart. DM 21,80.

Pagé, Jean-Guy: «La mort de Dieu» et la foi du chrétien. – EglTh II, 1971, 229–241.

Kasper, Walter: Einführung in den **Glauben**. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 176 S.; Lw. DM 19,80.

Wilken, Robert L.: The myth of christian beginnings. History's impact of belief. – Garden-City/N.Y.: Doubleday 1971. X, 218 p.; $ 5,95.

Ladrière, Jean: Rede der Wissenschaft. – Wort des Glaubens (L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 261 S.; kart. DM 28,–.

Breton, Stanislas: Foi et raison logique. – P: Éd. du Seuil (1971). 283 p.; F 33,–.

McKinnon, Alastair: Falsification and belief. – The Hague: Mouton 1971. 106 p.; hfl 20,–.

Reid, John: Man without God: an introduction to **unbelief**. – Lo: Hutchinson 1971. XIX, 306 p.; £ 4,–.

Braaten, Carl E[dward], Avery Dulles [u.] Wolfhart Pannenberg: Kirche ohne Konfessionen? (Spirit, faith, and church, dt.) Sechs Aspekte ihrer zukünftigen Gestalt. Mit e. Geleitwort von Heinrich Fries. – Mchn: Claudius-Verl. (1971). 134 S.; kart. DM 10,–.

Lehmann, Karl: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese. – Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, (Wü/ Innsbr/Mchn 1971), 40–80.

VIII. Dogmatik

Neuner, Josef – Heinrich Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Aufl. neubearb. von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. – Rgb: Pustet (1971). 604 S.; Lw. DM 32,–.

Dumas, André: Grandeurs et détresses de la théologie dogmatique. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P, Genève 1971), 128–138; p. 139–154: Ellul, Jaques: Théologie dogmatique et spécificité du christianisme; p. 214–225: Mehl, Roger: La place de la confession de foi dans l'élaboration dogmatique.

Zalotay, Joseph: Die **Erbsünde.** – Concilium VII, 1971, 725–729; S. 730–733: Peter, Carl: Die Erbsünde als Testfall der Theologie.

Lorenzmeier, Theodor: Wider das Dogma von der **Sündlosigkeit Jesu.** – EvTh XXXI, 1971, 452–471; S. 496–506: Gollwitzer, Heinz: Zur Frage der „Sündlosigkeit Jesu".

Klappert, Bertold: Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verl. (1971). X, 422 S.; Lw. DM 32,– [Diss., Bonn]

Rothaus, Heinrich, OFM: „Wir möchten Jesus sehen". – ThGl LXII, 1972, 103–124.

Salgado, Jean-Marie, OMI: Pneumatologie et mariologie. Bilan actuel et orientations possibles. – Div XV, 1971, 421–453.

Congar, Yves M.-J., OP: La personne «**Eglise**». – RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 613–640.

Lekkerkerker, A. F. N.: Oorsprong en funktie van het **ambt.** – 'S-Gravenhage: Boekencentrum (1971). 232 blz.; hfl 14,40.

Congar, Yves M.-J., OP: Ministères et communion ecclésiale. – P: Éd. du Cerf 1971. 264 p. = Théologie sans frontières XXIII; F 28,–.

Nicolussi, G.: La sacramentalità dell'episcopato nella «Lumen gentium» Cap. III. – ETL XLVII, 1971, 7–63.

Rambaldi, Giuseppe: Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Quelques problèmes de théologie sacerdotale postconciliaire. – Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques, Gembloux/Lv 1971, 259–304.

Gerken, Alexander, OFM: Die heutige Wende im **Eucharistie**verständnis. – FStud LIV, 1972, 77–88.

Lubac, Henri de: Credo ... sanctorum communio. – Internationale Kath. Zeitschrift „Communio" I, 1972, 18–32.

Bourassa, François, SJ: Parole et sacrement. – ScE XXIII, 1971, 283–326.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Altheim, Franz, u. Ruth Stiehl: Christentum am **Roten Meer.** Bd I. Mit Beitr. von Maria-Luise v[on] Graberg [u. a.] – B, NY: de Gruyter 1971. XV, 670 S., S. 569–637 Abb.; Lw. DM 290,–.

Les religions en **Yougoslavie.** (Auteurs: Vjekoslav Bajsić [e. a.]) – Zagreb: Binoza 1971. 168 p.; F 34,–.

Dialogue between men of living faiths. Papers presented at a Consultation held at Ajaltoun, Lebanon, March 1970. Ed. by S. J. Samartha. – Geneva: World Council of Churches 1971. 127 p.

Hussar, Bruno, OP: Forme di «comunità religiosa» nel **giudaismo** ieri e oggi. – StudFranc LXVIII LXVIII, 1971, 351–382; ~ p. 383–406: Cosa può insegnare il giudaismo di oggi ai religiosi cattolici?; p. 407–416: Segre, Augusto: Per un dialogo ebraico-cristiano.

Kreeft, Peter: **Zen Buddhism** and **Christianity**: An experiment in comparative religion. – JESt VIII, 1971, 513–538.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Christian approaches to **Hinduism**: points of contact and difficulties. – Gr LIII, 1972, 89–114; p. 114–116: Résumé: Approches chrétiennes de l'hindouisme: points de contact et différences.

Kühn, Ulrich: Das Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Theologie seit dem zweiten Weltkrieg. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 131–158.

Auf dem Weg. II: Gemeinschaften der reformatorischen Kirchen. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gesprächs in Europa mit Beitr. von Hans Georg Geyer und Marc Lienhard. Hrsg. v. Sekretariat für Glauben u. Kirchenverfassung. – Zü: Theol. Verl. (1971). 175 S. = Polis XLI; brosch. DM 8,80; [enth.:] S. 8–24: Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung. Bericht der lutherisch-reformierten Gespräche in Leuenberg ‹Schweiz› 1969/70; S. 25–68: Geyer: Hans-Georg: Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre; S. 69–152: Lienhard, Marc: Die Verwerfung der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen. Eine Untersuchung zu den Kondemnationen der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts; S. 153–174: Dokumente.

Hughes, John Jay: Absolut null und nichtig (Absolutely null and utterly void, dt.) Zur Ablehnung der anglikanischen Weihe durch die Bulle Leos XIII. Apostolicae curae vom 13. Sept **1896.** – Tr: Paulinus-Verl. 1970. X, 432 S. = Studia anglicana II; Lw. DM 38,– [Diss., Münster]

Nikolaus von **Kues** als Promotor der Ökumene. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970. Hrsg. von Rudolf Haubst. – Mz: Grünewald-Verl. 1971. 224 S. = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft IX; kart. DM 29,–.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht **1970** aus der Sicht des Einheitssekretariates. – Cath XXV, 1971, 304–324.

Vályi-Nagy, Ervin: Die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung. – OekRu XXI, 1972, 23–36.

Alfaro, Juan, SJ: Certitude de l'espérance et «certitude de la grâce». Contribution au dialogue œcuménique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 3–42.

Cullmann, Oscar: La notion biblique du charisme et l'œcuménisme. – Un théologie de l'Église. Le cardinal Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 520–527; p. 528–549: Leroy, M.-Vincent, OP: Note sur l'unité de l'Eglise catholique et orthodoxe.

Grillmeier, Alois, SJ: **Häresie** und Wahrheit. Eine häriologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute. – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 81–100.

X. Moraltheologie

Erburu, Miguel, OFMCap: Significado de la materia en teología moral. – Apollinaris XLIV, 1971, 295–360.

Fritzsche, Hans-Georg: Das Besondere christlicher Ethik und ethischer Verantwortung des Theologen heute. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 159–182.

McGann, Thomas F., SJ: Ethics: Theory and practice. – Chic: Loyola Univ. Pr. 1971. VII, 135 p.; $ 6,25.

Schmitz, Philipp: Die Wirklichkeit fassen. Zur **induktiven** Normenfindung einer »Neuen Moral«. – Ffm: Knecht 1972. 127 S. = Frankfurter theologische Studien VIII; kart. DM 21,–.

Ruf, Ambrosius K., OP: Die „Neue Moral" und die sittliche Entscheidung. Gesetzesmoral oder Gesinnungsethik? – NO XXV, 1971, 409–429.

Denecke, Axel: Wahrhaftigkeit. Eine evangelische Kasuistik. Auf der Suche nach einer konkreten Ethik zwischen Existenzphilosophie und katholischer Moraltheologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 284 S. = Kirche und Konfession XIX; kart. DM 38,–.

Scheffczyk, Leo: Der Mensch als Berufener und Antwortender. – Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Wü (1971), 1–23; S. 24–45: Scholz: Franz: Das **Gewissen.** Phänomen, Funktion und Entfaltung; S. 46–63: Heinen, Wilhelm: Psychische Ursprünge sittlichen Agierens und Reagierens; S. 64–85: Lotz, Johannes B.: Das **Gute** als Gegenstand des sittlichen Handelns; S. 86–104: Hertz, Anselm: Normfindung und Normerkenntnis in der Moraltheologie; S. 105–130: Schüller, Bruno: Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen; S. 131–148: Gründel, Johannes: Überlegungen zum Wesen und zur Eigenart der **Sünde.**

Oraison, Marc: Wie moralisch ist die Jugend? Argumente für eine dynamische Ethik (Pour une éducation morale dynamique. Changements d'optique nécessaires, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 103 S.

Schüller, Bruno, SJ: Bedenken gegen die ethischen Kategorien des **Rates** und des **überschüssigen guten Werkes.** – Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Ffm 1971, 197–209.

Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft. Hrsg. von Albert Görres mit Beitr. von Joachim Gerlach [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1971). 103 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 9,80.

Pfürtner, Stephan H.: Moral – was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der **Sexualmoral.** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 30 S. = Kritische Texte X; kart. DM 4,80.

Schmitz, Philipp, SJ: Normenfindung in der Sexualmoral. – StdZ, Bd CLXXXIX = Jg XCVII, 1972, 165–176.

Ell, Ernst: Psychologische Grundlagen einer dynamischen Sexualmoral. – Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit. Österreich. Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1970 ..., Wien (1971), 8–24; S. 25–48: Gründel, Johannes: Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Switek, Günter, SJ: „Discretio spirituum". Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. – ThPh XLVII, 1972, 36–76.

Rimoldi, Antonio: Il culto di San **Pietro.** – Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica – sec. II–IV, (Mil 1970), 261–281.

Fernández González, Jesús, OSA: La pobreza en la espiritualidad **agustiniana.** – Madr (: Revista Agustiniana de Espiritualidad) 1970. 149 p.; pes 210,–.

Pennington, M. Basil, OCSO: Towards discerning the spirit and aims of the founders of the **Order** of **Cîteaux.** – The Cistercian spirit. A symposion in memory of Thomas Merton, Shannon 1970, 1–26; p. 27–47: Lekai, Louis J., SOCist: Motives and ideals of the eleventh-century monastic renewal; p. 48–65: Veilleux, Armand, OCSO: The interpretation of a monastic rule.

Nieva, Constantino Sarmiento: This transcending God. The teaching of the author of "The cloud of unknowing". With forewords by Christopher Butler, O.S.B., Gervais Dumeige, S.J., and David Knowles, O.S.B. – Lo: Mitre Pr. (1971). XXIV, 274 p.; £ 2,25.

Vekeman, H.: Vita **Beatricis** en Seuen Manieren van Minne. Een vergelijkende studie. – OGE XLVI, 1972, 3–54.

Jeffrey, David L.: Forms of spirituality in the middle **English lyric.** – Essays in literature and the christian faith presented to Clyde S. Killy, GrR (1971), 55–85.

Roggen, Heribert: Geschichte der **franziskanischen Laienbewegung** (De franziskaanse lekenbeweging, dt.) Übers. von Godehard Jung. Bearb. von Gregor Gebken. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1971. 153 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XV; brosch. DM 8,–.

Hartinger, Walter: Die Wallfahrt **Neukirchen** bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg V, 1971, 23–240; 16 Karten, 7 Abb. [Diss., Kiel]

Ferrier, Francis: Marguerite du Saint-Sacrement et le Père Gibieuf ‹1632–1648›. – RAM XLVII, 1971, 163–182. 267–290. 455–474.

Colin, Louis: **Alphonse de Liguori,** docteur de l'Eglise. Doctrine spirituelle. I: Essai de synthèse. II: Essai d'analyse. – Mulhouse: Ed. Salvator; P, Tourn: Casterman 1971. 351 p.; 401 p.; F 70,–.

Chiesa e spiritualità nell' **ottocento Italiano**. (Carlo) Bello [e. a.] Premessa di Paolo Brezzi. – (Verona:) Casa Ed. Mazziana (1971). 442 p. = Studi religiosi II; Lire 4500.

Steggink, Otger, OCarm: La integración de la afectividad en la vida espiritual de santa Teresa de Jesús. – Carmelus XVIII, 1971, 122–141.

Gardet, Louis: Théologie de la **mystique**. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet. = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 571–588.

Gutiérrez, Lucas, CMF: Renovación doctrinal y práctica de la obediencia religiosa. – Claretianum XI, 1971, 139–209.

Delabroye, Marcel: La vocazione. – Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo, To-Leumann (1970), 146–181; p. 182–228: Turbessi, Giuseppe, OSB: Prefigurazioni bibliche e fondamenti evangelici della vita religiosa; p. 229–282: Cambier, Jules, SDB: Realtà carismatica ed ecclesiale della vita religiosa; p. 283–348: Triacca, Achille, SDB: La vita di consacrazione nelle sue origini sacramentarie; p. 349–387: Gozzelino, Giorgio, SDB: La vita religiosa come segno e testimonianza.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Engel, Ingrid: Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich **Naumann**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 114 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts IV; Lw. DM 18,– [Diss., Marburg]

Gaudrault, Gérard: L'engagement de l'Église dans la révolution d'après Martin **Luther King**, jr. – Montréal: Ed. Fides; P: Ed. du Cerf (1971). 346 p. = Théologie sans frontières XXIV; F 49,–.

Stark, Werner: The sociology of religion. A study of christendom. Vol. V: Types of religious culture. – Lo: Routledge and Kegan Paul (1972). IX, 453 p. = International library of sociology and social reconstruction; £ 5,–.

Tilmann, Raban: Sozialer und religiöser Wandel. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 139 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 14,– [Diss., Würzburg]

Oudenrijn, Frans van den: Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl **Marx** – Herausforderung der Teologie. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 267 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge VIII; kart. DM 28,50. [Diss., Münster]

Honecker, Martin: Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von **Barmen II**. – ZThK LXIX, 1972, 72–99.

Aubert, Jean-Marie: Pour une théologie de l'âge industriel. Tome I: Église et croissance du monde. – P: Ed. du Cerf 1971. 401 p. = Cogitatio fidei LIX; F 45,–.

Nawroth, Edgar: Integraler Humanismus. Ordnungsdenken der Kirche im Wandel der Zeit. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Köln 1971, 419–433; S. 435–452: Berg, Ludwig: Zur theologischen Bestimmung des Humanum; S. 453–467: Weiler, Rudolf: Linkstendenzen in Gesellschaft und Kirche heute; S. 469–477: Mulder, Theodor: Bemerkungen zur Ortsbestimmung des Sozialkonflikts in der katholischen Soziallehre.

Turner, Frederick C.: Catholicism and political development in **Latin America**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1971. XV, 272 p.

Kirche der Armen? Neue Tendenzen in Lateinamerika. Eine Dokumentation. Hrsg. von Axel Ulrich Gerling u. Erhard Scholl. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 207 S.; kart. DM 20,–.

Fragoso, Antonio: Evangelium und soziale Revolution (Evangile et révolution sociale, dt.) Ein Kapitel lateinamerikanischer Theologie. Eingel. von Hildegard Lüning. – Gelnhausen, B: Burckhardthaus-Verl. 1971. 144 S. = Burckhardthaus Sachbücher. Lateinamerik. Theologie.

Strohm, Theodor: Die Kirche vor der Frage revolutionärer Gewalt. – EvTh XXXI, 1971, 514–541; S. 542–559: Beckmann, Klaus-Martin: Rassismus und kirchliche Verantwortung in ökumenischer Sicht; S. 559–575: Huber, Wolfgang: Theologische Probleme der Friedensforschung.

Kuhn, Annette: Theorie und Praxis historischer **Friedensforschung**. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verl. (1971). 149 S. = Studien zur Friedensforschung VII; kart. DM 9,80.

Picht, Georg – Wolfgang Huber: Was heißt Friedensforschung? Mit einem Vorw. von Heinz Eduard Tödt. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verl. (1971). 74 S.; kart. DM 4,80.

XIII. Kirchenrecht

Hägermann, Dieter: Untersuchungen zum **Papstwahldekret** von **1059**. I: Das Pwd und die Wahl Papst Nikolaus' II. II: Die verfälschte Fassung des Pwd. – ZSavRGKan LVI, 1970, 157–193.

Bonicelli, Silvio Cesare: I **concili particolari** da **Graziano** al **Concilio** di **Trento**. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina. – (Brescia:) Morcelliana (1971). 216 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche VIII.

Bender, Wilhelm: **Zwingli**s Reformationsbündnisse. Untersuchungen zur Rechts- u. Sozialgeschichte der Burgrechtsverträge eidgenössischer und oberdeutscher Städte zur Ausbreitung und Sicherung der Reformation Huldrych Zwinglis. – Zü, Stu: Zwingli Verl. (1970). 204 S.; kart. DM 21,80 [Diss., FU Berlin]

Composta, Dario: Introduzione alla teologia del **diritto divino positivo**. – Apollinaris XLIV, 1971, 201–229.

Huizing, Peter: Iustitia et caritas. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B 1972, 25–29; S. 31–41: Riedlinger, Helmut: Anmerkungen zum Problem des „ius divinum"; S. 43–57: Fürst, Carl Gerold: Kirchenrecht oder Kirchenordnung? Zur Ideengeschichte der kirchlichen Rechtsordnung.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. VI. – Mstr: Aschendorff (1972). 165 S.; kart. DM 14,–; [enth. u. a.:] S. 9–35: Kewenig, Wilhelm: Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften; S. 54–69: Klecatsky, Hans R.: Lage und Problematik des österreichischen Kirchenbeitragssystems; S. 103–154: Metz, René: Staat und Kirche in Frankreich. Die Auswirkungen des Trennungssystems – neuere Entwicklungstendenzen.

Studi per la **revisione** del **concordato**. A cura della Cattedra di Diritto ecclesiastico dell'Università di Roma. Con saggio introduttivo di Pietro Agostino D'Avack. – Padova: Milani ‹CEDAM› 1970. XIV, 791 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto pubblico della Facoltà di Giurisprudenza. Università degli Studi di Roma III, 12; Lire 12 000.

Giménez y Martínez de Carvajal, José: Temática general de la revisión del concordato español. – La institución concordataria en la actualidad. Trabajos de la XIII Semana de Derecho canónico, Salamanca 1971, 467–510; p. 511–538: Portero, Luis: Régimen matrimonial español y concordato; p. 539–562: Cabreros de Anta, Marcelino, CMF: El privilegio del fuero eclesiástico en la reforma del concordato español; p. 563–576: Barberena, Tomás G.: Problemas de enseñanza en el concordato español.

Vetsch, Urs: Die staatsrechtliche Beschwerde wegen Verletzung von Konkordaten. – Bern: Lang 1970. 95 S. = Europäische Hochschulschriften II, 32; kart. sfr 24,– [Diss., Bern]

Solte, Ernst-Lüder: Theologie an der Universität. Staats- und kirchenrechtliche Probleme der **theologischen Fakultäten**. – Mchn: Claudius-Verl. 1971. XV, 320 S. = Ius ecclesiasticum XIII; kart. DM 28,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Mosiek, Ulrich: Die Rechtskraftlehre des Codex Iuris Canonici. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 269–286; S. 287–306: Zapp, Hartmut: Der Gedanke der "salus animarum" im Motu proprio »Causas matrimoniales«; S. 307–325: Dordett, Alexander: Erwägungen zur Reform des Kanonischen Strafrechts.

Žužek, Ivan: Hat die katholische Kirche die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe nach dem II. Vatikanischen Konzil anerkannt oder nicht? – ÖAKR XXII, 1971, 109–128.

Dordett, Alexander: Kirchliche **Ehegerichte** in der Krise. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1971). 153 S. = WDV-Report; kart. ÖSch 64,–.

Bernhard, Jean: Indissolubilité du mariage et droit canonique. Réinterprétation ‹existentielle et dans la foi› de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien. – Divorce et **indissolubilité du mariage chrétien ..., P 1971, 13–46.**

Ucella, Fulvius: L' «acceptatio fundationis» nel C.I.C. Contributo alla interpretazione dei canoni **1412 – 1544 – 1546**. – Apollinaris XLIV, 1971, 93–126.

Straub, Heinrich: De quodam tribunali administrativo in Germania erigendo. (Introductio ad editionem quae sequitur: Kirchliche Verwaltungsprozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern. Zweiter verbesserter Entwurf ‹VPO Bayern›, Mai 1971 ‹germanice cum versione latina›. – PerRMCL LX 1971, 591–641.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Serviteurs de l'Evangile. Les **ministères** dans l'Eglise [par] F(rancis) Andrieux [e. a.] Introduction de J. Desseaux. – P: Ed. du Cerf 1971. 133 p. = Lex orandi L; F 14,–.

Delahaye, Karl: Einige anthropologische Bedingungen für den sich wandelnden kirchlichen Dienst in der Welt von heute. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres..., Köln 1971, 637–646; S. 647–658: Lange, Rudolf: Die **Pfarrei** im gesellschaftlichen Strukturwandel.

Exeler, Adolf – Hermann Josef Pottmeyer: Neue Amtsstrukturen in der Kirche. – Fragen der Kirche heute, Wü (1971), 157–182.

Winkler, Eberhard: Probleme des Strukturwandels von Amt und Gemeinde. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 185–204; S. 302–321: Kiesow, Ernst-Rüdiger: Zur Theologie und Praxis der Seelsorge.

Spiegel, Yorick: Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen. – ThPr VI, 1971, 212–231.

Haendler, Otto: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von Joachim Scharfenberg u. Klaus Winter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 271 S.; kart. DM 24,80.

Ziflstra, Wybe: **Seelsorge-Training**. Clinical pastoral training (Klinisch pastorale vorming, dt.) Mit einem Nachwort von Hans-Christoph Piper. – Mchn: (Kaiser); (Mz:) Grünewald (1972). 183 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XI; kart. DM 16,50.

Godin, André: Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch. Anregungen der Pastoralpsychologie (La relation humanine dans le dialogue pastoral, dt.) – Mchn: Pfeiffer (1972). 207 S. = Pfeiffer-Werkbücher CVI; kart. DM 17,80.

Meyer, Hans Bernhard: **Sünde** und **Buße**. Erwägungen zur Verkündigung und Praxis. – LJ XXI, 1971, 129–139; S. 140–149: Bommer, Josef: Formen der Bußliturgie heute. Möglichkeiten und Postulate; S. 150–167: Nikolasch, Franz: Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte; S. 168–173: Höfliger, Hildegar: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Ein ökumenischer Beitrag zur heutigen Beichtproblematik.

Schöllgen, Werner: Beichtgespräch als Aufgabe des Priesters und der Gemeinde. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Fest-

gabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 245–262; S. 263–271: Wiesenhütter, Eckart: Grenzen des seelsorglichen Gesprächs.

Moran, Gabriel: Theologische Grundlegung des **Religionsunterrichtes**. – WoWa XXVII, 1972, 23–33.

Ott, Rudi: Religionsunterricht als religiöse Daseinserhellung. Pädagogische und theologische Überlegungen zum Selbstverständnis des RU im Zusammenhang curricularer Entscheidungen. – RUHSch XV, 1972, 15–24; S. 24–30: Läpple, Alfred: Der Religionsunterricht im deutschen Recht.

Exeler, Adolf: Kirchenreform, Religionsunterricht, Katechese. Eine Auseinandersetzung mit dem Buch von Hubertus Halbfas „Aufklärung und Widerstand". – KatBl XCVI, 1971, 714–727.

Uplegger, Fritz: Religionsunterricht – Mißerfolg und Wiederherstellung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 191 S.

Bargheer, Friedrich W.: Das Interesse des Jugendlichen und der Religionsunterricht. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 112 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XI; kart. DM 10,80.

Volz, Ludwig: Lebensfragen im Religionsunterricht der **Grundschule**. Mit Beitr. von Christian Hübener [u. a.] – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 199 S. = Unterweisen und Verkünden XV; kart. DM 12,80.

Gnilka, Joachim: Wie sollen wir von Christus reden? Exegetische Erwägungen zur christologischen Sprachregelung im Unterricht. – RUHSch XIV, 1971, 151–158; S. 159–166: Zirker, Hans: Die Frage nach Jesus in literarischer Verfremdung. Gedichtbetrachtung im Religionsunterricht; S. 166–178: Pasternack, Heinrich: Jesus Christus, das Vorbild für unsere Methode. Ein Unterrichtsprojekt.

Jaspard, Jean-Marie: La représentation de la présence eucharistique chez l'enfant de 6 à 12 ans. – Lumen Vitae XXVI, 1971, 55–79; p. 80–88: Amory, Étienne, SJ: Réflexions sur les messes de petits groupes.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Wiefel, Wolfgang: Erwägungen zur soziologischen Hermeneutik urchristlicher Gottesdienstformen. – Kairos, N. F. XIV, 1972, 36–51.

Riggi, Calogero: La liturgia della pace nella "**Prima Clementis**". – Sales XXXIII, 1971, 31–70. 205–261.

Siman, Emmanuel Pataq: L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition **Syrienne** d'**Antioche**. – P: Beauchesne (1971). 352 p. = Théologie historique XV; F 51,–.

Der Paderborner **Liber ordinarius** von **1324**. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie von Franz Kohlschein. – Pad: Selbstverl. des Altertumsvereins 1971. XVIII, 261 S. = Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte XI; Lw. DM 20,– [Diss., Münster]

Bailey, Terence: The processions of **Sarum** and the Western church. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1971. XV, 208 p., 15 fig. = Studies and texts XXI; $ 11,–.

Kressel, Hans: Von der rechten Liturgie. Prolegomena zu einer Morphologie der Liturgie, zu ihrer Gestalt und Gestaltung. – Neuendettelsau: Freimund Verl. 1971. 120 S.; kart. DM 5,–.

Magrassi, Mariano, OSB: Il mistero della Chiesa locale. – RLit LIX, 1972, 9–28; p. 29–53: Marsili, Salvatore, OSB: La Chiesa locale comunità di culto. Teologia e diritto liturgico; p. 54–70: Valenziano, Crispino: Chiesa particolare e liturgia dell'uomo; p. 71–92: Neunheuser, Burkhard, OSB: Pluralismo e uniformità nella liturgia della Chiesa locale; p. 93–107: Merendino, Pius, OSB: Eucaristia e Chiesa locale. Riflessioni biblico-pastorali alla luce di san Paolo; p. 108–121: Triacca, Achille Maria, SDB: Chiesa locale e liturgia. Linee metodologiche mutuate dalla cristologia; p. 122–128: Sartore, Domenico, CSJ: I gruppi ecclesiali e la loro espressione liturgica. Rassegna bibliografica.

Vogel, Cyrille: Das liturgische Amt im Leben der Kirche. Entfremdung von Kult und christlicher Gemeinschaft. – Concilium VIII, 1972, 76–83; S. 84–93: Power, David: Sakramentale Feier und liturgisches Amt; S. 93–99: Tena, Pedro: Die liturgische Versammlung und ihr Vorsteher; S. 100–106: Kavanagh, Aidan: Dienstämter in der Gemeinde und in der Liturgie; S. 107–115: Eyden, René van: Das liturgische Amt der Frau; S. 115–120: Klink, Johanna: Familie und Liturgie; S. 120–128: Cyr, Louis: Das Amt des Kirchenmusikers.

Lengeling, Emil Joseph: Todesweihe oder Krankensalbung? – LJ XXI, 1971, 193–213.

Gracia, Jean-Antoine: Evénement et eucharistie dans les liturgies anciennes. – ParLit LIII, 1971, 115–128; p. 129–139: Tena, Pierre: La célébration liturgique entre l'événement et les événements.

Hennig, John: Wandlungen des Zeichenhaften in der römischen Meßliturgie. – ALW XII, 1970, 285–301.

Hertzsch, Erich: Ordnung und Umgestaltung des **evangelischen Gottesdienstes**. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 205–236.

Leuenberger, Robert: „Politischer Gottesdienst". – ZThK LXIX, 1972, 100–124.

Dumas, Antoine, OSB: Les **oraisons** du Nouveau Missel romain. – Questions liturgiques LII, 1971, 263–270; p. 271–293: Rose, André: Les oraisons du Rotulus de Ravenne dans le Nouveau Missel romain; p. 295–304: Ashworth, H., OSB: Sources patristiques du Nouveau Missel romain; p. 305–316: Jounel, Pierre: Les sources françaises du Missel de Paul VI; p. 317–325: Moeller, E., OSB: Les bénédictions solennelles du Nouveau Missel romain.

Congrès **archéologique** de **France**. 128e session 1970 Gascogne. – P: Société Française d'Archéologie 1970. 416 p. avec illustr. = Société Française d'archéologie.

Grüger, Heinrich: **Morimond**, die Mutterabtei der schlesischen Zisterzienserklöster. Mit 4 Tafeln. – Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVIII, 1970, 1–27.

Bernhard, Rudolf: Kirchen von Hans **Schilling**, Köln. Stationen eines künstlerischen Weges. – Münster XXIV, 1971, 203–222.

L'Église, maison du peuple de Dieu. Liturgie et architecture. Nouvelle édition entièrement refondue. Recherche effectuée au Comité national d'art sacré. Centre National de Pastorale Liturgique. – (P:) Ed. du Cerf 1971. 93 p. = Lex orandi LIII; F 12,–.

Schnell, Hugo: Kirchenbau im Wandel. „Was ist eine Kirche?" – Münster XXV, 1972, 1–21.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Werner Beierwaltes, 44 Münster, Burgstr. 10; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, 86 Bamberg, Jesuitengasse 2; Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13a; Prof. Dr. Heinrich Fries, 8 München 15, Bavariaring 15; Norbert Glatzel, 89 Augsburg, Franziskanergasse 8; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, 44 Münster, Warendorfer Str. 14; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Alois Guggenberger, CssR, 8096 Gars, Kirchplatz 65; Prof. Dr. Ernst Haag, 55 Trier, Sickingenstr. 35; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prälat Bernhard Hanssler, Rom, Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17; Dr. Erich Heck, 504 Brühl, Kölnstr. 43–45; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, 44 Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Paul Hoffmann, 86 Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, 53 Bonn-Beuel 1, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Dr. Annie Kraus, 44 Münster, Maximilianstr. 9; Prof. DDr. Hugolinus Langkammer, OFM, Lublin/Polen, ul. Nowotki 7; Prof. Dr. Oswald Loretz, 44 Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Josef Schmid, 8 München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Frhr. Wolfram von Soden, 44 Münster, Brucknerstr. 19; Dr. Hermann Josef Spital, 44 Münster, Aegidiistr. 11; Prof. Dr. Robert Stupperich, 44 Münster, Möllmannsweg 12; Prof. Dr. Beda Thum, A – 1010 Wien I, Freyung 6; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer, Grenzweg 2; Prof. Dr. Klaus Weber, 53 Bonn, Humboldtstr. 9.

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.