Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1972** **68. Jahrgang**

Franz Mußner, Ipsissima Facta Jesu? . . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 185
Haag: Biblisches Wörterbuch (H. Eising)
Long: The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament (H. Eising)
Mc Evenue: The Narrative Style of the Priestly Writer (H. Eising)
Atualidades Bíblicas / Salvador (J. Scharbert)
Delling: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum (G. Dautzenberg)
Gnilka: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (G. Dautzenberg)
Thompson: Matthew's Advice to a Divided Community (H. Frankemölle)
Schütz: Der leidende Christus (K. Löning)
Burchard: Der dreizehnte Zeuge (K. Löning)
Baumann: Mitte und Norm des Christlichen (K. Löning)
Ernst: Pleroma und Pleroma Christi (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 197
Handbuch der Dogmengeschichte/ Schmaus, Grillmeier, Scheffczyk: Bd I, Das Dasein im Glauben. – Fasz. 1a: Seybold u. a., Offenbarung (N. Brox)
Tarvainen: Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien (J. A. Fischer)
Laminski: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen (H. Jorissen)
Prinz: Klerus und Krieg im frühen Mittelalter (A. Angenendt)
Stadter: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit (W. Hoeres)
Zaddach: Die Folgen des Schwarzen Todes 1347–1351 für den Klerus Mitteleuropas (E. Wisplinghoff)
Schulz: Zur Geschichte von Schwetzkau, einer Klosterstadt im Fraustädter Land (J. Köhler)
Borth: Die Luthersache. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (E. Iserloh)
Haudegen Gottes. Das Leben des P. H. Lemke/Mathäser (B. Doppelfeld)
Gatz: Kirche und Krankenpflege im 19. Jh. (R. Völkl)
Wegbereiter heutiger Theologie/ Fries, Finsterhölzl (R. Cornelissen)
Loduchowski: Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher (W. Nastainczyk)
Lettres de George Tyrell à Henri Bremond / Louis-David (J. Hulshof)
Kühne: Unverlorene Zeit. Briefe in der Haft (H. Eising)
Otto Dibelius, sein Denken und Wollen/ Stupperich (H. Eising)

Fundamentaltheologie, Konfessionskunde . . . . . Sp. 225
Monden: Wie können Christen noch glauben? (W. Simonis)
Siman: L'expérience de l'esprit par l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche (P. Krüger)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 228
Baumstark: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (P. Franke)
Schmidt: Bidden onderweg van 1960 to 1970 (B. Fraling)
Goldbrunner: Seelsorge – eine vergessene Aufgabe (D. Emeis)
Dreher: Glaubensstunden für Erwachsene (D. Emeis)
Katechese nach dem Rahmenplan. Neuorientierung des Religionsunterrichts (K. Wittstadt)
Nipkow: Schule und Religionsunterricht im Wandel (K. Wittstadt)
Normen – noch aktuell? / Hertle (K. Wittstadt)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 5 (K. Wittstadt)

Christliche Sozialwissenschaft . . . Sp. 236
Mahrenholz: Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik (G. Ermecke)
Fetscher: Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen (G. Ermecke)
Coste: Quel système économique? (M. Rock)
Coste: Église et vie économique (M. Rock)

Philosophie, Religionswissenschaft . Sp. 242
Beck: Philosophie der Technik (B. Kopp)
Beck: Machtkampf der Generationen? (B. Kopp)
Machovec: Vom Sinn des menschlichen Lebens (H. Rolfes)
Schlette: Einführung in das Studium der Religionen (A.-Th. Khoury)

Hinweis . . . . . Sp. 248
Moore: Unser Platz im Weltall. Entwicklung des astronomischen Denkens (V. Pfnür)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Ipsissima facta Jesu?

von Professor Dr. Franz Mußner, Regensburg

Im Jahre 1967 veröffentlichte der Verfasser dieses Beitrags im Kösel-Verlag in der Reihe „Schriften zur Katechetik" ein Büchlein „Die Wunder Jesu", mit dem Untertitel „Eine Hinführung", das unterdessen viele Käufer gefunden hat, weil es ihnen vermutlich eine gute Orientierungshilfe bedeutete. Dieses in erster Linie für Seelsorger, Katecheten und Prediger geschriebene opusculum behandelt in sechs Kapiteln grundsätzliche Probleme, die mit den Wundern Jesu für heutiges Bewußtsein gegeben sind (die historische Frage; Bedeutung und Funktion der Wunder Jesu; die formgeschichtliche Frage: die Wunder Jesu in der evangelischen Überlieferung; die Wunder Jesu und der Glaube; die Wunder Jesu und die Hoffnung der Welt; die Wunder Jesu und die „Entmythologisierung" des NT). Innerhalb des Kapitels über die historische Frage findet sich auch die Teilüberschrift: „*Ipsissima facta* Jesu?" Diese Formulierung habe ich von dem Grazer Neutestamentler und Patrologen J. B. Bauer übernommen, sie jedoch, wie jedermann sieht, mit einem Fragezeichen versehen, um damit anzudeuten, daß in den Ausführungen zu dieser Teilüberschrift eine Hypothese entwickelt wird, die mir frag-würdig zu sein scheint und deren Berechtigung ich kurz zu zeigen versuchte. Diese von mir in der Ausführung zur These erhobene Hypothese hat den Zorn des jungen Gelehrten Rudolf Pesch hervorgerufen, der so gewaltig loderte, daß er sich veranlaßt sah, gegen mich und meine These ein Gegenbuch zu schreiben[1]. Wir stellen die Frage: Hat Pesch meine These mit seinem in einem aggressiven und überlegenen Ton geschriebenen Werk widerlegt?

1. Zunächst sei dem Leser der ThRev gleich gesagt, daß die Übersetzung der Formulierung „*ipsissima facta* Jesu" mit „Jesu ureigene Taten" nicht von mir stammt, sondern von Pesch (aus S. 17 könnte bei P. die gegenteilige Auffassung hervorgehen). Diese Übersetzung ist philologisch richtig, verwischt jedoch das von mir mit dem von Bauer übernommenen Begriff „*ipsissima facta* Jesu" sachlich Indentierte. Wie ich diesen Begriff verstehe, habe ich in meinem opusculum deutlich gesagt: *ipsissima facta* Jesu sind „Taten, die für ihn bezeichnend sind und die nur er gewirkt haben kann" (33); „*ipsissima facta* Jesu zeigen sich vor allem dort, wo nicht eine ‚analoge' Situation im Sinne der Reli-

[1] **Pesch**, Rudolf: **Jesu ureigene Taten**? Ein Beitrag zur Wunderfrage. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1970) 166 S. (Quaestiones disputatae. Bd 52). kart. DM 19,80.

U.-B. TÜB.
21. JUL. 1972

gionsgeschichte vorliegt, sondern die einmalige, unwiederholbare Situation Jesu, der gegen die ‚frommen' Anschauungen der geistlichen Führer seines Volkes das wahre Wesen der Gottesherrschaft und damit das Evangelium sichtbar macht, nicht bloß im Wort, sondern auch in der Tat" (42). Das für Jesus „Bezeichnende" und seine „einmalige, unwiederholbare Situation" zeigen sich in seinen Wundern also vor allem in der „Front" – ein von mir wiederholt verwendeter Ausdruck –, gegen die sich seine Machttaten richteten; sie zeigen sich also nicht etwa in der sogenannten Topik der Wunderberichte, was ich ausdrücklich in meinem Buch betone (vgl. 44). Was die Topik der Wunder Jesu und in den Berichten darüber angeht, so gibt es dafür allerlei Parallelmaterial (Pesch bringt einiges davon). Von der Topik her gesehen kann man mit Blick auf die Wunder Jesu nicht von *ipsissima facta* Jesu reden; darin hat Pesch recht (obwohl auch darüber an der Hand des Materials noch gründlicher nachgedacht werden müßte; es zeigen sich nämlich auch in der Topik da und dort sehr bezeichnende Unterschiede). Mein Verständnis von *ipsissima facta* Jesu hat Pesch also nur halb begriffen, wie schon seine Übersetzung des Ausdrucks zeigt. Im übrigen gibt Pesch selber zu, daß die Rede von den *„ipsissima facta* Jesu" sinnvoll sein kann, etwa im Hinblick auf Jesu ostentative Mahlzeiten mit den sogenannten Zöllnern und Sündern; ich würde darauf, so konzediert Pesch, „mit Recht" hinweisen, „weil uns in der Erzählung vom Zöllnermahl im Hause Levis (Mk 2,15–17) wirklich ein *‚ipsissimum factum'* Jesu überliefert ist" (16). Über diese Konzession freue ich mich. Da gäbe es noch andere Beispiele zu nennen[2].

2. Was vermag die formgeschichtliche Analyse der evangelischen Wunderberichte zur Lösung unserer Streitfrage beizutragen? Ich habe in meinem Büchlein meine These am Beispiel der in Mk 1,40–45 erzählten Heilung eines Aussätzigen zu verifizieren versucht. Nach Pesch ist mir diese Verifizierung total mißlungen; ich sei einer petitio principii erlegen. Pesch versucht dies mit Hilfe formgeschichtlicher Analysen nachzuweisen (vgl. 52–84). In diesen Analysen erweist sich P. als einen Exegeten, der die formgeschichtliche Methode (im bisherigen Sinn) mit Virtuosität zu handhaben versteht; wer von der formgeschichtlichen Methode selber nicht viel versteht, wird mit Bewunderung vor diesen Ausführungen stehen. Die Frage ist nur, ob mit alleiniger Hilfe formgeschichtlicher Überlegungen historische Fragen entschieden werden können. Dies bestreite ich (mit anderen Forschern) ganz entschieden! Die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen ist in vier Fassungen überliefert (vgl. dazu Pesch 52): Mk 1,40–45; Mt 8,2–4; Lk 5,12–16; Papyrus Egerton 2; „eine fünfte Fassung, die vormarkinische, kann aus der markinischen rekonstruiert werden". Ob die Kriterien, mit deren Hilfe Pesch die vormarkinische Fassung rekonstruieren zu können glaubt, stichhaltig sind, ist eine Frage, die überprüfenswert ist. Die Wortstatistik, die hier naturgemäß besonders herhalten muß, liefert kein wirksames Kriterium. Pesch bemerkt zum Vokabular von Mk 1,40–45: „παρακαλέω ist nur im Stoff traditioneller Wundergeschichten (einschließlich 6,56!) belegt; γονυπετέω nur noch Mk 10,17; ἐκτείνω noch Mk 14,5 traditionell. Es gibt also keinen Anhaltspunkt dafür, daß Markus für einen dieser Verse verantwortlich sei. Man darf höchstens damit rechnen, daß der Evangelist das εὐθύς in V. 43 gesetzt hat" (57, Anm. 6). Die Kritik, die die bisherige Handhabung der formgeschichtlichen Methode unterdessen durch jene Exegeten erfahren hat, die sich an der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft orientieren[3], hat gerade auch auf die völlige Unzulänglichkeit der wortstatistischen Methode hingewiesen[4]. Wer will denn ernsthaft wissen, über welche Lexeme Markus verfügte und über welche nicht? Was speziell Mk 1,40–43 angeht, so findet sich γονυπετέω noch in Mk 10,17, ἐκτείνω noch in 3,5, ἐκβάλλειν häufig, wenn auch in verschiedener Verwendung, was alles Pesch selbst feststellen muß. Mit Wortstatistik kommt man also in unserer Perikope nicht zum erwünschten Ziel. Aber ob markinisch oder vormarkinisch, ist für unsere Fragestellung (*ipsissima facta* Jesu) gänzlich ohne Belang. Das Entscheidende ist vielmehr dies, ob Mk oder sein Gewährsmann überhaupt etwas erzählt, was im Leben Jesu vorgekommen ist, oder ob es sich nur um eine nachösterlich erfundene Illustration im Dienste einer bestimmten Christologie (Jesus als Endzeitprophet) handelt. Pesch plädiert für das letztere. Seine Kriterien? (vgl. dazu 76–80). Nach Pesch ist zur „Beurteilung der Entstehung unserer Erzählung ... die Frage nach dem Einfluß alttestamentlicher Texte ... von besonderer Bedeutung" (76)[5]. Mk 1,40–45 ist nach Pesch vor allem von Num 12,9–15 (Aussatz der Mirjam) und 4Kge 5 (Naaman) beeinflußt. Das mag für die erzählerische Ausgestaltung z. T. stimmen, daraus aber die Schlüsse zu ziehen, die Pesch daraus zieht, ist methodisch vollkommen verfehlt: „W i r k ö n n e n a l s o m i t g u t e m G r u n d u r t e i l e n: Die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen Mk 1,40–45 gehört in das traditionsgeschichtliche Stadium der urkirchlichen Verkündigung, in dem Jesus als der Endzeitprophet verkündigt wird und von ihm die großen Gottesmänner des Alten Testaments überbietende Wunder erzählt werden. Die hierher gehörigen (auch deutlich hellenistisch eingefärbten) Wundergeschichten bilden nicht die älteste Schicht der Jesusüberlieferung; sie verdanken ihre Entstehung nicht (oder weniger) der historischen Überlieferung von Jesus, sondern der Christusverkündigung und den missionarischen Notwendigkeiten der frühen Kirche..." (78). Wenn ein Erzähler traditionelle Topoi und Termini benutzt, ist daraus noch lange nicht der Schluß zu ziehen, daß das von ihm Erzählte nicht wirklich Geschehenes im Auge hat. Es war ein Grundfehler der bisherigen Handhabung der Formgeschichte, aus formgeschichtlichen Beobachtungen Schlüsse auf Historizität bzw. Nichthistorizität zu ziehen. Dann kommt es zu jener „Willkür der genialen Ahnungen", die W. Richter der bisherigen formgeschichtlichen Arbeit mit Recht vorwirft[6]. Daß die ntl. Hagiographen (wie Mk) und schon ihre Gewährsmänner aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, seine Geschichte gerne auch im Licht und in den Vorstellungen und Begriffen atl. Überlieferung erzählten, ergibt sich mit Selbstverständlichkeit aus dieser Glaubensüberzeugung. Erkenntnisse aufgrund einer falsch orientierten Formgeschichte hindern Pesch daran, aus dem vitiosen Zirkel herauszukommen und der Historie ansichtig zu werden. Das ist bedingt durch die monomanische Handhabung einer einzigen Methode. Hätte Pesch zudem selber den Hinweis von J. Mischo beachtet, über den er selbst berichtet (24, Anm. 19a), nämlich „daß die literarischen Schemata *(patterns)* in Verhaltens- bzw. Wirkensmustern *(patterns of facts)* ihr Korrelat (wenn nicht ihre Ursache) haben", dann hätte ihn sein eigenes methodisches Vorgehen stutzig machen können: Ähnliches Handeln gibt Anlaß zu ähnlichen *patterns* in der Erzählung! Der Nachweis, hinter Mk 1,40–45 stehe nichts im Leben Jesu wirklich Geschehenes, sondern nur nachösterliche Christologie, ist Pesch nicht gelungen.

3. Was hilft, aus dem vitiosen Zirkel bloß formgeschichtlicher Analysen herauszukommen? Nicht wiederum formgesichtliche Kriterien, sondern solche anderer Art. Um das verständlich zu machen, gehen wir von der einfachen Feststellung aus: Jesus trat nicht in einen geschichtslosen Raum ein, als er in Israel auftrat. Da gab es nicht bloß vielfältige Traditionen aus dem Alten Testament, die in diesem Raum naturgemäß lebendig waren, sondern auch eine Menge anderer theologischer Anschauungen, die uns in den außerbiblischen Quellen des Spätjudentums zugänglich sind. Wer also historische Fragen hinsichtlich des Lebens Jesu entscheiden will, darf nicht von der „Umweltreferenz" (um einen Ausdruck der modernen Semantik zu gebrauchen) absehen. Zur Umwelt Jesu gehörten auch die Aussätzigen und eine auf sie bezogene Theologie, die wir durchaus noch kennen. Ich habe in meinem Büchlein die Hauptanschauungen dieser Theologie im Anschluß an P. Billerbeck und W. Grundmann vorgelegt, weil nur vor die-

[2] So glaubt etwa H. S c h ü r m a n n, „daß wir in den beiden Abendmahlshandlungen ipsissima facta Jesu auf die Spur kommen können" (Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt, Leipzig 1970, 74).

[3] Vgl. E. G ü t t g e m a n n s, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (München 1971; dazu F. M u ß n e r, Grenzen der Formgeschichte, in: BZ 15, 1971, 267–271); W. R i c h t e r, Exegese als Literaturwissenschaft (Göttingen 1971).

[4] G ü t t g e m a n n s schreibt mit Recht (220, Anm. 249): „Es ist merkwürdig, wie schnell von einer traditionellen langue auf Unmarkinisches geschlossen wird, obwohl Markus selbst geprägte und eigenständige Formulierungen undifferenziert nebeneinandersetzt. Ist er selbst sich des Unterschiedes überhaupt b e w u ß t gewesen?"; vgl. auch seinen Satz (231): „Die Annahme vormarkinischer Redaktion ist weitgehend Vermutung und nicht eindeutig zu beweisen."

[5] Vgl. auch 141: „Ein ziemlich sicheres Indiz für die sekundäre Entstehung einer Reihe dieser Erzählungen ist der zunehmende, offen zutage liegende Einfluß alttestamentlicher Texte und Motivvorbilder – bis hin zu Zitaten."

[6] Exegese als Literaturwissenschaft, 164.

sem Hintergrund die Bedeutung der Heilung eines Aussätzigen, wie sie in Mk 1,40–45 erzählt ist, erkenntlich wird. Pesch dagegen glaubt seine Entscheidungen fast ohne jegliche Berücksichtigung der Umweltreferenzen fällen zu können, obwohl er als Jedin-Schüler (vgl. 13, Anm. 4) in seinem Buch gegen mich mit Energie auf saubere historische Arbeit drängt. Wer hat nun eigentlich saubere historische Arbeit geleistet? Diese Frage dürfte berechtigt sein. Ich gebe gerne zu, daß diese Arbeit in viel umfassender und gründlicherer Weise geleistet werden müßte als es in meinem Büchlein geschehen ist; aber ich habe auch keine wissenschaftliche Monographie vorgelegt, sondern eine Arbeit, die in erster Linie für „Praktiker" gedacht ist. Wer meint, bei historischen Entscheidungen die Zeitgeschichte vernachlässigen zu können, ist von vornherein auf einem falschen Weg[7]. Pesch wird wahrscheinlich wieder einwenden: In der Perikope Mk 1,40–45 zeigen sich kaum und gar keine Hinweise auf die von mir angesprochene „Umweltreferenz"; hier sei vielmehr alles nur „Christologie". Selbstverständlich hat die nachösterliche Überlieferung die Sache von der Heilung des Aussätzigen in den Dienst der Christologie gestellt – das weiß jeder gute Neutestamentler in der Tat[8] – und diese Indienststellung hatte Konsequenzen für die Ausformung der Erzählung; die Bezüge zur Umweltreferenz wurden nun naturgemäß reduziert, aber sie zeigen sich doch jenem noch deutlich im Text, der nicht der formgeschichtlichen Monomanie verfallen ist, sondern die Umweltreferenz im Auge behält, in dem Wissen, daß Jesus nicht in einem luftleeren Raum gewirkt hat, als er in Israel auftrat. Dann ist es eben nicht so, daß z. B. die Formulierung in Mk 1,44 εἰς μαρτύριον αὐτοῖς nur mit „zum Zeugnis für sie" übersetzt werden darf, wie Pesch unter Hinweis auf das Alte Testament meint (72f; 83), sondern mit „zum Zeugnis gegen sie" übersetzt werden muß[9]. Denn maßgebend für solche Entscheidungen sind nicht sprachliche Gewohnheiten in Literaturwerken vergangener Zeiten (also in diachronischer Betrachtung), sondern das jeweilige „Syntagma" (der „Kontext"), wie uns die Sprachwissenschaft belehrt. Zum „Syntagma" des Lebens Jesu gehört auch die Umweltreferenz, ohne deren Berücksichtigung Probleme der „Bedeutung" überhaupt nicht entschieden werden können.

4. Zur „Umweltreferenz", ohne deren Berücksichtigung das Wollen und Wirken Jesu von Nazareth nicht begriffen werden kann, gehören auch, wie wir aus den Quellen wissen, bestimmte Anschauungen und Lehren über die „Gottesherrschaft". Für Jesus ist Gottesherrschaft, wie auch Pesch weiß, primär ein Heilsgeschehen, das vor allem auch die in Israel religiös Deklassierten in das messianische Heil miteinbezieht, wie die sogenannten Zöllner und Sünder. Gerade auch die Aussätzigen gehörten unter diese Deklassierten, wie wir wissen (s. dazu mein Büchlein 36–43). Wenn Jesus Aussätzige geheilt hat, wie die evangelische Überlieferung behauptet (auch wenn Pesch dies mit Hilfe formgeschichtlicher Überlegungen abstreiten zu können glaubt), so offenbart sich auch in diesen Heilungen sein Verständnis von Gottesherrschaft, ja diese selbst. Pesch selbst macht im Anschluß an J. Blank auf den Zusammenhang von Gottesherrschaft und heilbringender *iustificatio impii* im Wirken Jesu aufmerksam (149; 155). Als Unfromme galten in Israel auch die Aussätzigen; denn der Aussatz galt als Strafe für persönlich begangene Sünden. Jesus nimmt sich dieser armen Teufel an. Er übt damit zugleich Kritik an einem anderen Verständnis von Gottesherrschaft, auch wenn die „Front" gegen die sich seine Kritik wendet, im Text nicht *expressis verbis* genannt ist. Es muß nicht unbedingt ein Pharisäer oder Schriftgelehrter dabeistehen und in den Berichten miterwähnt werden, wenn Jesus gegen eine falsche Theologie Stellung nimmt. Das läßt sich an x-Beispielen aus der synoptischen Tradition zeigen, etwa im Hinblick auf die Gleichnisüberlieferung, deren ursprüngliche Hörerschaft vielfach in der nachösterlichen Überlieferung verlorengegangen ist. Die „Front" wird auch ohne Statisten sichtbar[10], wenn man nur die Umweltreferenz im Auge behält, die Pesch aus dem Auge verliert, weil er meint, historische Probleme allein auf formgeschichtlichem Weg lösen zu können. Pesch sagt (151) ausdrücklich mit G. Delling (dessen wichtiger Aufsatz „Botschaft und Wunder im Wirken Jesu" [in: H. Ristow – K. Matthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1960, 389–402] mich angeregt hat und den Pesch wiederholt zitiert, ohne ihn im Literaturverzeichnis zu erwähnen), daß Jesu Machttaten „offenbar für die Öffentlichkeit des jüdischen Volkes bestimmt waren". Merkt P. denn nicht, daß er damit genau meine These vertritt? Jesu Heilungswunder waren „für die Öffentlichkeit des jüdischen Volkes bestimmt"!

5. Pesch versucht ein (nach seiner Meinung einzig gültiges) Kriterium zu nennen, das uns erlaubt, evtl. von *ipsissima facta* Jesu zu reden: wenn ausdrücklich eine Handlung mit seinem deutenden Wort verbunden sei (vgl. bei Pesch 16; 135). Pesch verweist beispielsweise auf das sogenannte Zöllnermahl in Mk 2,15–17. Dieser Text scheint ihm aufs erste rechtzugeben; in V. 17c findet sich in der Tat das deutende Wort Jesu: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder." Aber ganz abgesehen davon, daß kein Exeget mit Sicherheit beweisen kann, daß dieser Spruch Jesu zum ältesten Überlieferungsbestand über das Zöllnermahl gehört hat[11], geht aus dem Text der Perikope klar hervor, daß es nicht dieser Spruch (sein „deutendes" Wort) war, der die Kritik der Schriftgelehrten und Pharisäer herausgefordert hat, sondern das Verhalten Jesu, hier konkret seine Tischgemeinschaft mit den sogenannten Zöllnern und Sündern (vgl. 2,16: „Und als die Schriftgelehrten und Pharisäer sahen, daß er ißt mit den Zöllnern und Sündern, sagten sie zu seinen Jüngern: Warum ißt er mit den Zöllnern und Sündern?"; vgl. auch Lk 15,2). Pesch's Kriterium hält also nicht stand. Auch ohne sein deutendes Wort wird Jesu Verhalten der Anlaß zum Ärgernis für seine Gegner; denn sie merken, daß er mit seinem Verhalten eine kritische Front gegen ihre frommen Anschauungen, ihre Theologie bezieht. Jesu Verhalten als solches läßt den Vorgang zu einem *ipsissimum factum* werden. Das gilt ebenso für die Heilung des Aussätzigen nach Mk 1,40–45.

[7] Vgl. dazu auch die instruktive Kritik, die ein so versierter Kenner der spätjüdischen Zeitgeschichte wie M. Hengel in der ThQ 151 (1971) 323–336 vorgelegt hat unter dem Titel: „Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger neuer Monographien"; H. bemerkt mit Recht (335f): „Wenn man ... das Ergebnis von nun bald 20 Jahren ‚Redaktionsgeschichte' Revue passieren läßt, wird man fragen müssen, ob hier die neutestamentliche Forschung auf historisch wesentlich sichererem und theologisch fruchtbarerem Grunde steht als bei der rekonstruierenden Rückfrage nach dem irdischen Jesus. Die Frage nach der Theologie oder dem Kerygma des jeweiligen Verfassers oder ‚Redaktors' ist gewiß berechtigt, ja notwendig, aber sie ist mit kaum weniger Hypothesen und Unwägbarkeiten belastet als die Frage nach der Geschichte und Verkündigung Jesu selbst. Wir wissen ja weder Näheres über die Person und die Gemeinde der evangelischen Schriftsteller noch über ihren biographischen Werdegang und ihre Bindung an gewisse Schultraditionen. Wo wir eigene theologische Schöpfung vermuten, könnte sehr wohl Traditionsbindung vorliegen und umgekehrt. Das menschliche und theologische Profil Jesu von Nazareth erhebt sich m. E. nicht weniger scharf aus den synoptischen Texten als das eines ‚Markus', ‚Lukas' oder ‚Matthäus', ganz zu schweigen von dem fragwürdigen ‚Redaktor' von Q" ... „Aus diesem Grund ist auch die Alternative Kerygma oder Geschichte grundsätzlich als irreführend abzulehnen". Uns scheint, daß dieses Urteil Hengels insbesondere auch hinsichtlich Mk 1,40–45 gilt, während Pesch meint (80): „Die nur christologischen Interessen verratende Erzählung erlaubt keine Aussage über das Heilungswirken des historischen Jesus."

[8] Es stimmt nicht, was Pesch mir unterstellt (83): „Mussner setzt voraus, die Erzählung sei ein historischer Bericht." Einen „historischen Bericht" gibt es überhaupt nicht (vgl. dazu mein Büchlein 59–61). Was soll man sich unter einem „historischen Bericht" eigentlich vorstellen?

[9] Gegen die Übersetzung „zum Zeugnis gegen sie" spricht nach Pesch „überdies ... die lk Interpretation" (72 Anm. 68), „die Mk 1,44 = Lk 5,14 nur αὐτοῖς ... unterscheidet". Was soll das überhaupt heißen? Bei Lk steht (nach Aland) in den meisten und besten Textzeugen genau wie bei Mk: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. ψ liest bei Lk εἰς μ. ἐπ' αὐτούς (womit sehr wahrscheinlich: „zum Zeugnis gegen sie" gemeint ist); der Altlateiner l liest interessanterweise εἰς μ. ὑμῖν („zum Zeugnis für euch" = zu euren Gunsten); d it (wahrscheinlich auch Marcion) lesen: ἵνα εἰς μ. ἦν (i. e. ᾖ) ὑμῖν τοῦτο, also im selben Sinn wie bei l. Aber selbst wenn Lk den Text so gestaltet hätte, wie Pesch ihn auslegt, hätte Lk nur Mk in seinem (des Lk) Sinn kommentiert, nicht jedoch die Geschichte! Solche Überlegungen werden häufig nicht angestellt, weil man sich nicht um die Erkenntnisse der Linguistik kümmert.

[10] Gegen K. Kertelge (vgl. Bibel und Leben 9, 1968, 143f).

[11] R. Bultmann meldete überhaupt gegen einen jesuanischen Ursprung des Logions seine Bedenken an (vgl. Die Geschichte der synoptischen Tradition, 96; 166). – Auch für das Sprichwort (!) in V. 17a („Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken") gilt dasselbe; es geht ja auf die Situation (Zöllnermahl) gar nicht ein!

6. Nach Pesch lassen sich unter den Wundern, die Jesus nach der evangelischen Überlieferung gewirkt haben soll, „historisch-kritisch" nur die Exorzismen und einige Krankenheilungen halten (z. B. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus). Bis jetzt ist keine Methode entwickelt, die solche Anschauungen mit wissenschaftlicher Sicherheit erweisen könnte. Vor allem reicht die formgeschichtliche Methode in keiner Weise zu einem solchen Erweis aus. Die formgeschichtliche Methode kann das historisch-kritische Bewußtsein zwar enorm schärfen – das ist eines ihrer Verdienste, aber sie kann historische Probleme nicht endgültig lösen, wie wir schon betont haben. Was speziell die Exorzismen Jesu angeht, befinden wir uns, wie Pesch selber zugeben muß (140), in der mißlichen Lage, daß es darüber keinen einzigen Bericht in der evangelischen Überlieferung gibt. W. Schmithals hat zu Pesch bemerkt[12]: „Die Historizität von – wenigstens einigen – Heilungsgeschichten wird denkbar schwach und unmethodisch begründet. Bei der Beurteilung der Exorzismen verschmilzt Pesch die Logienüberlieferung aus der Spruchquelle ohne weiteres mit den Erzählungen bei Markus, ohne eine mögliche disparate Traditionsgeschichte in Rechnung zu stellen. Und wieso die authentischen Wunder Jesu als Zeichen einer impliziten Christologie verstanden werden können, wenn doch, wie Pesch selbst sagt, der jüdische Messias keineswegs als Wundertäter erwartet wurde, vermag man nur schwer einzusehen." Ist Pesch auf halbem Wege steckengeblieben? Es scheint so.

7. Im Schlußkapitel (135–158) beschäftigt sich Pesch zunächst mit dem methodischen Verfahren bei der historischen Frage nach Jesu Machttaten. Er weist das „verfängliche" Argument: „Breite der Überlieferung" zurück (136f), mit dem etwa H. Schlier und R. Schnackenburg (nach Pesch) arbeiten. „Nur unabhängige Überlieferungen sind selbständige Zeugen." Das klingt zunächst plausibel, läßt aber sofort die Frage aufkommen: Wovon „unabhängige Überlieferungen"? Lk und Mt sind in der Tat, was ihren Mk-Stoff angeht, von Mk abhängig. Wovon sind sie im Sondergut abhängig, etwa Lukas in 17,11–19 (Erzählung von der Heilung von zehn Aussätzigen) (vgl. dazu Pesch 114–134)? Nach Pesch bringt diese Erzählung nichts wirklich im Leben Jesu Geschehenes, sondern „sie gehört in ein Traditionsklima, in dem ältere Wundergeschichten apophtegmatisch ausgebaut werden und als Anlässe zu Streitgesprächen dienen. Die Streitgespräche dienen offenbar der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetzesverständnis; der Auseinandersetzung mit den Juden dient offenbar auch die Erzählung vom dankbaren Samariter"; diese Erzählung ist „keine eigenständige, sondern eine von Mk 1,40–45 abhängige Quelle, also kein Zeuge" (130). Die von Pesch sehr geliebte Partikel „offenbar", die hier gleich zweimal hintereinander auftaucht (vgl. auch 42; 45; 63; 69; 77 u. ö., wobei statt „offenbar" manchmal „offensichtlich" steht) muß hier „offenbar" jene Argumente ersetzen, die man eigentlich erwartet. Die Behandlung der Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen durch Pesch ist geradezu ein Musterbeispiel für jene Handhabung der formgeschichtlichen Methode, bei der die „Willkür der genialen Ahnungen" ihre makabren Triumphe feiert. Wir empfehlen jedem Leser der ThRev das Studium dessen, was Pesch in dieser Perikope sagt. Die historische Frage kann hier so wenig wie sonst auf nur formgeschichtlichem Weg entschieden werden. Das ist der schwere methodische Fehler, dem Pesch durchgehend unterliegt, weil er alles Heil von der formgeschichtlichen Methode zu erwarten scheint. Ich gehe auf Einzelheiten nicht ein, weil ich diese Perikope in meinem Büchlein nicht herangezogen habe. Jedenfalls bin ich ganz der Meinung Pesch's: „Die Frage nach der Historizität des in den Wundergeschichten Erzählten oder besser nach ihren historischen Grundlagen, muß historisch gestellt und beantwortet – oder wenn nötig offengelassen werden" (142). Nur hat Pesch selbst diese Frage leider nicht historisch gestellt und beantwortet, sondern nur formgeschichtlich, und so kommt er zu keinen überzeugenden Ergebnissen[13].

Wir stimmen aber Pesch zu, wenn er in der Wunderfrage den „Rückzug auf die Auferstehungsverkündigung" entschieden ablehnt. „Keinesfalls kann es genügen, die Auferstehung Jesu zum einzigen Angelpunkt des Verständnisses seiner ‚Wunder' zu machen ... Eine die implizite verschlingende explizite Christologie ist (auch in Sachen ‚Wunder Jesu') kein Fortschritt, sondern eine Gefahr der Theologie. Die Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' ... ist unerläßlich" (145): schon immer meine These, wie jeder Kenner meines Schrifttums weiß! Auch Pesch's Hinweis, daß „Jesu Machttaten als ‚Illustrationen' seiner Botschaft" zu gelten haben, ist ganz meine Überzeugung; gerade auf dieser Überzeugung beruht mein Wunderbüchlein und seine von Pesch angegriffene These.

Pesch bringt in seinem Schlußkapitel noch 16 Thesen, die seine Erkenntnisse gewissermaßen zusammenfassen. Die meisten von ihnen rennen offene Türen ein, und, wie mir scheint, nicht bloß bei Pesch's Fachkollegen, sondern auch bei aufgeschlossenen Vertretern der Dogmatik und Fundamentaltheologie. Pesch glaubt besonders den letzteren eine gute Hilfe zu leisten mit seiner Forderung, man müsse zwischen „Machttaten" Jesu und „Wundern" (Wundergeschichten) unterscheiden. Im Hinblick auf den historischen Jesus solle man nur von „Machttaten" sprechen, mit denen Jesus etwa die hereinbrechende Macht der eschatologischen Gottesherrschaft manifestiert habe. Mag sein, daß diese Unterscheidung dem einen oder andern eine Hilfe ist. Wer Jesus von Nazareth jegliche Wundertätigkeit abspricht, der wird das auch tun, wenn seine Wunder zu „Machttaten" deklariert werden. In Wirklichkeit hilft diese Unterscheidung nicht viel; wie es scheint, am wenigsten den Fundamentaltheologen, denen Pesch helfen will (vgl. 148–158: „Zur fundamental-theologischen Bedeutung der Machttaten Jesu"). Jedenfalls hat ein so kompetenter Vertreter der Fundamentaltheologie wie M. Seckler mit wünschenswerter Klarheit erklärt, daß Pesch's Buch für sein Fach keine Hilfe bringe[14]. Gerade im Blick auf die von Pesch geforderte Unterscheidung zwischen „Wundern" und „Machttaten" Jesu bemerkt Seckler: „Pesch entwickelt in der bei Exegeten beobachtbaren mehr unbewußten Art eine Theologie der Machttaten Jesu, die ich als ausgesprochen wundertheologisches Kryptogramm bezeichnen möchte. So sollen Jesu Machttaten, von denen [bei Pesch] so voll gesprochen wird, daß sozusagen vollgültiger Ersatz für das vorher Destruierte geleistet wird, zwar keine überwältigenden Mirakel und keine Schau- und Beglaubigungswunder sein, sondern ‚kraftvolle Zeichen'"[15], in denen nach Pesch „sich die Gottesherrschaft ... die Erlösung aus der Herrschaft Satans, und damit von Sünde, Besessenheit und Krankheit, als leibhaftige Realität" zeigt (153). Seckler bemerkt dazu: „Man muß sich fragen, welchen Informationswert ein solcher Satz im Gefüge einer methodisch strengen, gegen die herkömmliche Wundertheologie gerichteten Abhandlung zur Wunderfrage eigentlich hat und haben will[16]." Seckler spricht von dem „Dilemma eines Historikers, der aufgrund seiner Forschungen das Geschehensein von Wundern im strengen Sinne beim Heilpraktiker Jesus als unwahrscheinlich erweist, der deshalb das Gegebensein von *ipsissima facta* Jesu in der oben genannten speziellen Bedeutung zu bestreiten sich gezwungen sieht und der somit gewissermaßen wundertheologisch gesehen den einzigartigen Wundertäter Jesus herabdrückt auf das Niveau anderer Charismatiker und Heilpraktiker ..., einerseits, und eines Theologen auf der anderen Seite, der gleichwohl an der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit Jesu und seiner Botschaft festhalten und diese auch begründen will. Dieses Dilemma wird bei Pesch in seltener Klarheit sichtbar. Es führt fast zwangsläufig dazu, hölzernes Eisen produzieren zu wollen[17]."

Ist also Pesch am Ende einer Selbsttäuschung erlegen? Fast scheint es so zu sein. Schuld daran ist m. E. die monomanische Handhabung einer einzigen Methode, die ihn aus dem vitiosen Zirkel nicht herauskommen läßt und ihn mit Notwendigkeit zu den Widersprüchen und Ungereimtheiten führt, auf die ihn Schmithals und Seckler und auch diese Rezension aufmerksam machen.

Pesch hat scharf gegen mich geschossen. Ich habe scharf erwidert. Pesch weiß aber, daß ich durch seinen Angriff keineswegs beleidigt bin; wir haben längst an den Ufern des Atlantiks die Friedenspfeife miteinander geraucht. Doch niemand wird sich wundern, wenn ich weiterhin an meiner These von den *ipsissima facta* Jesu in dem Sinn, wie ich sie verstehe, festhalte. Es müssen bessere Argumente dagegen gebracht werden, als Pesch sie gebracht hat. Auf jeden Fall muß die Diskussion weitergehen, nicht bloß

[12] ThLZ 96 (1971) 682–684 (683f).

[13] Es gibt wahrscheinlich überhaupt keine Perikope in den Evangelien, die nicht mit Hilfe des von Pesch eingeschlagenen Weges als unhistorisch erwiesen werden könnte. Den Beweis dafür zu erbringen, bin ich jederzeit bereit.

[14] M. Seckler, Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern, in: TQu 151 (1971) 337–345 (spez. zu Pesch 341–345).

[15] Ebd. 343.

[16] Ebd.

[17] Ebd. 344.

über meine These, sondern mehr noch über die methodischen Probleme, die ich angesprochen habe[18].

Haag, Herbert: **Biblisches Wörterbuch.** – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1971). 414 S., 41 Abb., 2 Karten. (Herderbücherei Bd 394) DM 8,90

Dieser Band der Herderbücherei beruht natürlich auf dem bekannten großen Bibel-Lexikon des Verf. (2. Aufl. Benziger Verlag, Zürich/Köln 1962). Die aber für dieses „Wörterbuch" größtenteils neu bearbeiteten Stichwörter geben Auskunft über biblische Bücher, Personen, Orte und über Probleme der Einleitungswissenschaft. Wäre nicht durch Weglassen hier nicht so nötiger Stichwörter (z. B. Sumer, Ugarit, Qatna, Alalach) Platz gewonnen, auch Fragen zu berücksichtigen, die vor allem heute an die Bibel gerichtet werden? Unter „Maria" wird freilich ausführlich auch über „Jungfrauengeburt" gehandelt. Weshalb aber geht man unter „Jesus" nicht auf die Auferstehungsberichte ein? Ergänzende Stichwörter wie etwa „Christus" oder „Gottessohn" fehlen. Auch beim Suchen nach „Engel" oder „Satan" findet man nichts. Doch wird die Auswahl der Stichwörter für ein Lexikon immer diskutabel sein.

Die Diktion ist im allgemeinen klar und präzise. Wird aber meistens nicht zuviel an theologischem Vokabular vorausgesetzt? Dabei wäre es doch so wichtig, hier eine Hilfe auch für Bibelleser zu bringen, die der Übung in unserer Fachsprache entbehren! Trotzdem darf man feststellen, daß man selten in einem Buch beschränktem Umfangs soviel zuverlässige Informationen erhält wie in diesem kleinen Biblischen Wörterbuch.

Münster Hermann Eising

Long, Burke O.: **The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament.** Berlin: Töpelmann 1968. 94 S. (Beihefte zur ZAW, hrsg. von G. Fohrer, 108) DM 24.–

B. O. Long beschränkt seine Untersuchung ausdrücklich auf Gen – 4 Kön (3), doch berücksichtigt er auch Stellen aus Chron. Das Buch erfüllt eine wichtige Aufgabe, nämlich zu untersuchen, ob die verhältnismäßig häufig vorkommende ausdrückliche Erklärung eines Namens, eines Brauches usw. konstitutiv für die Erzählung, vielleicht sogar für ihre Entstehung ist.

Im Anschluß an J. Fichtner (Die etymologische Ätiologie in der Namengebung der geschichtlichen Bücher des AT. VT 6 [1956] 372–396) nimmt L. als Typ I die ausdrückliche Vornahme einer Benennung (vgl. etwa Ex 2,22). Er kommt durch systematisch gut durchgeführte Untersuchung zu dem Urteil, daß die Namensgabe „is never sugested by the narrative setting itself" und daß sie „shows no functional connections with the narrative material surrounding it" (37).

Einen zweiten Typ stellt L. heraus in den Erzählungen, die durch Erwähnung eines Ereignisses, durch Wortspiel oder ähnlich zu einem עַל-בֵּן führen und damit zu einer ausdrücklichen Erwähnung eines Namens. Dabei findet er, daß die organische Verbindung zwischen Erzählung und etymologischer Ätiologie „very limited" ist. Noch weiter geht die Erkenntnis „never is Form II the focus of extensive traditions" (27), was feststellt, daß er keinen Fall findet, daß eine Erzählung größeren Umfangs aus dem Erklärungsanliegen für einen Namen oder Brauch oder spätere Umstände erklärt oder entstanden sein könnte. Grundsätzlich zu gleicher Schlußfolgerung kommt er bei der Untersuchung der „mixed Type" (37–56). Auch in Fällen größerer Betonung des ätilogischen Motivs wie etwa Gen 2,23 u. 19,37f findet er, daß das Ziel der Erzählung deutlich ein anderes ist, als die Etymologie als Hauptsache herauszustellen. Nur mit größter Vorsicht könne man von etymologisch ätiologischen Erzählungen sprechen (56).

In einem zweiten Teil seiner Arbeit geht L. auf die Aussagen durch אוֹת als Ätiologie ein (65–86). Hier werden über den Rahmen der Erzählungen hinaus alle Stellen des Wortvorkommens berücksichtigt. Wo ein Name Zeichen sein soll wie Jes 8,18 oder ein Brauch wie Dtn 11,18, ist ja die Frage gestellt, was sie denn anzeigen sollen. Folgerichtig untersucht L. dann auch das Frage-Antwort-Schema als Ätiologie (78–86). Wenn der Anlaß zu einer Frage gegeben ist, diese gestellt und beantwortet wird, dann ist ja ätiologisches Interesse maßgebend und die Frage berechtigt, inwiefern es für die Entstehung und Überlieferung eines literarischen Komplexes von Bedeutung ist. Aber auch hier kommt L. zu dem Ergebnis: „for neither form shows a necessary functional link with narrative material" (85). Er findet alle diese Stellen gegenüber der Erzählung, zu der sie gehören, in einer eigenartigen Weise isoliert vom Erzählungsskopus, indem sie nebenbei im Gespräch, auch als Epilog dastehen, oder sogar als sekundäre Erweiterung älteren Materials zu erklären sind (86).

Die Beweisführung L.s vermag zuüberzeugen. Und doch sind alle von ihm untersuchten Stellen Beweis dafür, welch große Rolle ätiologisches Interesse bei den Erzählungen des AT spielt. Mit Recht beschäftigt sich L. zunächst mit den Erzählungen, die durch Ausdrücke und Wortbeziehungen etymologisch ätiologisch gekennzeichnet sind. Er weist aber zum Schluß selbst darauf hin, (94), daß weitere Untersuchungen nötig sind, die sichere Kennzeichen zur Erfassung ätiologischer Konzeption atl Erzählungen erbringen. Mag das Motiv vom Haus der Rahab Jos 6,25 noch so scheinbar zufällig dort stehen, so kann es doch wohl Hinweis auf spätere Zeit und ihre Ortserfahrung sein, die für das Ganze ätiologisches Interesse erweist, wie es M. Noth zur Erklärung heranzieht (Das Buch Josua, S. 2ff). Ähnlich ist doch nicht zu verkennen, daß etwa hinter Gen 3 Fragen stehen, die sich aus der Selbsterfahrung der Menschen ergeben und worauf die Erzählung eine Antwort geben will. Für solche Erkenntnisse über die förmliche Ätiologie hinaus gültige Prinzipien auch literarischer Art zu erarbeiten, ist eine wichtige Aufgabe, zu der L. einen Anfang gesetzt und auf den weiteren Weg des Forschens hingewiesen hat.

Münster Hermann Eising

Mc Evenue, Sean E.: **The Narrative Style of the Priestly Writer.** – Rom: Biblical Institute Press 1971. 218 S. (Analecta Biblica 50) br. Lit. 3.300, $ 5.50

Diese Arbeit stammt aus der Schule von P. Norbert Lohfink, damals in Rom lehrend, heute Professor in Frankfurt / St. Georgen. Das zeigt sich auch darin, daß hier Anregungen desselben und Ergebnisse seines Schrifttums aufgenommen und weitergeführt werden. McE. widmet seine Untersuchung ausdrücklich nur dem erzählenden Material von P. Wenn auch kaum ein Einleitungswerk oder Pt-Kommentar es versäumt, wenigstens kurz über die stilistische Eigenart von P. zu handeln, so zeigt doch diese Arbeit, daß es wissenschaftlichen Fortschritt bringt, den Erzählungsstil des P ausführlich zu untersuchen.

Dabei geht der Verf. nicht auf alle entsprechenden Komplexe von P ein, sondern beschränkt sich auf die Fluterzählung (Gen 6–9), die Kundschaftererzählung (Num 13–14) und Gen 17 vom Gottesbund mit Abraham. Diese Abschnitte werden ausgewählt, weil sie sich eignen, konkrete Stilelemente zu erheben, die sich klarer als sonst abzeichnen, weil bei ihnen der P-Anteil parallel zu älteren Erzählungen steht. In Gen 6–9 sind ja J und P miteinander verarbeitet (24–27), wie bei Num 13–14 P mit JE (92–96). Für Gen 17 weist McE. die entsprechende ältere Parallele in Gen 15 und 18 nach (149–160). In letzterem Fall ergibt sich nach dem Verf. die Abhängigkeit des P in Gen 17 hauptsächlich aus der parallelen Anordnung der Motive. Als Eigenart des P tritt dabei hervor, daß P „remaines close to his sources" (154). Er führte auch den Bundesbegriff ein, der Gen 18 nicht erwähnt wird. Er ist „theologically reflected from beginning to end" (153) und bietet „a careful development from general and vague to specific and concrete". Verf. findet „his tendency to summarize, and to reduce narrative to theological statement" (154).

Bei der Untersuchung von Gen 6–9 und Num 13–14 führt jeweils der Vergleich von P mit den älteren Erzählungen zum Fund und zur Definition der stilistischen Eigentümlichkeiten des ersteren (27–36 und, besonders ausführlich, 97–127). Danach folgt beidemale (36–78 und 160–177) eine sehr eingehende Untersuchung des priesterschriftlichen Erzählungsablaufs. Ob man diesen Ausführungen bis ins kleinste hinein folgen kann, sei dahingestellt, doch wird in Zukunft keine Kommentierung unserer Abschnitte an diesen Untersuchungen vorbeigehen dürfen. Am besten kommen erzählerische Eigenart und die Möglichkeiten dieser Untersuchungsart heraus bei der Kundschaftererzählung (103–117). Es ergibt sich, daß man mit einer Erzählungsstruktur rechnen muß, in der auch größere Einheiten planmäßig durchformt sind. Der Handlungsablauf steuert nicht auf eine Endklimax zu, sondern ist aufsteigend zu einem Mittelakzent und von da wieder abfallend zum Ausklang angelegt, wobei die auf- und abführenden Stufen sich jeweils entsprechen. McE. prägt dafür den Terminus Palistrophe (vgl. 29; 77f; 113–115; 157–160). Auch sonst zeigt der Verf. sowohl bei größeren Einheiten als auch bei der Analyse einzelner Sätze eine gute Beobachtungsgabe und bemerkenswerte Fähigkeit zur Formulierung der Stilmittel. So kann er etwa über die Kundschaftererzählung bei P zusammenfassend feststellen: „Repetition, echo, and symmetry are the essential stylistic techniques of the story" (117).

[18] Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang etwa auf René Kieffer, Essais de méthodologie néo-testamentaire (Lund 1972). Hier wird ein beachtlicher Versuch vorgelegt, gerade die Erkenntnisse des Strukturalismus und der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft für die ntl. Methodenfrage fruchtbar zu machen. Das eigentliche Problem, über das noch viel gearbeitet werden muß, scheint mir vor allem dies zu sein: Wie gelingt in methodisch richtiger Weise der Sprung aus der nachösterlichen Tradition zurück zum historischen Jesus? Mit dieser Frage wird sich die nächste Tagung der deutschsprechenden katholischen Neutestamentler in Wien beschäftigen.

Die erwähnte Fähigkeit des Verfassers hängt sicher damit zusammen, daß er sich durch Studien an außerbiblischer Literatur und ihrer stilistischen Eigenart für diese Untersuchungen geschult hat. Mag er sich bzgl. der Theorie auf verhältnismäßig wenige einschlägige Werke beschränkt haben, so hat er doch viel moderne Literatur gelesen, wovon nicht wenig hier zitiert wird. Erstaunlich, daß er Vergleichsmöglichkeiten zu P hauptsächlich in der Literatur für Kinder findet. Grundsätzlich äußert er sich S. 129 dahin, daß er diese nicht heranziehe, um damit einen „Sitz im Leben" für P zu bestimmen, als vielmehr zur Feststellung einer unübersehbaren stilistischen Nachbarschaft. Wo er S. 183 abschließend auf diese Frage zurückkommt, meint er trotzdem, „that the style of P was originally intended to speak to children of a pre-school age". Mag durch solchen Stilvergleich, dem der Verf. 2. 12–18 ein ganzes Kapitel widmet, einiges zu gewinnen sein, so hat man doch den Eindruck, daß hier eine Beschränkung im Stoff und in den Schlußfolgerungen berechtigt gewesen wäre.

Zum Schluß noch die Frage, ob McE. unter Beschränkung auf die drei Abschnitte aus dem Erzählungswerk des P entsprechend seiner allgemeinen Themenangabe wirklich den „Narrative Style" von P erarbeitet hat. Er selbst deutet mehrfach an (z. B. 80), indem er Gen 23 erwähnt, daß dort, was auch von den P. Exoduserzählungen gelten wird, noch einiges mehr zu gewinnen wäre. Man darf ferner nicht vergessen, daß P nicht nur aus Erzählungen besteht, sondern noch mehr charakteristisch gesetzliches und kultisches Material enthält. In welcher Weise wird dieses formuliert und wie verhält sich dessen Stil zur Eigenart der Erzählungen? Liegt da nicht ein anderer „Sitz im Leben" vor, der nicht vergleichbar ist mit der kindertümlich sprechenden Erzählung? Solche Fragen sollen aber nicht den Eindruck erwecken, hier seien nicht wichtige und auch über den Ansatz an einzelnen Komplexen hinaus gültige Erkenntnisse gewonnen. In der Schuß-Conclusion (177–187) tut der Verf. einen Ausblick darauf, was sich weiterhin aus seiner Untersuchung ergeben könnte. In neun Punkten zählt er auf, welche Aspekte für das Verständnis von P und sogar darüber hinaus für die atl Literatur in seiner Arbeit liegen. Solche Bedeutung über das Thema hinaus rundet das Urteil ab, daß es sich hier im ganzen um eine erfreuliche wissenschaftliche Leistung handelt.

Münster Hermann Eising

Atualidades Bíblicas: Miscelânea em memória de Frei João José Pedreira de **Castro** OFM. Hrsg. von Joaquim Salvador SDB. Petrópolis/Brasilien: Editôra Vozes Limitada 1971. 655 S. Kunstleder.

Dieser von der „Liga de Estudos Bíblicos" geförderte Sammelband ist dem Gedächtnis des Gründers der brasilianischen Bibelbewegung, P. João José Pedreira de Castro OFM gewidmet. Dessen Leben und Werk würdigt sein Mitbruder und Direktor des Centro Bíblico Católico von São Paulo, P. Paulo Avelino de Assis (9–15). J. J. Pedreira de Castro, geb. 1896 in Petrópolis, gestorben am 30. Mai 1962 in Tremembé, hat bei Goetzberger in München studiert. Er war durch 25 Jahre Professor für Exegese in der Theol. Fakultät der Franziskaner in seiner Heimatstadt. Im Jahre 1951 übersiedelte er nach São Paulo und baute dort die Bibelbewegung in Brasilien auf. 1953 eröffnete er einen bis heute bestehenden Fernkurs für Bibelstudium und errichtete das Centro Bíblico. Obwohl er fast blind und taub war, entfaltete er bis kurz vor seinem Tode eine erstaunliche Tätigkeit in Schrift und Vortrag. Das Schriftenverzeichnis nennt 18 Bücher und 84 Aufsätze, alle in portugiesischer Sprache.

Auf die Würdigung des Verstorbenen folgen bis zu mehr als eine Seite umfassende Curricula Vitae der Verfasser der 47 wissenschaftlichen Beiträge zu diesem Sammelband (16–31). Die Beiträge sind alle, soweit sie nicht ohnehin portugiesisch abgefaßt sind, aus dem Original ins Portugiesische übersetzt. Sie betreffen fast alle Hauptgebiete der Exegese; 25 behandeln Themen des AT, der Rest Themen des NT. Da die meisten von ihnen für den Exegeten und mehrere überhaupt für den Theologen von hohem Interesse sind, aber die Sprache viele vor der Lektüre abschrecken wird, seien die Beiträge hier wenigstens verzeichnet und z. T. mit ihren Ergebnissen kurz vorgestellt. Sie sind in den beiden Teilen, I. AT und II. NT, so geordnet, daß am Anfang Themen zur Theologie, zur Einleitung, zur Geographie bzw. Archäologie stehen, auf die dann Beiträge zu einzelnen biblischen Büchern oder Texten folgen.

Otto Skrzypczak verteidigt unter dem Titel „Herkunft der Vorstellung vom Bund zwischen Gott und Israel" (41–54) die Hypothese vom „Bundesformular" gegen A. Jepsen und Fr. Nötscher (G. Fohrer wird nicht genannt). – H. Cazelles untersucht „die Grundlagen der Theologie der Engel nach dem AT" (55–68). – David Gonzalo Maeso versucht die „drei neuen poetischen Bücher der Bibel, Rut, Jona und Ester" (69–83), als rhythmische kleine Epen zu erweisen. – Francesco Laconi schildert „ein Mahl unter arabischen Stämmen des Negeb" (84–94) und illustriert damit atl. Texte, die ein Mahl in Verbindung mit einem Bundesschluß erwähnen. – Jean-Paul Audet, Die untere Grenze der belebten Welt im alten jüdischen Denken (95–104), weist nach, daß im AT und im Judentum nur Tier und Mensch, nicht dagegen Pflanzen als belebt gelten; der Ausdruck „Leben" kommt nie im Zusammenhang mit Pflanzen vor, es sei denn in Bildern. – Antonio Charbel untersucht die Terminologie, das Ritual und die Bedeutung von „Todah als ‚Dankopfer'" (105–114). – Johannes Mehlmann geht der Verwendung der „Bücher 3 und 4 Esdras und des Buches Ecclesiasticus bei Tertullian" nach (115–128). – Paul-François Auvray, Das „Deuteronomium des Schapira" und die Entdeckungen von Qumran (129–142), versucht Licht in die sehr dunkle Geschichte des Schapira-Dossiers zu bringen, das 1883 ins Britische Museum kam und nie näher untersucht wurde. Darunter befindet sich ein Dt-Text, der möglicherweise in der Gegend von Qumran gefunden wurde. Der Verf. fordert eine wissenschaftliche Publizierung des ganzen „Dossier Schapira"; erst dann läßt sich über Alter und Herkunft der Dt-Handschrift etwas Genaueres feststellen. – Luís Arnaldich sieht zwischen „Qumran und Christentum" (143–153) deutliche Beziehungen in dem Sinn, daß die junge Kirche Anhänger der Qumransekte aufnahm und Gedanken wie auch Strukturelemente der Qumrangemeinde übernahm. – Joaquim Salvador beschäftigt sich mit der „Wahrheit der Hl. Schrift in ‚Dei Verbum'" (154–171) und fordert eine theologische Auslegung, die die historischen Fakten im Sinn von Heilsgeschichte ernst nimmt. – Silvestre Saller beschreibt kurz „die Umgebung des Nebo in Jordanien" (172–173).

Der Rezensent wundert sich, seinen Beitrag „Istae sunt generationes caeli et terrae" (174–184) in diesem Band zu finden, da er ihn laut Vertrag nur dann veröffentlicht sehen wollte, wenn der Band, wie im Vertrag vorgesehen, noch 1968 erscheint; da bis Mitte 1969 der Band nicht vorlag, vergab er diesen Beitrag unter dem Titel „Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift" dem Herausgeber der Festschrift für W. Eichrodt, Zürich 1970, 45–56. Die Fassung in der Festschrift Eichrodt wurde leicht überarbeitet und stellt die authentische Fassung dar.

Emanuele Testa, Das literarische Genus von Gen 14 (185–191), glaubt, aus dem heutigen Text von Gen 14 eine Inschrift vom Sieg über die Ostkönige herausschälen zu können, die einst auf einer Siegesstele eingraviert gewesen sein soll. – Luiz Bertrando Gorgulho geht dem „Thema der ‚Wunder' in der Tradition des Jahwisten" nach (192–205) und bespricht dabei die Texte Gen 18; Ex 3,20 und 34,10. – Sebastián Bartina (in der Überschrift und im Inhaltsverzeichnis S. 651 steht irrtümlich Bertina; im Curriculum vitae S. 17 aber richtig) findet in Num 11,18–23. 31–35 und Ps 78,26–31 Hinweise auf „Giftige Wachteln" (206–213) in dem Sinn, daß Wachteln Schirlingssamen gefressen haben, der den Wachteln selbst nicht schadet, der aber bei Menschen, die solche Wachteln essen, Übelkeit hervorruft. – Johannes Schildenberger untersucht „die thematische und strophische Struktur der alfabetischen Psalmen" (214–227), Máximo Peinador Inhalt und Sinn der „Fluchpsalmen" (228–255), Raul C. M. Ruijs „Form und Inhalt von Ps 1" (256–276), Benjamin N. Wambacq den „Psalm 4" (277–284) und Giovanni Rinaldi „Einige Ausdrücke des Psalms 46/47" (285–296). – A. Barucq stellt zwischen „Psalm 49 und Buch Qohelet" (297–308) ein Abhängigkeitsverhältnis in dem Sinn fest, daß Ps 49 durch Qohelet oder seine „Schule" in Sprache und Thema beeinflußt wurde. – Nicolò M. Loss, Ecce Virgo Concipiet (309–320), reflektiert über die Beziehungen zwischen Zeichen und Bedeutung in Jes 7,14–16 und versucht die messianische Deutung zu stützen. – Pierre Grelot legt die Überlieferungsgeschichte der Legende „Nabuchodonosor in ein Tier verwandelt" dar (321–324). – Paul-Evode Beaucamp sieht in „Amos 1–2" (325–330) eine Liturgie, in der Jahwe die Sünde der Israel bedrohenden Völker aufdeckt, aber auch die Sünde Israels, das sich dadurch nicht abschrecken läßt, verurteilt. – Raymond Tournay behandelt das Thema „Sach 9–11 und die Geschichte Israels" (331–349) und datiert den Text gegen Ende der Perserzeit oder an den Anfang der Zeit Alexanders des Großen.

Der neutestamentliche Teil des Bandes umfaßt folgende Beiträge: Wolfgang Trilling umschreibt „die Berechtigung und Lokalisierung der Frage nach dem historischen Jesus" (353–365) und verteidigt dabei die Einheit von Glaube und Geschichte im Christuskerygma. – Eugen Lákatos hält die Anwendung des „Begriffs der Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums, angewendet auf die Lehre von den Sakramenten der Kirche" (366–394) für sachgerecht. – Friedrich Dattler weist auf Spuren der „Mischna im NT" hin (395–402). – Mario Provera wägt die Argumente für eine „marianische Tradition von Ephesus und von Jerusalem" (403–410) und bringt einige neue Stützen für die beiden Traditionen vor, ohne sich jedoch zu entscheiden. – Max Thurian (Taizé) beschäftigt sich mit dem „Amt in den ersten Kirchen Kleinasiens" (411–424) und weist eine klare Entwicklung von den paulinischen Gemeinden (Apg und Paulusbriefe) über die Deuteropaulinen, Pastoralbriefe und Apk zu Ignatius von Antiochien nach. – Bellarmino Bagatti weist auf Spuren des „vorkonstantinischen Christentums in

Galiläa" hin (421–424). – Jean-Jacques von Allmen (reformiert), Die Disziplin der christlichen Ehe und ihre theologischen Gründe (425–438) verteidigt die These von Bonsirven und Baltensweiler, wonach in den „Unzuchtsklauseln" bei Mt πορνεία eine illegitime eheähnliche Verbindung ist, und zeigt als Hauptgrund dafür, daß Vorschriften über die Ehe im NT eine so große Rolle spielen, die eindeutige Unterscheidung des christlichen Lebens vom Leben des Heiden auf. – Frederico A. Stein behandelt das Thema „die Ehe nach Paulus" (439–446) und stellt dabei die Stellen, die anscheinend eine Minderbewertung der Ehe verraten, denen gegenüber, in denen Paulus die Ehe als Abbild des Verhältnisses zwischen Kirche und Christus versteht.

Simon Voigt sucht „eine Lösung für einen schwierigen Text der Bergpredigt, Mt 5,22" (447–486) und findet an dieser Stelle eine paradoxe Antiklimax von einer tätlichen Bedrohung über eine Beleidigung mit Worten zu einem harmlosen Spottwort, der die Klimax örtliches Gericht – nationales Gericht (Synedrium) – göttliches Gericht entspricht; für den Christen ist schon ein harmloses Necken eines Mitmenschen ein Verstoß gegen die Liebe. – Jacques Dupont sieht in der „Auferweckung des Jünglings von Naim" (Lk 7,11–16) ein Zeugnis für den Willen Jesu, alle Menschen zu retten (487–492). – A. Feuillet untersucht die „Vorgeschichte des Johannesprologs" (Joh 1,1–18) mit dem Ergebnis: Der Verfasser des Joh-Evangeliums hat ihn zunächst als selbständige literarische Einheit ohne die Verse 6–8 und 15 geschaffen und ihn erst sekundär seinem Evangelium mit leichten Überarbeitungen und kleineren Zusätzen vorangestellt (493–509). – Louis Soubigou sieht in der Erzählung von dem „Gespräch Jesu in Sychar in Samaria" (Joh 4,1–42) den Versuch des Evangelisten, das Geheimnis Jesu, das das Evangelium entwickelt, schon zusammenfassend darzustellen (510–518). – Estêvão Bettencourt stellt die wichtigsten Züge in der „Kunst des Paulus zu schreiben" (519–534) zusammen. – Jules Caubier untersucht das Verhältnis zwischen „Hoffnung und Heil in Röm 8,24" (535–557). – Heinz-Jürgen Vogels erschließt als den „Sinn von 1 Kor 9,5" (558–571) die Aussage, daß die Apostel und damit auch alle kirchlichen Amtsträger in ihrer Nachfolge das Recht auf Ehe haben, auf das sie zwar freiwillig verzichten können, das aber keine menschliche Autorität beschneiden darf. – Albert-Louis Descamps hebt in einer Untersuchung der „Methoden des Apostolats bei Paulus" (572–582) einerseits die Flexibilität und den Realismus, andererseits die Festigkeit in den moralischen und dogmatischen Grundsätzen hervor. – Thomas Fahy beantwortet die Frage „Wer waren die Galater im Galaterbrief des Paulus?" (583–591) so: Die vier Gemeinden Antiochia, Ikonion, Lystra und Derbe im Südteil der römischen Provinz Galatien, die Paulus im Jahre 49 gegründet hat. – Heládio Correia Laurini stellt die Frage „Silvanus Hagiograph?" (592–597) und beantwortet sie positiv im Sinn der aktiven Mitverfasserschaft von „Kollektivbriefen", in denen mehrere Absender genannt werden. – Luís Fernando Rivera untersucht die Mitteilung über die „Verklärung in 2 Petr 1,16–18" (598–609) mit dem Ergebnis, der Verfasser wolle damit beweisen, daß die Wiederkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels in Herrlichkeit unmittelbar bevorsteht. – Frère Pierre Etienne (Taizé) behandelt Hebr 11,13–14 „Fremde und Beisassen im Land ... auf der Suche nach einer Heimat" (610–615). Die Kirche besteht aus diesen „Fremden und Beisassen" und findet das Ziel nur, wenn sie die Einheit, die Liebe und das Unterscheidungsvermögen für die Zeichen der kommenden Gottesstadt bewahrt. – Annie Jaubert, Der Geist, das Wasser und das Blut (616–620) sieht in 1 Joh 5,7f einen Hinweis auf die Riten der Salbung, des Untertauchens und des eucharistischen Mahles, die in der alten syrischen Kirche bei der Taufe üblich waren. – Giuseppe Giovanni Gamba findet in dem Satz „Vergeltet ihr das Doppelte" Apk 18,6 (621–626) einen Hinweis auf eine vierfache Vergeltung an Babylon, weil Babylon „doppelt" gesündigt hat und ihr nun dieses „Doppelte" verdoppelt werden soll.

Ein Stellenregister, ein Register der in den Anmerkungen erwähnten Autoren, ein Verzeichnis der Übersetzer der nichtportugiesischen Beiträge und das Inhaltsverzeichnis schließen den Band ab.

Bemerkenswert an diesem Band ist die Internationalität und die ökumenische Vielfalt des Mitarbeiterstabes sowie die große Spannweite der vertretenen Auffassungen, die von „konservativ" bis „progressiv" reicht. So erhält der potentielle Leserkreis, der immerhin fast 100 Millionen Portugiesisch sprechende Menschen umfaßt, der aber bisher nach der dem Rezensenten bekannten bibelwissenschaftlichen Literatur nur sehr einseitig „konservativ" und hinsichtlich der neuen Entwicklungen in der Exegese unvollständig unterrichtet war, einen guten Einblick und Überblick über den neuesten Stand der Bibelwissenschaft. Eine Übersetzung des ganzen Bandes ist bei der heutigen „Marktlage" in Bibelliteratur nicht zu empfehlen; wohl aber wünscht man sich, daß die meisten Mitarbeiter ihre Beiträge im Original und auf den neuesten Stand gebracht – alle Beiträge waren Ende 1967 abgeschlossen – in den bekannten Bibelzeitschriften der internationalen Wissenschaft zugänglich machen.

München Josef Scharbert

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

G. Delling wurde am 10. Mai 1970 65 Jahre alt. Die Herausgeber hielten aus diesem Anlaß „eine Sammlung der vielen kleinen Studien Dellings" für wichtiger als eine Festschrift (9). Im Vorwort, einer Art laudatio, geben sie einen Rückblick auf den wissenschaftlichen Weg des Jubilars, welcher für die letzten zwanzig Jahre durch die abgedruckten Studien mitdokumentiert wird.

Es handelt sich um 26 Aufsätze, welche etwa zur Hälfte in theologischen und neutestamentlichen Zeitschriften, zum anderen Teil in entlegeneren Publikationsformen, wie z. B. Festschriften, zum erstenmal veröffentlicht wurden. Zwei Beiträge („Zur Exegese von 1 Kor 7,14"; „Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung") werden in diesem Sammelband zum erstenmal gedruckt. Die Artikel wurden von den Herausgebern nicht chronologisch, sondern thematisch angeordnet. Dadurch tritt die erstaunliche Stetigkeit in Dellings Arbeit um so besser zutage, zugleich treten manche Artikel durch die Zusammenstellung mit verwandten Beiträgen aus der früher für den Leser gegebenen Isolierung heraus, es entstehen größere sachliche Zusammenhänge, z. B. zu den Themen „Wunder" (Aufsätze aus den Jahren 1955–1958: „Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike"; „Wunder – Allegorie – Mythus bei Philon von Alexandreia"; „Josephus und das Wunderbare"; „Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament"), „Taufe" (aus den Jahren 1958–1964: außer dem oben Genannten [1 Kor 7,14] „Βάπτισμα βαπτισθῆναι"; „Nun aber sind sie heilig"; „Lexikalisches zu τέκνον"; „Zur Taufe von ‚Häusern' im Urchristentum"), „Gott" (1952–1965 außer dem oben Genannten [partiz. Gottesaussagen]: „Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon"; „ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ"; „Zusammengesetzte Gottes- und Christusbezeichnungen in den Paulusbriefen"). Andere Zusammenhänge ergeben sich durch die exegetischen und theologischen Debatten um Jesus und die Evangelien in den fünfziger und frühen sechziger Jahren („Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum"; „Der ‚historische Jesus' und der ‚kerygmatische Christus'"; „Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus"; „Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus"). Wenn man aufmerksam liest, kann man noch eine Reihe weiterer Querbeziehungen feststellen.

Trotz des gewöhnlich streng monographischen Charakters der einzelnen Beiträge ergeben sich auf diese Weise thematische Schwerpunkte, welche den eigentlichen Wert des Bandes ausmachen, da man sich einzelne Aufsätze auch selber beschaffen könnte, wenn auch manchmal nur unter Schwierigkeiten. Hinsichtlich der Arbeits- und Schreibweise Dellings braucht hier nur an Bekanntes und Anerkanntes erinnert zu werden: sorgfältige begriffsgeschichtliche Untersuchung, Eingehen auf die sprachliche Eigenart der neutestamentlichen Texte, eine auch unter Exegeten seltene Kenntnis und Beachtung der hellenistisch jüdischen Umwelt. Während die Themen das theologische Interesse und Engagement des Autors verraten, bleibt die Darstellung gewöhnlich im Bannkreis der Texte und ihrer sprachlichen Fügungen. Die Beachtung und Beobachtung der vielen Einzelheiten und zugleich damit der wohl bewußte Verzicht auf eine ausdrückliche historisch-kategoriale und erst recht auf eine explizite hermeneutisch-theologische Bearbeitung des Materials machen Dellings Ausführungen oft schwer lesbar (vgl. 10 die Bemerkung der Herausgeber zu einer Untersuchung Dellings: „D. hat es seinen Lesern nicht leicht gemacht"), gerade dann, wenn sie im wahrsten Sinne des Wortes „Fundgruben" für den Leser darstellen, der sich mit dem Autor auf die Texte einläßt. Dellings Auseinandersetzung mit der formgeschichtlichen Evangelienforschung (vgl. 193: „Tatsächlich ergibt sich also aus der Auffassung, auf die Urgemeinde ... sei die Gewißheit der Auferweckung Jesu, sei die Deutung des Kreuzes als eines Heilsereignisses, sei das unter Verwendung bestimmter jüdischer Begriffe ausgesagte Verständnis der Person Jesu als des Heilsträgers zurückzuführen, ein dreifaches Rätsel") und einige Züge in seiner Behandlung von Taufe und Herrenmahl (vgl. 263 den Versuch, die kausale Heiligungsvorstellung in Röm 15,16; 1 Kor 1,2; 7,14 durch ein „ἐν der Beziehung" zu interpretieren; 280: „Die hier genannten τέκνα sind offenbar in ihrer Beziehung zu ihren Eltern ‚heilig'"; ähnlich 285; 323 zu 1 Kor 10,16f: „Die Intention des Brotbrechens ist das Teilhaben aller an dem, was unter dem Brot gegeben wird"; 330 der Versuch, den realistischen Zusammenhang zwischen Essen und Gericht in 1 Kor 11,29f abzuschwächen) zeigen gleichwohl, daß auch bei Verzicht auf eine ausdrückliche Hermeneutik das Ergebnis dennoch nicht voraussetzungslose Exegese oder Theologie ist, sondern daß bestimmte theologische Orientierungen der exegetischen Arbeit vorausliegen und sie mitbestimmen. Die

hier gesammelten Studien werden, nachdem sie durch diesen Aufsatzband besser zugänglich und durch ein Stellenregister weiter erschlossen sind, für die neutestamentliche Exegese und Theologie noch lange von Bedeutung sein.

Würzburg Gerhard Dautzenberg

Gnilka, Joachim: **Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens.** – München: Kösel 1970. 180 S. (Biblische Handbibliothek, Bd 8) Lw DM 24.50

J. Gnilka gibt in diesem Buch einen traditionsgeschichtlich orientierten Überblick über die neutestamentliche Christologie, der für weitere Leserkreise bestimmt ist. Damit kommt er einem seit längerer Zeit empfundenen Desiderat entgegen. Auf verhältnismäßig geringem Raum wird eine Fülle von Informationen geboten und ein im ganzen zutreffendes Bild der vielfältigen christologischen Ansätze in neutestamentlicher Zeit gezeichnet.

Eine Einführung „Pluralität und Einheit" soll zunächst Verständnis für die traditionsgeschichtliche Arbeitsweise wecken und führt in den Plan des Buches ein. Darauf folgen zwei Kapitel über die urchristlichen Bekenntnisformeln 1 Thess 1,9; 1 Kor 8,6; 15,3–5. In einem ersten Schritt werden die Formeln jeweils in ihrem historischen Kontext für sich interpretiert, in einem zweiten, methodisch besonders interessanten Schritt zeigt G. dann ihre Einbettung in die paulinische Theologie und Verkündigung. Die nächsten beiden Kapitel sind dem Christos- und dem Kyriostitel gewidmet. G. vermutet mit Kramer gegen Hahn, daß der Christustitel ursprünglich an der Sterbensaussage und nicht an der Parusie haftete, beim Kyriostitel erörtert er die verschiedenen traditionsgeschichtlichen Wurzeln (LXX, Herrscherkult, Rabbi, Didaskalos, Mar) und betont seine Bedeutung für die Entwicklung der neutestamentlichen Christologie bis zum Bekenntnis zur Gottheit Jesu (Jo 20,28).

Die weiteren Kapitel untersuchen die Christologie der synoptischen Tradition (VI: „Das Christusbild einer alten Passionsgeschichte"; VII: „Das Christusbild der Spruchquelle"; VIII: „Vorsynoptische christologische Verkündigungsformen"). Im Gegensatz zu den vorausgehenden Darlegungen kann G. sich hier nicht auf ein so sehr durch die Forschung mehr oder weniger einmütig präpariertes und diskutiertes Material stützen, sondern muß oft seiner eigenen exegetischen Intuition und Entscheidung folgen. So wird seine Darstellung natürlich auch „fragwürdiger". Bei der Menge der in diesem Teil angeschnittenen Probleme und vorausgesetzten Entscheidungen muß sich der Rezensent auf einige kritische Anfragen an den Autor beschränken.

Im VII. Kapitel scheint mir die notwendige Abgrenzung von Tradition und Redaktion beim ersten Beispiel Mk 4,14–20 doch nicht gelungen zu sein. Denn G. kann die Deutung des Samens auf das „Wort" nur für einen christologischen Inhalt dieses „Wortes" (131: „personal bestimmte Verkündigung der christlichen Heilstaten") in Anspruch nehmen, weil er sich dafür auf Mk 8,31, eine eindeutig der markinischen Redaktion zugehörige Stelle, beruft. Dagegen ist die christologische Deutung des Problems der Parusieverzögerung in Mt 25,1–12 und der Leidensankündigungen und Passionssummarien gut gelungen.

Die Darstellung der markinischen Christologie (Kap. IX.) folgt den topoi der Markusforschung: Evangelium, Messiasgeheimnis (G. 145: besser „Gottessohngeheimnis"), Schweigegebote, Reich Gottes (149: „Bindung des Heiles an Jesus, das bei Markus zwar noch mit Basileia umschrieben wird, aber doch schon in stärkerem Maße entjudaisiert, personalisiert und christologisiert erscheint"), Galiläa, Jüngerunverständnis. G.s christologische Interpretation mehrerer dieser topoi, besonders der Begriffe Evangelium und Reich Gottes, scheint mir sehr problematisch zu sein, ebenso der folgende für sein Gesamtverständnis des Markusevangeliums kennzeichnende Satz zu Mk 16,7: „Die Aufforderung nach Galiläa zu eilen, um dort den Auferstandenen zu sehen, ist gleichzeitig die Aufforderung an den Hörer zum nochmaligen Lesen des Evangeliums, an dessen Anfang und in dessen Zentrum das Land Galiläa steht" (156).

Das letzte Kapitel „Die Christologie Jesu von Nazareth" sprengt den durch den Titel des Buches („Zeugnisse des Glaubens") gezogenen Rahmen. Dennoch muß man dem Autor im Zusammenhang einer Darstellung der Christologie das Recht zu einer Rückfrage an den irdischen Jesus zugestehen (vgl. schon die Bemerkungen in der Einführung 26). G. weitet dazu die alte Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu zur Frage nach einem Sendungsbewußtsein Jesu aus. Christologisch Relevantes findet er in der Basileia-Botschaft Jesu. Im „Wirken Jesu" werden „die Heilskräfte der eschatologischen Basileia bereits zur Rettung der Menschen wirksam" (165). Die Person Jesu ist mit seiner Botschaft „indispensabel" verbunden (169). Allerdings bleibt gerade die Basileia in G.s Darstellung eine mysteriöse Größe (162: „andringende Zukünftigkeit der Basileia"; 163: „Obwohl die Zukünftigkeit und die eschatologische Qualität des Reiches nicht bestritten werden dürfen, besitzt der Grad seiner Nähe etwas Schwebendes"). Das hängt damit zusammen, daß er Jesus die religionsgeschichtliche Einordnung in die Apokalyptik verweigert. Jesus habe „die Frage nach dem Zeitpunkt als Frage" aufgehoben (163) und wahrscheinlich überhaupt gar keine eigentliche Naherwartung gehegt. Die beliebte Eingrenzung der Apokalyptik auf Terminfragen, wie sie hier wieder einmal vorgenommen wird, ist religionsgeschichtlich unzulässig. In Wirklichkeit stellt die Apokalyptik die epochale Gestalt des eschatologischen Denkens im Judentum neutestamentlicher Zeit dar. Die eschatologische Botschaft Jesu konnte überhaupt nur in apokalyptischen Kategorien ausgedrückt und verstanden werden. Deshalb ist auch wie die Arbeiten M. Hengels (Nachfolge und Charisma, Berlin 1968; War Jesus Revolutionär?, Stuttgart 1970) gezeigt haben, das Selbstbewußtsein Jesu nur auf dem Hintergrund der zeitgenössischen apokalyptischen Bewegungen darstellbar. Es ist eine Folge dieser im letzten Kapitel besonders deutlich werdenden Entscheidung G.s gegen die Apokalyptik, daß der Zusammenhang zwischen Christologie und Eschatologie auch an anderen Stellen des Buches nicht klar genug herausgearbeitet oder sogar verdunkelt wird (vgl. 39–41; 65–68; 114–118; 153).

Das Buch ist, wie man im Nachwort (176) lesen kann, aus Vorträgen vor Studenten hervorgegangen. Es soll nicht nur informieren, sondern ist auch bewußt theologisch engagiert (176: „Möchte es ihr gelingen, unseren Christusglauben kritisch zu vertiefen"). Viele in die Darstellung eingeflochtene Bemerkungen sind aus dieser Absicht heraus zu verstehen und gelegentlich sehr hilfreich. Freilich sind sie manchmal ziemlich kurz ausgefallen und bleiben nun ohne die ursprüngliche Situation des mündlichen Vortrags recht änigmatisch. Das gilt auch für G.s Andeutungen über die Beziehungen zwischen der urchristlichen Christologie und dem späteren christologischen Dogma (11: „uns interessiert die neutestamentliche Christologie nicht als Lehre, sondern als Lebens-, Glaubens- und Existenzvollzug") und über die Bedeutung der urchristlichen Christologie für das heutige Glaubensverständnis (175: „Am erstaunlichsten ist vielleicht die Vielfalt der Aussage. Sie offenbart das Ringen der ältesten Christusbekenner um ihren Glauben, aber auch die Freiheit und Offenheit ihres Bekenntnisses wie die Tatsache, daß das letztlich nicht zu Fassende stets nur in nichtvollkommener Form zur Sprache gebracht werden kann"). Solche Bemerkungen bedürfen, um theologisch überhaupt wirksam werden zu können, noch erheblicher Reflexion und Präzision (vgl. nur 175: „Das wesentliche Anliegen bleibt dasselbe, daß Christus das Heil der Menschen ist"). Die Form von Vorträgen hat ihre unbezweifelbaren Vorteile. Sie erlaubt wesentlich stärker als eine systematische Darstellung die Auswahl, Akzentuierung und Raffung des Materials. Dennoch hätte man sich vor der Veröffentlichung eine stärkere formale (im Text sichtbare Untergliederung) und sprachliche Überarbeitung des Textes gewünscht. Die Brauchbarkeit des Werkes, das ja in einer Reihe erscheint, die sich „Biblische Handbibliothek" nennt, würde durch ein Stellenregister und/oder durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis wesentlich erhöht. Vielleicht lassen sich solche Wünsche bei einer Neuauflage realisieren.

Würzburg Gerhard Dautzenberg

Thompson, William G. S. J.: **Matthew's Advice to a Divided Community.** Mt 17,22–18,35. – Rome: Biblical Institute Press 1970. XVI, 297 S. (Analecta Biblica, Bd 44) brosch. it. Lire 4.500

Exegetische Detailuntersuchungen haben ihre Vorzüge und Schwächen. Dies zeigt exemplarisch die bei I. de la Potterie am Bibelinstitut in Rom angefertigte Dissertation von Th., die den vierten Redekomplex im Matthäusevangelium untersucht, der üblicherweise „Gemeindeordnung" oder „Hausordnung Gottes" (Trilling) genannt wird. Allerdings gibt Th. den Umfang dieser Rede, die von Mt wie üblich mit einer Abschluß- und Überleitungsformel (vgl. 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) versehen ist, größer an, als es die meisten Exegeten tun. Nach Th. liegt der Einsatz bereits bei der zweiten Leidensweissagung (17,22f), so daß auch die Frage nach der Tempelsteuer (17,24–27) mit eingeschlossen ist. Doch als „selbständige Einheit" (13) hätte der Text 17,22–18,35 formgeschichtlich und thematisch stärker mit den parallelen Reden von

Kapitel 5–7.10.13.23–25 verglichen werden können und müssen als es der Verf. tut (22–25. 254 Anm. 7). Zwar gewinnt er bei der isolierten Betrachtung eine konzentrische Komposition (244), die um die Hauptfiguren Petrus (17,24–27) – Jünger (18,1–20) – Petrus (18,21–35) gelagert ist, dennoch will der Einschnitt nach vorn bei 17,22 angesichts der von Mt parallel konstruierten 5 Reden nicht überzeugen. Ohne einen umfassenden Aufriß zum gesamten Matthäusevangelium als Übersummativität müssen die einzelnen Perikopen disiecta membra bleiben.

Bemerkenswert ist der methodische Ansatz dieser Arbeit. Im Gegensatz zur gesamten neueren Synoptikerforschung verzichtet Th. a) auf eine Unterscheidung von Tradition und Redaktion bei Mt (vgl. 12. 253; allerdings behauptet er 67, daß die Perikope von der Tempelsteuer Mt „eingefügt" hat, sie also bereits vorher als sinnvolle Größe existiert haben muß) und b) verzichtet er auf die Zwei-Quellen-Theorie als Voraussetzung einer redaktionsgeschichtlichen Untersuchung (5f); diese Hypothese will er eigens befragen. Ihm geht es einzig um das vorliegende schriftliche Evangelium in seiner jetzigen Gestalt (2.4.265), wobei er streng und in allen Partien konsequent zum einen „vertikal" in einer Wort-für-Wort-Untersuchung „Matthäus in der Terminologie des Matthäus" (265) auslegt, ihn zum anderen „horizontal" mit den Seitenreferenten vergleicht. Zwei Ergebnisse gewinnt Th. auf diesem induktiven Weg. 1) läßt sich die mechanische und unkritische Annahme der Zwei-Quellen-Theorie am untersuchten Text entweder gar nicht verifizieren (49 zu 17,22f) oder nur in einer modifizierten und differenzierten Form, wobei auch ein Ur-Markus und aramäischer Mt als möglich postuliert werden (vgl. 147–151 zu 18,5–9 und 236 zu 18,21–35). 2) sind die synchronischen, streng literaturgeschichtlichen Untersuchungen zum mt Stil (Reminiszenzen, Phrasen, Stichwortkompositionen, Parallelismen und Chiasmen, Frage-Antwort-Schema, Inklusionen etc.) und zur mt Wortwahl eine wahre Fundgrube für die Auslegung des MtEv, zumal Th. bei diesen stilistischen Untersuchungen ständig das ganze Evangelium einbezieht. (Allerdings bleibt aufgrund seines methodischen Ansatzes ungeklärt, was jeweils Tradition und was Redaktion ist. Auch wird man aufgrund der Semitismen bzw. besser Septuagintismen bei Mt für ihn keine größere Nähe zum palästinischen Original als für Lk postulieren können, ebd. 236; einzig aufgrund dieses Kriteriums müßte auch der Verf. des Hirten des Hermas z. B. im Judenchristentum lokalisiert werden.)

In den quellenkritischen Ergebnissen und den literaturgeschichtlich-stilistischen Erkenntnissen liegt der Hauptertrag der Arbeit. Demgegenüber bleibt der im Titel „Weisungen des Mt für eine gespaltene Gemeinschaft" vorausgesetzte und des öfteren (146. 176f. 237. 259–264) ausgesprochene historische Rückbezug der Rede in Kap. 18 auf eine konkrete Gemeinde (nach Th. aufgrund 17,24ff mit starkem judenchristlichen Einschlag) hypothetisch und ungeklärt. Vor allem der Bezug zu apokalyptischen, oft paränetisch benutzten literarischen Topoi (259–262 zu Mt 24,4–28) läßt die historische Konkretisierung bezüglich einer Stadt- oder Distrikt-Kirche (183) zumindest offen. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß Mt die Jüngerfrage in 18,1 – mag er von Mk abhängig sein oder nicht, m. E. ist er es – zu einer theologischen Frage nach dem Größten im Himmelreich macht, wobei Himmelreich und Kirche im MtEv nie identisch sind, also der konkrete Bezug zu einer historischen Situation wenigstens nicht unvermittelt gegeben ist.

Bezüglich der christologischen Aussage bleibt unklar, warum Jesus von Mt in 17,22–18,35 als Weisheitslehrer (264) dargestellt wird, da die literarischen Parallelen zu 18,15ff (Konditionalsätze) eher im atl apodiktischen Recht als in der Weisheitsliteratur (so 254f) zu finden sind.

Ob das bei Th. offene (literarkritische) Grundproblem der Abhängigkeit der Synoptiker untereinander sowie ihr Verhältnis zur Logienquelle in der Tat so ungeklärt ist, wie es sich bei der Lektüre darstellt, bleibt zu fragen. Will man die Zwei-Quellen-Theorie ernsthaft überprüfen, genügt ein literarischer Vergleich – zumal einer einzigen Perikope – sicherlich nicht. Notwendig ist eine umfassende Methodenkombination, bei der sowohl Detailuntersuchungen zu Wortwahl, Stil etc., wie auch ein formgeschichtlicher Vergleich der kleineren Gattungen und der übergreifenden Gattung „Evangelium", aber auch Sachkritik (theologische Entwicklung, Motiv- und Traditionsgeschichte) zu liefern wären. Erst in der Verbindung und gegenseitigen Absicherung aller literaturwissenschaftlicher Methoden könnte die Quellenkritik neu bedacht werden und (dann erst) Folgen für die heute immer noch hypothetisch auf der Zwei-Quellen-Theorie aufbauenden Redaktionsgeschichte haben. In Frage zu stellen hätte dieses Unterfangen alle vorliegenden redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zu den synoptischen Evangelien und zur Logienquelle.

Münster Hubert Frankemölle

Schütz, Frieder: **Der leidende Christus.** Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1969. 151 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd 89) kart. DM 27.–

Das Anliegen dieser von K. H. Rengstorf betreuten Dissertation ist es, gegen einen kritischen Konsens (bes. H. Conzelmann, E. Käsemann, U. Wilckens, G. Baumbach) zu erweisen, daß bestimmte Leitmotive der lukanischen Redaktion als Elemente einer *theologia crucis* aufzufassen seien. Der Schwerpunkt der konsequent redaktionsgeschichtlich ausgerichteten Arbeit liegt auf der Analyse des Zusammenhangs von Passions- und Wegmotiv im Lukasevangelium. Mit guten Argumenten begründet Schütz die These, das Passionsmotiv sei nicht auf nur eine Phase des Weges Jesu beschränkt, sondern klinge gerade auch am Anfang des Weges Jesu (Nazareth) an und werde durchgängig fortgeführt in dem mit dem Wegmotiv aufs engste verknüpften Motiv der Abweisung Jesu durch seine Gegner. Daraus ergibt sich für Schütz die Konsequenz, daß das Passionsmotiv als konstitutiv für die lukanische Christologie zu gelten habe und daß also der Tod Jesu in den lukanischen Schriften nicht etwa nur im Zusammenhang antijüdischer Polemik als Verbrechen der Juden zur Sprache komme, sondern als Bestandteil einer von Gott gewollten und in allen Elementen verfügten „heilshaften" Geschichte durch „Niedrigkeit zur Erhöhung" (vgl. bes. S. 86ff) beurteilt werde.

Diese These wird in scharf pointierten Formulierungen vorgetragen, z. B.: Die Leidensaussagen lassen in ihrer lukanischen Fassung „Gott als den Veranstalter der Passion erkennen" (87). „Das ‚Sterben' Jesu, verstanden als Verdichtung dessen, was an Ablehnung usw. vom Anfang seines Wirkens an da war, entspricht göttlichem Beschluß und geht selbst auf Gottes Wirken zurück" (89). „Diesem Sachverhalt entspricht es, wenn nach Lukas Gott seine Herrschaft nicht nur durch die Auferstehung, sondern gerade durch das *Leiden* Jesu ausübt" (95).

Als Sitz im Leben der so verstandenen Christologie der lukanischen Schriften nimmt Schütz eine zugespitzte oder sich zuspitzende Verfolgungssituation der lukanischen Gemeinde an (vgl. 11–27). Die Leidenschristologie sei diejenige kerygmatische Konzeption, welche geeignet sei, „die faktische Leidenssituation der Gemeinde mit ihrem Selbstverständnis als Auferstehungsgemeinde in Einklang zu bringen" (9). „Die Situation der Gemeinde hat ihre Entsprechung in der Ablehnung, die das Wirken Jesu vom Anfang in Nazareth an begleitet hat" (139). Weil das Leiden Jesu Element seiner Messianität ist, ist das Leiden der Gemeinde „Kennzeichen ihrer Zugehörigkeit" zu dem kommenden Richter über Lebende und Tote (vgl. ebd.). Erfolg und Mißerfolg der Gemeinde entsprechen Erfolg und Mißerfolg Jesu: Trotz ständiger Ablehnung findet die Verkündigung Glauben, und zwar bei den Ausgestoßenen, den gesellschaftlichen Außenseitern (vgl. 113–122). Indem die leidende Gemeinde zum „Sammelplatz" von „Randsiedlern der Gesellschaft" (122) wird, bedient sich Gott ihrer Leiden als Mittel, „seinen λόγος in dieser Welt wachsen zu lassen" (139). Übrigens habe die lukanische Gemeinde das Werben um das jüdische Volk ebensowenig aufgegeben wie Jesus selbst (vgl. 123–138).

Viele Beobachtungen und Thesen der Arbeit von F. Schütz sind zutreffend. Seine Auffassung ist aber zumindest in einem Punkt prinzipiell zu kritisieren: Der geschichtliche Prozeßcharakter (vgl. Wegmotiv) der von Lukas dargestellten Geschehensabläufe verbietet es gerade, die Situation der lukanischen Gemeinde als Quersumme aller Situationen des Weges, an dessen Ende sie steht, zu betrachten, es sei denn, es würde der Nachweis erbracht, daß dieses Ende wenigstens in puncto Leiden keine Differenz zum Anfang aufweist. Das Gegenteil aber wird durch den offenen Ausgang des Prozesses gegen Paulus – damit endet ja das lukanische Doppelwerk – angezeigt: Paulus genießt als römischer Bürger römischen Rechtsschutz; ein Fall Jesus, ein Fall Stephanus kann sich nicht wiederholen, wo römische Gerichte unbeeinflußt von jüdischem Druck entscheiden, was im Lebensbereich der lukanischen Kirche der Fall gewesen sein dürfte.

Von daher bedarf auch die These, daß die Leidensthematik die Mitte der lukanischen Christologie und die lukanische Theologie deshalb in die Nähe einer *theologia crucis* zu rücken sei, einer erneuten Überprüfung: Das Passionsmotiv ist – darin kann man Schütz folgen – ein lukanisches Leitmotiv. Aber ist es nicht gerade

in seiner Verknüpfung mit dem Abweisungsmotiv ein Element der lukanischen Apologetik?

Münster Karl Löning

Burchard, Christoph: **Der dreizehnte Zeuge.** Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 196 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd 103) Lw. DM 36.–; kart. DM 30.–

Die Habilitationsschrift Burchards behandelt die bisher entweder aus Interesse an der Biographie des Paulus oder aus Interesse am lukanischen Apostolatsverständnis diskutierten Texte Apg 7,58; 8,1 a. 3; 9,1–30; 22,3–21; 26,2–23. Seine Absicht ist es, durch eine traditions- und kompositionsgeschichtliche Analyse dieser Texte Aufschluß zu gewinnen über das lukanische Verständnis der „historischen Rolle" des Paulus und zugleich über den Grad der Traditionsbindung dieses Paulusbildes.

B. ist der Auffassung, daß die Materialbindung der lukanischen Redaktion der Apg bisher unterschätzt wird (vgl. 20), und zwar sowohl bezüglich des Traditionsstoffs als auch bezüglich seiner redaktionellen Verarbeitung (vgl. 17). Eine exakte Scheidung von Tradition und Redaktion, die die forschungsgeschichtliche Lücke zwischen der quellenkritischen und der kompositionsgeschichtlichen Phase der Acta-Forschung (vgl. 19) schließen will, setzt nach B. eine differenzierter gestellte Frage nach der Tradition voraus; und zwar unterscheidet B. zwischen der Verarbeitung überlieferter Texte und der überlieferter Auffassungen (vgl. 125); beide Arten von Tradition seien zu berücksichtigen, um die materialen und geistigen Voraussetzungen der lukanischen Redaktion kritisch einschätzen zu können. Diese Differenzierung des Traditionsbegriffs führt zur Unterscheidung von „chrakteristisch Lukanischem umd original Lukanischem" (17). Der Wert dieser Distinktion – daß sie auch Nachteile bringt, ergibt sich daraus, daß sie mit einer Verschiebung der Grenzlinie zwischen Tradition und Redaktion auf das mit historisch-kritischen Methoden kaum kontrollierbare Terrain der Anschauungen des Lukas einhergeht – erweist sich vor allem bei der Beurteilung des Verhältnisses der drei lukanischen Variationen der Tradition über die Bekehrung des Paulus vor Damaksus. Sie ermöglicht es B., die vor allem im Kap. 26 deutliche paulinistische Einfärbung ohne die alte Zwei-Quellen-Theorie (Hirsch u. a.) damit zu erklären, daß Lukas hier unter dem Einfluß paulinisch geprägter Auffassungen, die von seinen „original" eigenen nochmals zu unterscheiden sind, einen seiner Intention nach ganz unpaulinischen Text (vgl. 100–103) variierend redigiert (vgl. 120f, 124f), indem er die Bekehrung des Saulus zu einem Berufungsgeschehen besonderer Art umgestaltet (vgl. 125), das Paulus als den „dreizehnten Zeugen" den zwölf apostolischen Zeugen gleichstellt. Dies bedeutet weiter, daß Paulus in lukanischer Sicht nicht in die nachapostolische Zeit gehört, sondern zusammen mit den Aposteln die Zuverlässigkeit des kirchlichen Jesuszeugnisses verbürgt, wobei es ihm als einzigem der Zeugen vorbehalten ist, die Apg 1,8 verheißene weltweite Verkündigung auch tatsächlich zu begründen.

Obschon es auch B. nicht gelingt, die Rollen der Zwölf Apostel und des „dreizehnten Zeugen" plausibel voneinander abzugrenzen – daß der Zwölferkreis für Lukas wegen seiner Einmaligkeit und Fundamentalität nicht erweiterungsfähig ist, wird von B. nicht bestritten –, verdient B.s Auffassung vor allem insofern Beachtung, als er den Paulus der Apostelgeschichte nicht als kirchengeschichtliches Zwischenglied, sondern als eine verkündigungsgeschichtliche Schlußfigur interpretiert.

Ein Kernstück der Studie ist die Analyse der Tradition, die den drei Varianten der Bekehrungsgeschichte des Saulus in der Apg zugrunde liegt. Mit Recht sucht B. die Tradition vor allem hinter Apg 9; er betrachtet sie als Bekehrungslegende. Von der bisherigen Beurteilung des Stoffs als einer „Legende mit typischen Motiven" (Conzelmann) setzt B. sich mit der These ab, die Saulustradition folge als ganze einem bestimmten literarischen Typ (vgl. 52f), und zwar nicht, wie Windisch annahm, dem der Heliodorlegende, sondern einem Erzählschema, das auch in dem jüdischen Roman „Joseph und Aseneth" (JA) vorkomme und dessen Elemente sich auch in der asianischen Trivialliteratur fänden.

Dieser Teil ist trotz beeindruckender spezieller Sachkenntnis auf dem Gebiet der spätantiken Romanliteratur der schwächste Punkt der Analyse. Abgesehen von der Schwierigkeit, eine Strukturanalogie zwischen Texten ungleicher Gattung, nämlich einer Legende und einem Roman bzw. einem „haggadischen Midrasch aus Romanstoff" (85), überhaupt zu verifizieren, ergibt eine nähere Überprüfung, daß die von B. aufgeführten Motiventsprechungen nur zum Teil überzeugen, was B. hinsichtlich der Christophanie (vgl. 88) und der Heilung (vgl. 87) zumindest teilweise selber einräumt. Aber auch das Motiv der Geistmitteilung in Apg 9,17 fällt, da es redaktionell sein dürfte, für den Strukturvergleich aus. Deutliche Entsprechungen gibt es lediglich im Bereich der Metanoia-Topik (Fasten, Gebet, Vision als Gebetserhörung, Antizipation der Initiation in der Vision); das besagt aber, daß die durchschlagenden Analogien zwischen JA und Apg 9 nicht struktureller, sondern lediglich motivlicher Art sind, wie sie auch zwischen der Korneliustradition und der Saulustradition bestehen, was B. richtig beurteilt (vgl. 54f). Man kann B. freilich darin zustimmen, daß das komplexe Motiv der Metanoia zu den strukturell relevanten Elementen der Saulustradition zählt, also nicht nur eine Reihe von Einzelmotiven liefert. Die Struktur als solche ist aber solange nicht zureichend beschrieben, als darin nicht auch das Verfolger-Motiv, das in dem zum Vergleich herangezogenen Teil von JA gerade nicht vorkommt, seinem Gewicht entsprechend Platz findet.

Die Studie ist – darüber könnte der unbekümmerte Stil hinwegtäuschen – mit großer Sorgfalt gearbeitet. Sie bietet in der Einzelexegese viel neues Material. Ihre bibliographische Ausstattung ist vorbildlich.

Münster Karl Löning

Baumann, Rolf: **Mitte und Norm des Christlichen.** Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4. Münster: Aschendorff 1968. VI, 318 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., Bd 5) Lw DM 48.–; kart. DM 44.–

Die bei K. H. Schelkle in Tübingen angefertigte Dissertation bietet eine sorgfältige kommentarartige Auslegung von 1 Kor 1,1–3,4, deren Abschnitte jeweils entsprechend der im Thema der Arbeit angesprochenen Leitfrage zusammengefaßt werden. Die Studie versteht sich als Beitrag zur nachkonziliaren Diskussion um die „Hierarchie der Wahrheiten". Sie zeigt exemplarisch, was Paulus in einer prinzipiellen Auseinandersetzung als Mitte und Norm des Christlichen zum Kern seiner Botschaft macht: das Wort vom Kreuz.

Die Hauptthese Baumanns besagt, die von Paulus in seiner Auseinandersetzung mit der korinthischen Gemeinde bekämpfte Gegenposition sei nicht die Spielart einer frühen Gnosis, sondern ein pneumatischer Subjektivismus, der sich in der Überbewertung des Charismas der Weisheitsrede dokumentiere. Die in 1 Kor vorausgesetzten Wirren erklärt Baumann aus der entsprechenden theologischen Einstellung der Korinther. Die Überschätzung des Wertes der pneumatischen Rede führe zur Absonderung der Pneumatiker, zur Menschenvergötterung, zur Parteienbildung, zur Ablehnung des Paulus und seiner Verkündigung, zur Entleerung des Evangeliums und zum prinzipiellen Mißverstehen von Offenbarung und christlicher Existenz. Dagegen stelle Paulus mit seinem Wort vom Kreuz das Christuskerygma, insbesondere „die Soteriologie, das ABC des Glaubens", als die „Mitte aller charismatischen Sophia" heraus (279).

Münster Karl Löning

Ernst, Josef: **Pleroma und Pleroma Christi.** Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena. – Regensburg: Pustet 1970. XX, 304 S. (Biblische Untersuchungen Bd V) kart. DM 54.–

In dieser Habilitationsschrift des Paderborner Neutestamentlers Josef Ernst geht es um eine semantische Untersuchung: Was bedeuten die Begriffe „Pleroma" und „Pleroma Christi", die im Kolosser- und Epheserbrief bekanntlich eine wichtige Rolle spielen?

Im 1. Kap. beschäftigt sich Ernst mit der Wortbedeutung von πλήρωμα und πληροῦν, näherhin mit der etymologischen Erklärung und dem lexikalischen Befund. Im 2. Kap. untersucht er die beiden Begriffe in den antiken philosophischen Systemen (Vorsokratiker, Stoa, Corpus Hermeticum), im 3. Kap. ihre Bedeutung in der alttestamentlich-jüdischen Tradition, im 4. Kap. in der christlichen Gnosis, und im 5. Kap. im Neuen Testament. Im 6. Kap. bietet er noch eine ausführliche Geschichte der Pleromadeutung von der alten Kirche bis in unsere Zeit. Auf diese Weise ist nun ein ungemein instruktives und materialreiches Werk entstanden, das einen imponierenden Eindruck macht.

Der gelehrte Verf. möge dem Rezensenten nicht böse sein, wenn er im folgenden kaum auf Einzelheiten eingeht, sondern auf ein grundsätzliches Problem aufmerksam macht. Ernst hat ein Werk geschrieben, das sich in erster Linie um semantische Probleme bemüht, nämlich um die Bedeutung der Begriffe „Pleroma" und „Pleroma Christi". Deshalb ist man beim Studium desselben mehr als erstaunt, daß auf die moderne Semantik, über die bereits eine reiche Literatur vorliegt, überhaupt nicht eingegangen wird. In dieser wurden im Anschluß an die Linguistik, wie sie seit Ferdinand de Saussure international entwickelt wurde, Kriterien, Methoden und insbesondere eine Fachterminologie erarbeitet, auf die auch in der Bibelwissenschaft bei der Lösung semantischer Fragen nicht mehr verzichtet werden darf, wenn wir nicht freiwillig im geistigen Getto bleiben wollen. Da ist einmal die Erkenntnis, daß bei semantischen Entscheidungen die Synchronie den Vorrang vor

der Diachronie hat. Vgl. dazu etwa die Kritik, die der Engländer James Barr in seinem Buch „Bibelexegese und moderne Semantik, Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft" (deutsch München 1965) am „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament" geübt hat; hingewiesen sei etwa auf seine Kritik an H. Schliers Art. ἀνακεφαλαιόομαι auf S. 237. Eine zweite Grunderkenntnis der modernen Semantik ist diese: Jeder Begriff ist als das „Bezeichnende" (Signifikand) zunächst ein „Leerbegriff", der seine Bedeutung erst von seinem Syntagma (Kontext) her bekommt. Der eigentliche „Bedeutungsträger" ist dabei das Syntagma! Das gilt auch für das Lexem „Pleroma", das für sich genommen nur „Fülle" besagt. Was es im Kolosser- und Epheserbrief bedeutet, ergibt sich nicht mit Hilfe einer diachronischen Untersuchung, sondern primär aus dem Syntagma – in der Semantik auch „Umweltreferenz" genannt – des Begriffes in den beiden Briefen. Hat man dies erkannt, dann läßt sich auch das mit den von Ernst behandelten Begriffen gegebene religionsgeschichtliche Problem, speziell die Frage nach einem evtl. Einfluß der Gnosis auf diese Begrifflichkeit, leichter lösen. Vor 20 Jahren, als ich mein eigenes Buch über die Theologie des Epheserbriefes schrieb, wußte man in der Exegese von der modernen Semantik noch nichts, heute aber kann sie in ihrer Arbeit von den Erkenntnissen und Methoden der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft nicht mehr absehen. So gesehen, ist das gelehrte Buch von J. Ernst, zu dem wir den Verfasser im übrigen aufrichtig beglückwünschen, eigentlich nicht „up to date". Die Exegeten müssen lernen, über den Zaun zu gucken.

Wir wenden das eben Gesagte auf eine Einzelheit in Ernst' Buch an. Nach Ernst (163) „dürfte der ursprüngliche Sinn von Kol 1,18 gewesen sein", daß „Christus ... fortan das Haupt des Leibes (nämlich des kosmischen Weltleibes)" ist. Es kommt bei der Auslegung nicht darauf an, was „der ursprüngliche Sinn" gewesen sein „dürfte", sondern was der Sinn einer Aussage im vorliegenden konkreten Text ist. In Kol 1,18 geht aus dem Genitivattribut τῆς ἐκκλησίας eindeutig hervor, daß für den Verfasser des Briefes mit dem „Leib" nur die Kirche gemeint ist, nicht ein „Weltleib". Der Bedeutungsträger ist das Syntagma! Nach Ernst liegen „Reste der Vorstellung", nämlich von Christus als dem Haupt des kosmischen Leibes, „sicher auch in Eph 1,22 und 4,15 vor" (ebd.). Dieses „sicher" ist eben nicht sicher, weil ὑπὲρ πάντα in Eph 1,22 und τὰ πάντα in 4,15 nicht „kosmisch" verstanden werden müssen (vgl. dazu F. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier ²1968, 30f; J. Gnilka, Der Epheserbrief, Freiburg 1971, 218). – Zu S. 163, Anm. 1: Das von mir gebrachte Beispiel aus Curtius ist nicht so „singulär", wie ich unterdessen längst feststellen konnte. H. Almquist weist in seinem Buch „Plutarch und das Neue Testament" (Uppsala 1946) auf zwei griechische Belege aus Plutarch (46–120 n. Chr.) hin: 1. Galba 4 p. 1054 E: „Vindex schrieb an Galba, indem er ihn ermahnte, das Führungsamt zu übernehmen und sich zur Verfügung zu stellen für einen starken Leib (das römische Imperium), der ein Haupt suchte"; 2. Pelopidas 2 p. 278 C (hier wird der Feldherr mit dem „Haupt" verglichen). Vgl. ferner Ps 17,44 LXX: „Du wirst mich bestellen zum Haupt der Völker"; Test Zab IX, 4 de Jonge 45: „Zerspaltet euch nicht in zwei Häupter; denn alles, was der Herr erschaffen hat, hat ein einziges Haupt. Er hat zwei Schultern, Hände und Füße gegeben, aber alle Glieder gehorchen einem einzigen Haupt".

Regensburg Franz Mußner

Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier SJ, L. Scheffczyk, Bd I: **Das Dasein im Glauben.** Faszikel 1a: Michael **Seybold** mit Pierre-Réginald **Cren,** Ulrich **Horst,** Alexander **Sand,** Peter **Stockmeier: Offenbarung.** Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 152 S. kart. DM 56.–

Anders geht es bei der Spezialisierung der Teildisziplinen der historischen Theologie offenbar nicht mehr: Der Faszikel 1a des Bandes I eines Handbuches der Dogmengeschichte ist von fünf Autoren verfaßt, womit erfahrungsgemäß Vorteile und auch Nachteile verbunden sind. Das Buch ist in vier Kapitel gegliedert: Die biblischen Aussagen über die Offenbarung (A. Sand); „Offenbarung" in der frühchristlichen Kirche (P. Stockmeier); Die Offenbarungsthematik in der Spätpatristik und Frühscholastik (M. Seybold); Das Offenbarungsverständnis der Hochscholastik (U. Horst); P.-R. Cren steuert einen Exkurs zum Offenbarungsbegriff im Denken von Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel bei.

Der biblische Teil von A. Sand (1–26) unterscheidet naturgemäß AT (Geschichts- und Prophetenbücher sowie Weisheitsliteratur), Judentum (jüdische Apokalyptik, Qumran, Lehrmeinung der Rabbinen) und NT (Zeugnis der Synoptiker, Corpus Paulinum, Johanneische Schriften, Hebräerbrief). Die Darstellung ist sichtlich und mit Erfolg um die Vermeidung von Klischees einer positivistischen Offenbarungstheologie und von gewalttätigen Vereinfachungen zwecks Systematisierung bemüht. Allerdings ist das Ergebnis ein etwas atomisiertes Nebeneinander von Daten. Die terminologischen bzw. wortstatistischen Informationen beispielsweise bleiben zum guten Teil beziehungslos, wie auch die Kapitel über Qumran und die Rabbinen blockmäßig abgehandelt, aber nicht als zeitgenössischer Horizont oder Kontrast mit den biblischen Darlegungen vermittelt werden. Sachgemäß ist der Versuch, unter exegetischer Perspektive Offenbarung nicht ein mirakulöses, objektiv demonstrierbares Geschehen sein zu lassen, sondern sie als immer durch menschliche Erfahrung und Sprache vermittelt zu beschreiben. Das biblische Offenbarungsverständnis ist geschichtlich vielfältig bedingt. Es hat nur am Rand mit apokalyptischer Befriedigung zu tun und zielt in den zentralen Überlieferungen auf die Konsequenz des Menschen, der in aussichtsloser Situation im Dialog mit dem rettenden Gott seine Heilschance findet. Als entscheidend und unterscheidend wird offensichtlich der Tatbestand angesehen, daß Offenbarung biblisch mit der Annahme, mit Hören und Gehorsam durch Menschen zu tun hat. In einer wegen ihrer gemeinten Ausschließlichkeit allerdings stark exponierten Formulierung: „Diese Offenbarung ergeht ... im Hören auf das Offenbarungswort" (26). Dabei überrascht es, daß für das AT das – „vom Menschen her gesehen" – Entscheidende an Offenbarung ausgerechnet im Buch Kohelet gefunden wird, nämlich „das fragende Forschen und Nachdenken nach dem Sinn" (11), während für die Geschichtsbücher und Propheten von Geschichtsdeutung, von Erfahrung gegebener Ordnung u. ä. als Umschreibung von Offenbarung die Rede war. Bei der Analyse der biblischen Weisheitsliteratur, die pauschal unter eine Kategorie „Offenbarung" subsumiert wird, welche der Autor ständig zu hinterfragen sucht auf ihren Ort beim Menschen hin, hätte dann doch prinzipieller das Problem des Verstehenshorizontes angesprochen werden müssen, innerhalb dessen hier eine bestimmte Linie menschlicher Weisheitsüberlieferung als Offenbarung qualifiziert wird, während man andere (außerbiblische) Weisheitstraditionen nicht (jedenfalls nicht im gleichen Sinn) als solche ansprechen will. Für das Verständnis des Lebens Jesu als Offenbarung wird dagegen ein entsprechender Versuch angedeutet („aufschließende Funktion von Zeugen": 17). Bei diesem Trend der Interpretation und auch zur adäquaten Nachzeichnung der biblischen Vorstellungsreihen müßte man sich allerdings hinreichend abgrenzen von einem Offenbarungsverständnis, wonach Offenbarung verwechselbar oder identisch wird mit nichts als Projektion. Dazu sind solche oder ähnliche Erwägungen als sachgemäß zuzulassen, wie sie auf S. 8 (gegen R. Schnackenburg) verworfen werden (Offenbarung, auch „wenn sie keinen Widerhall findet"), denn das Element des vorgegebenen „Gegenübers" muß bei der Auslegung des biblischen Begriffs von Offenbarung geradeso zu Wort kommen, wie das der menschlichen Beteiligung oder Offenheit.

Im Ganzen gelingt nicht wirklich die (zugegebenermaßen schwierige) einheitliche Aussage über das, was nun biblisch, alttestamentlich und/oder neutestamentlich, Offenbarung sei. Es bleibt bei einer Reihe von Umschreibungen nach der terminologischen und inhaltlichen Seite, wobei biblische Muster einmal nachgesprochen, einmal interpretiert werden. Es wird auf den zu einfachen Leisten, auf den simplifizierten gemeinsamen Nenner entschieden verzichtet. Im Rahmen einer Dogmengeschichte wäre indes der (wahrscheinlich notwendig kompromißlerische) Versuch zu erwarten gewesen, die in den verschiedenen biblischen Reden gemeinte eine „Sache" zu benennen. Trotz vieler Abgrenzungen (noch in der Zusammenfassung S. 26 wird in den Punkten a, c–f, mit der Negation „biblische Offenbarung ist nicht ..., sondern ..." gearbeitet) wird man nach dem Unterscheidenden bzw. nach dem Gemeinsamen im biblischen Ursprung weiter fragen, denn es liegt ja nicht in Vokabeln wie „Sinnfrage", „Geschichtsdeutung", „eschatologisch" u. a. zutage. Die Unterscheidung zwischen AT und NT z. B., wie sie S. 26 im Punkt b) gegeben wird, ist als Unterscheidung nicht einleuchtend: Wenn in

bezug auf den sich offenbarenden Gott sein mächtiges Dasein und heilbringendes Kommen im AT von seinem entscheidenden und endgültigen Handeln im NT unterschieden wird, so ist damit (auch bei näherer Umschreibung und historischer Konditionierung wie „in Jesus von Nazareth") vorerst lediglich ein Austausch in der Symbolik vorgenommen. Die heute fällige, auf Dogmengeschichte hin vorgenommene hermeneutische Reflexion und Sprachregelung im Referat der biblischen Aussagen über Offenbarung ist allerdings – das bleibt zu bedenken – Pionierarbeit. Nachdem aber von der bereits im NT beginnenden Theologiegeschichte eine einheitliche und konvergierende biblische Aussage als „die" Offenbarung angenommen wird, muß der Vermittlungsversuch unter den Bedingungen des heutigen Forschungsstandes in Hermeneutik und Sachwissen unternommen werden. Die Darstellung wäre wahrscheinlich konvergenter ausgefallen, wenn der Verf. auf die an allzu vielen Nahtstellen verwendeten Zitate aus der Sekundärliteratur verzichtet hätte; durch sie entsteht nämlich wiederholt eine Inhomogenität zwischen den Diktionen der zitierten Autoren und des Verf., weil bei der Thematik „Offenbarung" die Wahl und Definition der Kategorien äußerst subtil ist.

Für „die frühchristliche Kirche" (P. Stockmeier, 27–87) ist die Aufgabe einer Deskription des mit Offenbarung Gemeinten nicht ganz so schwierig, insofern hier, wie in einigen neutestamentlichen Spätschriften, eine bald schon technisch werdende Diktion begegnet, die eher aus Distanz recht unkompliziert von Sachverhalten und Ereignissen berichtet, die als solche mit göttlicher Epiphanie oder göttlichem Handeln in der Welt identifiziert werden. Das dürfte damit zusammenhängen, daß seit den sog. „Apostolischen Vätern" antik-heidnische Vorstellungsmuster zur Umschreibung des Woher des christlichen Glaubens verwendet werden; mit ihnen ist eine sehr direkte, völlig unproblematische Rede von Winken, Eingriffen, Manifestationen Gottes möglich, welcher die Schwierigkeit der Möglichkeit und Erweisbarkeit göttlicher Offenbarung fremd ist. Das Problem verlagert sich ganz auf die Absolutheit und Inhaltlichkeit der christlicherseits behaupteten Offenbarungen. Die christliche Rede bettet sich – auch aus missionarischen Gründen – in die zeitgenössische „Offenbarungsgläubigkeit" ein und expliziert sich in deren hellenistisch orientiertem Horizont. Das führt zu Transformationen. St. macht diesen Verständnisrahmen und seine Konsequenzen einleuchtend. Dieser Sachverhalt läßt sich also schon an den „Apostolischen Vätern" (30–37), namentlich an 1 Clem, demonstrieren. Nicht nur die Geschichte, sondern gleichrangig oder sogar primär auch der Kosmos ist Offenbarung Gottes. „Was das Alte Testament bezeugt und von Jesus verkündet, offenbarte im Grunde schon die Schöpfung" (32 mit J. Klevinghaus). Die Differenz liegt in der Intensität von Erwählung und Mitteilung. Eine entschiedenere Christozentrik findet sich allerdings bei Ignatius v. A. – In den Schriften der nachapostolischen Epoche und darüber hinaus ist, gemessen am (sehr viel) späteren theologischen Offenbarungsbegriff, der Umfang der Vorstellung interessant: Offenbarung ist in verschiedener Begrifflichkeit nicht nur alt- und neutestamentliches Heilsgeschehen, also nicht ein vergangenes, abgeschlossenes Phänomen (wie für die spätere Dogmatik), sondern auch oder sogar im primären Verständnis „eine gegenwärtige oder auch zukünftige Möglichkeit" (36). Was von Phil 3,15 herab die „Epiphanie in der Gegenwart" im Verhältnis zur kosmischen und biblischen Offenbarung jeweils ist, lohnte allerdings noch den genaueren Aufweis. Doch das ist sicher zutreffend, daß altkirchlich die Offenbarung Gottes weder zeitlich noch umfänglich auf die spezielle biblische Geschichte eingegrenzt, sondern universalistisch gedacht wurde. Erwähnenswert ist auch die ethisch-existentielle Implikation im frühkirchlichen Offenbarungs- und Dogmabegriff, die St. nicht sehr glücklich „voluntaristisch" nennt (33. 35f) und die der Sache nach wahrscheinlich nicht so weit von der „biblischen Botschaft" entfernt ist, wie es hier aussieht.

In der apologetischen Diskussion mit Juden und Heiden (37–45) war die Absolutheit der christlichen Offenbarung zu erweisen. Die antijüdisch-polemische Linie von Barnabas über Justin bis zu Markion ist in ihrer abgekürzten Darstellung kaum noch zutreffend. Sehr klar kommen dagegen die Schwierigkeiten zur Sprache, die die apologetische Theologie mit den übernommenen Aspekten philosophischer Gottes- und Gotteserkenntnisvorstellungen sich selbst bereitete, ebenso die ambivalente und immer wieder mühsame Vereinbarung dieser Elemente mit den geschichtlichen Ansätzen genuin biblischer Tradition (im Anschluß an W. Pannenberg): „trotz biblischer Argumentation ein intellektualistisches Gepräge" (42). Geschichtlich-soteriologische Offenbarung und universalistische Offenbarung durch die Schöpfungswerke sind von den Apologeten in mehreren Variationen miteinander vermittelt worden, am engsten über den Logos, dessen Begriff bzw. Gestalt als Chiffre für diesen gesamten Versuch theologischen Denkens stehen kann. Glaube und Vernunft sind miteinander die Weise der Erkenntnis, die der so begriffenen mehrfachen Offenbarung entspricht. In der Bedeutung des Glaubens und in der christologischen Struktur des Konzepts (kosmische Funktion Christi) sieht St. offenkundig den christlichen Grundcharakter gewahrt. – Zu den philosophischen Vorbildern des *testimonium animae* bei Tertullian (44 mit Anm. 51) sind die Auskünfte von G. Quispel aufschlußreicher und präziser als die hier zitierten von F. Klingner/C. Becker (siehe dazu ZkTh 91, 1969, 71 Anm. 10. 11).

Im chronologisch nächsten Schritt werden (45–57) die innerkirchlichen Bemühungen beschrieben, die das Faktum der Offenbarung ungefragt voraussetzen, im ausgehenden zweiten und im beginnenden sowie mittleren dritten Jh. aufgrund der Bedingungen (Häresie, Notwendigkeit theologischer Klärungen) aber den Ort der verläßlichen Antreffbarkeit der Offenbarung in ihrer unverfälschten Form fixieren wollen. Die hauptsächlichen ekklesiologischen Formalprinzipien wurden damals entworfen, und zwar als antignostische Kategorien primär vom streng einheitlichen Gottes- und Weltbild her und in gezielter Zuordnung zur (Heils-)Geschichte. Irenäus bekommt als Hauptzeuge die meiste Aufmerksamkeit gewidmet. Gerade er tut sich hervor in der Herausbildung der vereinheitlichenden, sichernden, alles zusammenbindenden Kategorien (οἰκονομία, κανών, παράδοσις, διαδοχή etc.); er entwirft die konsequente christologische Konzentration; ihm gelingen die geschichtlich verankerten Beschreibungen der Offenbarung als Anwachsen, Fortschritt und Erziehung, von denen aus die differenzierte Geschichte als kontinuierliches und sinnvolles Werk des offenbarenden Gottes begreiflich wird; er zeigt den eindeutigen Ort der Offenbarung als Lehre in den biblischen Schriften, in der apostolischen Vermittlung, in der kirchlichen Glaubensregel, die durch Amtsnachfolge gesichert bleibt. Die Identifizierbarkeit der wahren Offenbarung ist hier das durchgängige Thema. – In diesem Fall ist, dogmengeschichtlich gesehen, die gebotene (in sich durchaus zutreffende) Beschreibung des (irenäischen) Denksystems nicht ganz befriedigend. Es hätte, wie im Apologeten-Kapitel, durch Ansätze einer kritischen Analyse etliches zum Charakter dieser Konzeption gesagt werden können. Das sehr datenfreudige, geradezu offenbarungs-positivistische Denken des Irenäus gelangt letztlich kaum über das Niveau einer Theologie der Simplices hinaus, wie es sie seit dem zweiten Jh. deutlich gibt und welche sich dem Problem der Offenbarung doch nicht in allem gewachsen zeigt, so praktikabel ihre Antworten kirchlich auch gewesen sind, – ganz abgesehen von den oft gewalttätig einfachen, schematischen Kategorien, die vornehmlich in der Geschichtsinterpretation Verwendung finden.

Hippolyt's Offenbarungstheologie wird als Aufnahme des irenäischen Entwurfs dargestellt, präzisiert um ihre antimodalistische Tendenz in der Christologie. Man würde hier einen Hinweis auf das besondere Verhältnis von Offenbarung und auch zukünftiger Geschichte erwarten (z. B. Dan-Kommentar). – Bei Tertullian ist originell offenbar allein die besondere Diktion und Akzentuierung, nicht die Gedankenfolge an sich: Wahrheit und Ordnung sind maßgebliche Kategorien, denen die Absicherung der Offenbarung durch den Rückgriff auf Gottes Autorität korrespondiert. Die Kundgabe dieser Autorität wird in stoischen Denkmustern (Naturbegriff) und unter Rücksicht auf juridisch-römisch gestimmte Adressaten entfaltet. In diesem Rahmen kehren die universalistischen und die ekklesiologischen Elemente am Offenbarungsbegriff wieder. Tradition und Apostolizität als die Kriterien für die Echtheit der eher intellektualistisch als Wahrheitsvermittlung verstandenen Offenbarung sind hier typisch römisch begriffen: als der Rückgriff auf den Offenbarungsursprung. Es wäre, wieder unter dogmengeschichtlichen Aspekten, lohnend gewesen, die weittragenden Konsequenzen anzudeuten, die dieser gerade von Tertullian forcierte, vielfach belegbare Gedanke der zeitgenössischen philosophischen Schultradition, wonach das jeweils Ältere das der Wahrheit jeweils Nähere ist, für die katholische Denkform des Altertums insgesamt und für die retrospektive theologische Einordnung der jeweils zurückliegenden Geschichte der Kirche

gehabt hat. – Zu Cyprian und Novatian werden (abgesehen vom besonderen ekklesiologischen Interesse des ersten und den trinitarischen Interessen des zweiten am Offenbarungsgeschehen) keine Neuigkeiten notiert. Die heilsökonomische Theologie der Epoche ist vorwiegend apologetisch zugunsten der Ansprüche der Kirche fixiert.

In der alexandrinischen Theologie (57–65) stellt sich die Frage nach der Offenbarung als theologisches Erkenntnisproblem in verschiedenen Aspekten (58 Z.10 v.o. ist statt „Existenz" zu lesen „Erkenntnis"). Für Klemens v. Al. wird sehr bündig und klar gezeigt, wie die hellenistische Denkform der Epoche (die übrigens von den altkirchlichen Theologen nicht übernommen, sondern von vornherein geteilt wird) eine neue Phase der Theologie bedeutet, in welcher die philosophische und auch die biblisch-christliche Orientierung in Aporie geraten, welche allerdings ein wenig zu schnell als zugunsten des „biblisch-christlichen Grunddatums" entschieden dargestellt wird. Kommen einzelne theologische Daten, die nicht aufgegeben werden, gegen eine ganze Denkform auf? Oder anders gefragt: Ist das christliche Kontinuum in den verschiedenen Geschichtsphasen verbal und dogmatisch auszumachen als gleichbleibender Sachbestand in verschiedenen „Kleidern"? Die Frage nach der Relation von Offenbarung und Geschichte beispielsweise klingt wiederholt an, ohne aber wirklich zu einem Kriterium ausgearbeitet zu werden. Es handelt sich sachlich um mehr als um einen „geschichtlichen Akzent der biblischen Aussage" (78). Seit Harnack haben sich die hermeneutischen Perspektiven beträchtlich geändert. Das treffende Urteil kann nicht mehr gut als Widerspruch gegen seine Deutung der Theologiegeschichte artikuliert werden. – Auch die Darstellung der entsprechenden Zusammenhänge bei Origenes ist vorzüglich, veranlaßt indes zu ähnlichen Fragen. Und für beider Alexandriner Offenbarungsvorstellung wäre schließlich interessant die Problematik des gestuften Christseins, von dem sie sprechen und das mit Graden des „Offenbarungsempfangs" zu tun hat: Sie sprechen von Gnostikern und Pistikern in der Kirche, von Vollkommenen und Einfachen. Diese Unterscheidungen liegen nicht allein auf der ethischen bzw. mystisch-asketischen Ebene, sondern sind durch ein beträchtliches, fast elitäres Erwähltenbewußtsein imprägniert, welches seinerseits den Offenbarungsbegriff betrifft: Nicht alle sind imstande, dasselbe zu vernehmen, zu erreichen (wobei die Begründungen stark schwanken und auch massiv „gnostische" Farben aufweisen können).

Vergleichsweise pragmatisch und trivial ist das Offenbarungsdenken des Eusebius, mit dem die Darstellung des 4./5. Jh.s (66–75) beginnt; die politischen Konsequenzen seiner Theologie werden angedeutet. Bei Athanasius fällt zum wiederholten Male auf, wie eng Offenbarung durch Inkarnation des Logos und durch die Schöpfung zusammengedacht und nicht voneinander abgehoben wurde; nur nachträgliche (antiarianische) Tendenzen machten Differenzierungen nötig. Die ganze Epoche hatte keine Schwierigkeiten mit der Tatsache oder dem „Wesen" von Offenbarung, wohl aber mit deren Inhalt und dessen Erkenntnis, Aneignung und Anerkennung, wobei der „Inhalt" (Trinität und Christologie) zusammen mit der Offenbarung auf den Denkbahnen zeitgenössischer Metaphysik wechselweise interpretiert wurden. Christologische Offenbarungstheologie sucht ihre Plausibilität und ihre Absolutheit zum Teil in der durch sie gegebenen „Lösung" philosophischer Aporien in der (Gottes-)Erkenntnislehre zu erweisen; andererseits bestimmt die philosophische Erkenntnisproblematik das jeweilige Konzept von Offenbarung. Nach Hauptdaten und Nuancen werden Hilarius, Apollinaris, die Kappadokier und in ihrer unterscheidenden Denkform die Antiochener (Diodor, Theodor, Joh. Chrysostomos) und Kyrill v. Alex. behandelt.

St. spricht in seiner Überschrift zu dieser Phase vom „Einfluß der trinitarischen und christologischen Diskussion auf das Offenbarungsverständnis". Die Darstellung selbst zeigt aber bereits teilweise, daß man in der Interpretation perspektivisch umgekehrte Beobachtungen macht: Die dogmatisch-thematischen Interessen bzw. Nöte der Epoche dokumentieren ein ihnen vorausliegendes, nicht erst von ihnen geprägtes, Offenbarungsverständnis, das nun in Konfrontation mit der biblischen Überlieferung (die als positiver Inhalt von ergangener Offenbarung begriffen wird) zwar zahlreiche Modifizierungen erfährt, aber prinzipiell im Horizont des griechisch-philosophisch gedachten Gegenübers von Welt (Kosmos) und Transzendenz verbleibt; die trinitarischen und christologischen Verbalisierungen der Zeit stellen sich dann dar als die unter christlichen Prämissen sich eröffnenden Antworten auf die damalige Frage nach Möglichkeit, Notwendigkeit, Nützlichkeit menschlicher Gotteserkenntnis, wobei die Existenz und die (selbstoffenbarende) Mitteilsamkeit dieses Gottes in einer bestimmten, geschichtlich vermittelten Weise schon vorgedacht war.

„Das Offenbarungsverständnis der spätlateinischen Theologie" (75–87) entwickelte sich durch Beeinflussung vom Osten unter denselben geistesgeschichtlichen Bedingungen und kirchengeschichtlichen Interessen wie im Orient, jedoch auf eigenständige Weisen. Die (allerdings nicht nur für die lateinische Theologie typische) Transformation des biblischen Offenbarungsdenkens wird besonders evident am für die Theologiegeschichte einflußreichen Marius Victorinus: Offenbarung eher und im eigentlichen Sinn eine von Individuen erfahrbare „Schau einer metaphysischen Realität" (E. Benz), als *„ipsarum rerum visio"*, „nachdrücklich ... unabhängig von der Geschichte" (77). Innerhalb desselben Denkhorizonts und doch unter enger Bezugnahme auf die Heilsökonomie „die Idee, Offenbarung im Sinne einer *lex* zu interpretieren" (78), bei Ambrosius, was eher einen „westlichen" Zug einbringt. Eigentümlich biblizistisch ist Hieronymus, der Offenbarungsqualität für die Bibel ausschließlich reklamiert und darin die Einzigartigkeit des Christentums gründen will. Von einer Einheitlichkeit im Offenbarungsbegriff kann keine Rede sein, ein übereinstimmendes Vokabular gibt es nicht, nicht einmal eine deutliche Trennung von „heilsökonomischer", allgemeiner, persönlicher, geschichtlicher, visionärer, ekstatischer „Offenbarung". Augustinus ist dafür beispielhaft. Charakteristischer aber ist bei ihm der Ausgang vom Erkenntnisverlangen: Die Unsicherheit menschlicher Erkenntnis setzt aus sich das Postulat von Offenbarung als der Manifestation absoluter Wahrheit, die durch göttliche Herkunft autorisiert ist. Die Illuminationstheorie vermittelt das menschliche Bedürfnis mit dem Vorgang der Offenbarung. Die bei Marius Victorinus und Ambrosius ansetzende Wendung zum Menschen als dem Subjekt des „Offenbarungsvorgangs" wird hier radikalisiert: Offenbarung geschieht im Menschen, durch seine existentielle Beteiligung hindurch. Im inneren Menschen wird Christus glaubend-erkennend angetroffen, weil er durch den Glauben dort wohnt (Eph 3,16f) und so der Offenbarende ist. Durch die Kategorie der Mittlerschaft Christi im Hinblick auf die Offenbarung des Vaters erreicht A. es zwar in der Tat, trotz des Umwegs über die Illumination ein Gegenüber der „Offenbarung" Gottes aufzuweisen. Ob aber der Rahmen neuplatonischer Erkenntnistheorie, wonach Geschichte als Zeitlichkeit und Wandelbarkeit zur Erkenntnis nicht wirklich hinführen oder beitragen kann und die geschichtliche Inkarnation also notwendig auf einen nachgeordneten Rang abgedrängt wird, wirklich schon dadurch überschritten wird, daß hier das (ganz ontisch entworfene) Datum der Mittlerschaft Christi weitergilt (84), darf wiederum noch sehr gefragt werden. Wo die Vereinbarung der Relation zwischen „Offenbarung" und Geschichte, wie sie das biblische Denken charakterisiert, mit einem im Hinblick auf Geschichtsdeutung und -wertung sehr gegenläufigen Denkmodell, das den Verstehensrahmen abgibt, so mühsam und nachträglich ausfällt, wie es im patristischen Offenbarungsverständnis wieder und wieder zu beobachten ist, scheint der Nachweis genuin christlicher Konturen sozusagen nur „großmaschiger" möglich zu sein, nämlich etwa durch eine Analyse des Gesamtverhältnisses zur Geschichte und „hiesigen Welt" des Menschen im Gesamtkonzept solcher Theologie. Daß diese Analyse für das Geschichtsverständnis Augustins prägnantere Konturen christlicher Impulse erbringt als in vielen anderen Fällen, wird auch in den Stichworten St.s (84f) deutlich. Nach dem Verhältnis zum ursprünglichen, hebräisch-biblischen Geschichtsverständnis wird allerdings nicht mehr gefragt. Die Fragestellung ist somit noch nicht erledigt.

Der altkirchliche Offenbarungsbegriff (so die Zusammenfassung des materialiter Erreichten) ist nicht auf das Phänomen einmaliger, geschichtlich abgeschlossener, objektiv und inhaltlich bestimmbarer „Offenbarung" als der Heilsgeschichte der späteren theologischen Systematik fixiert. Der Erkenntniswille und die antike Bereitschaft, mit divinatorischen Erscheinungen zu rechnen, bedingen als wesentliche Elemente des Vorverständnisses eine Begriffswelt „Offenbarung", in welcher die diversen Ausfaltungen erklärlich werden und Offenbarung ein immer mögliches Ereignis ist.

Ganz stark wirksam zeigt sich die Rezeption des neuplatonischen Wirklichkeitsmodells auf das Offenbarungsverständnis der Spätpatristik durch die Symbolsignatur, in welcher hier die Offenbarungswirklichkeit (Schöpfung und Wort Gottes) in die Transzendenz des Offenbarers verweist: mit Varianten bei Ps.-Dionysios Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Scotus Eriugena (M. Seybold; 88–93). Die patristische Perspektive des *„Deus quoad nos"* und die augustinische Vorordnung der *fides qua* hatte alle theologische Thematik unter dem Aspekt der Offenbarung zur Sprache gebracht. Demgegenüber setzt seit Boethius aristotelischer Einfluß und damit das vordringliche Interesse an der Ordnung nach Objekten, Inhalten ein. Zwischenstationen vor der Durchsetzung des summarischen Systemwissens sind mit ambivalenter Orientierung vor allem Fulgentius von Ruspe, die Summa Sententiarum und auch noch die Schule von Laon. Ganz und bewußt im augustinischen Typ der (Offenbarungs-)Theologie steht noch einmal Anselm von Canterbury. Die alternativen Entwürfe sind dann faktisch die des Peter Abaelard, dessen Offenbarungsinterpretation durch Naturalisierung und durch Bevorzugung logischer Gesichtspunkte von der geschichtlichen Vermittlung merklich abrückt, und die Hugo's von St. Viktor, der die heilsökonomische Sicht der griechischen Väter konsequent durchhielt und entfaltete. Die anderen Theologen der Epoche sind mehr oder weniger direkt in die Spuren dieser beiden (bzw. von deren Lehrern) einzuordnen, und sei es in der Distanz, in die sich der Harmonisierungsentwurf eines Petrus Lombardus zu den bestehenden Schulen begab (94–109).

Konkurrierend mit der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Glaubenswahrheit versteht sich die monastische Theologie der Zeit (109–115). Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry bedeuten mit ihren Impulsen eine „existentielle Vertiefung des Offenbarungsbegriffs", indem sie unter mönchisch-asketischem und mystischem Interesse die persönliche und geistliche Erfahrung zum Medium des Begreifens von Offenbarung machen, freilich wieder in nennenswerten Nuancen. Der Leser wundert sich, daß das im Zuge der Darstellung als solches Novum eingestuft wird, nachdem von Augustinus her permanent der Hinweis auf das Subjekt des Offenbarungsempfanges erfolgte und dabei eben immer wieder von Illumination, Innerlichkeit, Liebe etc. als den Wegen des Erkennens die Rede war. Man vermißt eine Vermittlung dieses doch vorhandenen Kontinuums. – Das „monastische" Verständnis erfährt eine „übertriebene Darstellung bei Joachim von Fiore", dessen eigentümliche Konzeption von den drei trinitarisch zugeordneten Heilszeiten als trotz aller Bedenken noch kirchlich erträglich und toleriert dargestellt wird, im Unterschied zu dem seiner späteren Abhängigen. – Die gesamte frühscholastische Gedankenführung wird von Seybold abschließend noch einmal auf die beiden „Züge" verteilt, deren erster und verbreiteter prinzipiell beim patristischen Begriff von Offenbarung in deren weiter und wenig differenzierten Fassung bleibt, während der zweite in Orientierung an aristotelischen Denkfiguren „eine Präzisierung und damit aber auch Verengung des Offenbarungsbegriffs" absehen läßt.

Von da aus ist unbeabsichtigt reizvoll die Lektüre des nächsten, von U. Horst geschriebenen Kapitels über die Hochscholastik (116–143), das deutlich von einer gegenläufigen Option (gegenüber Seybold) diktiert ist: Die Frühscholastik verblieb wegen ihrer unaufgeklärten Vorstellungen über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bei unbefriedigenden und lückenhaften Auskünften; infolge der nun zunehmenden Aristotelesrezeption kommt die Theologie zu geklärten Vorbegriffen und tragfähigen Unterscheidungen und Abgrenzungen. Bei Albert d. Gr. interessiert primär die gelungene, erkenntnistheoretisch fundierte Trennung von Glauben und Wissen. Darüber hinaus wird die kirchliche Sicherung, Vermittlung und Interpretation der Offenbarung bei ihm nachgewiesen. Die Summa Halensis besinnt sich von der neuen (aristotelisch orientierten) Wissenschaftslehre wieder auf den Geschichtsbezug der Offenbarung – „mehr als Albert", bei dem H. dieses Kriterium nicht diskutierte. Entsprechend wird das erkenntnistheoretische Problem gegenüber der Offenbarung hier über die fortschreitende geschichtliche Ermöglichung und Erschließung des Glaubenswissens beantwortet. Es handelt sich um eine vergleichsweise deutliche geschichtlich orientierte Konzeption. Bonaventuras Theologie wird im Anschluß an die Forschung als dezidierte Geschichts- und Offenbarungstheologie (in der Form der „Buchtheologie"; Schlüsselfunktion Christi für alle Erschließung und Erkennbarkeit Gottes nach dem Verlust der ursprünglich gegebenen Zugänglichkeit) dargelegt. Relativ genau werden dann auch die entsprechenden Theologumena des Thomas v. A. ausgebreitet, der auf die neueren Untersuchungen hin nicht (mehr) von der sog. heilsökonomischen Theologie abgesetzt wird: Der Mensch, sein Glaube sowie die Offenbarung sind nur aus dem jeweiligen (heils-)geschichtlichen „status" zu begreifen, in denen sie stehen; „Offenbarung ist auch für Thomas ein zeitliches Geschehen, sie ereignet sich in heilsgeschichtlich ausgezeichneten Etappen, und weil sie einen unüberbietbaren Höhepunkt kennt, bereitet sie sich *‚per successionem temporum'* vor" (131), was allerdings bei Thomas nicht in der Durchgängigkeit thematisiert wird wie bei Bonaventura. Problematisch ist folgender Hinweis Horsts (im Anschluß an M.-D. Chenu?) zur Funktion der Geschichte in der Aufbaustruktur der theologischen Summa: Das Prinzip des Thomas *„omnia pertractantur in hac doctrina sub ratione Dei"* wird für ausschlaggebend angesehen, „warum Thomas, obwohl ihm die Vorzüge eines streng heilsgeschichtlichen Denkens bekannt waren, sich schließlich gegen dieses als Strukturprinzip der theologischen Synthese entschied. Wer gleichsam von Gott aus zu denken versucht, muß rein geschichtliche Schemata als Aufbauprinzipien einer Summa aufgeben und in gewisser Weise entgeschichtlichen" (132); die Summa muß darum in der IIIa Pars „den Übergang von den notwendigen Ordnungen zur konkreten Heilsgeschichte" eigens noch vollziehen. Dieses Urteil über *„sub ratione Dei"* und „rein geschichtliche Schemata" als alternative Prinzipien einer christlichen Theologie wirkt unverständlich, so lange man nicht annehmen will, daß der Deus der Offenbarung, von dem es reden will, im vorhinein schon von anderen Voraussetzungen als denen des hebräisch-biblischen Offenbarungsverständnisses her gedacht ist. Oder will dieses Urteil nur die Möglichkeiten des Thomas umreißen (was dann allerdings dieselbe Rückfrage an seine Theologie mit sich bringt)? – In sehr verwandten Bahnen zeichnet Johannes Duns Scotus Notwendigkeit, Ort, Glaubwürdigkeit und Antreffbarkeit der Offenbarung. Hier wie im gesamten Hochscholastik-Kapitel fallen thematische Ausweitungen (und bisweilen Wiederholungen) auf, deren Zusammenhang mit dem notwendigerweise knapp behandelten Hauptthema nicht immer evident bleibt. Das liegt freilich zum Teil an der nicht geringen Schwierigkeit, in den historischen Theologien „das" Thema Offenbarung ausfindig zu machen und auszugrenzen, welches sie selbst sich nicht in der inzwischen gewohnten Weise gestellt haben.

Noch einmal anders wird die Notwendigkeit, absolute Wahrheit, Ausschließlichkeit, Gewißheit, Autorität etc. der Offenbarung von der Via moderna gefaßt, die P.-R. Cren in einem Exkurs von Wilhelm von Ockham bis Gabriel Biel, also in einer (bewußten) Auswahl, referiert (144–152). Einmal mehr ist zu beobachten, wie die Erkenntnis aus „ordentlichen" und „außerordentlichen" Offenbarungen und diejenige kraft der *visio beatifica* oder von Entrückungen o. dgl. nicht strikt auseinandergedacht werden. Der originelle Beitrag der ockhamistischen Theologie zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs wird in der Kontingenz der Offenbarung aufgrund freien göttlichen Entschlusses *(potentia absoluta)* gesehen, die die Positivität und Geschichtlichkeit der Offenbarung herauskehrt: „Offenbarung als eine historische, unmetaphysische Kategorie angesehen" (149). Die Offenbarung hätte in der Gesamtordnung und auch in der Abfolge der Details durchaus anders ausfallen können („... wird der autoritäre Charakter der Offenbarung zur Evidenz gebracht": 150); sie könnte sich auch fortsetzen: *„Posset Deus, si sibi placeret, multas veritates catholicas noviter revelare vel inspirare"* (Ockham, Dialogus I 2,25). Die Tendenz hinter solchen Gedanken ist die Sicherstellung der Souveränität (Allmacht) Gottes gegen die Prätentionen der menschlichen Vernunft.

Eine von fünf Autoren summierend geleistete Arbeit läßt sich nur unter formalen Gesichtspunkten in cumulo bewerten. Das zusammengetragene Spezialwissen über einen komplizierten Gegenstand liegt in diesem Faszikel in einer Qualität vor, wie sie von einer einzelnen Hand schwerlich noch erreichbar wäre. Wünschenswert wäre am ehesten noch gewesen, eine nach Möglichkeit weitergehende Einheitlichkeit in der Fragestellung bezüglich dessen zu sichern, was als Offenbarung in den historischen Theologien

jeweils zu gelten habe, welche damaligen Interessen an Offenbarung verfolgt zu werden wert seien u. ä. Beispiel: Die Frage nach der Identifizierbarkeit, „Direktheit", „Abgeschlossenheit" etc. von Offenbarung nach den Anschauungen der jeweiligen Theologien wird unterschiedlich stark berücksichtigt, sehr verschieden gestellt und veranschlagt, ganz ähnlich die Frage nach den „Quellen" der Offenbarung. Allerdings ist die erzielte Einheitlichkeit erstaunlich genug.

Ein Hinweis an die Schriftleitung drängt sich auf: Nachdem die Faszikel des HbDG zu so unverhältnismäßig hohen Preisen angeboten werden, springt es in die Augen, daß sich durch eine bessere Organisation der aufwendigen Literaturzitate der Satz nennenswert verbilligen ließe (man vergleiche die „barocken" Wiederholungen voller Titel-, Reihen- und Ortsangaben oft auf derselben Seite).

München Norbert Brox

Tarvainen, Olavi: **Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien.** – Joensuu: Pohjois-karjalan Kirjapaino Oy 1967. 105 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 14)

Nicht aufgrund einer Nachlässigkeit des Rezensenten erfolgt die Besprechung dieser Schrift verspätet. Sie stellt einen der seltenen Beiträge Finnlands zur Patrologie dar und bietet mehr als der Titel zunächst erkennen läßt. Das gewählt Thema läßt sie zu einer Einführung in das gesamte ignatianische Denken der sieben Briefe werden. Der Verf. gliedert seine Arbeit in drei Teile; im ersten behandelt er die Stellen, an denen Glaube und Liebe bei Ignatius zusammen genannt werden, im zweiten die Texte, die vom Glauben, im dritten die von der Liebe handeln. Methodisch wäre es vielleicht richtiger gewesen, den ersten Teil an den Schluß zu stellen.

Als Motto schickt Tarvainen seiner Schrift IEph 14,1 voran. Das Wortpaar Glaube und Liebe kommt bei Ignatius, wie richtig gesehen wird, häufig vor. Es führt zu den Wurzeln seines theologischen Denkens und bildet das Fundament, „auf das jedes Christenleben zu bauen hat" (17). Denn Glaube und Liebe erscheinen als aktive Tugenden. Dabei meint Glaube vor allem den „guten Glaubenskampf in der Gemeinde und ein wahrhaft lebendiges und inniges Zutrauen zum Herrn" (19), Liebe die christliche und brüderliche Lebensführung; vgl. IEph 14,2. In der Zusammenstellung von Glaube und Liebe wollte Ignatius „ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden" (23) herstellen.

Beide Begriffe treten in den Ignatianen auch einzeln auf, gehen jedoch eigentlich immer Hand in Hand (52). In den folgenden Teilen ist zunächst vom Glauben die Rede; vom rechten Glauben, den Ignatius mit glühendem Eifer gegenüber den Häresien und Schismen verteidigt; von der Einheit des Glaubens, die ihm ein wichtigstes Anliegen ist; vom Glauben und dem ihn garantierenden kirchlichen Amt; vom Glauben und dem aus ihm entspringenden und ihn stärkenden Gebet; von Glaube und Rechtfertigung, wobei Ignatius nicht grundsätzlich im Widerspruch zu Paulus gesehen wird.

In der Frage, ob beim antiochenischen Bischof Judaisten und Doketen zwei verschiedene heterodoxe Gruppen darstellen oder ob er dieselben Leute im Auge hatte, bleibt Tarvainen unentschieden. Zur σιγή [Schweigen] Gottes kann er zwar den gnostischen Hintergrund des Gedankens nicht übergehen, sieht ihn bei Ignatius „jedoch mit christlichem Inhalt gefüllt" (41).

Die Liebe gipfelt als Liebe zu Christus im Martyrium; zutreffend bemerkt der Verf., daß das Opfer der wichtigste Begriff in der Ethik dieses Apostolischen Vaters ist (77). Weiterhin bewirkt die Liebe bei Ignatius „nicht nur die Bereitschaft zum Leiden um Christi willen, sie bewirkt auch die Demut" (82) vor Gott und den Brüdern. Denn während sich der Glaube allein auf Gott richtet, erstreckt sich die Liebe auch auf die Mitmenschen. Doch differenziert Tarvainen nicht näher. Er findet in diesem Zusammenhang schöne Worte vom kirchlichen Dienstamt (84). Die Liebe ist bei Ignatius eben auch gegenseitige Liebe, begründet in der Liebe des Herrn zu uns und unserer Liebe zu ihm. Die Verwirklichung dieser Liebe wird an aktuellen Exempeln aufgezeigt. Letztlich ist die christliche Liebe die Grundlage der ignatianischen Sittenlehre. Sie bewirkt jene Einigung und Einheit, die im Denken dieses Apostolischen Vaters auf verschiedenen Ebenen eine wesentliche Rolle spielt. –

Folgende kritische Anmerkungen seien erlaubt: Zum Problem von Glaube und Liebe als nicht nur menschlich-sittlichen, sondern von Gott geschenkten Tugenden hat der Verf. seinen Autor zu wenig befragt. Ob das Martyrium von Ignatius erst in die letzten Jahre Trajans fällt, ist nicht so sicher wie Tarvainen (11) meint. Nicht erst in den Ignatianen findet man „die ersten Schritte zur Hellenisierung des Evangeliums" (12); vgl. den Klemensbrief. Zur Auslegung von ITrall 8,1 wäre meine Ausgabe (Die Apostolischen Väter, Darmstadt ^{6}1970, 177 Anm. 30) zu vergleichen. In der Frage der Benützung der synoptischen und johanneischen Schriften ist der Verf. zu optimistisch. Sicher kannte Ignatius Traditionen, die uns bei den Synoptikern und im johanneischen Schrifttum begegnen. S. 28 ist Anm. 7 verunglückt. Daß durch Ignatius der Chorgesang in der Kirche eingeführt wurde (45), entstammt einer trüben Quelle. Wenn Tarvainen auffällt, daß das bischöfliche Amt bei Ignatius nirgends auf apostolische Sukzession gegründet wird (54), so hängt dies mit der spekulativ-mystischen Denkweise dieses Apostolischen Vaters zusammen, für den der Bischof in erster Linie Abbild und Vertreter Gottes und Christi ist; vgl. übrigens ITrall 7,1. S. 55 müßte es wohl „crux interpretum" heißen. Zur Frage nach dem römischen Primat hätte der Verfasser noch O. Perler, Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde, in: DTh 22 (1944) 414–433 (Vorrang auch im Glauben) kritisch würdigen sollen. Wenn er der römischen Kirche nur einen „Ehrenplatz" (57) zuweist, dürfte dies mit dem Blick auf das ganze Präskript des IRöm und den sonstigen Gebrauch von προκαθῆσθαι bei Ignatius (IMag 6,1f) zu wenig sein. Mit dem Bild vom Sonnenaufgang und Sonnenuntergang in IRöm 2,2 wollte der Apostolische Vater wohl nur ausdrücken, daß er aus dem Orient in den Okzident unterwegs war. Die Martyriumssehnsucht von Ignatius bereitet dem Verf. Schwierigkeiten (77–80); er hält hinter dieser Leibfeindlichkeit griechisch-gnostische oder jüdische Einflüsse für möglich, was jedoch nicht sein muß; Ignatius bejaht und ersehnt als schon Verurteilter am Ende seines Lebensweges die Vollendung seiner Christusnachfolge in der Angleichung an den Martertod des Herrn. Von der Verbindung Pauli mit den Ephesern erzählt nicht Apg 20,18 (80), sondern Apg 18,19ff; 19,1–20,1. Tarvainen bestreitet, daß das Martyrium bei Ignatius soteriologische Bedeutung habe (81); vgl. dagegen, wenn auch ohne Einschränkung der Heilsvermittlung durch Christus, IRöm 6,1f u. ö. Die Interpretation von IRöm 4,3a (86) hätte auf V. 3b achten müssen; dann schließt auch V. 3c ein nur kynisch-stoisches Verständnis aus. S. 85 Anm. 5 lies περίψημα. Daß Ignatius den Anstoß zur Bildung zweier „Stände" in der Kirche gegeben habe, derer, die nach höherer Vollkommenheit streben und derer, die den niedrigeren Weg der einfachen ntl.ichen Nachfolge Christi wählen, ergibt sich aus den Briefen nicht mit dieser einseitigen Deutlichkeit. – Die deutsche Übersetzung der Schrift durch Elke Mathias ist gut und flüssig, jedoch nicht ganz frei von grammatischen und orthographischen Fehlern.

Von derartigen Einwänden abgesehen, ist es das Verdienst dieser Schrift, gezeigt zu haben, wie Ignatius mit den Begriffen Glaube und Liebe den Bogen von der Dogmatik zur Sittenlehre spannen wollte. Der Verf. hat in diesem Sinn in die Mitte der ignatianischen Denkwelt, wie sie uns in den sieben Briefen begegnet, eingeführt. Er tat es unter Berücksichtigung der traditionellen Ignatiusforschung – im Unterschied zu dem dreisten Versuch des R. Weijenborg (Les Lettres d'Ignace d'Antioche, Leiden 1969), der vom dritten (?) Bischof der antiochenischen Kirche nichts mehr übrig lassen wollte.

Ein Stellenverzeichnis und ein Namensregister vervollständigen die erfreuliche Arbeit des finnischen Theologen.

Augsburg Joseph A. Fischer

Laminski, Adolf: **Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen.** Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1969. XVI, 194 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd 23) kart. DM 21.–

Nicht nur der Dogmenhistoriker, sondern auch der Systematiker wird mit Interesse zu einer Arbeit greifen, die den Beitrag des großen Alexandriners zur Pneumatologie unter einen so ansprechenden (und zutreffenden) Titel stellt, der zugleich auch die Thematik heutiger Bemühungen um die theologische Aufarbeitung der (in der westlichen Theologie lange vernachlässigten) Geist-Lehre umschreibt. Eines der besten Ergebnisse dieser Arbeit besteht in dem Aufweis, daß Athanasios „keine von der Christologie und Soteriologie separate Pneumatologie" entwickelt (130), son-

dern „die Geistlehre, ja die ganze Trinitätslehre an die Christusoffenbarung" bindet (128), die ihrerseits wiederum nur „im Geiste" erkannt werden kann (129). Aber es geht nicht in erster Linie um Erkenntnis, sondern um Teilhabe. Wie Athanasios darum die Göttlichkeit des Sohnes primär soteriologisch begründet, so begründet er auch in engster Verbindung mit der Christologie die Göttlichkeit des Hl. Geistes primär aus dessen Heils-(Heiligungs-)funktion, die er mit Hilfe des Teilhabegedankens (Ansätze bei Irenäus weiterführend) auf eine Unionstheologie hin entfaltet und in den Mittelpunkt seiner Soteriologie stellt (vgl. bes. 155–165).

Die Arbeit ist in drei Kapitel gegliedert.

Kap. I: „Das Geistproblem im 4. Jahrhundert" (7–35) leitet das Thema ein mit der Frage, „wann in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Geistfrage als eigenes Problem empfunden wurde und wie es sich bis zum Eingreifen des Athanasios zuspitzt" (5). In drei Paragraphen werden behandelt: Arius, Asterios, Markellos, Eusebios von Caeserea, die ps.-athanasianische Schrift De incarnatione et contra Arianos und die Glaubensbekenntnisse bis zum Jahre 360 (die vier Atiochenischen und Sirmischen Formeln). L. kommt zu dem Ergebnis, „daß das Geistproblem zum erstenmal durch Asterios (?)-Markellos-Eusebios von Kaisareia in die Diskussion kam, und zwar in der Frage seines Hervorgehens. Die gegen Markellos (und Photeinos) gerichteten Glaubensformeln tragen dem Rechnung durch eine Erweiterung des 3. Artikels. Die Anathematismen der ersten Sirmischen Formel zeigen bereits eine zugrundeliegende Diskussion des Geistproblems" (28). In der zweiten Sirmischen Formel haben dann schon die Ansichten des Aetios und Eunomios ihren Niederschlag gefunden (ebd.; vgl. 25f). – Es folgt ein knapper Hinweis auf die Geistlehre des Kyrillos von Jerusalem (28f). – Der vierte Paragraph geht auf die Gegner ein, mit denen Athanasios sich in der Geistlehre auseinandersetzt, und grenzt sie gegen die späteren Pneumatomachen oder Makedonianer ab. Athanasios nennt sie mit einer sonst nicht vorkommenden Bezeichnung „Tropiker", „weil sie nach eigener Aussage Tropen ersinnen zur Auslegung von Schriftstellen" (32). Sie bekennen sich zwar ausdrücklich zur Ungeschöpflichkeit des Sohnes, halten aber den Hl. Geist für ein Geschöpf, von den Engeln nur dem Range, nicht der Natur nach verschieden.

Kap. II (36–125) bietet eine umfassende und minutiöse Untersuchung der Geistaussagen im Schrifttum des Athanasios. In methodisch sauberer Abgrenzung werden vier Textgruppen unterschieden. A. Die dogmatischen Schriften (36–100). In den drei „Reden gegen die Arianer" erfährt die Lehre vom Hl. Geist zwar noch keine thematische Behandlung (36), sie lassen jedoch deutlich erkennen, mit welcher Selbstverständlichkeit „im Glaubensbewußtsein des Athanasios ... der Hl. Geist zu dem einen Gott gehört" (49). „Den wesentlichen Beitrag ... zum Geistproblem" (126) enthalten die drei Serapionbriefe (Br. 2/3 der Migne-Ausg. ist in Wirklichkeit ein Brief), unter denen der erste „die Hauptquelle für die Darstellung" der athanasianischen Geistlehre bildet (51). Er läßt am klarsten die Position der Gegner sowie die (trotz dialektischen Scharfsinns) nicht so sehr spekulative als vielmehr schriftorientierte Argumentationsweise des Athanasios erkennen. „Der kirchliche Glaube ist hierbei für ihn die entscheidende Interpretationsregel" (69). – Abschnitt B faßt alle Aussagen über den Hl. Geist zusammen, „die in den Doxologien und Einführungsformeln von Schriftzitaten erscheinen". Er zeigt, „wie infolge der Bewußtwerdung des Geistproblems diese schon längst verbreiteten und selbstverständlich gebrauchten Formeln in die Reflexion über die Gottheit des Geistes aufgenommen werden" (36). In diesem Zusammenhang gibt der Verf. zugleich einen guten Überblick über die Inspirationslehre des Athanasios. – Als dritte Gruppe behandelt Abschnitt C die katechetischen Schriften (Osterfestbriefe und Psalmenerklärungen). Besonders die Osterfestbriefe lassen erkennen, „welchen Platz Athanasios dem Hl. Geist im Leben der Christen und im Ostergeschehen einräumt" und „wie seine Theologie gespeist ist vom lebendigen Vollzug der christlichen Heilswahrheit" (111). Auch die Psalmenerklärungen „bringen ... vorwiegend soteriologische Aussagen" (120). – Abschnitt D: „Die Synodalbeschlüsse zum Geistproblem" untersucht zunächst die Synodalschreiben des Athanasios: Tomus ad Antiochenos; Brief an Kaiser Jovian; Brief an die Bischöfe Afrikas. Er schließt mit einem Vergleich des Symbolums von Konstantinopel (381) mit Aussagen und Formulierungen des Athanasios. Wenn auch kein direkter Einfluß vorliegt, so zeigt die Gegenüberstellung doch, „daß alle Aussagen von ihm bereits angedeutet oder ausdrücklich durchdacht worden waren. Er eröffnete den Kampf mit den Pneumatomachen. Andere haben ihn weitergeführt und zum Abschluß gebracht. Seine grundlegenden Ansätze und Ausführungen sind richtungweisend geblieben" (125).

Kap. III: „Die Geistlehre des Athanasios" (126–182) faßt den Ertrag der Textanalysen unter systematischem Gesichtspunkt zusammen, „wobei die theologischen und methodischen Ansätze des Athanasios für die Gliederung bestimmend bleiben" sollen (6). Im einzelnen: „Entfaltung und Aussageweise der Geistlehre", „Die heilige und vollkommene Trinität und die Personalität des Hl. Geistes", „Stellung und Wesen des Hl. Geistes", „Die mit dem Vater und dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften des Hl. Geistes", „Die mit dem Sohn gemeinsame Eigenschaft des Hl. Geistes: sein Ursprung", „Der Hl. Geist als Erlöser". Ein abschließender Paragraph „versucht dann eine theologiegeschichtliche Beurteilung und Einordnung der athanasianischen Konzeption" (6) durch einen Vergleich mit der Geistlehre des Irenäus und Origines und derjenigen der nach ihm schreibenden Theologen, insbesondere Didymos des Blinden und Basilius des Großen. „Athanasios hat mit seiner Bestimmung des Hl. Geistes als Geist des Sohnes und der Sohnschaft die Einheit des Geistes mit dem Wesen und Wirken des Sohnes konzipiert und und ihm damit im Erlösungsgeschehen einen wichtigen Platz eingeräumt, der an den paulinischen und johanneischen Lehren orientiert ist. Er ist damit über die Geistlehre des Eirenaios und besonders des Origines weit hinausgegangen" (169). „Allgemein wird man sagen können, daß Athanasios mit seinen Konzeptionen den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger im Streit um die Gottheit des Hl. Geistes weiterbauen konnten, um das Trinitätsdogma zum Abschluß zu bringen" (176).

Der unbestreitbare Wert der vorliegenden Arbeit besteht in den detaillierten Einzeluntersuchungen zu den athanasianischen Geistaussagen und in der umfassenden Darstellung ihres Lehrgehaltes. Ein wesentlicher Mangel kann jedoch nicht verschwiegen werden. Es fehlt völlig das Bemühen um die Aufhellung des philosophiegeschichtlichen Hintergrundes und um eine exakte Analyse der athanasianischen Begrifflichkeit. Ohne solche zwar mühsame, aber notwendige Kleinarbeit dürfte heute keine dogmengeschichtliche Arbeit mehr geschrieben werden.

Leider konnte vom Verf. die ausgezeichnete Arbeit von Fr. Ricken, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus (in: Theologie und Philosophie 44 [1969] 321–341; Wiederabdruck in: Quaest. disp. 51 [1970] 74–100) noch nicht eingesehen werden. Aber die von ihm S. 142 A. 52 zitierte und gut zusammengefaßte Arbeit von G. C. Stead, The significance of the Homoousios (in: Studia Patristica III, Berlin 1961, 397–412) hätte hier schon einen wichtigen Hinweis geben können, dem nachzugehen sich gerade auch von den vom Verf. zitierten Athanasios-Texten her (vgl. bes. S. 141f) hätte aufdrängen müssen. (Die Arbeit von I. Ortiz de Urbina, El simbolo Niceno, Madrid 1947, ist nicht erwähnt.) Weder im Nicaenum noch bei Athanasios sind die Begriffe οὐσία und ὁμοούσιος im Sinne der aristotelischen ersten (oder zweiten) Substanz zu interpretieren, sondern bedeuten (als Gegenaussage zur Position des Arius), daß der Logos zum Sein Gottes und nicht der Geschöpfe gehört; daß er aus der οὐσία des Vaters gezeugt, d. h. nicht aus dem Nichts geschaffen ist. Die spekulative Frage der numerischen Identität ist hier noch nicht im Blick. L. spürt das Problem durchaus (vgl. bes. 88–90; 136f; 140–142), beruft sich aber dann einfach nur auf Autoritäten (Hauret, 137; 141f; Lebon, 141). In der Anwendung auf den Hl. Geist kommt das ὁμοούσιος bei Athanasios nur einmal vor (Serap. I, 27; PG 26, 593 C; vgl. S. 78.142). Sonst gebraucht er das Adjektiv ἴδιον (141f; vgl. 31) oder in negativer Aussage: οὐ ξένον. Dazu einige Beispiele: ἴδιον εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ οὐ ξένον τοῦ θεοῦ (Serap. I, 25; 588 C); ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ (ebd. 589 A); ἴδιον δὲ καὶ οὐ ξένον τῆς τοῦ υἱοῦ οὐσίας καὶ θεότητος, δι' ἣν καὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὄν (I, 27; 593 C). Mit solchen Wendungen wird bei Athanasios, wie der Kontext ausweist, ausschließlich die Ungeschöpflichkeit des Hl. Geistes, seine Zugehörigkeit zum Sein Gottes ausgesagt, wie besonders die oben erwähnte einzige Homousios-Stelle deutlich macht: „Der Geist gehört weder zur Vielheit der Dinge noch ist er ein Engel, sondern ein Einziger; er ist dem einen Logos und dem einen Gott ἴδιον καὶ ὁμοούσιον". L. liefert für die Bestätigung der These zahlreiche Beispiele, zieht aber daraus keine Konsequenzen (vgl. 30f, 78, 87, 89, 94, 96f, 137).

Die Aufhellung des philosophischen Hintergrundes hätte wohl auch zu einer genaueren Bestimmung der Position der „Tropiker" führen können.

Wie gesagt, bekennen sie sich zur Ungeschöpflichkeit des Sohnes, lehnen aber die des Hl. Geistes ab. L. sieht den Grund darin, daß sie „nicht mit dem Problem fertig (werden), wie der Hl. Geist aus Gott hervorgeht und dennoch nicht Sohn ist und wie dann das ‚Monogenes' des Sohnes gewahrt bleiben kann" (54; vgl. 149). Das mag sich zunächst aus dem von Athanasios referierten Argument der Tropiker nahelegen: Wenn der Hl. Geist kein Geschöpf ist, sondern vom Vater ausgeht, ist er auch Sohn; dann sind der Sohn und der Hl. Geist Brüder; wenn er aber Geist des Sohnes ist (und somit auch vom Sohne ausgeht), dann ist eigentlich der Vater Großvater des Geistes und der Geist Enkel (Serap. I, 15; IV, 2). Das Problem, um das es hier geht, ist nicht eigentlich das Problem eines zweiten innergöttlichen Hervorganges bzw. das Unvermögen der Tropiker, den Hervorgang des Hl. Geistes von dem des Sohnes abzugrenzen. Einen Hinweis auf die eigentliche Problematik gibt L. selbst mit der Feststellung, daß die Tropiker mit der Begründung der Geschöpflichkeit des Geistes insbesondere Eusebios von Caesarea nahestehen (34.54). Nun ist Eusebios in seiner Gottes- und Logoslehre noch ganz dem Denkschema und „der Transzendenz-Kosmos-Problematik des mittleren Platonismus" verhaftet (s. Ricken, a.a.O. 339f). Das bedeutet, daß die kosmologische Funktion des Logos bestimmend im Vor-

dergrund steht. Eben das gilt auch für die Tropiker und daraus ergibt sich ihr Problem: Wenn alles durch den Logos geschaffen ist, dann muß auch der Hl. Geist ein Geschöpf des Sohnes sein. Daß es genau um diese Frage geht, läßt auch der Athanasios-Text deutlich erkennen: „Wenn sie nämlich wegen der Einheit des Logos mit dem Vater nicht zugeben, daß der Sohn selbst zu den geschaffenen Wesen gehöre, sondern, wie es der Wahrheit entspricht, dafür halten, daß er der Schöpfer der gewordenen Dinge sei, warum nennen sie den Hl. Geist ein Geschöpf, der mit dem Sohn dieselbe Einheit besitzt, wie dieser mit dem Vater . . .?" (Serap. I, 2; vgl. I, 9; IV, 2). Eben das Letztere können sie aus dem oben genannten Grunde nicht mitvollziehen. Daraus läßt sich die begründete Folgerung ziehen, daß das von ihnen vorgebrachte und „wie ein unpassender Scherz" (181) klingende Argument (2 Söhne etc.) die Auffassung von der Ungeschöpflichkeit des Hl. Geistes ad absurdum führen will, aber nicht ihr eigentliches Problem formuliert. Tatsächlich konzentriert sich ja auch die ganze Gegenargumentation des Athanasios nicht darauf, den Unterschied der beiden innertrinitarischen Hervorgänge spekulativ herauszuarbeiten und den Tropikern begreiflich zu machen (sagt er doch selbst: „Wer so fragt, ist wohl von Sinnen, da er nach dem Unerforschlichen fragt", Serap. IV, 4), sondern die Ungeschöpflichkeit des Hl. Geistes zu erweisen. Dem Argument der Tropiker begegnet er mit dem positiven Schriftbeweis, daß die Schrift den Hl. Geist niemals Sohn und den Sohn nie Geist nenne und daß man die Namen nicht vertauschen dürfe (Serap. I, 16; bes. IV, 3–7).

Nach L. besteht die „grundlegende theologische Leistung des Athanasios, die . . . nicht überschätzt werden kann", erstens in „der Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen ‚Zeugen' und ‚Schaffen'" und zweitens „zwischen ‚Zeugen' und ‚Hervorgehen'. . ., wenn ihm auch noch die distinktive Begrifflichkeit der Kappadokier fehlt, denen er aber den entscheidenden Ansatzpunkt für die Lösung des Problems gegeben hat" (167). Beide Thesen bedürfen der Korrektur.

Der grundlegende Unterschied zwischen Zeugen und Schaffen ist gegen Arius im Symbolum von Nicäa definiert. Athanasios geht in seinen theologischen Darlegungen faktisch nicht über das Nicaenum hinaus, da er keine spekulative Begründung versucht, sondern diesen Unterschied durch Schriftargumente belegt (vgl. z. B. Or. c. Ar. II, 58ff – Der Hinweis Serap. II, 6, daß auch die menschlichen Väter nicht Schöpfer, sondern Erzeuger genannt werden, und die Ausdeutung auf die göttliche Vaterschaft kann ja wohl kaum als spekulative Begründung gelten). Es stimmt deshalb wohl auch nicht, daß bei dem „Versuch, die Gotteslehre aus dem traditionellen kosmologischen Kontext zu lösen", sich erst bei Athanasios „eine absolute Kluft zwischen dem absoluten Sein Gottes und der geschaffenen zeitlichen Welt" zeigt (167). „Das Axiom des Athanasios, daß es kein Mittleres zwischen Gott und der Schöpfung geben könne . . ." (175f), war gerade schon der entscheidende Ansatz des Arius; nur zieht er andere Konsequenzen; vgl. Ricken, a.a.O. 341: „Der Arianismus stellt insofern eine erste Krisis des mittelplatonischen Denkens dar, als er herausstellt, daß es für den christlichen Glauben keine Stufung des Göttlichen und damit kein Drittes zwischen Transzendenz und geschaffener Welt gibt. Darin geht Nikaia mit Areios einig. Aber es korrigiert, von den Sohnesaussagen der Schrift herkommend, die Stellung des Logos."

Was die Unterscheidung von Zeugen und Hervorgehen anbetrifft, so dürfte auch hier zunächst der Hinweis angebracht sein, daß Athanasios nach eigener Aussage nicht über die Schrift hinausgehen will (vgl. Serap. I, 32; 33). L. will nun gerade hinsichtlich der theologischen Deutung der innertrinitarischen Ursprungsverhältnisse Athanasios als Vorläufer Didymos des Blinden (150.174) und der Kappadokier ausweisen. Den deutlichsten Beleg dafür sieht er Serap. I, 20; PG 26, 577C/580A (vgl. 152f). Wegen der Wichtigkeit und der dogmengeschichtlichen Tragweite dieser Frage soll der Text mitgeteilt werden (gegenüber L. etwas erweitert). Um der Klarheit der Interpretation willen verwenden wir im Text eckige Klammern. „Da nun in der heiligen Trinität (Trias) solcher Zusammenhang und solche Einheit waltet, wer dürfte da den Sohn vom Vater oder den Geist vom Sohne oder auch vom Vater trennen? . . . (damit wir) glauben können, daß die Heiligung eine einzige ist, die aus dem Vater durch den Sohn im Hl. Geiste kommt. Denn wie der Sohn einziggeboren ist, so ist auch der Geist, der vom Sohne gegeben und gesendet wird, gleichfalls einer und nicht viele, auch nicht einer aus vielen, sondern einzig selbst Geist. Wenn nämlich der Sohn, der lebendige Logos, einer ist, dann muß auch seine vollkommene und volle, heiligende und erleuchtende lebendige Wirksamkeit und Gabe eine sein, [von der gesagt ist, daß sie aus dem Vater ausgeht (ἐκπορεύεσθαι)], weil sie aus dem Logos, [der als aus dem Vater bekannt wird], hervorstrahlt, gesendet und gegeben wird". Wie der Text deutlich erkennen läßt, geht es um die Einheit von Vater, Sohn und Geist; denn nur so kann auch die Heiligung eine einzige sein (Einheit des Wirkens). In bezug auf die Zugehörigkeit des Hl. Geistes zur göttlichen Trinität (denn darum geht es im ganzen Brief) wird nun gesagt: Wenn der Sohn *einer* ist, dann muß auch seine Gabe, der Hl. Geist, *eine* sein, *weil* sie aus dem Logos hervorstrahlt etc. Vom Hl. Geist wie vom Sohn wird der Ursprung aus dem Vater ausgesagt. Das kann in diesem Zusammenhang nur so verstanden werden, daß die Einheit der Trinität im Vater ihren Ursprung hat. Mehr gibt diese Stelle nicht her. L. aber interpretiert unter systematisierender Heranziehung vieler anderer Textstellen so: „Primär erscheint der Sohn als derjenige, von dem diese Gabe hervorstrahlt, da der Geist ihm eigen ist. Der Geist strahlt vom Sohn hervor, und da dieser aus dem Vater ist, so bedeutet das, daß diese Derivatio des Hl. Geistes aus dem Sohn . . . irgendwie in der Zeugung des Sohnes impliziert ist. Der Geist offenbart gewissermaßen durch sein Hervorstrahlen vom Sohn als Geist der Sohnschaft die Sohnschaft des Logos, von dem er alles empfängt, und ist durch das ἐκλάμπειν vom Sohn verschieden . . . Athanasios verbindet . . . beides (sc. das ἐκπορεύεσθαι und das ἐκλάμπειν) durch das ἐπειδή: Weil der Hl. Geist vom Sohn hervorstrahlt, der vom Vater gezeugt ist und somit seine hypostatische Existenz vom Vater hat, deshalb (sic!) geht auch der Geist aus dem Vater hervor, hat also seine hypostatische Existenz von ihm als der alleinigen ἀρχή, oder der Geist geht vom Vater aus, weil der Vater den Logos hervorbringt" (153f). Demnach hat Athanasios – nach L. – die ἐκπόρευσις des Hl. Geistes „als Reflex" der γέννησις des Sohnes verstanden (154) und den Hervorgang des Hl. Geistes näherhin als ἔκλαμψις (153, A. 32) von der Zeugung des Sohnes unterschieden. Aufgrund dieser – so muß man wohl sagen – völligen Fehlinterpretation zieht er in bezug auf den späteren Streit um das Filioque folgende Schlußfolgerung: „In der Sprache des Athanasios könnte dann, wenn man den griechischen Originaltext des Symbolums von Konstantinopel als gemeinsame Basis annimmt, die Formel für den Hervorgang des Hl. Geistes lauten: ‚Und ich glaube an den Hl. Geist, . . . der, hervorstrahlend von dem eingeborenen Sohn – dessen einziger Geist er ist und aus dessen Zeugung er alles empfängt – von dem einzigen Vater ausgeht'" (155). L. ist in der ganzen Frage fast blindlings seinem Gewährsmann V. Rodzianko gefolgt (154f, A. 34–39). – Es wären noch eine Reihe anderer Ausstellungen gerade im systematischen Teil der Arbeit (Kap. III) zu machen.

L. schreibt in der Einleitung: „Dieser Beitrag (des Athanasios) muß aus der Problemlage seiner Zeit und im Zusammenhang mit seinen übrigen theologischen Anschauungen verstanden werden" (5). Diese Forderung ist bezüglich ihres ersten Teils wohl kaum erfüllt, wie auch „die Gefahr der Systematisierung" (4) nicht immer vermieden ist. So wird – bei aller Anerkennung dieser grundlegenden Arbeit – das letzte Wort über die Geistlehre des Athanasios noch nicht gesprochen sein.

Bonn Hans Jorissen

Prinz, Friedrich: **Klerus und Krieg im frühen Mittelalter.** – Stuttgart: Anton Hiersemann 1971. XXIV u. 216 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2) Lw DM 72.–

Die Untersuchung will „keine Ideologiegeschichte", ebensowenig „Institutionengeschichte" sein, sie versucht, „eine Art historischer Verhaltensforschung" zu bieten, „der französischen Mentalité-Forschung vergleichbar" (S. VII).

Vornehmlich die altgallischen Canones liefern das Material für die „normativen Setzungen", daß *militia spiritualis* und *militia saecularis* als unvereinbar galten. Die bonifatianische Gesetzgebung hatte den jagd- und kriegsfreudigen Bischöfen wie *Milo et eiusmodi similes* das Waffenverbot von neuem zu Bewußtsein zu bringen gesucht, vermochte es aber nur für die niedere Geistlichkeit wirklich durchzusetzen. Die grundherrschaftlich-aristokratische Mentalität des höheren Klerus, dessen Aristokratisierung und dessen politisch-militärische Rolle als *defensores civium* schon lange vor der „Germanisierung" eingesetzt hatte, ließ sich viel stärker vom Bild des alttestamentlichen Priesterkönigs leiten als von den radikalen neutestamentlichen und altkirchlichen Waffenverboten. Wollten sich die Herrscher die militärische Kraft der alten *civitates* und der inzwischen herangewachsenen Großabteien zunutze machen, mußten sie sich genehme Bischöfe und Äbte einsetzen. Aus der zunächst gefolgsmäßigen, freiwilligen Kriegsbeteiligung von Adelsbischöfen und (Laien-)Äbten wurde bald eine feste, sachlich genau umgrenzte Dienstpflicht, wie sie etwa ein Gestellungsbefehl Karls des Großen an den Abt von St. Denis detailliert beschreibt. Bischöfe und Äbte wuchsen auf diese Weise in die Rolle von „Repräsentanten der Reichsgewalt" hinein, so daß man versucht ist, „den Terminus ‚Reichskirchensystem' von der ottonisch-salischen Epoche auf das 8. Jh. vorzuverlegen" (65). Die Scheu, den Bischof als Kämpfer darzustellen, verliert sich mehr und mehr; in der Brun-Vita des Ruotger werden beispielsweise die altchristlichen Ideale des *confessor* und des *pius pastor* im Sinne der Kriegspflicht umgedeutet.

Von dieser Gesamtlinie her vermag P. für viele Erscheinungen plausible Deutungen zu geben. Die Arbeit ist mit einem wachen Blick für historische Phänomene und deren Vielfalt geschrieben, ohne daß dabei der durchlaufende Faden verlorengeht. Der Autor verfügt über einen reichen Fundus an Deutungsmöglichkeiten, was ihn davor schützt, das Material vorschnell in eine bestimmte Deutung hineinzuzwängen. Das Buch zeigt, wie eine differenzierende

Betrachtungsweise einen verwickelten Sachverhalt durchschaubar zu machen versteht. Die Untersuchung ist gerade auch für den Kirchenhistoriker lesenswert, weil hier dem Schicksal eines christlichen Grundgedankens nachgespürt wird, also ein Stück „Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkung in der Welt" (H. Bornkamm) geschrieben wird.

Doch bleibt ein wesentlicher Wunsch: Von der *militia spiritualis* des Mönchtums her – der Autor hat sich mit einem umfangreichen Opus über das gallische Mönchtum habilitiert – hätten das Normative und grade auch die Mentalität noch eindrucksvoller beschrieben werden können. Weil der streitbare Episkopat sich mentalitätsmäßig nur schwer von seinen kriegsgewohnten Adelsgenossen trennen konnte, wäre ein Blick auf das frühmittelalterliche Mönchtum, deren Klosterleiter in der Regel, und deren Insassen sehr häufig dem Adel entsprossen waren, äußerst lehrreich gewesen. Drückt sich in manchen überraschenden Adelskonversionen zum Klosterleben nicht auch die immer wieder empfundene Spannung aus zwischen weltlicher und geistlicher *militia Christi*? Die Darstellung der *militia Christi* als eines bewußtseinsbildenden und steuernden Faktors im Adel des frühen Mittelalters kann nicht allein von den Canones her, auch nicht allein von den Kriegstaten her beschrieben werden; es müßte ebenso die Geschichte der „inneren Konflikte" geschrieben werden. Aber das mag einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Münster Arnold Angenendt

Stadter, Ernst: **Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit.** Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus. – München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1971. XXIV, 348 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie NF 12) kart. DM 42.–

Die Untersuchung erstreckt sich auf den Zeitraum zwischen Bonaventura und Duns Scotus. Daher findet die Freiheitslehre dieser beiden Denker keine ausführliche Darstellung. Beide werden nur einbezogen, sofern „der eine den Ausgangspunkt und der andere einen gewissen Endpunkt historischer Entwicklung darstellt" (3). Der Verf. hält die Eingrenzung auf diesen Zeitraum für gerechtfertigt, denn er umfaßt die Zeit der leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles, die in der Verurteilung aristotelischer Thesen von 1277 ihren Höhepunkt findet, also die unmittelbare Vorgeschichte und die Folgen dieser Verurteilung. Der Verf. hat sich bewußt dafür entschieden, den Stoff nicht nach bestimmten Themenkreisen zu gliedern, sondern jeden Denker für sich zu behandeln, um so den je verschiedenen Stellenwert der Begriffe und den verschiedenen Ansatz der Freiheitslehre, der sich erst aus dem Gesamtzusammenhang des Systems ergibt, besser erfassen zu können. Das Ziel bleibt dabei aber durchaus problemgeschichtlich oder, wie Verf. sagt, „linearer Natur": nämlich den Entwicklungsprozeß des Freiheitsproblems aufzuzeigen und „gewisse Stränge" herauszuheben sowie ihre „Bewegung zu verfolgen" (21).

Behandelt wird die Freiheitslehre folgender Denker: nach einem kurzen Aufriß des Problems bei Bonaventura (28–32) folgen Walter von Brügge (33–85), Johannes Peckham (86–143), Petrus Johannes Olivi (144–237), Wilhelm de la Mare (238–244), Peter von Falgar (245–249), Nikolaus von Ockham (250–252), Matthäus von Aquasparta (253–259), Roger Marston (260–262), Richard von Mediavilla (263–271), Petrus de Trabibus (272–279), Wilhelm von Ware (280–281) und Gonsalvus Hispanus (282–284). Die Behandlung des Spiritualenführers Olivi nimmt also den breitesten Raum ein und sie wird dann nochmals in einem Vergleich Olivis mit Scotus (285–820) aufgegriffen, in dem es St. nicht nur darum geht, zu zeigen, daß der Doctor subtilis bis zu einem gewissen Grade in seiner Willens- und Freiheitslehre von Olivi abhängig ist, sondern darüber hinaus auch als ein Ergebnis seiner Untersuchungen herauszustellen, „daß die Genese des Scotismus in einigen Punkten erhellt werden kann" (285). „Den Ansatz hat Walter von Brügge gesetzt, Olivi hat ihn leidenschaftlich durchexerziert und Duns Scotus schließt die Entwicklung in einer gemäßigteren und gelungenen Form ab" (318).

Diese Entwicklung, die in Scotus zur vollen begrifflichen Klarheit kommt, besteht darin, daß bei den genannten Autoren die phänomenologisch-deskriptive, unmittelbare Erfahrung des freien Wollens gegen einen einseitigen Aristotelismus entfaltet wird, für den der Wille vom Verstand bewegt wird und allein dessen Abstraktionskraft seine Freiheit verdankt. Demgegenüber ist der freie Wille nach der Franziskanerschule ein unzurückführbares Phänomen *sui generis*, dessen Eigenart in der unmittelbaren inneren Wahrnehmung als *„potestas sui ipsius"*, als *„dominium"* über den eigenen Akt, als *„rex"* und *„regnum virium animae"* erfahren wird. Die Magistri des Franziskanerordens kommen kraft dieser phänomenologischen Innenschau dazu, im Gegensatz zu Aristoteles den Willen nicht mit abstrakten ontologischen Kategorien, die auf alles Seiende angewandt werden können, sondern sogleich mit den spezifischen Kategorien des Lebendigen als lebendige, seiner selbst mächtige Kraft zu deuten. So gewinnen dieselben Begriffe bei Aristoteles und in der Franziskanerschule – etwa bei Olivi – eine je verschiedene Bedeutung. Im metaphysischen Rahmen der aristotelischen Philosophie erscheint das *appetibile apprehensum* als das nicht bewegte Bewegende: der Wille folglich als *„potentia passiva"* und als *„motum"*: „nachdem er zuerst bewegt ist, bewegt er seinerseits das lebendige Wesen: *„movens motum"*. Im anderen Fall ist der Wille als „erster Beweger" *(primus motor)* und Lebenszentrum *(vita pura)* eine rein aktive Größe" (330). Die phänomenologisch-deskriptive Methode, die nach Stadter übrigens bei Olivi ungleich stärker ausgeprägt ist als bei Scotus, betrachtet als innere Wahrnehmung den Willen immer schon im Gesamtzusammenhang des seelisch-geistigen Lebens. Daher widmet der Verf. der philosophischen Psychologie der behandelten Autoren breiten Raum und stellt in der Regel ihren Aufriß dem der Willenslehre im engeren Sinne voran.

Das Verdienst des Werkes liegt zweifellos darin, daß es die Kontinuität deutlich zeigt, die die Willens- und Freiheitslehre der Franziskanerschule in dieser Epoche prägt, ohne die bei aller Gemeinsamkeit doch auch bestehende Verschiedenheit der Ansatzpunkte, die besonders bei Johannes Peckham und Olivi in die Augen fällt, in ein vorgefaßtes Schema zu pressen. Diese Einheit und Gemeinsamkeit der Schule ist zwar bekannt und oft genug behandelt worden. Sie wird aber vom Verf. sorgfältig und bis in alle Einzelheiten entfaltet, so daß uns nunmehr endlich eine zusammenhängende Geschichte des Freiheitsbegriffes und zugleich der philosophischen Psychologie der Franziskanerschule für einen begrenzten, aber hoch bedeutsamen Zeitabschnitt des 13. Jahrhunderts vorliegt. Darüber hinaus wird die Olivi-Forschung dem Verf. besonders dankbar sein müssen. Seine ausführliche Abhandlung bringt wesentliche neue Aufschlüsse, die die bereits vorliegende Monographie von Simoncioli über die menschliche Freiheit bei Olivi und Peter de Trabibus in den Punkten ergänzt, die den Zusammenhang von Anthropologie, Psychologie und Willenslehre betreffen und in die Mitte des Geist-Begriffes von Olivi vorstoßen. Auch diese Darstellung Olivis zeigt diesen als Denker von ungemeinem Tiefsinn und größter spekulativer Kraft und macht so erneut auf das Scandalum aufmerksam, daß man diesen großen Denker allzu lange totgeschwiegen hat. Bedauerlich ist nur, daß die starre Eingrenzung auf das zunächst doch nur äußerliche Merkmal der Zugehörigkeit zum Franziskanerorden, die übrigens keineswegs mit dem Untertitel des Werkes übereinstimmt, den Verf. dazu verleitet hat, einen für die Deutung des Verhältnisses von Intellekt und Wille so wichtigen Denker wie Heinrich von Gent auszusparen, obwohl seine Bedeutung „für unsere Fragestellung" vom Verf. selbst hervorgehoben wird. Der Hinweis auf die bereits vorliegende, verdienstvolle Untersuchung von Schöllgen kann diesen empfindlichen Mangel gerade in einer problemgeschichtlichen Entfaltung ebenso wenig erklären wie der andere Hinweis, daß es sich hier um „einen großen Komplex" (4) handele. Hier hätte es sich wirklich empfohlen, den Begriff der Franziskanerschule in einem umfassenderen und geistigen Sinne zu verstehen.

Vor allem aber ist es befremdlich, daß der Verf. auf der einen Seite Duns Scotus nicht nur als äußeren Endpunkt, sondern auch wirklich als systematischen Abschluß der skizzierten Entwicklung erscheinen läßt, aber diese Zentralthese, auf die das ganze Werk hinsteuert, keineswegs durch eine entsprechende Behandlung von Scotus stützt. Um diese inhaltliche Kontinuität des Duns Scotus mit der vorherigen Entwicklung nachzuweisen, hätte es eines ausführlichen Eingehens gerade auf sein Werk bedurft. Demgegenüber gleicht das Verfahren des Verf. einem Manne, der sich bemüht, den Lauf und die Richtung eines Flusses zu beschreiben, ohne sich lange bei Angaben über die Flußmündung aufzuhalten. So muß es dazu kommen, daß er in dem relativ kurzen, aber besonders wichtigen Kapitel, das dem Vergleich Olivi-Scotus gewidmet ist, Thesen von größter Tragweite und auch Originalität über Scotus aufstellt, diese aber – um mit Hegel zu reden – als „bloße Versicherungen" stehenlassen muß. Diese Thesen sind, daß Scotus bei aller ihm besonders nachgerühmten Eigenständigkeit

seines Denkens und seines Systems doch in seiner Darstellung des Willens als eigenständiger, lebendiger, ihrer selbst mächtiger, reflexiver Kraft in weit tieferem Maße von der Franziskanerschule und hier besonders von Olivi abhängt als man das angenommen hatte und daß er ferner nicht im gleichen Maße phänomenologisch arbeitet wie Olivi, ja sogar „daß der überraschende Reichtum an phänomenologischen Analysen... des Willens, wie man ihn bei Olivi vorfindet, bei Duns Scotus nahezu verloren gegangen ist" (287) und daß er demgegenüber als „der große Könner der Formulierung" anzusehen ist, der den Problemlösungen der Franziskanerschule ihre vollgültige Gestalt gegeben hat (319). Diese einschneidenden Thesen werden durch Gegenüberstellung einer Anzahl ähnlich lautender Zitate aus Olivi und Scotus belegt, obwohl der Verf. sich durchaus und das mit Recht gerade bei Scotus bewußt ist, daß auch gleichlautende Aussagen im Systemzusammenhang „in ihrer Bedeutung differieren" (286). Der Rezensent hält die These des Verf., daß die phänomenologische Methode bei Scotus zurücktritt, für absolut unzutreffend und hat sich in seinem ausgebreiteten Schrifttum über Scotus, mit dem sich der Verf. freilich ebensowenig auseinandersetzt wie mit der übrigen Scotusliteratur – von einer peripheren Anmerkung und gelegentlichen Hinweisen auf Johannes Auer abgesehen – um genau den gegenteiligen Nachweis bemüht. Aber schon die Arbeiten von Gilson und Timotheus Barth, dessen zahlreiche und ungemein wichtige Schriften über Scotus sogar im Literaturverzeichnis bis auf zwei kleine und obendrein nicht sehr zentrale Aufsätze übergangen werden, hätten dem Verf. wertvolle Hinweise dafür geben können, daß die phänomenologische Methode von Scotus systematisch bis zur univeralen Methode der Metaphysik und Ontologie ausgeweitet wird. Diese bemüht sich überall bei Scotus, bis zu jenen letzten, ganz einfachen, unzurückführbaren Wesenheiten vorzustoßen, die als solche letzten Gegebenheiten nur aus sich selbst und nur im einfachen Hinblick entdeckt werden können, der jenseits aller rational diskursiven Theorie das Gegebene nur noch – eben „phänomenologisch" – hinnehmen kann, so wie es sich von sich selbst her darbietet: „quia hoc est hoc et illud est illud" (quodl. q. 16 n. 16). Systematisches Ziel der Ontologie von Scotus ist daher der Versuch, bis zu jenem letzten Sosein der Dinge vorzustoßen, das sich so unmittelbar zeigt wie die „leibhaften" Gegenstände der Phänomenologie: „quidquid est ex se aliquale, est necessario tale" (Ord. I d. 3 n. 323). Dieses Programm läßt Scotus in der Analyse der Dinge bis zu den letzten, einfachen Elementen, den „conceptus simpliciter simplices" vorstoßen, von deren gerade durch ihre Einfachheit von allen anderen Soseinsgehalten abgegrenztem Inhalt er schließlich sagen kann: „vel enim totaliter attingitur vel non attingitur, et tunc omnino ignoratur" (Ord. I d. 3 n. 147). So gelangt Scotus auch zu jenem letzten Seinsbegriff, der in seiner Einfachheit aller Differenzierung vorausliegt und deshalb im gleichen Sinne von allem ausgesagt werden kann. Dieses Programm, überall das Gegebene, unmittelbar Hinzunehmende für sich selbst sprechen zu lassen, führt Scotus auch zu der Erkenntnis, daß die Artwesenheiten trotz ihrer Komplexität so von ihrer spezifischen, „letzten" Differenz durchdrungen und zusammengefaßt werden, daß auch sie sich dem schlichten Hinblick wie einfache, unzurückführbare Gegebenheiten präsentieren. Vor allem aber werden in dieser Methode die „reinen Vollkommenheiten" wie „Intellekt", „Wille", „Weisheit" etc. zu d e m spezifischen Mittel der natürlichen Gotteserkenntnis: sind sie doch in ihrer Einfachheit univok auf Gott und Geschöpfe zu übertragen. Diese Einfachheit gestattet jene Abgrenzung zu anderen Soseinsgehalten, die eine „präzise" Übertragung auf Gott ermöglicht, die in Scotus' These von der auch in Gott vorhandenen „distinctio formalis" seiner Vollkommenheiten zum Ausdruck kommt.

Bedenkt man also, daß Scotus diese Methode des „zur Gegebenheit Bringens" nicht unbewußt, sondern reflex und ausdrücklich zum Königsweg seiner Metaphysik gemacht hat, dann sieht man, daß es einen wesentlich verschiedenen Sinn hat, wenn Olivi davon spricht, daß der Wille eine nur aus sich selbst verständliche Eigenkraft ist und wenn Scotus sagt: „voluntas est principium activum, distinctum contra totum genus principiorum activorum" (Met. q. 15 n. 8). Der Unterschied liegt darin, daß Scotus den ontologischen Grund nennt, warum sich der Wille scharf von allen anderen Handlungsprinzipien unterscheidet, Olivi hingegen nicht. Der Grund liegt in der Natur des Willens als reine Vollkommenheit, die als solche in ihrer radikalen Einfachheit von allen anderen Wesenheiten unterschieden ist. St. scheint diesen Unterschied selbst zu bemerken, wenn er ausführt: „Nach Olivi ‚übersteigt' der Wille jede andere aktive Potenz. Bei ihm ist die Verschiedenheit eher graduell, man könnte sagen, im Sinne einer unvergleichlichen Steigerung gesehen, wogegen Duns Scotus die qualitative Andersartigkeit des Willens besser erfaßt" (289). Die Einzigartigkeit der Willenslehre von Scotus beruht nun darauf, daß sich in ihr die phänomenologische Methode als ontologische Erschließung letzter Wesenheiten u n d die phänomenologische Methode als Deskription psychischer Tatbestände treffen und gegenseitig bestätigen. Was Scotus über den Willen als letzte unzurückführbare Vollkommenheit sagt, findet seine Bestätigung und anschauliche Erfüllung in der Beschreibung des Wollens, so wie es sich uns als unvergleichbare Tätigkeit in der inneren Erfahrung darbietet. Auch wenn die Behauptung St., daß bei Scotus das phänomenologische Verfahren zurücktritt, nur für diese Form der Phänomenologie als Deskription psychischer Tatbestände gelten sollte, ist sie in keiner Weise zutreffend. Scotus' Abwehr des Verständnisses von Freiheit als Indifferenz und seine These, daß Freiheit und Entschiedenheit, ja Notwendigkeit des Wollens durchaus miteinander vereinbar sind, ist allein aus seiner konkreten Erfahrung des Wollens als Aktes der Liebe zu verstehen, der gerne und damit völlig freiwillig oder, wie Scotus sagt: „eligibiliter et delectabiliter" vollzogen wird (quodl. q. 16 n. 9). Warum sollte ich davon ablassen, so fragt er, das „obiectum beatificum" zu lieben, wenn der Wille in ihm „non habet, cur ab ipso resiliat" (Coll. 15 n. 3)! Insbesondere die reichhaltigen Ausführungen von Scotus über die „beatitudo" in Ord. IV d. 49 sind eine einzige Phänomenologie des beseligenden Wollens und seiner irdischen Antizipation. Wir erinnern ferner an die feinsinnigen, für die Willenslehre entscheidenden Analysen der Art und Weise, wie der Wille als vernünftige „vis collativa" die Güter als solche abwägt und miteinander auf ihren Rang als Güter hin vergleicht. Diese Analysen sind eine ganz deutliche Vorwegnahme ähnlicher phänomenologischer Befunde bei Max Scheler, ohne daß sich freilich bei Scotus irgendwo auch nur eine Andeutung von Schelers Trennung von Sein und Wert finden würde. Oder, um ein letztes aus der Fülle der Beispiele herauszugreifen, so nimmt Scotus schon ganz deutlich und bis in die Einzelheiten Husserls phänomenologische Analyse der Horizontintentionalität vorweg und macht sie an einem entscheidenden Punkt für seine Willenslehre fruchtbar (vgl. u. a. Ord. II d. 42 und Coll. 2). Danach ist jedes voll bewußte, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehende Objekt von einem Kranz bloß mitbewußter, am „Horizont" des Bewußtseinsfeldes stehender umgeben. Die Objekte nun, denen der Wille seine „complacentia" zuwendet, leuchten auf und kommen zu klarem und intensivem Bewußtsein; diejenigen, denen er seine Vorliebe entzieht, verblassen eo ipso zu Randfiguren am Horizont des Bewußtseins. Man begreift wohl, welche Bedeutung für die Religionspsychologie diese ganz „modernen" Erkenntnisse von Scotus haben. Nachzutragen wäre noch, daß auch diese psychologische Spielart der phänomenologischen Methode von Scotus nicht einfach angewandt, sondern bewußt in ihren Möglichkeiten und Grenzen erforscht wird. So denkt er eingehend über die Möglichkeit der Reflexion, ja sogar der Reflexion der Reflexion nach, die Husserl später als „iterierte" Reflexion bezeichnen wird (vgl. u. a. Ord. IV d. 49 q. 4 und Coll. 7 n. 8) und er entwickelt auch ausdrücklich die Struktur der inneren Wahrnehmung als „perceptio" oder innerer Sinn, der mir die Welt der Erlebnisse offenbart. Gerade hier hätte der Verf. an J. Auer anknüpfen können (vgl. Auer: Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und J. D. Scotus. München 1938, 33).

Als Ergebnis muß festgehalten werden, daß der Nachweis einer tiefgreifenden Abhängigkeit des Duns Scotus von der Franziskanerschule gerade deshalb nicht geglückt ist, weil Verf. die Radikalität, die Universalität und die Originalität der phänomenologischen Methode bei Scotus übersieht, die all seinen Aussagen über den Willen ihren spezifischen Stellenwert gibt. Diese Kritik tastet den Wert des Werkes, sofern es die Denker zwischen Bonaventura und Scotus behandelt, nicht an. Sie greift ja nur seine Schlußfolgerungen an: das eine, allerdings entscheidende Glied, an dem der Verf. die ganze Kette aufhängen will. Vielleicht hätten sich manche Mißverständnisse vermeiden lassen, wenn er sein eigenes Vorverständnis von so gängigen Methodenbegriffen wie dem der Phänomenologie ausführlicher geklärt und abgegrenzt hätte. Wir erfahren aber

nur, daß „der Begriff Phänomenologie im Folgenden natürlich nicht im strengen Sinne der Husserlschen Philosophie, sondern in seiner allgemeinen Bedeutung verwendet" wird (145). Aber diese ändert sich natürlich mit den Denkern, die von der phänomenologischen Methode Gebrauch machen.

Die Arbeit vermittelt die erfreuliche Erkenntnis, daß die Freiheitslehre dieser Epoche des 13. Jahrhunderts in keiner Weise von jener sterilen Fakultätenpsychologie geprägt war, die die einzelnen „Seelenvermögen" so gegeneinander ausspielt als seien es verfeindete Personen, die sich gegenseitig in die Gewalt bekommen wollen. Diese Freiheitsdiskussion, so zeigt die vorliegende Untersuchung, war kein Schattenspiel vorgefaßter Abstraktionen, sondern ging von der lebendigen Erfahrung geistiger Freiheit aus, um sie in Bilder und Begriffe zu fassen. Sie bleibt also durchaus geeignet, auch uns Zeitgenossen der modernen Phänomenologie tiefe Anregungen und Einsichten zum philosophischen Kardinalproblem der Freiheit zu vermitteln.

Freiburg-Frankfurt Walter Hoeres

Zaddach, Bernd: **Die Folgen des Schwarzen Todes 1347–1351 für den Klerus Mitteleuropas.** – Stuttgart: Gustav Fischer 1971. VI, 168 S. 4 Abbild. (Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Hrsg. von K. Borchardt, E. Schremmer u. W. Zorn. Bd 17); Lw. DM 38.–

Das Werk, das die Verhältnisse innerhalb des Klerus unter der Einwirkung des ersten Auftretens der Pest in Deutschland, Frankreich und England untersucht, bietet zunächst einen Überblick über die Benennung, die Erscheinungsform und die Verbreitung des Schwarzen Todes (5–17), berichtet dann über die Sterblichkeit des Klerus, die bei den Pfarrern am höchsten war und den allgemeinen Durchschnitt der Bevölkerung erheblich übertraf, während sie bei den Prälaten erheblich unter der normalen Sterblichkeitsrate lag. Bei der Ordensgeistlichkeit sind ebenfalls stärkste Schwankungen festzustellen, je nachdem ob es sich um eine städtische Niederlassung oder um eine auf dem Land gelegene Gemeinschaft, um einen in der Seelsorge tätigen oder um einen der alten Orden handelte, die solche Verpflichtungen nicht hatte. Aber auch innerhalb der einzelnen Orden wechselte das Bild sehr stark (18–53). Das nächste Kapitel handelt von dem Verhalten des Klerus in dieser Zeit, das von den Zeitgenossen überwiegend kritisiert wurde, aber auch von den Geißlerzügen, der Judenverfolgung und der Stellungnahme der Geistlichkeit zu diesen Erscheinungen (54–84). Der Ersatz der Verluste war nach dem Abklingen der Seuche ein weiteres dringendes Problem, auf das der Verf. anschließend eingeht zusammen mit den Auswirkungen auf die Universitäten (85–93). Die sittlichen Folgen des Sterbens auf den Klerus werden überwiegend negativ beurteilt (94–110). Ein umfangreicher Abschnitt behandelt die wirtschaftliche Lage der Geistlichkeit, und zwar getrennt nach den positiven – vermehrte Schenkungen der Laien – und negativen Aspekten – Einkünfteminderungen durch den Arbeitskräftemangel (111–145). Eine sehr knappe Zusammenfassung (146–148) bildet neben dem Literaturverzeichnis den Schluß, während ein Register fehlt.

Innerhalb des untersuchten Bereichs ist die Quellenlage sehr unterschiedlich, am besten in England, am schlechtesten in Deutschland. Auch Einzeluntersuchungen liegen für England am zahlreichsten vor. Angesichts dieser großen Differenzen, aber auch angesichts der sehr verschiedenen Auswirkungen der Seuche von Ort zu Ort, von Orden zu Orden und von Konvent zu Konvent – der Verf. hat darauf nachdrücklich hingewiesen – ist es außerordentlich schwer, ein zutreffendes Gesamtbild zu entwerfen. Dem Rezensenten fällt es wesentlich leichter, Ergänzungen beizusteuern – so etwa, daß der 30 Personen umfassende Benediktinerkonvent Brauweiler vom Mai 1348 bis Ende April 1352 nur 4 Todesfälle hatte, daß Brauweiler eine schwere wirtschaftliche Erschütterung durchmachte, während das Benediktinerkloster Siegburg mit großem Aufwand an Geld seit 1350 seinen Lehnsverband ausbaute –, doch sie ändern an dem Gesamtbild nichts. Aber es gibt zwei Punkte, an denen mir die Bewertungsmaßstäbe nicht ganz richtig zu sein scheinen. Auf S. 97ff behandelt Z. „Neue Mißstände" und besonders die verstärkte Gewinnsucht, vor allem nach englischen Quellen. Man hätte hier zum mindesten einen Hinweis darauf erwartet, daß seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts sich der Lebensstandard der Laienwelt enorm verbesserte. Daß die Geistlichkeit daran beteiligt zu werden wünschte, ist wohl ebenso gut verständlich wie die Kritik, der dieser Wunsch begegnete. Auch die abschließende Zusammenfassung, in der sich der Verfasser das überwiegend negative Urteil der Zeitgenossen über das Verhalten des Klerus in der Zeit der Prüfung zu eigen macht, scheint mir nicht ganz den Ergebnissen der sorgfältigen und umsichtigen Untersuchung zu entsprechen. Gewiß hat dieses Urteil im Lauf der weiteren spätmittelalterlichen Geschichte starke Auswirkungen gehabt (Wiclif); seine Bedeutung ist daher kaum zu überschätzen. Aber, um ein militärisches Bild zu gebrauchen, die Front, d. h. der Pfarrklerus, hat allem Anschein nach überwiegend ihre Pflicht erfüllt und ebenso die in der Seelsorge tätigen Orden. Weit weniger trifft das für die Führung zu, die auch nachher die Notwendigkeit von Reformen nicht genügend erkannt hat.

Düsseldorf Erich Wisplinghoff

Schulz, Johannes: **Zur Geschichte von Schwetzkau, einer Klosterstadt im Fraustädter Land.** – Köln, Wien: Böhlau 1971. XX, 191 S. 4 Bildtafeln, 4 Karten und Skizzen, 1 Stammtafel (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. von Bernhard Stasiewski, Bd 7); br. DM 48.–

Der Wunsch des Verf., „wenigstens ein Erinnerungsbild an die Geschichte dessen zu erhalten, was sie – die Heimatvertriebenen – verloren" haben, mag die letzte Triebkraft zu der vorliegenden Arbeit gewesen sein, in der mit viel Bienenfleiß eine Fülle Material zusammengetragen wurde. Darüber hinaus ist der Verf. bemüht, mit dieser Stadtgeschichte des deutsch-polnischen Grenzraumes ein weiteres Interesse zu wecken.

Ohne Zweifel liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Erinnerung. Man sieht es daran, daß die Geschichte der Stadt mit dem Jahre 1945 abschließt. An das Vierteljahrhundert nach 1945, das bereits Geschichte geworden ist, erinnert man sich vielleicht nicht gern? Und doch wird derjenige, der das Buch unter dem zweiten Gesichtspunkt liest, einiges über den deutsch-polnischen Grenzraum erfahren.

Daß man dieses Werk mit Gewinn lesen kann, liegt zunächst einmal an der straffen und übersichtlichen Organisation des Stoffes. Man kann die gelegentlich im Stil mittelalterlicher Chroniken geschriebenen Passagen überfliegen, ohne dabei die Orientierung über das Ganze zu verlieren.

Durch die straffe Disposition war der Verf. gezwungen, sein Objekt im Kontext der geographischen, wirtschaftlichen, geistigen und nationalen Zusammenhänge zu sehen. So bedeutsam es ist, für eine Gesamtschau der Geschichte das punktuelle Ereignis zu berücksichtigen, so darf in dem Moment, da man das punktuelle Ereignis – hier die Geschichte der Stadt Schwetzkau – ins Auge faßt, der Kontext nicht außer acht gelassen werden.

In der Einteilung seines Stoffes hält sich der Verfasser chronologisch an den Ablauf der Geschichte: Mittelalter, Reformation und Gegenreformation, Niedergang Polens, preußische Herrschaft, polnische Republik und Hitlerregime.

Der geographische Kontext wird berücksichtigt, indem Schwetzkau immer in der Einheit des südlichen Landes Posen, des Fraustädter Landes, gesehen wird. In der ausführlichen Beschreibung des Benediktinerklosters Lubin als der Grundherrschaft, das im Mittelalter der religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Mittelpunkt dieser Gegend war, und in der Darstellung der deutschen Besiedlung des Fraustädter Landes wird dem geographischen Kontext Rechnung getragen. Bei Kenntnis neuerer Arbeiten zur Siedlungsgeschichte (W. Kuhn und H. Ludat) hätte manches deutlicher artikuliert werden können.

Der geographische Kontext, in dem die Stadtgeschichte gesehen wird, impliziert gleichzeitig Spannungen nationaler und kirchlich-jurisdiktioneller Art. Nationale Spannungen zeigen sich auf dem Hintergrund wirtschaftlicher und militärischer Überlegenheit auf deutscher Seite bereits zur Siedlungszeit. Allerdings wird man sich fragen müssen, ob der Verf. nicht zu stark das Vokabular des 19. Jahrhunderts benützt hat, wenn er am Ausgang des Mittelalters vom „Deutschtum" an den Grenzen zu Schlesien und Brandenburg spricht, das allein „dem Ansturm des polnischen Nationalismus" standhielt.

Jedenfalls ist in den ersten 200 Jahren der Geschichte Schwetzkaus im Fraustädter Land von einer deutsch-polnischen Symbiose, die der Verf. im Vorwort anvisiert hat, nicht viel zu spüren. Für den letzten Abschnitt der Geschichte von 1815–1945 erwartet der Leser von vornherein die Bestätigung solcher Zielvorstellungen nicht. Wie sehr die Gegensätzlichkeit zwischen Deutschen und Polen, die in der preußischen Aera in den Jahren der polnischen Republik und im Hitlerreich offen zu Tage trat, noch unterstrichen wird, mag folgendes Zitat beweisen, das im Zusammenhang einer Wertung der Industrialisierung im 19. Jahrhundert entnommen ist: „Die Liebe zur heimatlichen von den Vätern ererbten, aber mit harter Arbeit und niedrigem Lebensstandard verbundenen Scholle vermochte nicht mehr, den Lockungen der Großstadt mit höherer und bequemerer Lebenshaltung und dem günstigen Kaufangebot

des wirtschaftlich und völkisch erstarkten, aber bedürfnisloseren Polentums zu widerstehen."

Die Symbiose zwischen den „Völkern" beschränkt sich auf die Zeit der Reformation und Gegenreformation. Da die Dörfer südlich von Fraustadt von 1343 bis 1821 zur Diözese Breslau gehörten, diese aber mit wenigen Ausnahmen an der reformatorischen Bewegung Schlesiens Anteil hatten, ging von hier aus der Einfluß auch auf großpolnisches Gebiet über. Die protestantisch gewordenen Orte im Fraustädter Land wurden Zufluchtstätten schlesischer Protestanten, die im Zuge der Gegenreformation ihre Heimat verlassen mußten. Aber auch schlesische Ordensleute suchten während der Wirren des 30jähr. Krieges ihre Zuflucht im großpolnischen Grenzgebiet. Diese Fluktuation unter konfessionellen Vorzeichen kann aber nur bedingt als deutsch-polnischer Austausch gewertet werden.

Auch in der Gegenrichtung ist eine Bewegung festzustellen, nämlich deutschsprachige Geistliche und Lehrer des Fraustädter Landes, die in Großpolen keine Anstellung fanden, gingen nach Schlesien. Wenn sich diese Bewegung im 17. Jahrhundert so mächtig darstellt, so liegt das daran, daß der Verf. die Visitationsberichte der Diözese Breslau (hrsg. von J. Jungnitz, Breslau 1902–1908) für diese Zeit intensiv ausschöpfen konnte.

Das Werk bleibt im Rahmen einer ostkundlichen Darstellung im herkömmlichen Sinn – der Wert einer Stadtgeschichte wird dadurch nicht berührt –, es ist eine Geschichte des Deutschtums im deutsch-polnischen Grenzraum. Die nationale Eigenständigkeit Polens zu sehen ist ein berechtigtes Anliegen auch der deutschen Forschung. Nur so wird man eine echte Symbiose zwischen den Völkern erkennen.

Tübingen Jochen Köhler

Borth, Wilhelm: **Die Luthersache** (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht. – Lübeck u. Hamburg: Matthiesen 1970. 182 S. (Historische Studien Heft 414) kart. DM 26.–

Die Untersuchung befaßt sich mit dem Häresieprozeß gegen Luther von 1517 bis Ende 1524, d. h. bis zum Abschluß des Regensburger Konvents und bis zum Scheitern des geplanten Speyrer Nationalkonzils. Die Begriffe „Luthersache" und „Causa Lutheri" sind den zeitgenössischen Quellen entnommen und sind im rechtstechnischen Sinn von „Rechtsfall" bzw. „Rechtsstreit" gemeint. Es ging nicht nur um einen kircheninternen Häresieprozeß, sondern um einen Fall zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Letztere ließ sich nicht mehr ohne weiteres für eine Bekämpfung der Häresie im Sinne des päpstlichen Urteilsspruches gewinnen. Der Aufgabe, verschiedene Standpunkte von geistlicher und weltlicher Gewalt zu koordinieren, waren die ohnehin labilen Organe des Reiches nicht gewachsen. So blieb die „Causa Lutheri" „letzten Endes ein unbewältigtes Rechtsproblem". Verf. führt seine Studie bis zu dem Zeitpunkt, wo das Scheitern der Bemühungen um eine allgemein anerkannte Regelung des Glaubenskonflikts endgültig feststand. Von den Akteuren: Kurie, Kaiser, Luther, sein Landesherr, Friedrich d. W., und die Reichsstände waren die beiden letzten der Grund für die Verschleppung der Luthersache und ihre Verlagerung auf neue Ebenen mit jeweils anderem Rechtscharakter.

Die bisherige Forschung hat nach Verf. in Luthers theologisch-religiöser Entwicklung, in seinen dogmatischen Erkenntnissen die Voraussetzung der Reformation gesehen und diese als dogmatischen Bruch mit der alten Kirche gewertet. Diese Überbetonung des dogmatischen Aspekts entspreche der neuzeitlichen Trennung von Staat und Kirche, die damals noch nicht vollzogen gewesen sei. Deshalb sei „der Bruch mit der römischen Kirche vor allem auch als rechtlich-politisches Phänomen zu fassen". „Unter diesem wohl einseitigen, aber historisch legitimen Blickwinkel betrachtet die vorliegende Arbeit den ‚Fall Luther'" (11). Mit diesem Eingeständnis der Einseitigkeit seines Aspektes nimmt Verf. die Kritik vorweg. Es fragt sich nur, ob er sie auch gegenstandslos macht, ob sich nämlich angesichts der, wie betont, noch nicht vollzogenen Trennung von Staat und Kirche eine so einseitig rechtlich-politische Betrachtung durchführen läßt; ob man nicht doch monokausal motiviert, wenn man meint, im Aufweis der „Überlagerung des Glaubensproblems durch außerkirchliche Kräfte", d. h. vor allem durch die landesherrliche Politik „eine historisch adäquate Erklärung der besonderen Voraussetzungen und der rechtlich politischen Verlaufsformen zu geben, die sozusagen das geschichtliche Medium bildeten, in welchem sich der Fall Luther in dem hier behandelten Zeitraum entwickelte" (13).

So völlig, wie Verf. den Eindruck erweckt, ist bisher die Bedeutung des Landeskirchentums, d. h. der Verfügung der Landesherren über innerkirchliche Angelegenheiten, für Ursache und Erfolg der Reformation nicht unbeachtet geblieben. Über die „landesherrliche Ablaßpolitik" sind wir z. B. durch J. Hashagen u. a. gut orientiert.

Die vom Rezensenten erfolgte Infragestellung des Thesenanschlages vom 31. X. 1517 wird nicht erwähnt, obwohl einschlägige Schriften von Volz, Aland und Honselmann in anderem Zusammenhang herangezogen werden. Das ist umso verwunderlicher, als Verf. die Auffassung vertritt, Luther habe bei der Bekämpfung des Tetzelschen Ablasses „jede Kollision mit eigenen Ablaßinteressen Friedrichs des Weisen" (21) verhindert, „indem er von einer grundsätzlichen Kritik des Ablaßwesens auf einen betont anti-hohenzollerischen Kurs überging" (21). Das könnte man kaum sagen, wenn Luther seine Ablaßthesen nicht nur Albrecht von Hohenzollern zugeschickt, sondern sie zugleich im Wallfahrtsbetrieb des Allerheiligenfestes an der Schloßkirche angeschlagen hätte. Denn damit hätte er zugleich den von Friedrich d. Weisen dort inszenierten Reliquien- und Ablaßrummel desavouiert.

Verf. sieht in Luthers eigener Vorstellung die Bekämpfung der Tetzelschen Ablaßlehren immer eng (verbunden) mit der prinzipielleren Polemik gegen die „scholastische Theologie und ihre Anhänger" (27). Dabei verkennt er, daß Luther bei der Ablaßfrage viel unmittelbarer als Seelsorger engagiert war. Die Vermutung Kalkoffs, es sei nicht zum *Processus inhibitorius* gekommen aus Rücksicht der erzbischöflichen Räte auf Friedrich d. W., wird bei Borth zur Gewißheit, womit für ihn „schon das erste offizielle kirchliche Vorgehen gegen Luther mittelbar oder unmittelbar an der Haltung Friedrichs d. W." scheiterte (31).

Wieso die Mainzer Universität sich „neutral" verhielt, wenn sie feststellte, daß in den Ablaßthesen der päpstliche Primat und damit „ein kirchliches Dogma, dessen wissenschaftliche Disputation und Infragestellung unzulässig sei" (32), angegriffen werde, ist nicht einsichtig. Vielmehr hatte sie konstatiert, daß hier der Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung überschritten und allein Rom zuständig war. Damit lag sie ganz auf der Linie der Denunziation Luthers wegen „Verbreitung neuer Lehren" in Rom durch Erzbischof Albrecht und der späteren durch die Dominikaner. Deren Rivalität mit den Augustinern war naturgemäß mit im Spiel, die treibende Kraft aber in einer Machenschaft der Scholastiker gegen die von den Augustinern getragene humanistische Reform der Universität Wittenberg zu sehen, ist sicher für 1517/18 übertrieben. Wohl wollte Friedrich d. W. den Professor seiner Universität schützen; dazu war er ja ohnehin gewohnt, kuriale Maßnahmen nur zum Zuge kommen zu lassen, soweit sie seinen landesherrlichen Interessen nicht widersprachen. Mit der Anzeige in Rom, mit der Erklärung durch die Universität Mainz, nicht zuständig zu sein, und mit der Tatsache, daß keine Disputation aufgrund der Thesen in Wittenberg zustandekam, ist eben der Thesenstreit von Anfang an gerade nicht unter dem „Aspekt eines Gelehrtenstreites geführt" (91) worden, sondern als Ketzerprozeß. Fr. d. Weise forderte lediglich, daß die „Causa Lutheri" in Deutschland geführt würde, nicht aber die „Übertragung an ein unverdächtiges deutsches Gelehrtenschiedsgericht" (55), sonst hätte er nicht mit dem Verhör Luthers durch Cajetan in Augsburg einverstanden sein dürfen oder hätte man von Wittenberg aus nicht Bischöfe wie die von Würzburg und Freising (47) oder gar Trier (73) ins Spiel bringen können. Die Beteiligung einer Universität machte den Ketzerprozeß ja noch nicht zu einer akademischen Angelegenheit. Der Papst bediente sich ja auch der Gutachter der Universitäten Löwen und Köln für die Abfassung der Bulle „Exsurge Domine". Es gab für damalige Vorstellungen kein „autonomes Gelehrtengericht" (64) und keine „rein akademische Verurteilung Luthers" (69). Daß es das für Eck nicht gab und er die Leipziger Disputation nicht in dieser Linie sah, betont Verf. selbst (66f). Wenn Luther sich „ausdrücklich gegen die Einschaltung des römischen Stuhles verwahrt hatte" (70), dann zeigt das eben, wie weit bei ihm „die Infragestellung der päpstlichen Lehrautorität und die Obödienzverweigerung" gingen, brauchte und durfte aber doch Eck nicht davon abhalten, „die Verketzerung Luthers vor der Kurie" (70) zu betreiben. Wenn Verf. zeigt, daß „die eigentlichen Entscheidungen der Causa Lutheri nicht mehr auf dogmatischer, sondern auf kirchenpolitischer Ebene" (70) fielen und in der Sicht Friedrichs

d. W. die Luthersache „nicht primär ein Glaubens- oder Ketzerproblem, sondern ein Teil der allgemeinen romfeindlichen Kirchenpolitik der deutschen Reichsstände, für die schon im 15. Jahrhundert ein Arsenal erprobter Mittel ausgebildet war" (77), so ist das, ungeachtet seiner eigenen Bewertung, ein wichtiges Ergebnis der Arbeit.

Dabei ist Verf. allerdings versucht, die hinhaltende, diplomatische Taktik Friedrichs d. W. zu grundsätzlich zu nehmen. Wenn dieser im November 1520 nach dem Erlaß von „Exsurge Domine" – übrigens ist diese erst die Bannandrohungsbulle und nicht schon die Exkommunikation – betont, Luther sei noch nicht überführt und bereit, vor dem Erzbischof von Trier als dem verordneten päpstlichen Kommissarius zu erscheinen und seinem Urteil zu gehorchen (86f), so fordert er hier weder ein „deutsches Gelehrtengericht", noch stellt er die päpstliche Lehrautorität damit grundsätzlich in Frage. Es wird auch „der traditionelle Antikurialismus der Reichsstände" noch nicht „zu einer grundsätzlichen Obödienzkrise fortgeführt" und die *Concordata principum* (1477) nicht „gebrochen".

Deutlich wird durch die Arbeit die immer stärkere Identifizierung von Luthersache und reichsständischer Gravaminabewegung mit der Schrift „An den christlichen Adel...". Den Streit zwischen Kalkoff und N. Paulus, ob das Wormser Edikt als für alle Stände verbindliches Reichsgesetz anzusehen ist, hält Borth für gegenstandslos, insofern „es sich bei dem Achtmandat primär nicht um einen Akt der Reichsgesetzgebung, sondern um einen Fall der Reichsstrafjustiz, konkret um eine Reichsachtverhängung handelte" (125), zu der die Stände ihre Zustimmung gegeben hätten. Somit sei die Verkündigung des Wormser Edikts „als regulärer Abschluß des Achtverhängungsverfahrens gegen Luther und seine Anhänger zu werten und nicht nur als ‚Trugversammlung' lutherfeindlicher Reichsstände" (127). Friedrich d. W. habe der Kaiser aber das Achtmandat nicht zugesandt, wodurch die definitive Verpflichtung zum Vollzug des Achturteils erst gegeben gewesen sei (130). So habe der Kurfürst das Achturteil als nicht existent betrachten und jedes Eingreifen in der Glaubensfrage ablehnen können.

Der Verbindung von Luthersache und Gravamina in den Augen der Stände trug Hadrian VI. Rechnung, insofern er in seinem „Schuldbekenntnis" in Nürnberg 1522/23 die Beziehung zwischen den Mißbräuchen an der Kurie und dem Auftreten Luthers zugab. Damit gab er ihnen aber auch weiteren Vorwand, in der Luthersache abzuwarten, bis die Mißbräuche abgestellt wären, wozu es kein besseres Mittel als ein „frei, christliches Konzil" gäbe.

War in Nürnberg 1523 das Wormser Edikt praktisch als undurchführbar erklärt worden, so beschloß der 3. Nürnberger Reichstag, dem Wormser Edikt soweit wie möglich nachzukommen, zum anderen aber für den 11. 11. 24 nach Speyer ein Nationalkonzil zusammenzurufen. Das waren zwei kaum vereinbare Beschlüsse. Denn das Nationalkonzil bedeutete, daß man die Luthersache als noch nicht entschieden betrachtete, andererseits wurde mit der Rezeption des Wormser Edikts dessen Vollzug von einem kaiserlichen zu einem eindeutig reichsrechtlichen Postulat und es für Fr. d. W. schwerer, seine Lutherschutzpolitik in der bisherigen Form weiterzuführen. Mit dem Speyerer Nationalkonzil scheiterte nach Verf. die Bildung einer deutschen Reichskirche und damit die Idee einer einheitlichen Regelung der Glaubensfrage auf der Grundlage des von den Ständen garantierten Religionsvergleichs. Das bedeutete die Spaltung der Stände in zwei Religionsparteien, wie sie im „Regensburger Konvent" (1524) zuerst deutlich wurde. Nun nahm eine Gruppe von Fürsten den Vollzug des Wormser Edikts in die Hand, der mit Hilfe der Reichszentralgewalt nicht mehr zu erzwingen war. Damit war „die Luthersache von einer reichsrechtlichen Angelegenheit zu einer primär einungsrechtlichen Frage geworden" (166).

Der Wert der Studie, die bei ihrem eingeschränkten Gesichtspunkt nicht vor Einseitigkeiten bewahrt geblieben ist, besteht in dem Aufweis, daß neben dem landesherrlichen Kirchenregiment das Weiterleben der reichsständischen Gravaminabewegung des 15. Jahrhunderts sich für die Entwicklung der Luthersache bis 1524 sehr fördernd ausgewirkt hat.

Münster Erwin Iserloh

Haudegen Gottes. Das Leben des P. H. Lemke 1796–1882 von ihm selbst erzählt – kommentiert und hrsg. von Willibald **Mathäser.** – Würzburg: Kommissionsverlag Echter 1971. 305 S. Milskin-Pappband DM 12.80

Es ist nicht immer leicht, Memoiren zu lesen, einmal ihres Stils, zum andern ihres Umfanges wegen. Da macht die vorliegende Autobiographie eine erfreuliche Ausnahme.

Sie stammt von einem Mann, der wie kaum ein zweiter das Amerika des 19. Jahrhunderts, besonders seine kirchlichen Zustände, kannte, der selbst aber der Kirchengeschichtsschreibung so gut wie unbekannt blieb, so daß sein Name beispielsweise in Ludwig Hertlings „Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten" keine Erwähnung findet. Es ist das Verdienst des Münchener Benediktiners und Stiftsbibliothekars W. Mathäser, der sich seit den 20er Jahren mit den von Bayern ausgegangenen Benediktinergründungen in Nordamerika beschäftigt, das lange Zeit vermißte und nur in der Bearbeitung eines Freundes des Verf. überlieferte Manuskript dieser Memoiren herausgegeben zu haben.

Dieser „Haudegen Gottes", mit vollem Namen Peter Heinrich Balthasar Lemke, stammte aus Mecklenburg, wo er auch nach seinem Theologiestudium in Rostock protestantischer Prediger war. Seine innere Nähe zum Katholizismus, bestärkt durch einige Freundschaften aus der Studienzeit, führte ihn aber schon bald nach Regensburg und zu Bischof Sailer, wo er konvertierte, katholische Theologie studierte und zum Priester geweiht wurde. Zuerst kurze Zeit in Bayern als Kaplan tätig, nahm er bald eine Stelle als Erzieher in Stift Neuburg bei Heidelberg an. Doch das dortige Leben als „Luxuspriester", wie ihn Clemens Brentano scherzhaft nannte, sagte ihm auf die Dauer nicht zu, und so entschloß er sich, nach Amerika zu gehen.

Nach ersten enttäuschenden Erfahrungen geriet er dort an den Mann, der sein ganzes weiteres Leben beeinflussen sollte, und auf den er sich noch im hohen Alter gern berief: Prinz Demetrius A. Gallitzin, der als Missionar in Pennsylvanien wirkte. Von diesem in die Seelsorge unter amerikanischen Verhältnissen eingeführt, arbeitete Lemke an verschiedenen Plätzen, gründete Gemeinden, betätigte sich als Anwerber in Deutschland und als Geschäftsmann und trat schließlich bei den Benediktinern in St. Vincent ein, deren Gründer Bonifaz Wimmer er Jahre zuvor in München zu seinem Werk ermuntert hatte. Aber Lemke paßte nicht in den Rahmen einer Abtei; er blieb Missionar draußen, bereitete manche spätere Klostergründung vor und starb schließlich dort, wo er am längsten gewirkt hatte, in Carrolltown.

In diesem weitgespannten Rahmen eines bewegten Lebens mit vielen Neuanfängen entwirft Lemke ein Bild seiner Zeit, wobei die Schilderung seiner fast 50jährigen Tätigkeit in Amerika besondere Aufmerksamkeit verdient. Lemke schreibt in einer sehr plastischen, oft derben Sprache, gespickt mit Beispielen und Vergleichen. Was er in seinen Memoiren bietet, ist eine Geschichte der für die amerikanische Kirche entscheidenden Zeit vor und nach den Sezessionskriegen, eine Geschichte aber, die „von unten", von den Gemeinden der Einwanderer und nicht von der hohen Warte der Kirchenpolitik oder der Hierarchie aus gesehen wird. Das macht den besonderen Reiz und einmaligen Wert dieser Selbstbiographie aus.

Mathäser tut in seinem sorgfältigen Kommentar von manchmal geradezu enzyklopädischem Umfang ein übriges, den Leser in die damalige Zeit einzuführen und ihm den Horizont für die amerikanischen Verhältnisse zu öffnen.

So dankbar man diese Kommentierung immer wieder zu Rate zieht, so hätte man doch auf die eine oder andere Anmerkung ganz oder zumindest in dieser Ausführlichkeit verzichten können, vor allem wenn es sich um Erklärungen zu bekannten Personen (wie M. Luther, 221 Anm. 8; Darwin, 286 Anm. 10; Benedikt v. N., 287 Anm. 13 und Franz v. A., 287 Anm. 14) oder Begriffen (wie Kantianer, 210 Anm. 5; Feudalismus, 290 Anm. 33 und Kulturkampf, 291 Anm. 36) handelt.

Auf zwei kleine Fehler sei noch hingewiesen: Heinrich der Löwe wurde nicht wegen Verweigerung der Heeresfolge von Friedrich Barbarossa seiner Reichslehen verlustig erklärt (211 Anm. 3) und Friedrich (nicht Wilhelm) der Weise rettete Luther auf die Wartburg (221 Anm. 8).

Die hier angemeldete Kritik beeinträchtigt aber in keiner Weise das Verdienst des Kommentators, mit der Herausgabe der Autobiographie Heinrich Lemkes allen denen einen Gefallen getan zu haben, die sich bemühen, die Geschichte des vorigen Jahrhunderts und besonders die Entfaltung der katholischen Kirche in Nordamerika kennenzulernen und über sie die heutige Zeit und den heutigen Katholizismus besser zu verstehen.

Würzburg Basilius Doppelfeld OSB

Gatz, Erwin: **Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert.** Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1971. XXVIII, 612 S. Lw. DM 42.–

Die Bonner Habilitationsschrift untersucht den kirchlichen Beitrag zur Entstehung der neuzeitlichen Krankenversorgung am Bei-

spiel der preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen, die damals (bis 1929) mit der Kirchenprovinz Köln identisch waren.

Sie behandelt im ersten Abschnitt „Historische und rechtliche Voraussetzungen der Karitasbewegung. Von der Säkularisation (1802/03) zur preußischen Verfassung (1848/50)", im zweiten Abschnitt „Genossenschaften und Karitaskreise", wobei die religiösen Genossenschaften vollständig und am ausführlichsten dargestellt werden. Im dritten Abschnitt erscheinen „Die Anstalten" als „Der kirchliche Beitrag zur Entstehung des neuzeitlichen Krankenhauswesens", dessen Schilderung sich auf ausgewählte Orte beschränken mußte. Der vierte Abschnitt schließlich zeigt als „Zäsuren der Entwicklung" einmal den „Kulturkampf", der unter Verwehrung aller anderen Arbeitsgebiete die Konzentration der karitativen Genossenschaften auf die Krankenpflege erzwang, zum anderen die „Sozialgesetzgebung", die reichsgesetzliche Krankenversicherung (1883), die die Krankenfürsorge finanziell auf eine neue Basis stellte, faktisch aus dem Bereich der Armenpflege ausklammerte und eine weitestgehende Umstrukturierung einleitete.

In jahrelanger Arbeit hat der Verf. aus mehr als 30 Archiven, den bisher kaum ausgewerteten Aktenbeständen der rheinisch-westfälischen Bistums- und Staatsarchive ein immenses Material zusammengetragen (vgl. Quellenverzeichnis XIV–XXI), ein recht unterschiedliches Bild der Karitasbewegung in den einzelnen Bistümern gezeichnet und so einen sehr wertvollen Beitrag zur Bistumsgeschichte geleistet. Darüber hinaus ist die Untersuchung, obgleich sie auf lokalen Quellen beruht und nur einen Bereich der kirchlichen Hilfe für den Menschen zu erhellen versucht, „Karitasgeschichte" (S. XIII), zumal sie auch den französischen und belgischen Wurzeln der Karitasbewegung, ihren Verbindungen mit dem übrigen Deutschland und nicht zuletzt den entsprechenden evangelischen Bemühungen nachgeht. Sie bietet eine wesentliche Korrektur und Ergänzung namentlich der zweibändigen „Geschichte der Caritas" von W. Liese (Freiburg 1922), aber auch einschlägiger Darstellungen der Ordensgeschichte (vgl. S. 4f). Die Darstellung ist gerade durch die Fülle interessanter Einzelheiten lebendig; gute Untergliederungen der Abschnitte und mehrere Zusammenfassungen erleichtern die Überschau über die an sich verwirrende Vielgestaltigkeit der Initiativen und Einrichtungen. In der Bewertung derselben und der kirchlichen Erneuerungsbewegung überhaupt, ihrer Motive und Ergebnisse, vermeidet der Verf. idealisierende Darstellung ebenso wie übertriebene Kritik. Aus dem reichen Inhalt seien zwei Aspekte hervorgehoben: namentlich die Geschichte der Karitaskreise (351–371) zeigt, wie sie, durch akute Notlagen inspiriert, zu Initiatoren der Karitasbewegung wurden, daß also nicht die Kirchenleitung, sondern das Kirchenvolk bzw. private Kreise von Priestern und Laien „die organisierte Karitas wieder als eine grundlegende Funktion der Kirche" entdeckten und praktizierten (461). Diese bedurfte der Institutionalisierung, der Genossenschaften und Anstalten, und – gerade um der Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und kommunalen Einrichtungen willen – einer angemessenen Selbständigkeit, weshalb die katholische Bewegung immer stärker zum Aufbau freier kirchlicher Karitaseinrichtungen tendierte. Bei alldem wird deutlich hervorgehoben, daß man (bis Ketteler) die Soziale Frage, die als solche in der Untersuchung nicht behandelt wird, mit karitativen Mitteln lösen wollte, woraus sich zu einem guten Teil die erstaunliche Aktivität auf diesem Gebiet erklärt. Daß jenes Ziel für die Karitas nicht erreichbar war, schmälert den Wert ihrer Bemühungen, namentlich um eine „Humanisierung" der offenen und geschlossenen Krankenpflege ebensowenig wie den ihrer faktischen Leistungen, die für ihre Zeit „eine große soziale Tat" waren (z. B. 4; 604f).

Angesichts des reichen Inhalts, der wissenschaftlich exakten Darstellung und auch des Umfangs der Arbeit sind nur wenige Desiderate anzumelden. Wünschenswert wäre namentlich noch eine katalogartige Übersicht über die in jener Epoche neu in Angriff genommenen und besonders wichtigen Formen und Bereiche der Krankenpflege oder wenigstens ein Sachregister, das (neben dem guten Personen- und Ortsregister) das Auffinden solcher und anderer, etwa Reformbestrebungen, Spiritualität, Armutsideal und Armutspraxis betreffenden Details erleichtern könnte (vgl. z. B. 127; 462; 600). In den präzisen Literaturangaben (mit Abkürzungsverzeichnis und in den Fußnoten) stören gelegentliche Seitenangaben mit „ff" und das Fehlen der Erscheinungsorte der deutschsprachigen Werke; die römischen Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses stimmen nicht mit den tatsächlichen überein. An die (nach heutiger Rechtschreibung richtige) Schreibweise „Karitas" (statt „Caritas") muß man sich wohl erst noch gewöhnen; der relativ junge Ausdruck „kirchliche Sozialarbeit" (z. B. 597) wäre für die behandelte Epoche besser nicht zu verwenden.

Diese Bemerkungen mindern aber in keiner Weise den Wert der Arbeit für die kirchengeschichtliche Forschung und nicht zuletzt für das Verständnis gegenwärtiger Probleme (kirchliche Pflegekräfte, Krankenhausreform, Kooperation zwischen Kirche und öffentlicher Hand), behandelt sie doch jene Epoche, in der die Mehrzahl der heute auf diesem Sektor tätigen religiösen Gemeinschaften entstanden sind und in der sich die Krankenfürsorge von der Armenpflege zu spezialisierter Krankenversorgung wandelte.

Freiburg i. Br. Richard Völkl

Wegbereiter heutiger Theologie. Hrsg. von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl. – Köln, Graz, Wien: Styria 1969ff. 12 Einzelbände und ein Indexband, je DM 30.– (Subskript.: DM 25.80)

Keller, Erwin: Johann Baptist **Hirscher,** 1969, 374 S.; **Scheele,** Paul-Werner: Johann Adam **Möhler,** 1969, 401 S.; **Finsterhölzl,** Johann: Ignaz von **Döllinger,** 1969, 401 S.

Die Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie" ist eine zwölfbändige Textauswahl aus den Werken jener Theologen des 19. Jahrhunderts, die geschichtliche Wirkungen ausgelöst haben, die über ihre historische Situation hinausreichen und z. T. erst heute in vollem Umfang erkannt und gewürdigt werden bzw. werden können. Jeder Band gliedert sich in: eine Einleitung, in der Fachleute aus Deutschland und Österreich, die mit der Theologie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart bestens vertraut sind, Person und Werk des betreffenden Theologen in ihrer Bedeutung für die heutigen Grundfragen in Theologie und Kirche darstellen; eine Textauswahl, welche die Theologen in ihren tragenden Themen selbst zu Wort kommen läßt und dem Gesamtwerk dieser Kirchenmänner entnommen ist nach dem Prinzip: Texte aus den (bekannten) Hauptwerken so viel wie nötig – Texte aus (schwer greifbaren) Zeitschriften und unediertem Material so viel wie möglich; und ein Literaturverzeichnis. Im Vorwort zum ersten Band, der dem Tübinger Moraltheologen Hirscher gewidmet ist, erläutern die Herausgeber Sinn und Zweck dieser Reihe. Sie entstand aus der Überzeugung heraus, daß eine zeitgemäße Interpretation des Glaubens nur möglich ist, wenn der in der Gegenwart lebende Theologe sich durch die Geschichte des Glaubens und der Theologie auf Zukunft hin orientieren läßt. In dieser Geschichte nimmt das 19. Jahrhundert durch seine auffallende Ähnlichkeit mit der kirchlichen und theologischen Situation der Gegenwart einen besonderen Platz ein. Die Reihe „Wegbereiter" hat nun die Absicht, die lebendigen Impulse aus jener Zeit für das heutige theologische Bemühen wirksam zu machen und die gegenwärtige Theologie durch den Verweis auf die damaligen Versuche zur Erneuerung vor Selbstüberschätzung zu bewahren. Aus dieser Zielsetzung ergab sich, daß in dieser Reihe nur solche Themen vorgestellt werden sollten, die auch heute noch Themen sind. Wer heutige Theologie verstehen und mitvollziehen will, hat deshalb in dieser klar umrissenen und übersichtlich gestalteten Textsammlung ein brauchbares Hilfsmittel. Weitere Bände über Friedrich Pilgram, Martin Deutinger, Franz von Baader, Johann Ev. Kuhn, Johann Sebastian von Drey, Johann Michael Sailer, Franz Anton Staudenmaier, Matthias Joseph Scheeben, Anton Günther sind erschienen bzw. angekündigt.

Den Haag (Niederl.) Rob J. F. Cornelissen

Loduchowski, Heinz: **Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher.** – Regensburg: Friedrich Pustet 1970. 204 S. kart. DM 25.–

Diese achte und noch nicht letzte Monographie, die neben einem Auswahlband und zahlreichen Aufsätzen seit 1953 über Hirscher erschienen ist, erweist den großen Süddeutschen einmal mehr als „Wegbereiter heutiger Theologie" (H. Fries u. a.), auch auf einem Gebiet, für das dies weniger zu vermuten stand als für andere (vgl. dazu bes. 53–56; 107; 116–118). In einem offenbar „zweckfreien" Ansatz und Wurf geht L. in diesem Buch der biblischen Verkündigung H.s nach. Er wertet dazu dessen gesamtes oeuvre aus, nicht zuletzt die zahlreichen Rezensionen H.s, die in den bisherigen Untersuchungen über H. (berechtigterweise) ziemlich außer acht gelassen wurden.

Nach einer Einführung – „Hirschers Leben, Lehrer und hermeneutische Grundlagen" (19–39) – systematisiert L. im Hauptteil seiner Studie die Gelegenheitsäußerungen H.s zu biblischen Fragen. Das geschieht in den Kapiteln: Verkündigung als offenbarende Selbstmitteilung Gottes; Verkündigung als Repraesentatio der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche; Verkündigung als Traditio der Selbstmitteilung Gottes in die Welt (43–138). Im Schlußteil seiner Arbeit (139–184) geht L. dem „Weiterwirken biblischer Impulse Hirschers trotz Kritik und

Gegenströmungen" nach. Ein vollständiges Quellen- sowie ein Literaturverzeichnis runden das Werk ab (197–204). Register enthält es nicht.

Die Studie dokumentiert sowohl den immensen Fleiß wie die hervorragende Übersicht des Verf. über sein Aufgabengebiet. Das Kategoriensystem, mit dessen Hilfe er H.s bibeltheologische Aussagen ordnet, überzeugt. (Seine augenscheinliche Nähe zu einem der zentralen topoi der Theologie K. Rahners, dem von der Selbstmitteilung Gottes, reflektiert L. freilich nicht; vgl. dazu bes. 45–69; 172–179.) Besonders anzuerkennen ist, daß L. die Genese der Bibeltheologie Hirschers sowie ihren literarischen, existentiellen und kirchenpolitischen Kontext stets beachtet, so gut das eben möglich ist. Die bemerkenswerteste Leistung seiner Studie erblicke ich aber in dem Spürsinn, mit dem L. den Gewährsleuten und Nachwirkungen der Bibeltheologie H.s nachgeht; Hirscher selbst verrät ja bekanntlich wenig darüber, welchen Autoren und Strömungen er sich verpflichtet weiß. Überhaupt stellt die Studie der Akribie ihres Verf. das beste Zeugnis aus.

L.s Absicht, seinem Auftrag voll gerecht zu werden, läßt ihn des Guten in meinen Augen freilich gelegentlich auch zuviel tun. Er qualifiziert auch H.-Texte als bemerkenswert biblisch, die jedenfalls nicht eben als originell angesprochen werden können und nicht primär biblisch orientiert sind (vgl. bes. 70–78). Die relativ zahlreichen, umfänglichen und z. T. mehrmaligen Zusammenfassungen L.s (25ff passim) hätten meiner Ansicht nach ohne Schaden unterbleiben können. Für meinen Geschmack geht L. bisweilen zu unbeschwert aus informativen in performative Aussagen, unbelegte Behauptungen und Vermutungen über (vgl. z. B. 31; 35; 60; 63; 118; 142). Die Einstellung von Jakob Schmitt zu H. interpretiert L. meiner Ansicht nach im Eifer des Gefechts für seinen „Helden" geradezu um (157). L., der i. a. flüssig und gut verständlich schreibt, entgleist sprachlich einige Male (vgl. 22; 48), ausgerechnet auch, als er das H.-Schrifttum des Rezensenten bespricht (17). Druckfehler sind auf den Seiten 72; 73; 159; 160; 189 und 199 stehengeblieben.

Regensburg Wolfgang Nastainczyk

Lettres de George Tyrell à Henri Bremond. Présentées, traduites et annotées par Anne Louis-David. Préface de Maurice Nédoncelle. – Paris: Éditions Aubier Montaigne 1971. 331 S. (Études Bremondiennes, 3)

Diese Briefsammlung umfaßt die 115 erhaltenen und bis auf einige in den *„archives bremondiennes"* aufbewahrten Briefe, die George Tyrell (1861–1909) zwischen 1898 und 1909 an Henri Bremond (1865–1933) gerichtet hat. Die in englischer Sprache abgefaßten Briefe werden von der Herausgeberin in französischer Übersetzung dargeboten und von zahlreichen, präzisen Anmerkungen erläutert. Dazu hat die Hrsg. u. a. nicht-veröffentlichtes Material aus mehreren britischen und französischen Archiven benutzt. Das Geleitwort von M. Nédoncelle wie auch Vorwort und Einführung der Hrsg. stellen die Briefe in den psychologischen, theologischen und biographischen Kontext. Die Ansprache Bremonds vom 21. Juli 1909 am Grabe Tyrells in Storrington und einige Briefe, die Bremond aus diesem Anlaß von englischen Freunden bekommen hat, sind der Sammlung hinzugefügt. Die Ausgabe schließt mit dem Quellennachweis, bibliographischen Hinweisen und einem Namensverzeichnis.

In der 1912 veröffentlichten Biographie Tyrells gibt es nur sporadische Auszüge aus seinen Briefen an Bremond. Die 1920 von Miss Maude Petre besorgte Herausgabe ausgewählter Briefe Tyrells enthält lediglich 9 Briefe an Bremond. War diese Vorsicht damals allzu verständlich (Bremond überlebte Tyrell um fast 25 Jahre), so hatte sie zur Folge, daß die Beziehungen zwischen Tyrell und Bremond im Halbdunkel blieben. Hinzu kommt, daß andere direkte Zeugnisse dieser einzigartigen Freundschaft, die Briefe Bremonds an Tyrell, verloren gegangen (vernichtet?) sind. Daraus ergibt sich die Bedeutsamkeit der vorliegenden Ausgabe. Wenn auch Nédoncelle im Geleitwort der Übersetzung hohes Lob spendet, so bleibt allerdings zu bedauern, daß die Briefe in der ursprünglichen, von Tyrell so ausgezeichnet beherrschten englischen Sprache den Lesern vorenthalten werden, so daß es nicht zu einer Edition im eigentlichen Sinne gekommen ist.

Die Briefe versetzen uns in die Lage, die zwölf letzten Lebensjahre Tyrells aus größter Nähe zu verfolgen. Er findet in Bremond einen Gesprächspartner, dem er sich vorbehaltlos öffnen kann. Indirekt werfen die Briefe Tyrells auch ein manchmal überraschendes Licht auf den Lebensweg Bremonds, der in diesen Jahren durch eine schwere persönliche Krise hindurchging, die ihn aus der Gesellschaft Jesu herausführte und die Fundamente seiner Glaubensüberzeugung erschütterte. Darüber hinaus ist die Briefsammlung interessant wegen der Beziehungen zwischen M. Petre und den beiden Korrespondenten.

Tyrell wußte, daß er sich Bremond gegenüber ohne Zurückhaltung äußern konnte, denn Bremond hatte Verständnis für seine Übertreibungen und *„overstatements"*, weil dieser sich im klaren war über ihren wirklichen Grund. Diese Offenheit der Aussprache gab es aber auf beiden Seiten. In den ersten Jahren des Briefwechsels, – das mag überraschend sein –, sind es Tyrell und M. Petre, die Bremond davon abhalten, seine persönlichen Probleme durch Laisierung oder vorbehaltlose Einordnung in das „System" zu lösen.

Überhaupt haben die früheren Briefe Tyrells einen anderen Akzent als die späteren. Tyrell zeigt einen scharfen Blick für die Mißstände in der Kirche und in seinem Orden, für die Verwaltung des Denkens und den Mangel an schöpferischer Freiheit. Aber seine Kritik bleibt maßvoll und ausgeglichen, seine Hoffnung auf die bestehende Kirche ausgerichtet. Nach seiner Maßregelung von 1900 bekommen seine Briefe einen Akzent zunehmender Verbitterung und Leidenschaft. Aber der Ausgang der inneren Auseinandersetzung scheint während seines Aufenthaltes in Richmond vorläufig noch offen. Erst nach der Entlassung aus der Gesellschaft Jesu im Jahre 1906 richtet Tyrell sich endgültig auf seine Außenseiterposition ein. Die Persiflagen, Satiren und Tyraden gegen Behörden und Theologen steigern sich. Sein Vertrauen in die bestehende religiös-kirchliche Ordnung ist zerbrochen. Er gibt sich keine Mühe mehr, der drohenden Exkommunikation auszuweichen. Er erfährt sie als einen notwendigen Exodus, als seinen Weg, die Treue zur wahren Katholizität zu bewahren.

Bremond ist Tyrell auf diesem Weg nicht gefolgt. Aber seit der Schrift von Alfred Loisy „George Tyrell et Henri Bremond" (1936) und spätestens seitdem man neuerdings weiß, daß Bremond 1931 unter dem Pseudonym Sylvain Leblanc die Verteidigung Loisys auf sich genommen hat, kann es keinen Zweifel daran geben, daß die regen Beziehungen zwischen Bremond und den führenden Modernisten nicht nur in tiefer menschlicher Solidarität gründen, sondern auch eine weitgehende sachliche Übereinstimmung verraten. Die Briefe Tyrells lassen zu wenig von der Einstellung Bremonds erkennen, um diese Feststellung im einzelnen zu begründen, aber genug, um sie in ihrer Allgemeinheit nicht zu bezweifeln. So lautet eine der Fragen, die am Schluß dieser Lektüre bleibt: was führte Bremond dazu, einen anderen Weg zu gehen als Tyrell? Oder vielleicht besser: was hinderte ihn daran, denselben Weg zu gehen? Zwar war Bremonds Interesse an theologischen Fragen im engeren Sinne begrenzt und ihre Bedeutsamkeit in seinen Augen zumindestens zweifelhaft, während Tyrell *nolens volens* Theologe blieb. Das mag eine Rolle gespielt und Bremond die Unterwerfung erleichtert haben. Aber für die historisch-kritische und die religionspsychologische Seite der Probleme war Bremond mindestens so sensibel wie sein englischer Freund. Man darf gespannt sein auf das Gesamtbild über Bremond, den berühmten Historiker des „sentiment religieux en France", das sich nach und nach aus der Reihe „Études Bremondiennes" ergeben wird.

Nijmegen Jan Hulshof

Kühne, Wolfgang: **Unverlorene Zeit.** Briefe in der Haft. – Regensburg: J. Habbel. 220 S. Lw. DM 19.80

Diese Briefe des Berliner Schauspielers an seine Frau, geschrieben in der Gestapohaft, verdienen es, daß Bischof Volk und Prof. Helmut Gollwitzer ihnen erschließende Geleitworte gaben. Sie sind erfüllt von inniger Zwiesprache der Liebe zwischen Mann und Frau, von hoher Geistigkeit eines Lebens mit der Dichtkunst, vor allem aber von einem ans Mystische grenzenden Miterleben in Liturgie der Kirche und hl. Schrift durch einen tief empfindenden Konvertiten.

Münster Hermann Eising

Stupperich, Robert (Hrsg.): **Otto Dibelius, sein Denken und Wollen.** – Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag o. J. (1970) 80 S. kart. DM 3.80

Eine „Gedenkschrift" für eine erst vor vier Jahren verstorbene Persönlichkeit liest man mit dem Interesse des Zeitgenossen, aber auch mit der Frage, ob sich nach so kurzer Zeit schon etwas Gültiges über diese aussagen läßt. Wer das Büchlein von Stupperich, der Bischof Dibelius persönlich und dienstlich nahegestanden hat, liest, wird diese Frage wenigstens zu einem guten Teil bejahen können.

Nach einem Geleitwort, das Bischof D. Kurt Scharf geschrieben hat, legt St. in einem Vorwort (7–10) die Grundsätze und Vor-

aussetzungen seiner Gedenkschrift dar. Seine würdigende Darstellung, den Hauptteil des Büchleins (11–40), betitelt er „Grundgedanken und Leitmotive im Wirken von Otto Dibelius". So ist eine Beschränkung, aber auch ein unverkennbarer Vorzug der Gedenkschrift festzustellen. Die Lebensdaten von Dibelius folgen S. 41–44, woran sich ein 450 Nummern umfassendes Schriftenverzeichnis des Bischofs anschließt (45–71). Vollständig ist es noch nicht; die Predigten und Aufsätze in Kirchenblättern machen darin den Hauptanteil aus. Die Predigt, die Debelius in höchst kritischer Situation der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Hitler-Staat am 16. Juli 1933 in der Nicolai-Kirche zu Potsdam gehalten hat, beschließt die Gedenkschrift.

Diese Predigt offenbart, was St. auch von allen Predigten und Aufsätzen des Bischofs feststellen kann, dessen klare und sachliche Gedankenführung als Einkleidung eines eindrucksvollen Glaubenszeugnisses. St. zeigt Dibelius in der Auseinandersetzung mit den während seines langen Lebenswerkes wechselnden Strömungen in Kirche und Staat. Von der Warte des Glaubens aus und mit bedeutendem Einfluß arbeitend war er dabei aber im Grunde immer der Seelsorger. Begriffe und Probleme wie Erziehungsschule, Aufbau der Kirche von der Gemeinde aus, Volkskirche, Aktivierung der Laien, Verfassung der Kirche tauchen auf. Fast ist es schon vergessen, daß Dibelius es war, der das Buch „Das Jahrhundert der Kirche" schrieb, das 1926–1928 nicht weniger als sechs Auflagen erlebte. Stehen wir noch im Jahrhundert der Kirche? Muß man aber nicht doch, was heute über Kirche und ihren Dienst an den Menschen diskutiert wird, einmal kritisch vergleichen mit dem, was eine ohne Zweifel bedeutende Persönlichkeit darüber gedacht und daran gearbeitet hat? So manches Programm heute, sicher von echter Bereitschaft, aber doch mit viel Pathos und viel Fremdwörtern der deutschen und fremder Sprachen garniert, könnte dadurch an Bescheidenheit und Klarheit gewinnen. Manche Ausführungen von Bischof Dibelius, der sich auch mit dem Problem des Rechtsstatus der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen, mit der Funktion des Bischofsamtes in der Evgl. Kirche beschäftigt hat, sind wahrlich auch heute noch aktuell.

St. hat sein Gedenkbuch mit der Kritik eines Kirchengeschichtlers geschrieben. Er sieht und erwähnt durchaus, was an dem Denken und Wollen des Bischofs zeitbedingt und problematisch ist. Der „Obrigkeitsstreit" wird verständnisvoll bewertet. Gerade wenn nicht nur die bedeutenden Leistungen, sondern auch die Grenzen einer Persönlichkeit gesehen werden, finden wir sie sympathisch und gültig umschrieben. Einige Komplexe des Denkens und Wirkens von Bischof Dibelius sind in dieser Schrift ausdrücklich ausgespart (32). Man kann St. nur bitten, daß er diese Gedenkschrift zu einem umfassenden Lebensbild von Bischof Dibelius ausweitet.

Münster Hermann Eising

Monden, Louis SJ: **Wie können Christen noch glauben?** (dtsche Übers. H. Czejka) – Salzburg: Otto-Müller-Verlag 1971; 216 S. kart. DM 14.80

Es handelt sich nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, um eine Anweisung zum Glauben, sondern um eine Analyse des Glaubens, seiner Begründung und seiner Geschichtsbezogenheit. Verf. betont, er wolle nach phänomenologischer Methode vorgehen; die Abschnitte des 1. Kapitels über das Glaubensverständnis Tillichs, Bultmanns und Levinas (18–27) und die Herausstellung gemeinsamer Grundzüge weisen auch wohl in diese Richtung. Schaut man aber durch die aggornierten Überschriften hindurch auf die verhandelte Sache und den Aufbau des Buches, so stellt man fest, daß das Buch ziemlich genau nach dem Schema der alten Apologetik aufgebaut ist, also im Grunde gar nicht „phänomenologisch" konzipiert ist. Das Thema „Glaube" wird durch 3 Kapitel hindurchgeführt, die in ihrer Abfolge den drei Stufen der Apologetik entsprechen: *demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica.* M. will natürlich nicht so streng „beweisen", wie man es früher wollte. Hier heißt es nun: Kap. I: Der Kern des Glaubens (13–57, wo die Möglichkeit und die allgemeinen Glaubensstrukturen behandelt werden); Kap. II: Glaube, Offenbarung, Geschichte (58–111, wo es um die Möglichkeit geschichtlicher Offenbarung geht); und Kap. III: Christliche Offenbarung und gläubige Hermeneutik (112–202, wo außerdem noch die fundamental-theologischen Themen Schrift, Inspiration, Tradition, Dogma, Unfehlbarkeit, Theologie als Glaubenswissenschaft angeschnitten und kurz umschritten werden).

Wesentlich Neues haben wir nicht entnehmen können, möchten daher nur einige Fragen an die Konzeption des Buches stellen. Zunächst könnte man fragen, ob es wirklich der so oft betonten phänomenologischen Methode angemessen war, im Aufbau so vorzugehen, wie es die alte Apologetik tat: nämlich erst von der Möglichkeit des Glaubens überhaupt und ihrer allgemeinsten Verwirklichung zu sprechen (was immerhin noch angehen mag, insofern ja in der Tat viele Menschen nur in dieser „allgemeinen" Weise „gläubig" sind), dann von den Möglichkeiten von Offenbarung, besonders von geschichtlicher Offenbarung zu handeln (als ob die christliche Offenbarung, die hier ja im Hintergrund gemeint ist, als ein spezifischer Fall von Offenbarung überhaupt anzusehen sei!), um schließlich im dritten Kapitel über den Christusglauben zu sprechen. Gewiß geht logisch die Möglichkeit der historischen Wirklichkeit voraus; aber von der Möglichkeit wissen wir hier doch erst durch die Wirklichkeit!

Eine weitere Bemerkung: M. vertritt den thomistischen Standpunkt (vgl. 55ff; 263). Dementsprechend geht er immer wieder vom Glauben, bzw. vom Glaubenden aus, welcher gewiß die Verifikation seines Glaubens in der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu sucht, aber doch eben so, daß der Glaube als das Erste, schon Gegebene erscheint. Auch hält M. nicht viel von historisch-kritischer Arbeit, insofern sie sich als theologisch relevant versteht. Der Glaube könne nicht an historischen Fakten hängen, sondern nur an dem Sinn, der durch diese hindurch spreche, den aber nicht die historisch-kritische Arbeit zu entdecken vermöge, sondern den nur der spürende Glaube erfassen könne (vgl. 97ff). So heißt es etwa: „Betrachtet man (die historische Verifikation) unabhängig vom glaubenden Symbollesen, dann kann die kritische Verifikation der Tatsachen diese nicht in ihrer Durchsichtigkeit als verweisendes Symbol, sondern n u r in ihrem ‚Vorhandensein', in ihrer tastbaren und hantierbaren Faktizität berühren" (102). Stimmt das wirklich, oder ist es nicht eine willkürliche Abstraktion, wenn hier so von *facta bruta* gesprochen wird? Haben nicht die Fakten, so wie sie sich wirklich gezeigt haben, gerade ihre Verweisungsstruktur an sich gehabt? Verwies nicht etwa die Botschaft Jesu, die doch ein Faktum ist und die der Exeget historisch-kritisch zu erheben versucht, jeden, (der sie nicht unhistorisch-unkritisch verzerrt und überhört) auf das Angekommensein der Königsherrschaft Gottes mit all ihren Verheißungen und Forderungen? Und hört und weiß der Glaubende wirklich mehr als eben dies? Ist Jesus etwa ein Doppelwesen, das einmal ein hantierbares Faktum, ein andermal ein glaubenforderndes Symbol ist? Braucht man wirklich ein eigenes Organ des Glaubens (vgl. 95), um diese Sprache (die dann also wohl eine Art Geheimsprache sein müßte, da der historisch-kritisch arbeitende Exeget sie im Unterschied zum Glaubenden nicht vernehmen kann), zu hören und zu verstehen?" Dieses Organ kann k e i n e s f a l l s die h i s t o r i s c h - k r i t i s c h e M e t h o d e sein: diese bleibt notwendigerweise bei der verifizierbaren Faktizität der Ereignisse stehen, während es gerade darauf ankommt, die sich durch die Faktizität meldende letzte Sinngebung zu erspüren" (ebd.). Eine uns merkwürdig anmutende Zweistockwerktheorie, nach der der Glaubende höher bzw. tiefer sieht als der Nichtglaubende (etwa der historisch-kritisch arbeitende Exeget als solcher) grundsätzlich sehen kann! Natürlich wissen wir auch, daß der Glaube mehr ist als bloßes historisch-kritisches Zur-Kenntnis-Nehmen. Aber dieses Mehr liegt doch durchaus auf der Ebene nicht des Erkennens, sondern des Existentiellen, des Willensmäßigen, des An-erkennens (vgl. Thomas: fides plus movet voluntatem quam intellectum!). Und eben diese Forderung zur An-erkennung der Königsherrschaft Gottes, die in Jesus hereingebrochen ist, ist doch durchaus schon historisch-kritisch zu erheben. Ob man sie an-nimmt und nicht nur zur Kenntnis hinnimmt, ist eine weitere Frage. Auf jeden Fall verweisen die Fakten durchaus von sich aus auf diesen „Sinn" der Offenbarung. Es ist eine willkürliche Abstraktion, die die Fakten bereits verzerrt, wenn M. schreibt: „(es) wäre . . . sinnlos, behauptete die h i s t o r i s c h e F o r s c h u n g , d i e l e t z t e N o r m d e r G l a u b e n s i n t e r p r e t a t i o n sein zu wollen, und billigte sie den Fakten keine weitere Bedeutung zu als die, die auf ihrem Niveau ablesbar ist." Es scheint uns hier eine merkwürdige Vorstellung von historischer Forschung und ihrem Niveau vorzuliegen. Steht hier nicht im Hintergrund ein gewichtiges Sekuritäts-

bedürfnis, dem man dadurch huldigt, daß man den Glauben vielleicht nicht gerade von der Historie unabhängig macht, aber doch durchaus ihr vorordnet? Der Satz „wer historische Offenbarung annimmt, muß auch die Geschichte wirklich ernst nehmen" (102; ähnlich 144) klingt zwar gut, aber er wird u. E. nicht genügend befolgt. Denn S. 113 heißt es: „Offenbarung darf ja nicht als ein dem gläubigen Vernehmen Vorausgehendes verstanden werden, eine Art göttlicher Berichtgebung, eine objektive Information, die erst hinterher vom Glauben aufgefangen und interpretiert wird." Ähnlich S. 119: „Das heißt keineswegs, daß die historische Wirklichkeit einen Vorrang vor ihrer gläubigen Deutung bekäme." Man fragt sich, wonach sich denn die „gläubige Deutung" sonst zu richten habe, welches ihr Kriterium sein solle. Kann sie sich auf eigene Privatoffenbarungen berufen? Öffnet man so nicht trotz aller Kritik an Bultmann doch die Tür zu einer nur existentialen Interpretation, also zu einem Subjektivismus des Glaubens, der nur die letzte Konsequenz der Vorordnung des Glaubens vor der Geschichte ist? Deckt nicht der heute vielzitierte Begriff „Ideologie" genau diesen Sachverhalt, daß die Deutung (und sei es eben die gemeinschaftliche, kirchliche Deutung) vor den Fakten, hier vor der (angeblich nichtssagenden) Historie rangiert? Daß Fakten und Deutung nie adäquat und reinlich voneinander geschieden werden können, wissen wir auch. Aber wenn feststeht, daß die historische Offenbarung das Kriterium des Glaubens und der Theologie ist (und nicht umgekehrt), dann ist es doch nur konsequent, daß man von diesem Pol ausgeht und ihm den Glauben zuordnet, nicht umgekehrt. Da eine ausführliche Auseinandersetzung mit der thomistischen Glaubenstheologie den Rahmen einer Rezension sprengen würde, sei es gestattet, hier auf den Aufsatz des Rez. „Zur Analysis fidei" in der MthZ 23 (1972) Heft 2 zu verweisen.

Würzburg Walter Simonis

Siman, Emmanuel-Pataq: **L'expérience de l'esprit par l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche.** – Paris: Beauchesne (1971). 352 S. (Théologie Historique, 15) Linson F 51.–

Das Werk will einführen in das Wesen syrischer (genauer: westsyrischer) Frömmigkeit, die naturgemäß einen gottesdienstlichen (liturgischen) Charakter hat. Als Quellen werden zugrunde gelegt die im Gebrauch befindlichen liturgischen Bücher der syrischen Kirche, hauptsächlich die große Mossuler Ausgabe (1888–1898) des Festbrevieres, das Pontificale (1950–52) und das Rituale (1922). Darüber hinaus werden Zitate aus den Werken syrischer und griechischer Kirchenschriftsteller vorgelegt.

Die Untersuchung ist abgerundet und enthält zwei Hauptteile: I. Der Geist begründet die Kirche, und II. Der Geist vergöttlicht die Kirche. Diese beiden Teile bilden je einen großen Rahmen für eine Reihe von Einzelthemen. I.: Pfingsten, die Geburt eines neuen Volkes; Wachstum der Kirche; Der Geist, Quelle aller Funktionen in der Kirche; II. Der Geist und die Verkündigung der Frohbotschaft; Der Geist und die Mysterien; Der Geist und das christliche Leben; Der Geist und die eschatologische Dimension der christlichen Existenz. Anschließend wird eine Anzahl von Texten in franz. Übersetzung geboten, die sich alle auf das Pfingstgeschehen beziehen. Zum Abschluß: Schrift-, Sach- und Autorenverzeichnis.

Von einer Volksfrömmigkeit ist nicht die Rede. Der Zugang zum Inhalte des Buches ist für den Abendländer nicht so leicht. Er muß sich zumindest ein wenig in die religiöse Denkart der Syrer hineinversetzen. Hierzu könnte vielleicht die Einleitung dienen (13–30), insbesondere das Kapitel über die expérience. Der Leser wird von der Lektüre einen reichen Gewinn haben. Es wird ihm bewußt werden, welche zentrale Stellung der hl. Geist im lebendigen Vollzuge des Christentumes bei den Syrern einnimmt. Ihre Kirche lebt in einem ewigen Pfingsten. Zugleich wird ihm offenbar, daß der Geist in vielfachen und mannigfaltigen Formen sich betätigt.

Sprachlich ist die Arbeit gut ausgeformt und formuliert, so daß sie nach dieser Seite hin einem Philologen Freude machen könnte.

Einige kritische Bemerkungen. Verf. zitiert als Belege weite Strecken aus Theodor von Mopsuestia, Narsai und weist auch auf Afrahat hin. Das scheint methodisch unkorrekt zu sein, da die genannten Theologen nicht dem westsyrischen, sondern dem ostsyrisch-nestorianischen Raume entstammen, der eine andere Theologie vertritt. Diese Texte müßte man vergleichend in Parallele setzen. Ephräm der Syrer wird durchgehend als Ephräm von Nisibis bezeichnet. Das könnte ein Anlaß zu Unsicherheiten sein. Die Anmerkungen sind nicht immer wünschenswert genau.

Wenn auch dieses Werk sich im Bereiche der syrisch-orthodoxen Kirche bewegt, so stimmt der dargebotene Sachverhalt doch mit der syrisch-kath. (unierten) Kirche überein, da die Liturgie nach Form und Inhalt beider Kirchen identisch ist.

Amelsbüren Paul Krüger

Baumstark, Anton: **Vom geschichtlichen Werden der Liturgie.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. XII, 159 S. (Ecclesia Orans 10) Lw. DM 19.70

Der erstmals 1923 erschienene Abriß der Geschichte des christlichen Gottesdienstes, mit dem B. nach dem Urteil F. Kolbes (Die Liturgische Bewegung [1964] 38f) ein Werk geschaffen hat, das „zu den bleibenden Zeugnissen der liturgischen Erneuerung" gehört, liegt nunmehr in einem unveränderten Nachdruck vor. Einer eigenen Rechtfertigung bedarf die Neupublikation kaum: handelt es sich doch bei diesem „klassisch gewordenen Büchlein" um den ersten wirklich umfassenden Versuch einer Liturgiegeschichte (E. v. Severus, Einleitung zu A. L. Mayer, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte [1971] VIII), dem man aus der zeitgenössischen Literatur allenfalls die Arbeiten L. Duchesnes an die Seite stellen könnte. Das Werk ist aus einer Vortragsreihe des Jahres 1921 in Maria Laach erwachsen und bietet somit keine Liturgiegeschichte im strengen Sinne, vielmehr liegt eine in etwa chronologische Anordnung thematischer Schwerpunkte vor:

Die frühe Liturgie ist in ihrem Ablösungsprozeß vom jüdischen Kultverband und der daraus folgenden „Verwischung der Grenze zwischen häuslicher und Gemeindefeier" (6f) untersucht (6–12), die synagogale Komponente (13–21) von hellenistischen Einflüssen (21–29) abgehoben. Nach Skizzierung der Entwicklung von der Textimprovisation zum festen Formelgut (29–36) umreißt B. die Bedeutung der großen liturgischen Zentren (37–47) und die zur Vorrangstellung des byzantinischen und römischen Ritus führende Entwicklung (47–57). Weitere Kapitel gelten dem – politisch bedingten – Expansionsdrang der beiden Riten und der damit korrespondierenden Uniformierungstendenz (57–64), dem vor allem in der Liturgie des Stundengebets sich ausprägenden Gegensatz zwischen monastischer und bischöflicher Liturgie (64–70) und der Überprüfung der Historizität überlieferter Verfassernamen für liturgische Formulare (71–78). Religionsgeschichtliche Fragen werden angeschnitten mit der Integration außerchristlicher Traditionen (78–88), Grundsatzfragen der vergleichenden Liturgiegeschichte mit Überlegungen über die Gesetzmäßigkeiten liturgischen Wachstums (88–97). Auch die Probleme bei unterschiedlicher Liturgie- und Landessprache sind – zunächst historisch – untersucht (97–103), schließlich liturgische Dichtung (103–115) und die Entstehung der priesterlichen Privatgebete (115–123) – beide geeignet, „die scharfen Linien des festen Ganges der liturgischen Handlung . . . zu verwischen" (115). Das letzte Kapitel der historischen Darstellung „Reform und Uniformierung" (123–131) gilt vornehmlich den theologischen Intentionen des Missale Romanum von 1570, die B. als „Rückkehr zur christlichen Antike in ihrer nüchternen, klaren römischen Prägung" lange vor den bahnbrechenden Studien Th. Klausers erstaunlich treffend kennzeichnet (131).

Klassiker pflegt man nicht zu „rezensieren". Besonders erwähnt seien auch nur die Ausführungen zu synagogalen Einflüssen auf den frühchristlichen Gottesdienst, zum Eucharistiegebet Did 9,2–10,5 (14f) und zum Wortgottesdienst der Synagoge als „Grundlage der Katechumenenmesse" (15ff), was allenfalls noch zu ergänzen wäre durch B.s Studien zu Trishagion und Quedusha (JbLW 3 [1923] 18–32). Es besteht dazu Anlaß, nachdem V. Warnach (bei O. Casel, Das christliche Opfermysterium [1968] XXXIII. 194) nachdrücklich darauf hingewiesen hat, daß Casel (Opfermysterium 194–206) „sich in vieler Hinsicht auf A. Baumstark stützend" den Problemen um den Ursprung des Trishagion zugewandt habe. Mit dem vorliegenden Werk an der „Ecclesia Orans"-Reihe I. Herwegens beteiligt, seit 1921 Mitherausgeber des JbLW, als Mitarbeiter der LQF (Autor bzw. Mitautor von LQF 11/12. 15. 32) muß B. als einer der führenden Vertreter der Laacher Richtung innerhalb der Liturgischen Bewegung gelten (vgl. auch A. L. Mayer: ALW IV, 1 [1955] 1–51, 47f). Es ist ihm wesentliches Anliegen seiner historischen Arbeit, „das Verständnis für das Wachstum des gewaltigen Baumes zu wecken und zu fördern, unter dessen Schatten die katholische Gemeinde lateinischer Liturgiesprache sich sammelt, wenn sie sich zur Feier liturgischen Gottesdienstes nach römischem Ritus vereint" (6). Dennoch ist es einseitig, den Ansatz B.s und überhaupt der Laacher Richtung nur zu bestimmen als das Bestreben, Liturgie in ihrer Geschichtlichkeit zu verdeutlichen (eine solche, m. E. verkürzende

Darstellung bei Kolbe 40f), wie J. H. Emminghaus (ThPQ 117 [1969] 198–217. 201 A. 5: „historisch-romantischer Zweig um Maria Laach") und K. Gamber (Ritus modernus [1972] 7–11. 8: „Auf jeden Fall partizipierte die praktische Seelsorge kaum viel von ihren Ergebnissen" [u. a. zu C. Mohlberg].) es getan haben. A. Häußling (in: Liturgie und Gesellschaft [1970] 103–130. 104f A. 3) hat die pastoralen Akzente in der liturgiegeschichtlichen Arbeit des B. nahestehenden C. Mohlberg betont; bei B. wird man ebenfalls feststellen können, daß ihm das „Endziel" einer pastoralliturgischen Ausweitung seiner liturgiegeschichtlichen Arbeit stets präsent war: „Denn jenes Endziel kann kein Geringeres sein als ein Zustand, bei dem die Gesamtgemeinde den Herzschlag der Liturgie wieder ebenso als denjenigen des eigenen Ich unmittelbar erleben würde, wie sie ihn in den Jahrhunderten der christlichen Antike erlebte" (100). Hiermit korrespondieren scharfe Bemerkungen über Privatisierungstendenzen, die „dem tiefsten sozial-objektiven Wesen der Liturgie" (115f) widersprechen.

Die Bedeutung des auftauchenden Idealbildes der christlichen Antike ist bereits in Abhebung von Solesmes durch L. Bouyer (La vie de la liturgie [²1960] 29ff) gewürdigt worden. Eines ausdrücklichen Hinweises bedarf aber das entschiedene Aufgreifen des durch „Tra le Sollecitudini" sanktionierten Leitgedankens der participatio actuosa: wenn Th. Maas-Ewerd (Liturgie und Pfarrei [1969] 41–46) nachdrücklich die Orientierung des Reformwerkes L. Beauduins an den Liturgiedekreten Pius' X. betont hat, darf die Anteilnahme B.s an diesen ersten Reformschritten nicht unerwähnt bleiben, in denen er „eine noch weitergreifende liturgische Reform . . . erst eröffnet" sah (130). Der Brevier-Konstitution „Divino afflatu" hat B. einen vornehmlich liturgiegeschichtlich ausgerichteten Kommentar gewidmet (La riforma del Salterio Romano alla luce della storia della liturgia comparata [1912]; 130. 159 A. 14).

„Schon die Anfänge der liturgischen Erneuerung waren verbunden mit einer wachsenden Aufgeschlossenheit gegenüber dem Christlichen Osten" hat H. J. Schulz (Die byzantinische Liturgie [1964] 13) bemerkt. Man möchte mit ihm nicht nur O. Casel als Zeugen benennen, sondern gewiß auch A. Rücker, seit 1918 mit F. J. Dölger und C. Mohlberg Herausgeber der LQF. Nicht zuletzt gehört hierher auch B., dessen vorliegendes Buch geprägt ist von „der persönlichen wissenschaftlichen Einstellung des Orientalisten" (VII). B. hat diese seine besondere Forschungsausrichtung in die Liturgische Bewegung einbringen können durch die maßgeblich von ihm entwickelte Methode „einer vom Orient ausgehenden vergleichenden Liturgieforschung" (VII f), die ihn zur Aufstellung allgemeingültiger Gesetze liturgischen Wachstums führte (Liturgie comparée [³1953]). Teilweise ist ihnen zwar der Widerspruch etwa Th. Klausers (Kleine Abendländische Liturgiegeschichte [1965] 176) nicht erspart geblieben, doch ist etwa jenes von „der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit" (JbLW 7 [1927] 1–23) zu einiger Bekanntheit gelangt. B.s Ansatz zeigt, daß man die Liturgische Bewegung Laacher Richtung nicht fassen kann, wenn man die in ihrem liturgischen Zentrum sich ausprägende ekklesiale Vielfalt außer acht läßt.

Nachdem K. Aland (in: Kyriakon – Festschrift J. Quasten [1970] II 615–635. 624) auf die engen Kontakte zwischen H. Lietzmann und B. hingewiesen hat, sei noch angemerkt, daß B. (133) auf die von Aland (aO. 635) notierte Anekdote nicht verzichtet hat. Wenn Aland die regen Beziehungen Lietzmanns zu katholischen Patristikern in zweifelsohne zutreffender Weise auf das gemeinsame liturgiegeschichtliche Interessenfeld zurückführt, dann hat dazu der umfangreiche Briefwechsel mit B. nicht unerheblich beigetragen.

Die von Maria Laach ausgehende liturgische Erneuerung mit ihren vielfältigen Impulsen für die liturgiewissenschaftliche Forschung bedarf noch einer stärker differenzierenden Untersuchung; die Laacher Richtung hat so verschiedene Ansätze wie die A. Rükkers und F. J. Dölgers umfaßt (wenn Maas-Ewerd 52 A. 133 die Methode Dölgers repräsentativ setzen möchte für die LQF, bedarf das einer Korrektur in diesem Sinne) und müßte zudem in der Eigenart ihrer pastoralen Zielrichtung deutlicher erfaßt werden. Wenn auch einem unveränderten Nachdruck so grundlegender Arbeiten wie der vorliegenden B.s grundsätzliche Bedenken entgegenstehen, so sind doch die Voraussetzungen für eine solche noch zu leistende Arbeit wieder etwas günstiger geworden, wofür dem Verlag Dank gebührt.

Münster Peter Franke

Schmidt, A. P. Herman: **Bidden onderweg van 1960 tot 1970,** Documentaire Studie met Bibliografie en Citaten-selectie. – Haarlem: Uitgeverij J. H. Gottmer 1971. 196 S., kt. Fl 15.90

Der Verf. ist Liturgiker an der Gregoriana in Rom. Er untersucht alle ihm erreichbaren gedruckten Gebetstexte und die Literatur über das Gebet, die in dem genannten Zeitraum erschienen sind. Er hofft, auf diesem Weg die Grundlage für eine praxisnahe Theorie über das Gebet zu schaffen.

In übersichtlicher Gliederung werden in einem ersten Abschnitt jene Untersuchungen und Textsammlungen vorgestellt, die dem heutigen Beter Anregungen aus der Geschichte vermitteln; als erste kommen die Religionswissenschaftler zu Wort; etwas überraschend wirkt der Hinweis auf ein Werk aus der Philosophiegeschichte, in dem das Gebet der Philosophen dargestellt wird. Liturgiegeschichtliche Arbeiten, die bestimmte Formen des Betens untersuchen, werden besprochen und abschließend eine Reihe verschiedenster Gebetssammlungen mit einer Reihe von Zitaten beschrieben.

Den folgenden Abschnitt bezeichnet der Autor als das Kernstück seines Buches; hier geht es um die Analyse heute entstehender Gebete und heute entwickelter Gebetstheologie. Er geht aus von der Feststellung einer neuen Aktualität der Hl. Schrift für das Beten des Christen, nennt einige allgemeine Arbeiten zu dieser Thematik, spezielle Untersuchungen zum Vater Unser, sowie neue Versuche zur Interpretation der Psalmen. Hinsichtlich der letzteren werden besonders neue aktualisierende Übersetzungen gesichtet. Aus dem Bereich der Liturgiewissenschaften werden Abhandlungen über Gebet und Liturgie aufgeführt; die neuen römischen Texte werden als ein notwendiger Rahmen angesehen, der zu schöpferischen Neuentwicklungen Raum freigebe. Ausführlicher geht der Verf. dann auf neuere liturgische Texte aus verschiedenen Ländern ein, die er ausgiebig zitiert.

Sodann spricht er von Gebeten für bestimmte Gruppen und Anlässe über verschiedene freie Formen des Familiengebetes und über Gebete Jugendlicher mit einer Reihe sehr instruktiver Beispiele. Es folgen Hinweise auf Gebetssammlungen für Priester, für Frauen und für Kranke und einige wenige für bestimmte Anlässe. In einem weiteren Kapitel werden Gebetssammlungen allgemeiner Art nach den Herkunftsländern (bis einschl. Afrika, Australien) vorgeführt. Einige Beobachtungen zur Ausdrucksweise und Poesie der Gebete beschließen den Abschnitt.

Dem dritten Abschnitt bleiben die Arbeiten vorbehalten, die das Gebet in seiner allgemeinen Problematik behandeln. Auch hier zeigt der Autor eine umfassende Belesenheit; er legt sich in seiner Dokumentation weder auf ein Land noch auf eine bestimmte Richtung fest.

Die Beurteilungen des Autors, die die Besprechungen zurückhaltend durchziehen, wirken nüchtern; sie sind von einem unbestechlichen Bemühen bestimmt, für den in der Welt lebenden Menschen wirkliche Gebetshilfe im Angebot zu entdecken. Hier endet seine Überlegung mit einer Frage: „Wird dem einfachen Volk – im guten Sinne des Wortes – in seinem Gebet genügend geholfen? Verbleibt die Gebetsaktivität nicht noch auf dem Niveau von Klerus, Religiosen und Intellektuellen? Sind die neuen liturgischen Bücher z. B. wirklich auf die Möglichkeiten der einfachen Gemeindeglieder abgestimmt, oder bleiben sie in der Sphäre einer Über- oder Subkultur, einer kultivierten Kultur von Liebhabern und Feinschmeckern (die man auch Liturgisten nennt)? . . . Zweifellos besitzen wir viel Gutes in der Gebetsliteratur, aber . . . steht es nicht . . . außerhalb des Bereiches der Menschen, so wie sie nicht anders sein können und wollen? Es wartet noch viel Arbeit auf dem Weg von 1970–1980." (157)

Eine ausführliche Bibliographie mit über 600 Titeln, die mit der Darstellung im Text durch eine geglückte Verweistechnik verbunden ist, beschließt das anregende Buch.

Paderborn Bernhard Fraling

Goldbrunner, Josef: **Seelsorge – eine vergessene Aufgabe.** Über die Erwartungen der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 190 S. Lw. DM 20.00

Wie im Titel des Buches angedeutet, geht die Absicht des Autors dahin, an Aufgaben des Priesters zu erinnern, die in der gegenwärtigen Diskussion in Vergessenheit zu geraten drohen. Goldbrunner geht davon aus, daß der „Archetyp Priester" vom Neuen Testament nicht abgeschafft, sondern einer „Konversion" unterworfen wurde und man mit einer Ablehnung des vorchrist-

lichen Priesters nicht nur berechtigterweise das Archaische und Magische ausscheidet, sondern darüber hinaus den Menschen den „Fährmann" nimmt, „den Festliturgen, den geheimen Mitwisser der Schuld, den Vertrauten göttlicher Geheimnisse, in dessen Nähe man am Überweltlichen partizipieren könnte" (10f). Er möchte mit allgemein gültigen menschlichen Aussagen über das Priesterliche helfen, die gegenwärtige Krise im christlichen Priestertum zu überwinden und die Attraktivität des priesterlichen Berufes zu zeigen. Er selbst kennzeichnet seinen Zugang zur Frage der priesterlichen Aufgabe als nicht dogmatisch, sondern pastoraltheologisch, wobei für ihn Pastoraltheologie die „Lehre vom priesterlichen Dienst" ist.

Das Buch ist in zwei große Kapitel gegliedert. Das erste – unter der Überschrift „Die Standfläche" – kennzeichnet den Priester als „Fachmann der christlichen Innenwelt". Die Aufgabe der Kirche sei zwar die Welt, als Gruppe führe sie aber auch ein Eigenleben, und der Priester sei eben dieser Innenwelt zugeordnet. Diese Innenwelt wird dabei durchaus als christliche Innenwelt verstanden, d. h. als ein Bewußtsein, das von der Botschaft des Evangeliums betroffen ist und dadurch die größte globale Erweiterung erfährt, die Glaube genannt werden kann. Goldbrunner spricht dabei von einer „religiösen Anlage" des Menschen, die sich zwar in das Unbewußte zurückziehen kann und im Christentum auf eine deutliche Skepsis stößt bzw. relativiert wird, aber „als Teil unserer Geschöpflichkeit eine Gottesgabe" (54) ist und in eine christliche Religiosität integriert werden kann. Besondere Bedeutung im Kontext des Anliegens des Buches dürfte der Abschnitt über die seelsorgerliche Kommunikation haben, die sich nach Goldbrunner in fünf Schichten vollzieht: emotional – rational – archetypisch – existentiell – pneumatisch (62–78). Die letzte Kommunikationsschicht ist für Goldbrunner der Höhepunkt priesterlichen Engagements: „Der pneumatische Eros des Priesters liebt jene merkwürdige, wunderbare Veränderung, die im Menschen vor sich geht, wenn in ihm Glaube gestiftet und genährt wird" (80). Damit leitet er den letzten Abschnitt des ersten Kapitels ein, der im Zusammenhang einiger Gedanken über die Persönlichkeit des Priesters für einen Studiengang plädiert, der – auch in seiner intellektuellen Ausbildung – dem menschlichen Reifen mehr zugeordnet wird.

Das zweite Kapitel – unter der Überschrift „Bauelemente" – erinnert an die Bedeutung des Sehens und der Symbole und in diesem Zusammenhang an den zentralen Stellenwert der Feier der Liturgie, skizziert den Dienst des Priesters an Menschen, die im Schatten der Schuld leben, nähert sich behutsam der Aufgabe, dem Menschen in Schmerz und Verzweiflung die Kreuznahme als Weg zum Heil zu weisen, und kennzeichnet das Tun des Priesters im Kult: „Zelebrieren heißt Mystagoge sein, Lehrer, Initiator, Festanführer von Mysterien. Wie ein Fährmann verbindet er mit dem jenseitigen Ufer und weist Wege im Lande Gottes" (176). Schließlich führt Goldbrunner seine Gedanken zur Aufgabe des Priesters in die Alternative: der Priester als Koordinator und Anreger einer Gemeinde oder der Priester als der, der in das Mysterium hineinführen kann. Der Autor setzt sich nachdrücklich für die zweite Vorstellung ein.

Der Wert des Beitrages Goldbrunners zur gegenwärtigen Diskussion um den Dienst des Priesters liegt in der von ihm selbst beabsichtigten Erinnerung an Aspekte, die hinter manchmal besonders aufmerksam aufgenommenen soziologischen Gesichtspunkten unzureichende Beachtung finden. Diese Erinnerung ist notwendig, und es ist für alle, die sich um den künftigen Dienst des Priesters und im Zusammenhang damit um ein anziehendes Berufsbild des Priesters Gedanken machen, ein Gewinn, daß sich dazu ein Pastoraltheologe zu Wort meldet, der nicht nur aus seiner profunden Kenntnis der psychologischen Literatur, sondern auch wegen seines Sensoriums für die vernachlässigten „inneren" Bedürfnisse des Menschen in unserer im „Äußeren" wohlorganisierten Welt etwas zu sagen hat. Gerade darum ist es zu bedauern, daß der Autor sein Wort nicht deutlich genug als Beitrag zu einem sehr komplexen Thema kennzeichnet. Abgesehen davon, daß sich die gegenwärtige Pastoraltheologie nicht mehr nur als „Lehre vom priesterlichen Dienst" versteht, sondern den Selbstvollzug der Kirche in allen ihren Dimensionen zu reflektieren versucht, ist es ebenso unberechtigt, einen pastoralpsychologischen Beitrag als die Pastoraltheologie eines Themas schlechthin auszugeben, wie eine Pastoraltheologie durch eine Pastoralsoziologie zu ersetzen. Was wir brauchen, ist ein Gespräch zwischen denen, die aus ihrer spezifischen Sicht nicht nur etwas zu sagen haben, sondern auch auf den anderen zu hören bereit sind. In diesem Gespräch wird neben denen, die von der Psychologie und Soziologie herkommen auch die eigentlich pastoraltheologische Stimme, die die Gedanken der Dogmatiker und Exegeten auf unsere Gegenwartsituation hin bedacht haben, ihre unverzichtbare Bedeutung behalten. Es ist zu wünschen, daß diese wie auch die Pastoralsoziologen das Gespräch mit Goldbrunner aufnehmen, das der Leser in dem Buch als von dem Autor selbst aufgenommenes Gespräch vermißt.

Osnabrück Dieter Emeis

Dreher, Bruno: **Glaubensstunden für Erwachsene.** Ein Arbeitsbuch mit ausgeführten Modellen. Kurs 1: Gott, Christus, Schöpfung, Erlösung, Vollendung. – Graz, Wien, Köln: Styria 1971. 323 S. Lw. DM 26.80

Nach seinem grundlegenden Werk „Theologische Erwachsenenbildung" (zusammen mit K. Lang) legt der inzwischen verstorbene Autor mit dem vorliegenden Buch den ersten Band einer geplanten Reihe vor, die ausgeführte Modelle der „Glaubensverkündigung an Erwachsene" enthalten. Allen diesen Modellen liegt der „methodische Aufbau einer Glaubensstunde" zugrunde mit der folgenden Stufung:

1. Fragen des Menschen heute,
2. traditionelle Verkündigung,
3. Versuch neuer Verkündigung und
4. Anregungen zu neuer Praxis.

„In der klaren Gegenüberstellung von Tradition und neuem Kerygma liegt der originelle, entscheidende Schritt. Er bedeutet nichts anderes, als daß die Identität einer Wahrheit unter veränderten geschichtlichen Bedingungen nur dadurch aufrecht erhalten werden kann, daß man dasselbe in anderer Weise zu sagen versucht (W. Kasper)" (7). Reizvoller als die Stichworte im Buchtitel lesen sich einige Überschriften im Inhaltsverzeichnis, z. B. „Weihnachten – richtig gefeiert" oder „Himmel und Hölle – fragwürdige Ewigkeit". Insgesamt umfaßt dieser erste Kurs 15 Entwürfe für Glaubensstunden. Sie bilden eine Auswahl der besten Modelle einer Wiener Seminarübung im WS 1969/70.

Das Buch ist nicht als Beitrag zur akademischen Diskussion um die Didaktik und Methodik der theologischen Erwachsenenbildung gedacht, sondern für die Hand der in der Praxis tätigen Seelsorger und Erwachsenenbildner. Sein Wert liegt darin, daß es zu den einzelnen Themen viel Material anbietet: Erlebnisse, Zitate aus der Literatur, Verweise auf theologische Neuansätze und Anregungen, wie die theoretischen Einsichten in christliche und kirchliche Praxis umgesetzt werden können und müssen. Allein bleibt der Erwachsenenbildner dabei mit der Frage, wie er den methodischen Aufbau praktisch verwirklicht, d. h., näherhin vor allem mit der Frage, wie sich dieser Aufbau in einem Ineinander von Darstellung des Referenten und Gespräch der Teilnehmer durchhalten läßt. Obwohl der Weg durch die Themen des Bandes als „Kurs" bezeichnet wird, wird ein didaktischer Gesamtaufbau nicht sichtbar, in dem das Vorhergehende das Nachfolgende vorbereitet und das Nachfolgende das Vorhergehende aufgreift und vertieft. Die einzelnen Glaubensstunden sind offenbar als einzelne Einheiten konzipiert und nur durch die sich wiederholenden Schritte innerhalb dieser Einheiten verbunden.

Osnabrück Dieter Emeis

Katechese nach dem Rahmenplan. Neuorientierung des Religionsunterrichts. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1968 im Cassianeum Donauwörth. – Hrsg. von H. Fischer. – Donauwörth: Ludwig Auer 1969. 191 S.

Das Ziel und die Problematik der dreizehn in diesem Band veröffentlichten Beiträge formuliert der Herausgeber in seinem Vorwort in folgender Weise:

„In dieser Welt leben die Kinder, die unseren Religionsunterricht besuchen. Sie haben kein Interesse für die subtilen Probleme einer introvertierten Theologie. Sie spüren die Herausforderung, welche die moderne Welt an den Glauben darstellt. Sie wollen eine konkrete Antwort auf ihre konkreten Fragen. Sie erwarten kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern eine echte Lebenshilfe, um sich als Menschen und Christen behaupten und bewähren zu können." (11)

Der Band ist in vier Abschnitte eingeteilt:

1. Religionspädagogische Grundfragen
2. Katechetische Einzelfragen
3. Katechese auf den einzelnen Schulstufen und Schularten
4. Schule und Elternhaus

Es geht u. a. in den einzelnen Beiträgen darum, aufzuzeigen, daß die Katechese den grundlegenden Wandlungen der Welt, des Menschen und der Gesellschaft nicht nachkommt. „Ihre Aussagen, ihre Lehrformen und ihre Zielsetzung hinken hinter der Zeit

her und treffen deshalb den Katechumenen, der im Heute lebt und für das Morgen erzogen werden muß, nicht." (15) Es wird eine eklatante Weltlosigkeit der Religionspädagogik festgestellt, die damit in diametralem Gegensatz zum modernen Menschen steht.

In diesem Band wird ein breites Spektrum von Fragen angesprochen. Als besonderes Anliegen wird die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit von Schule und Elternhaus hervorgehoben. „Der Katechet muß jede Möglichkeit nutzen, mit den Eltern der Kinder ins Gespräch zu kommen." (48) Die Zusammenarbeit zwischen Schule und Elternhaus ist ein Gebiet, das sowohl in Praxis wie Theorie mehr Aufmerksamkeit verdienen würde. Überhaupt enthält der Band sehr viel praktische Hinweise; beispielhaft hierfür ist der Beitrag „Neue Fragen und Wege der Bußerziehung".

Zur Orientierung noch einige Themen, die in dem Band behandelt werden:

Biblische und thematische Katechese – Einübung in den Glauben – Katechetische Feiern – Die stufenweise unterrichtliche Behandlung des Kirchenjahres und Kirchengeschichte in der Glaubensunterweisung.

Die Beiträge sind gut geeignet, Religionslehrern wertvolle Impulse für ihre Arbeit zu vermitteln.

Münster Klaus Wittstadt

Nipkow, Karl Ernst: **Schule und Religionsunterricht im Wandel.** Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. – Heidelberg/Düsseldorf: Verlag Quelle & Meyer/Patmos 1971. 336 .S

Die in diesem Band abgedruckten Studien gehören den Gebieten der Pädagogik und der Religionspädagogik an.

Auf die Schule und die Dynamik ihrer Veränderungen sind die Aufsätze des ersten Teils bezogen. „Die Arbeiten des ersten Teils sind mit ihren historischen Dimensionen, die in den beiden eröffnenden Abhandlungen den Hintergrund abgeben, wie auch auf Grund der nach verschiedenen Fronten hin versuchten Abklärung bildungstheoretischer, schultheoretischer und didaktischer Grundfragen als Ausgangsbasis zu verstehen, als Darlegung der eigenen systematischen Auffassungen und – mehr implizit – des eigenen methodologischen Standorts." (5)

Die Arbeiten des zweiten Teils sind der Religionspädagogik gewidmet. Wichtig ist dem Verf. hier die Frage, wie pädagogische und theologische Aussagen sachgerecht aufeinander zu beziehen sind und welche Form die religionspädagogische Theorie annehmen könnte.

Einen besonderen Schwerpunkt bilden die umstrittenen Zielsetzungen des Religionsunterrichts. „Die Zielprobleme und ebenso die drängenden Aufgaben einer Revision des Lehrgefüges im ganzen können gegenwärtig nicht ohne die Hilfe der Curriculumforschung angegangen, allerdings auch nicht einfach unter bloß formalen oder zweckrationalen curricularen Gesichtspunkten bewältigt werden. Am Beispiel des Religionsunterrichts läßt sich zeigen, daß sich jede Curriculumreform an den substantiellen Interessen entscheidet, im Blick auf den Religionsunterricht an dem ins Spiel kommenden gesellschaftspolitischen, pädagogischen und theologischen Gesamtverständnis." (6)

Der zweite Abschnitt dieses Teils wendet sich nach den Zielen stärker den Inhalten und didaktischen Grundtypen des Religionsunterrichts zu, außerdem seiner strukturellen und methodischen Organisation. Die Krise des biblischen Unterrichts, des klassischen didaktischen Grundtypus, und Erwägungen neuer didaktischer Formen, im besonderen des sog. problemorientierten RU nach dem Kontexttypus, stehen hier im Mittelpunkt.

Der erste Teil der Aufsatzsammlung steht also unter dem Leitthema: Grundfragen der Bildungstheorie, Schultheorie und Didaktik. Der erste Beitrag trägt den Titel: „Der aufklärerische Charakter moderner Pädagogik." Verf. führt hierzu aus, daß sich „auch in der christlichen Pädagogik der Gegenwart – und zwar gehen die Fronten quer durch die Konfessionen selbst – ein tiefes Bewußtsein für die Schicksalhaftigkeit und Notwendigkeit einer neuen gewandelten, aber zugleich auch konsequenten Aufklärung" anbahnt (24).

Ein weiterer Beitrag steht unter dem Thema: „Bildung und Überlieferung." Hier wird bemerkt, daß die Auslegung der Überlieferung nicht die eine pädagogische Aufgabe neben der Einführung in die moderne Arbeitswelt als der anderen ist, sondern die Aufgabe, die jene Einführung selbst noch wieder umfaßt (50).

In dem Artikel: „Umriß und Problematik einer modernen Schultheorie" wird eine ausführliche Auseinandersetzung mit Theodor Wilhelms Theorie der Schule geführt. Nipkow stellt heraus, daß das Buch Wilhelms „die innere Wende zu einer der Schule gemäß und von ihr zu lösenden Aufgaben zu einer Schule der modernen Aufklärung" verdeutlicht (67).

In dem Abschnitt „Allgemeindidaktische Theorien der Gegenwart – Gegenstandsfeld und Theoriebegriff" wird eine sehr informative Kurzfassung der einzelnen didaktischen Konzeptionen der Gegenwart gebracht (z. B. Berliner Schule, Klafki).

Die Studie „Beruf und Person des Lehrers" ist wegweisend für einen Stand, der heute mehr denn je um sein Selbstverständnis ringt. In klassischer Weise hat bereits Diesterweg auf diese Problematik hingewiesen. In der Vorrede seines „Wegweisers zur Bildung für deutsche Lehrer" schreibt er: „Mit Recht wünscht man ihm (dem Lehrer) die Gesundheit und Kraft eines Germanen, den Scharfsinn eines Lessing, das Gemüt eines Hebel, die Begeisterung eines Pestalozzi, die Wahrheit eines Tillich (eines Pestalozzianers), die Beredsamkeit eines Salzmann, die Kenntnis eines Leibniz, die Weisheit eines Sokrates und die Liebe Jesu Christi." Nach Nipkow werden wir unser „Lehrersein heute nur dann erfüllen, wenn wir gerade auf dem Wege über die Redlichkeit und Offenheit wissenschaftlicher Anstrengung, bewußter Selbstbesinnung und Selbstkontrolle, d. h. gerade vermittels einer realitätsgerechteren Einschätzung unserer Aufgaben und einer klaren Erkenntnis der Lösungsmöglichkeiten zugleich eine höhere Unmittelbarkeit und spontane Sicherheit wiedergewinnen. Wir werden dadurch auch als Menschen vor unseren Schülern menschlicher, unverstellter und überzeugender." (126)

Ein weiterer Abschnitt wird eingeleitet durch einen sehr informativen Artikel über Anmerkungen zu Stand und Aufgabe religionspädagogischer Forschung heute.

Nicht genug betont werden kann, daß die praktische Theologie aus ihrer Appendixstellung am Schluß des Studiums herauskommt. Diese Appendixstellung entspricht dem verfehlten Anwendungsdenken „und kann weder theologisch noch pädagogisch länger verantwortet werden" (187).

Weiter werden Fragen der Curriculumforschung, der Lernzielbestimmung wie des problemorientierten Religionsunterrichts besprochen.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die vorliegende Aufsatzsammlung eine Fundgrube für jeden Religionspädagogen darstellt und für jeden, der sich mit Fragen des Religionsunterrichts beschäftigt unentbehrlich ist.

Münster Klaus Wittstadt

Normen – noch aktuell? Zur Problematik der Gültigkeit einer christlichen Moral. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1970 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Valentin Hertle. – Donauwörth: Ludwig Auer (1970), 148 S. DM 12.80

In dem vorliegenden Band sind zehn Vorträge abgedruckt, die sich alle mit der Frage nach der Gültigkeit einer christlichen Moral befassen. Nach den Worten des Herausgebers sind diese Vorträge „eine Hilfe für Erzieher, jungen Menschen ihre Freiheit und Mündigkeit zu ermöglichen". Die zehn Beiträge bieten wirklich Antwort und Hilfe für die Erzieher aller Schulformen und -stufen. Neben der Theorie kommt auch die Praxis hinreichend zu Wort.

Die Sammlung beginnt mit einem Beitrag von Johannes Gründel: „Die Begründung sittlicher Normen im Bereich der Sexualmoral." Es würde zu weit führen, auf Einzelheiten der Vorträge einzugehen, es werden jeweils immer die Grundgedanken herausgestellt.

In diesem ersten Vortrag wird zunächst „etwas über das Normverständnis und die Methode der Beweisführung in der Moraltheologie von heute gesagt. Danach sollen die außerchristlichen Einflüsse im Bereich einer sog. christlichen Sexualmoral im Verlauf der Geschichte aufgezeigt werden und schließlich einige biblische und anthropologische Aussagen zur Geschlechtlichkeit, zur Geschlechtsmoral und zur Sexualerziehung in der Schule in Form einiger Thesen vorgelegt werden" (11).

Besondere Hervorhebung verdient, daß Gründel betont, daß der „Begriff Norm jedoch von christlicher Seite her gerade mit dem Blick auf das Neue Testament und die darin gegebenen Impulse und Grundforderungen besser ersetzt werden" sollte „durch den Begriff Weisung" (12). Gründel scheut sich nicht, auch Weisungen zu geben, wenn er z. B. sagt: „Der volle Sinn der

geschlechtlichen Begegnung bleibt der Ehe vorbehalten. Dieses Ziel sollte bei geschlechtlicher Erziehung auch im Auge behalten werden (25)."

Der zweite Beitrag stammt von Ludwig Volz. Er trägt das Thema: „Von der sittlichen Erziehung zur Lebenswirklichkeit.".

Volz geht stark auf die praktische Unterrichtstätigkeit ein, eines seiner Hauptziele ist, den Schülern den Blick für die Realitäten zu öffnen. Volz macht deutlich, daß Religionsunterricht mehr ist als Information, wenn er sagt: „Dieser Geist gläubiger Liebe und der Sachlichkeit muß mehr und mehr die Atmosphäre in der Klasse bestimmen und durch das gemeinsame Mühen von Schüler und Lehrer den jungen Menschen zu eigen werden." (46) Weiterhin vertritt Volz die heute nicht mehr selbstverständliche These, daß der Erzieher von dem, was er sagt, überzeugt sein muß. „Der Erzieher kann nicht eine Geisteshaltung vermitteln wollen, die er selbst nicht lebt." (46)

Der Beitrag von Josef Müller handelt über „Vertrauen – Liebe – – Verantwortung – Wachstumsgesetze des mündigen Gewissens". Hauptforderung Müllers, die vielleicht bis heute noch nicht genug betont wurde, ist die Zusammenarbeit zwischen Eltern, Schule und kirchlicher Katechese. „Die Formung des Gewissens setzt eine organische Gesamterziehung voraus. Diese kann nur gelingen, wenn Eltern, vorschulischer Erziehungsraum, Schule und kirchliche Katechese eng zusammenarbeiten." (50) Besonders wertvoll sind die Ausführungen unter der Überschrift: Katechetische Umsetzung (58–66).

Gewissen und Gewissensbildung lautet der Beitrag von Josef Quadflieg.

Diese Ausführungen befassen sich vor allem mit der Gewissensbildung beim Vorschulkind. Fragen der Gewissensbildung, Fragen nach dem Schuldgefühl, die Frage: Wie entwickeln sich beim Kind moralische Vorstellungen, welche Rolle spielt die religiöse Unterweisung bei der Gewissensbildung sowie das Thema Gewissensbildung und Bußerziehung werden angesprochen.

Margot Saller behandelt „Die religiös-sittliche Erziehung in der Grundschule". Die Grundthese dieses Beitrages lautet: „Gewissensbildung im christlichen Sinn hängt eng mit der Vermittlung eines an der Offenbarung orientierten Gottesbildes zusammen." (77)

Es folgen sieben Diskussionsthesen von Gabriele Miller, die unter dem Thema „Gewissen und Gewissensbildung" zusammengefaßt werden.

Die Vielseitigkeit des Bandes wird unterstrichen durch den Beitrag von Fritz Fischer „Katechese im elektronischen Zeitalter – Hinweise auf die Bedeutung für die Gewissensbildung des Bildschirms".

Der nächste Beitrag: „Sexualerziehung – das Ende aller Tabus?" stammt von Roman Bleistein.

Bleistein entwickelt seine Ausführungen aus folgenden drei Thesen: 1. „Gegen die Prüderie im Bereich des Sexuellen und gegen die Tabuierung der Sexualität richtet sich heute eine Reaktion, die oft über jedes pädagogisch wie sittlich verantwortbare Maß hinausgeht." (98)

2. „Aufgrund ideologischer Aprioris erstreben manche moderne Sexualpädagogen nicht nur den berechtigten Abbau von Tabus, sondern auch die Zerstörung jeglicher Intimsphäre." (102)

3. „Die Intimsphäre gehört notwendig zum Menschen als einem Wesen der Freiheit; sie ermöglicht erst Liebe und eigentlich menschliche Sexualität und schützt den Menschen gegen die Einflüsse einer würdelosen Manipulation." (108)

Karl Wolf schreibt im vorletzten Beitrag über „Autonomie und Autorität in der Erziehung". Sein Ergebnis: „Die Verantwortung für die Zukunft, die legitim ist, darf nicht die Verantwortung gegenüber der Gegenwart auslöschen. Nehmen wir die Unbequemlichkeit des schlichten Wirkens im Jetzt auf uns! Geben wir uns nicht einem bequemen Kultus der Ratlosigkeit hin!" (132)

Der letzte Beitrag ist von Otmar Bohusch. Er behandelt das Thema „Elternhaus und Schule in Zusammenarbeit und im Widerspruch". Hier werden Möglichkeiten für die so bedeutende Kooperation zwischen Elternhaus und Schule angegeben (141).

Alles in allem bietet die Vortragssammlung: Normen – noch aktuell? einen Ein- und Überblick in und über wichtige Fragen des heutigen Religionsunterrichts. Theorie und Praxis gelangen in gleicher Weise zur Geltung. Der Vortragsband stellt somit eine echte Bereicherung für Religionspädagogen und Religionslehrer dar.

Münster Klaus Wittstadt

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 5. – Hrsg. von Krautscheidt, Joseph und Marré, Heiner. Münster: Aschendorff ²1972. 197 S.

Kernstück dieses Bändchens bilden drei Beiträge zum Religionsunterricht. Im ersten Beitrag behandelt der evangelische Religionspädagoge Klaus Wegenast die Frage nach dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen. Wegenasts Ausführungen lassen sich in folgender Weise zusammenfassen:

1. Läßt sich das Fach Religionsunterricht auch in einer Gesellschaft ohne „gesamtgesellschaftliche Bedeutung" der Kirche als Schulfach im Rahmen des Bildungsgefüges vertreten?
2. Wie ist es mit der Relevanz dieses Faches für die Gegenwart und Zukunft des Schülers bestellt?
3. In welcher Beziehung soll dieses Fach zu den christlichen Kirchen und der christlichen Gemeinde stehen?

Die Fragen zeigen, daß Wegenast Kernpunkte der heutigen Diskussion über den Religionsunterricht herausgegriffen hat. Seine Ausführungen bereichern somit sehr das heutige Gespräch über den Religionsunterricht.

Autor des zweiten Beitrages ist Paul Schladoth, der aus der Sicht des katholischen Religionspädagogen spricht. Schladoths Referat umfaßt folgende drei Teile:

1. Entfaltung der traditionellen Theorie des Religionsunterrichts.
2. Darlegung der Ursachen, die zu einer Neuorientierung des Religionsunterrichts geführt haben.
3. Hinweis auf die Konsequenzen, die sich aus den neuen Ansätzen für den Religionsunterricht ergeben, sowie Beschreibung der Funktionsziele, die dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen in der gegenwärtigen und – sofern man die Entwicklung überhaupt voraussehen kann – zukünftigen Situationen angemessen sind.

Die beiden Referate bilden eine gute Zusammenfassung des bisherigen Diskussionsstandes über den Religionsunterricht. Das sich an die Referate anschließende Gespräch ist sehr gut geeignet, in die Problematik des Religionsunterrichts einzuführen. Der rote Faden, der sich durch das Gespräch zieht, ist die Frage nach Information und Verkündigung innerhalb des Religionsunterrichts sowie nach konfessionell gebundenem Unterricht.

Das dritte Referat von Ernst Friesenhahn behandelt das Thema Religionsunterricht und Verfassung. Hier wird in bestechender Weise die gesamte Problematik des Grundgesetzes, Art. 7, umrissen. Ein letzter Beitrag von Johann Georg Fuchs trägt das Thema: „Zum Verständnis von Kirche und Staat in der Schweiz." Auf den ersten Blick scheint dieser Beitrag etwas aus dem Rahmen zu fallen; doch aus der Erwägung, „daß eine sachgerechte und allseitig zutreffende Beurteilung der Vorzüge und Mängel der einzelnen Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts nur bei genauer Kenntnis entsprechender Einrichtungen, wie sie im Ausland bestehen oder verursacht worden sind, möglich ist, wird bei den Essener Gesprächen jeweils ein anerkannter Staatskirchenrechtler eines ausländischen Staats um Darstellung der rechtlichen Grundlagen und der tatsächlichen Situation des Staat-Kirche-Verhältnisses seines Landes gebeten".

Das Bändchen ist für eine rasche Information über die Problematik des Religionsunterrichts sowie die Rechtsstellung des Religionsunterrichts gut geeignet. Daß das Buch diese Information leistet, zeigt, daß innerhalb kurzer Zeit eine zweite Auflage notwendig wurde.

Münster Klaus Wittstadt

Mahrenholz, Ernst Gottfried: **Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik.** – Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1969. 193 S. DM 8.50

Dem Verf. geht es „um einen kritischen Überblick, nicht um eine Vertiefung der wissenschaftlichen Diskussion hier angeschnittener Fragen oder um einen Beitrag zur innerkirchlichen Auseinandersetzung um die Kirche" (9). Maßstab der Kritik, die wesentlich eine staatsrechtskirchenrechtspolitische ist, gibt dem Verf. seine Ansicht, die Kirche müsse in einer pluralistischen Gesellschaft nurmehr als ein Verband unter andern Verbänden angesehen werde. Sie dürfe daher weder einen öffentlich-rechtlichen Status noch die damit verbundenen staatskirchenrechtlichen Privilegien in Anspruch nehmen. Sowohl gegen die gesellschaftsgeschichtliche Wirklichkeit von heute wie gegen den tieferen Sinn- und Zielgehalt unserer Verfassung als einer Demokratie verstießen sowohl die aus der

Vergangenheit in die Gegenwart herübergeschleppten die Kirche bevorzugenden positiven Gesetze wie die Blindheit der Kirche selbst gegenüber der Neubestimmung ihrer Selbstidentität in der heutigen Welt der BRD. Die Verhältnisse in der DDR sind verständlicherweise ausgeklammert.

In Kapitel I behandelt M. „Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit", und zwar in geschichtlicher Entwicklung wie in der gegenwärtigen Lage (13–29). Das Kapitel II bietet „Die Kirchen in der demokratischen Gesellschaft" (30–99), wobei zunächst das Anliegen des Verfassers „Die Kirchen als gesellschaftliche Verbände", dann „Das gesellschaftliche Engagement der Kirchen" und schließlich „Strukturfragen der Kirchen" dargestellt werden. Kapitel III behandelt „Die Kirchen im staatlichen Recht" (100–117), und Kapitel IV „Die Kirchen und die Schule" (118–136). Zum Schluß bringt der Verf. zusammenfassend die Kernthesen seines Buches. Angefügt sind nach den Anmerkungen 24 „Dokumentationen", Auszüge, angefangen von der Enzyklika Gregors XVI. „Mirari vos", 1832, bis zum Niedersächsischen Konkordat von 1965.

Wenn M. auch keine wissenschaftliche Abhandlung bringen will, sondern Diskussionsstoff zur Erörtertung gegenwärtiger Probleme liefert, so können seine Darlegungen doch Material bieten für sozialwissenschaftliche, politologische, staatskirchenrechtliche, theologische und gegenwartspolitische Gespräche. Dabei muß jedoch immer die Grundthese des Verf. beachtet werden, die wir oben als „Maßstab seiner Kritik" anzeigten. Der tiefere Grund für seinen u. E. fundamentalen Irrtum ist seine falsche Verhältnisbestimmung von Staat und Gesellschaft (vgl. 30). Wer die Gesellschaft im Staat aufgehen läßt, und das tut M. nicht, ist als Totalitär letztlich Feind der bürgerlichen privaten g e s e l l s c h a f t l i c h e n Freiheiten. Wer den Staat in Gesellschaft aufgehen läßt, und das tut so M. auch wieder nicht, ist letztlich Anarchist. Und doch läuft die Theorie von M. letztlich in diese Richtung: „... unter Gesellschaft (wird hier) das ‚politische Gemeinwesen' (H. Ehmke), das ‚demokratische Gemeinwesen' (K. Hesse) insgesamt verstanden, das – wie die Grundrechte zeigen – insgesamt Gegenstand auch der rechtlichen Verfassung ist und von dem die verfassungsmäßig organisierten und geregelten Institutionen und Funktionen der ‚Staatsgewalt' (Art. 20 GG) nur ein Sektor sind; dieser Sektor aus dem politischen Gemeinwesen wird im folgenden mit ‚Staat' bezeichnet; ihn betreffen die Normen des ‚Staatskirchenrechts', die eben nicht für sich allein Gegenstand einer Beschreibung der Stellung der Kirche in dem politischen Gemeinwesen der Bundesrepublik Deutschland sein können". Hier müßte nun eine eingehende Auseinandersetzung mit M. einsetzen. Daß er bei allem versucht, die geschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen, aber gerade das g e s c h i c h t l i c h in der BRD gewordene und mit andern Staaten nicht zu vergleichende einzigartige Verhältnis von Staat und Kirche nicht sieht und so wenig zum Verständnis der überkommenen und gegenwärtigen Lage heranzieht, ist mit ein Grund, daß M. die eigentliche Grundproblematik verfehlt. Wie sehr das der Fall ist, zeigt auch S. 33 und S. 115 die Annahme, beim Subsidiaritätsprinzip handle es sich um ein „katholisches" Prinzip, während es in Wahrheit ein sozialphilosophisches oder Vernunftprinzip ist. Sicher läßt sich die Kirche auch mit soziologischen Kategorien erfassen, aber nur in e i n e m Bereich ihrer umfassenden sozialen Erscheinungswirklichkeit, und nicht in ihrem geschichtlich in der BRD gewordenen staatskirchenrechtlichen Selbstand, d. h. im Gegenüber zum Staat als der organisierten Volksgemeinschaft, in deren Raum und Leben es auch zahllose freie Verbände geben kann und muß. Soziologismus und Demokratismus begründen die Anschauungen von M., der jedoch keineswegs eine „Trennung von Staat und Kirche", sondern nur deren „Verbandscharakter" fordert.

Diese unsere Kritik an M. wird auch gestützt von (offenbar unserm gemeinsamen Lehrer) Rudolf Smend: „Grundsätzliche Bemerkungen zum Korporationsstatus der Kirchen" in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 16 (1971) 241–246. Auch hier wird darauf hingewiesen, daß die oben genannte Grundthese von M., die Kirche ein „Verband unter Verbänden" notwendig zu einer Reihe von Fehlurteilen führt, so hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Kirchen, der Staatsleistungen, der Bekenntnisschule, des Treueides der Bischöfe und der politischen Klausel, der Beteiligung der Kirchen an öffentlich-rechtlichen staatlichen Funktionen der Schriften- und Filmprüfung. R. Smend sagt mit Recht: „Der wichtigste fundamentale Gegensatz liegt in der wesensbestimmenden Intention der ‚Verbände' einer- und der Kirchen anderseits. Die Verbände sind Zusammenschlüsse ‚zu gemeinsamen Zwecken', die Kirchen Gemeinschaften des Lebens unter dem Evangelium ... Das bedeutet die völlige Inkommensurabilität mit den Verbänden, etwa mit den Gewerkschaften, mit denen Mahrenholz die Kirchen ‚am ehesten' vergleichbar findet (45) ... Für die Kirchen gibt es keine Zweckrationalität und nicht den Maßstab des gesellschaftlichen Erfolges, nur allenfalls das Erfordernis einer gewissen Legitimierung in der Gesellschaft ... Einen Ausdruck für stärkere Bewußtheit dieser Gegensätze mag man im veränderten Sprachgebrauch neuerer Kirchenordnungen finden, die statt von Religionsgesellschaften von Religionsgemeinschaften sprechen" (245). Hier möchten wir jedoch im Unterschied zu R. Smend eher einen Wandel im soziologischen Sprachgebrauch selbst (vgl. die Geschichte der Begriffe „Gemeinschaft und Gesellschaft"!), als eine unterscheidende Sachbezeichnung sehen.

Insgesamt aber stimmen wir R. Smend zu: „Von Wesen und Wirklichkeit der Kirche ist (bei Mahrenholz, Ermecke) kaum die Rede. Schon bei der Darlegung des Verhältnisses von Staat und Kirche bleibt der kirchliche Partner im Dunkel" (247). „Kirche muß hier auf der Behauptung ihrer Sonderstellung bestehen, nicht mit dem Anspruch, in dieser Welt etwas Höheres und Besseres zu sein oder den partikulären Mächten gegenüber eine objektivere und allgemeingültige Autorität geltend machen zu müssen, sondern mit dem Anspruch, in ihrem anderen Wesen der ‚Welt' gegenüber geachtet zu werden." Vom katholischen Kirchenverständnis aus würde man theologisch (!) der Kirche doch eine stärkere gesellschaftskritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft einräumen, als es R. Smend tut, wenngleich dieser vom bloßen staatskirchenr e c h t l i c h e n Verständnis aus durchaus die Stellung der Kirchen richtig sieht. Und diese steht ja wohl auch hier zur Diskussion. Besonders schließen wir uns der Kritik von R. Smend an M. an, wenn jener meint (247): „Der Forderung des Autors liegt ein bedenkliches Verständnis des demokratischen Pluralismus ... zugrunde". Der von M. „normativ verwendete Begriff des Pluralismus" gehe wohl von einem Gesellschaftsbegriff aus, der nicht der der konkreten gegenwärtigen deutschen Gesellschaft, des Schauplatzes der heutigen Auseinandersetzung, sondern der „einer abstrakten Soziologie der totalen ‚gesellschaftlichen' Dialektik" sei (248). Darin liege „unvermeidlich ein Gefälle zum Totalitarismus" (248). Wir haben hier den Nestor des evangelischen Staatskirchenrechts so weit zu Wort kommen lassen, damit nicht aus unserer Kritik, die sich mit der seinen voll und ganz deckt, der Eindruck entstehen könnte, wir wollten das ökumenische Klima verderben, um das es hier ja auch überhaupt nicht geht.

Bochum Gustav Ermecke

Fetscher, Iring: **Die Demokratie.** Grundfragen und Erscheinungsformen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1970. 88 S. (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher Reihe 80, Bd 805) kart. DM 7.20

Die sieben Vorlesungen, im Sommer 1969 im Deutschlandfunk, Köln, gehalten, bringen in 7 Gedankenkreisen sehr zum Nachdenken zwingende Ausführungen, die der Verf., der bekannte Frankfurter Politologe, für ein breiteres Publikum geschickt und überzeugend darbietet. Form und Inhalt dieser Rundfunkvorlesungen mußten sich natürlich an jedermann richten. Das aber kann in der heute von jedermann betriebenen Diskussion über Demokratie in der Welt und – worauf natürlich F. nicht eingeht – in der Kirche nur förderlich sein. Entscheidend ist, daß Demokratie im Laufe der Geschichte sehr unterschiedlich verstanden und praktiziert wurde, so daß man nicht von „d e r" Demokratie sprechen kann. Wer davon spricht, muß sagen, was er damit meint. F. geht dem Thema nach bei Hobbes, Locke und der englischen Demokratie (11ff), bei Rousseau und der französischen Demokratie (20ff.). Über den „Wilhelminischen Scheinparlamentarismus" (30ff.), „Max Weber und die Weimarer Republik" (42ff.), die „Zwei Versuche zur Überwindung des Nationalsozialismus" (52ff.) den „Bürokratischen Sozialismus und demokratische Ideologie" (62ff.) gelangt der Verf. schließlich zur „Pluralistischen Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland" (82ff.). Es wird offenbar, was Einsichtswilligen immer schon bekannt war, daß Demokratie dem staatspolitischen Bereich angehört und hier in sehr verschiedener Weise und Wirksamkeit verstanden wurde und wird. Es gibt also keine einheitliche Theorie der Demokratie und noch weniger eine einheitliche Praxis derselben. Besonders hervorzuheben ist trotz der Kürze der Fassung das Kapitel über „Max Weber und die Weimarer Republik", in der sowohl die Genialität von M. W. aufleuchtet, zugleich aber auch seine Zeitbedingtheit und sein einseitiger an Machterringung und -verwaltung orientierter Politik-Begriff. Weniger der Begriff des Bürokraten und der Bürokratisierung als die Begriffe Beamter als Hüter von Gemeinwohlinteressen und Funktionär als Vertreter privater Gruppeninteressen helfen heute weiter. So richtig F. schreibt (42): „Max Weber war der einzige überragende Theoreti-

ker der Demokratie, den das deutsche Bürgertum – reichlich spät noch – hervorgebracht hat", so wenig vermag er uns heute noch Wegweisung zu geben. Sehr aufschlußreich sind F.'s Darlegungen über den marxistischen und den sozialistischen Demokratiebegriff sowie die letzte Vorlesung über „Pluralistische Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland", in der heute die viel beredeten Begriffe Pluralismus, Repräsentation und Parlamentarismus im Hinblick auf Demokratie kurz und klar herausgestellt werden. Den Schluß des inhaltsreichen Bändchens bildet „ausgewählte Literatur" (zusammengestellt von Günter Dill).

Bochum Gustav Ermecke

Coste, René: **Quel système économique?** – Gembloux-Paris: Duculot-Lethielleux 1971. 202 S. (Réponses chrétiennes 15) kart. FF 160

„Quel système économique"? – Diese den Titel des Buches bildende Frage kann nicht ein für allemal fix beantwortet werden, wenn sie im Hinblick auf die antagonistischen Systeme des Kapitalismus einerseits und des Kommunismus andererseits gestellt wird. Eine solche Alternative wäre vorweg verfehlt. Denn weder das eine noch das andere System qua ideologisch verfestigtes Ökonomie-Konzept ist so beschaffen, daß es echt humanen Bedürfnissen genügen könnte. Diesem Aufweis dient Kapitel III, das mit „Jenseits der Alternative" überschrieben ist (35).

C. plädiert für eine definitive Entfrostung der dogmatischen Positionen sowohl der liberalen Ideologie des Kapitalismus als auch der kollektivistischen Doktrin des Kommunismus. Brutale Revolution muß durch ein progressiv-evolutives Erproben von Reformen ersetzt werden. Die Entwicklung einer personalistischen Bewegung, des Bewußtseins gegenseitiger Solidarität und die Mobilisierung der Fantasie für die Findung neuer sozio-ökonomischer Strukturen sollten einem „nachkapitalistischen Sozialismus" (socialisme post-capitaliste: 53) den Weg ebnen. Der Autor weiß den Unternehmer-Geist im Kapitalismus zu schätzen, beklagt aber zugleich dessen egoistisches Geschäftsgebaren und Geldkult. Er bewundert den humanistischen Tenor marxistischer Theorien, den Aufopferungsgeist mancher militanter Kommunisten, geißelt aber die kollektivistischer Ideologie entstammende Erstickung individueller Freiheit. In der Verbindung einer gesunden Sozialisierung mit der Freiheit erblickt der Verfasser das Ideal wirtschaftlicher Organisation und soziokulturellen Fortschritts. Nur die Kombination beider Potentiale vermag jene kulturelle Dynamik in Gang zu setzen und zu halten, auf welche die zeitgenössische Menschheit aus ist (vgl. 51). Freilich bedarf es zu dieser Mobilisierung des staatlichen Impulses und eines von moderner Industrie-Konzeption immanent ausgehenden Imperativs, kurz: geboten ist eine „industrielle Politik" (56), die für adäquate Infrastrukturen sorgt, sinnvollen Wettbewerb begünstigt, die Landwirtschaft in den industriellen Prozeß integriert, Entwicklungsforschung vorantreibt und über all dies eine wache Kontroll- und Koordinationsfunktion wahrnimmt. Der industrielle Imperativ seinerseits fordert den Wandel der Unternehmen von Profit-Institutionen in eine Verbindung (association) verantwortlicher Personen, die an einem gemeinsamen Werk wirtschaftsschöpferisch zusammenarbeiten (75). Schließlich gilt es, die menschliche Arbeit zu kultivieren. Das französische „civilisation" (91) meint die Humanisierung des Arbeitsprozesses, wozu vor allem der Übergang von einer „Kultur des Geldes" zu einer der Arbeit (98) und die Würdigung des Rechts auf Arbeit (101f) gehören, das letztlich durch einen „dynamischen Syndicalismus" (109) zu garantieren ist. Schließlich plädiert C. im Hinblick auf die biblische Theologie der Armut für eine „solidarische Umstrukturierung der Eigentumsverhältnisse" (140), die sich auch in der Entwicklungshilfe an die Dritte Welt (145ff) zu dokumentieren und so eine „solidarische Welt" (vgl. 163ff) anzubahnen hat. Wenn die Kirche sich hierfür stark macht, dann erfüllt sie ihre Mission (vgl. 181–196).

Auf den 202 Seiten wird eine solche Menge von Fragen angesprochen, daß es schon aus räumlichen Gründen nicht gelingt, den aufgeworfenen Problemkomplex zu beantworten. Dessen ist sich der Autor allerdings auch bewußt. Er beansprucht nicht, direkte Antworten zu geben (197). Nicht immer kommt mit der nötigen Schärfe zum Ausdruck, was der Verfasser intendiert. Es wäre vorteilhafter gewesen, auf manche Thematik zu verzichten und dafür da und dort präzisere Aussagen zu machen. So hätte z. B. der Analyse der Bedürfnisse (vgl. 68) mehr Raum gewährt werden sollen, da gerade hier ein anthropologisch neuralgischer Punkt liegt. Es scheint auch, daß C. dem Experimentieren eine etwas zu positive Note abgewinnt; man sollte jedenfalls das Recht zum Experimentieren nicht verabsolutieren (vgl. 89). Dürfte es nicht auch überzogen sein, Unternehmen und Betrieb als „Schmelztiegel einer neuen Menschheit" anzusehen? Solche ziemlich bombastischen Formulierungen mit fast lyrischem Einschlag passen kaum zu den Realitäten auch moderner, „fortschrittlicher" Betriebe. Der Satz: „Die kapitalistische Ethik besteht traditionell auf der Pflicht (zur Arbeit) auf Kosten des Rechts (auf Arbeit)" (101) ist zweifellos zu einseitig formuliert, wird doch das auf der gleichen Seite genannte Menschenrecht Arbeit in kapitalistischer Wirtschaft nicht einfachhin ignoriert. Den Gesamtintentionen des Verfassers entspricht es nicht (vgl. 119), wenn er generell an diesem substantiellen Punkt Arbeit der „kommunistischen Ethik" (101) die ausgewogenste Konzeption zuerkennt. Er wird auch nicht bestreiten können (und wollen), daß die der „gewerkschaftlichen Ethik" (102) eigene Betonung des Rechts auf Arbeit vor Mißbrauch nicht unbedingt geschützt ist, sofern der Gedanke der Arbeitspflicht und der der Arbeitsdisziplin schwindet. Treffend warnt C. denn auch vor demagogischem Mißbrauch und vor tendenziöser Politisierung syndikaler Institutionen (114f). Best gelungen ist die Analyse der Entwicklungspolitik, wobei die Notwendigkeit der Eigeninitiative der Entwicklungsländer zu Recht betont wird (vgl. 148). In einer imponierenden Synthese von Teilproblemen demonstriert C. die Unabdingbarkeit einer Evolution (vgl. 54) der gegenwärtig maßgebenden ökonomischen Systeme kapitalistischer und kommunistischer Prägung auf einen gemeinsamen Nenner hin, über den allein die ‚Rechnung des Humanismus' aufgehen kann. Dem paulinischen Appell zufolge, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, müssen die probaten Inhalte beider Systeme konserviert werden; das Bewährte muß intensiviert werden und zu einem Neuen verschmelzen: e pluribus unum! Damit vermag eine im Weltmaßstab zu treibende Wirtschaft nicht nur effektiver zu werden, sondern wird auch – und darauf kommt es an – den Erfordernissen wahrer Humanität in Wirtschaft und Gesellschaft am ehesten gerecht.

C. verrät durchweg ein abgewogen kritisches Urteilsvermögen. Seine Einschätzung der Freizeit-Kultur ist nicht ohne Grund leicht pessimistisch eingefärbt (107). Man wäre dankbar für eine Explikation der (108) angedeuteten „Theologie der Freizeit". Diese sollte Gegenstand eines eigenen Opus werden.

Die in stilistisch flüssigem Französisch verfaßten Ausführungen sind heute, wo die beiden Blöcke Ost-West verbissen um die Formulierung und Praktizierung d e s Humanismus konkurrieren (vgl. 198), höchst willkommen. Eine Übersetzung ins Deutsche würde die verdiente Verbreitung der Gedanken fördern.

Mainz Martin Rock

Coste, René: **Église et vie économique.** – Paris: Les Éditions Ouvrières (1970). 304 S. (Collection „Points d'appui") F 24.–

„Und wenn Marx, trotz der Ungerechtigkeit seiner Anklagen, der Kirche half, die von Jesus Christus empfangene Sendung besser zu entdecken?". Diese Frage aus dem Einleitungstext ist symptomatisch für die kritische Konzeption und den distanzierten Tenor des Verf., der hier den Stellenwert der katholischen Wirtschaftsethik aufreißt. Die von C. schon in seinem Buch „Quel système économique?" entwickelten Gedanken werden hier in einen thematisch ausladenderen Rahmen gestellt. Der Autor summiert nicht einfach päpstliche Verlautbarungen, sondern integriert sie aus umgreifender sozialwissenschaftlicher Kenntnis zu einem prospektiven Entwurf, ja zu einer „Strategie" (vgl. 14).

Die Quintessenz der Aussagen läßt sich so konzentrieren: Die Kirche, deren amtliche Dokumente zur Sozialen Frage zu spät erschienen sind und teils „schlechte Information" der jeweils herangezogenen „Experten" verraten (81), muß den Mut finden, der Welt in unmißverständlicher und unverklausulierter Sprache die Wahrheit zu künden. Weder mit dem Kommunismus noch mit dem Kapitalismus in ihren jetzigen Modi darf sie eine Alliance eingehen; denn beide Systeme sind ideologische Fixierungen, die nicht der echten Befreiung des Menschen dienen. C. bietet eine differenzierte Begrifflichkeit beider ökonomischer Systeme, die aufgrund ihrer Analyse radikal in Frage gestellt werden. Es gibt einen ganzen Katalog typisch kapitalistischer „Laster" (vgl. 103–105); ebensolche anthropologische Negativ-Posten weist der Kommunismus auf, der nicht minder auf Ablehnung stößt (111). Somit bleibt der Weg lediglich zu einem wahrhaft humanistisch orientierten Sozialismus offen. Der Verf. erblickt in der Kombination von Sozialisation und Freiheit d a s Modell schlechthin, das er immer wieder thematisiert (138, 173, 258, 261, 184, 291). Der realisierte – nicht der propagandistisch projektierte und demagogisch aufgebaute – Grad der Förderung des allgemeinen Fort-

schritts, der *promotion collective* gibt das Maß für den wirklichen Wert eines Systems ab. Eine richtig verstandene Theologie der Arbeit drängt auf Überwindung des Gegensatzes zwischen dem *homo sapiens* und dem *homo faber*, zwischen dem Intellektuellen und dem Arbeiter. „Entkonfessionalisierung der christlichen Gewerkschaften" liegt im Interesse ihrer breiteren Effizienz. Die Eigentumsverteilung muß gerechter werden, darf jedoch keinem utopischen und gefährlichen Egalitarismus Vorschub leisten. Unter die für unsere industrielle Gesellschaft charakteristischen Wertvorstellungen rechnet C. den Glauben an das wirtschaftliche Wachstum, an den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, an die erfinderische Intelligenz, an die Organisationsfähigkeit, die Kreativität, die Effektivität, die Bildung und den Sinn für Solidarität. Die neutestamentliche Agape bildet das theologische Pendant zur modernen sozialen Dynamik. In der evangelischen Armut erblickt der Verf. die totale Öffnung des Geistes und Herzens für Gott, für die konkreten Nöte des Nächsten und der gesamten Menschheit. Das wirtschaftliche Wachstum muß im Dienst des ganzen Menschen und eines jeden Menschen stehen. Bei der Entwicklungspolitik geht es um Hilfe zur „integralen Entfaltung des Menschseins" (216). Die Kirche muß an vorderster Front für die „menschliche Befreiung der Dritten Welt" kämpfen (233), um „Gerechtigkeit und Liebe" (243) ringen. Eine Theologie der Revolution sollte jedoch nicht christlich verstandene „Bekehrung" (des Herzens und der Gesinnung) mit „politischer Revolution" verwechseln (263). Indes, bei der Alternative: gewaltsame oder gewaltlose Revolution ist zu beachten, daß in einer Welt der Gewalt wie der unseren „manchmal die Verpflichtung besteht, auf Gewalt zu rekurrieren" (275), obwohl eine gewaltlose Revolution „prinzipiell ein viel wirksameres Instrument" darstellt (276; vgl. 278). Der Kirche obliegt die Aufgabe eines „biblischen Prophetismus"; sie hat „wesentlich Erzieherin des menschlichen und christlichen Gewissens" zu sein (281), eine aus evangelischem Geist atmende verantwortliche Ethik zu erarbeiten und zu leben, wobei sowohl der Solidarität als auch der Menschenwürde eine primäre Stellung zukommt.

Dem Autor geht es substantiell darum, einem simplifizierenden Antikommunismus (83) zu wehren, Sozialisation aus biblischem Geist zu begreifen, theologisch zu unterbauen und sozial zu institutionalisieren. Immer wieder umschreibt er die Formel „Theologie der Sozialisation" (45). Mittels einer hermeneutisch angebrachten terminologischen Ausdifferenzierung des Kapitalismus – und des Kommunismus bzw. Sozialismus legt C. jene Elemente frei, die sich für ein erst noch zu konzipierendes, transkapitalistisches, metakommunistisches, sozioökonomisches Ethos eignen. Aus den positiven „Anlagen" des kapitalistischen Blocks einerseits und der kommunistischen Ideologie andererseits operiert er die tragfähigen Fundamente eines allerdings immer wieder sich selbst korrigierenden Modells der „socialisation et liberté" heraus. Der Verf. betont zu Recht die Pflicht der Kirche, der säkularisierten Welt mit ihren rein irdischen Wertqualitäten ein Muster der Weisheit zu konfrontieren (184), eben das spezifisch Christliche offenbar zu machen und zur Wirksamkeit zu bringen.

Das Eigentumsproblem dürfte ausführlicher erörtert werden. Zwar ist es logisch richtig im Abschnitt „Arbeit" angesprochen, aber dem akut aktuellen Charakter der Problematik entspräche ein eigenes Kapitel. Bei der chronologisch geordneten Aufführung von kirchenamtlichen Originaltexten vermißt man die Berücksichtigung der Sozialenzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. (vgl. 75). Ist die lateinische Sprache für die Behandlung sozialethischer Fragen tatsächlich ungeeignet? Der Rezensent kann die affirmative Beantwortung dieser Frage durch den Verf. (vgl. 155) nicht einfachhin teilen, weil dem die empirischen Sprachen der Gegenwart transzendierenden Charakter des Lateins gerade eine ideologiekritische Funktion eignet. Die Übersicht über die herangezogene und sachkundig ausgewertete Literatur würde bedeutend erleichtert, wenn am Schluß ein Literaturverzeichnis folgte. Als höchst hilfreich erweist sich das detailliert gegliederte Sachregister, welches – abgesehen vom Fehlen des Stichworts "loisir" (Freizeit) – erschöpfend ist. Insgesamt muß man dem Autor bescheinigen, daß er mit dieser ausgewogenen Analyse sein an sozialethischen Abhandlungen bereits sehr reiches Opus (schon über 11 Publikationen) um ein vorzügliches vermehrt hat. Es bleibt zu hoffen, daß die jüngste Studie, die ihren Verf. erneut als Promotor katholischer Sozialethik ausweist, in die deutsche Sprache übersetzt wird.

Mainz Martin Rock

Beck, Heinrich: **Philosophie der Technik**. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft. – Trier: Spee-Verlag (1969). 226 S. (Incitamente) Lw. DM 19.80

Die Literatur über das Verhältnis von Mensch und Technik ist kaum noch übersehbar. Über 50 Jahre hinweg ist es wieder und wieder – bejahend und verneinend, optimistisch und pessimistisch – von den verschiedensten Standpunkten her behandelt worden. Es gehört also einiger Mut dazu, erneut das Thema aufzugreifen, wie immer es auch heute noch, ja heute erst recht aktuell ist. Und man muß schon Neues und Profundes zu sagen haben, will man sich angesichts dieser Vielfalt und Widersprüchlichkeit der bereits vorliegenden Beiträge Gehör verschaffen.

Um es vorweg zu sagen: die „Philosophie der Technik" von Heinrich Beck erfüllt diese Voraussetzungen durchaus. Mit der ihm eigenen Schärfe und Eindringlichkeit der Diktion sowie mit seiner bewundernswerten Gabe für eine klare und folgerichtige Gliederung des gedanklichen Aufbaus gelingt es ihm, das Für und Wider der Technik sorgfältig gegeneinander abzuwägen und damit den jahrzehntelangen Meinungsstreit hinter sich zu lassen. Er bezieht eine bewußt vermittelnde Position – immer wieder bemüht, die Gegensätze aufzuarbeiten, Tradition und Fortschritt zu versöhnen, konservativ und progressiv zugleich zu sein. „Philosophie der Technik" – schon dieser Titel zwingt ja zwei vorerst noch heterogene, ja spannungsgeladene Begriffsglieder zusammen. Zum einen spürt der Leser Platon und Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger heraus, d. h. das geistige Erbe zweier Jahrtausende. Zum anderen aber wird er konfrontiert mit den Problemen der industriellen Revolution, der Automation, der Kybernetik, d. h. mit den Errungenschaften der modernsten Wissenschaft. Und beides wird nicht etwa nur beziehungslos zusammengestückt, sondern aneinander fruchtbar gemacht – zusammengedacht zu einer Synthese aus einem Guß.

Das Buch gliedert sich in vier Kapitel. Im ersten wird das Wesen der Technik analysiert, wobei Technik als „beherrschende Indienstnahme der Natur" definiert wird (33). Nicht zufällig, sondern der erwähnten Grundposition entsprechend erfolgt dann die Entfaltung des Themas nach dem Muster des Hegelschen Dreischritts: von der Thesis des „positiven weltgeschichtlichen Sinns der Technik" (2. Kapitel) – über die Antithesis der „negativen Situation der modernen Technik" (3. Kapitel) – zur Synthesis einer „geistigen Bewältigung der Technik" im Vorblick ethisch-pädagogischer Forderungen (4. Kapitel).

Zunächst zum zweiten Kapitel. Es ist um eine Antwort auf die geschichtsphilosophische Frage nach dem Endziel der Technik bemüht. Danach erfüllt sich Technik in der völligen Besitzergreifung der Natur durch den Geist, womit freilich umgekehrt eine ebenso völlige Angleichung des Geistes an die Natur verknüpft sei – eine wechselseitige Verschränkung, ohne daß doch die Eigengesetzlichkeit und Rangunterschiedlichkeit von beidem verwischt oder gar aufgehoben werden dürfe. Und diese „Synthese von Mensch und Natur" gehe zugleich Hand in Hand mit einer „Synthese von Mensch und Mensch", so zwar, daß die fortschreitende Instrumentalisierung der Natur durch den Menschen eine ebenso fortschreitende Differenzierung und Integrierung der Menschen untereinander mit sich bringe. Der immanente Richtungssinn der Technik weise also auf eine universale Einigung hin – nicht nur der Natur und des Menschen, sondern auch der Menschheit.

Dieser weltgeschichtliche Sinn der Technik im allgemeinen wird nun im besonderen zum Maßstab auch für die Beurteilung der heutigen Situation – das Thema des dritten Kapitels. Es kontrapunktiert das zweite. Fällt doch die Beurteilung der Zeitsituation keineswegs so positiv aus wie die Sinnbestimmung. Ganz im Gegenteil. Gemessen an der metaphysischen Idee der Technik wird die Situationsanalyse zu einer Situationskritik. Ja sie gelangt zu dem Ergebnis, daß Idee und Wirklichkeit der Technik trotz aller Steigerung der technischen Möglichkeiten seit Beginn der Neuzeit weit mehr auseinanderklaffen als etwa im Mittelalter und in der Antike. Der quantitative Zuwachs an Technik gehe geradezu einher mit einem qualitativen Verlust an Sinn. Ursache hierfür sei die für das moderne Denken charakteristische Verabsolutierung der Technik zum Technizismus, d. h. die Vernützlichung und Verzweckung von allem und jedem ohne Rücksicht auf die objektiv vorgegebenen Wesensgehalte und Sinnstrukturen der Welt – die Herabwürdigung von Natur und Mensch zum bloßen Mittel technischer Ausbeutung und Beherrschung.

Die Diskrepanz zwischen dem zweiten und dritten Kapitel löst sich im vierten. Thesis und Antithesis drängen auf ihre Aufhebung in der Synthesis. Sie besteht in der „Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik". Gerade weil die Situationsanalyse des dritten Kapitels ergeben hatte, daß die Wirklichkeit der Technik heute hinter ihrer Idee – dem Thema des zweiten Kapitels – zurückgeblieben ist, ist es nun – im vierten Kapitel – darum zu tun, herauszuarbeiten, was beides wieder (oder überhaupt erst) in Einklang bringen könne. Diese Zurückholung

des negativen Zustandes der modernen Technik in ihren positiven metaphysischen Sinn sei ihr verborgener „geschichtlicher Auftrag". Und seine Ausführung ist für den Verfasser primär eine ethisch-pädagogische Aufgabe. Es geht ihm nicht allein um politische oder soziale Reformen, sondern letzthin um einen Gesinnungswandel. Das bloß funktional-quantitative Denken, dessen Wurzeln bis in den spätmittelalterlichen Nominalismus zurückreichten und das für den neuzeitlichen Technizismus bis heute kennzeichnend geblieben sei, müsse überwunden werden zugunsten einer Rückbesinnung auf die qualitativ bestimmte Wesensstruktur des Seins. Und dem entspreche, daß „die ein-seitige Haltung des reinen Indienstnehmenwollens durch ein auch selbst den Dingen und ihrem Sinn Dienenwollen zu ergänzen und so in einem gegenseitigen Einanderdienen ‚aufzuheben'" sei (130). Sowohl in bezug auf die Natur und den Menschen wie in bezug auf das Metaphysisch-Göttliche ergebe sich hieraus eine neue Grundhaltung. Was zunächst das Verhältnis zur Natur angehe, so setze der Eigenwert und die objektive Rangordnung ihrer Formen ihrer Destruierung und Umstrukturierung zu technischen Nutzzwecken eindeutige Schranken; geboten sei eine „Ethik der Technik und des technischen Zeitalters", derzufolge die Wesensgehalte des Niederen bei seiner technischen Einformung zu bewahren und hinaufzugestalten, aber nur im Ausnahmefall um des Höheren willen zu opfern seien. Was zum anderen das Verhältnis zum Menschen angehe, so gelte auch hier, sich selbst wie den anderen niemals nur als Teilfunktion und Mittel, sondern immer auch als Selbstzweck, als Sinnganzes, obgleich als der Ergänzung fähig und bedürftig aufzufassen; die für das technizistische Denken kennzeichnende Spaltung zwischen Objekt und Subjekt, zwischen „Es" und „Ich", zwischen Sexus und Liebe, zwischen den Generationen, zwischen Beruf und Freizeit, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, zwischen Individuum und Kollektivum, zwischen Kapitalismus und Kommunismus, zwischen Pluralismus und Uniformismus, zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern, zwischen West und Ost – kurz: der in den verschiedensten Teilbereichen feststellbare Verlust von Mitte und Ganzheit müsse durch wesensbezogenes Denken zugunsten eines allseitigen Mit- und Füreinanders wieder behoben, d. h. in einer höheren, die Mannigfaltigkeit in sich einbegreifenden Einheit aufgehoben werden. Damit ergebe sich aber schließlich auch ein neues Verhältnis zum Metaphysisch-Göttlichen. Je mehr nämlich alle partikularen Kräfte von heute hindrängen auf eine zukünftige Einigung, um so radikaler stelle sich die Frage nach dem Ermöglichungsgrund dieser Koinzidenz der Gegensätze – einem Grund, der nur in der Einheit des Ursprungs, d. h. in einer göttlichen Urmacht liegen könne. Sich ihrem „Einigungs-Sog ... anzuvertrauen und in ihm engagiert mitzuwirken – darin dürfte die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik ihren höchsten Ausdruck und ihre tiefste Ermöglichung finden" (189).

Der Gedankengang des Buches ist damit in seinen Umrissen sichtbar geworden. Es geht von einem Einzelproblem aus, aber es stößt bis zum Ganzen durch. Das Problem der Technik gibt zwar den Anstoß, aber die Philosophie der Technik wächst dann doch aus zu einer umfassenden Philosophie der Kultur – zu einer Analyse der weltweiten Kulturkrise von heute und zur Frage nach ihrer Überwindung. Und dem entspricht, daß auch das, was zur Überwindung der Krise gesagt wird, erheblich mehr ist als das, was es zu besagen beansprucht. Ist doch hier expressis verbis nur die Rede von „ethisch-pädagogischen Forderungen". Aber wie aktuell und beachtenswert auch diese sein mögen, so sind sie doch wiederum nur Ausgangspunkt, dem sich eine Fülle darüber hinausgehender Anregungen und Denkimpulse anschließt. Ob nun die feinsinnigen Bemerkungen über Erkenntnistheorie und Schichtenontologie – oder die Ausführungen über das Verhältnis der Geschlechter, die Sozialreform, die Entwicklungshilfe, den Ost-West-Gegensatz: in allem klingt die ganze Not unserer Zeit auf und alle gelangen zu demselben Ergebnis – zur Not-Wendigkeit einer metaphysischen Neubesinnung, einer Wiedergeburt der Liebesidee, der Versöhnung aller Gegensätze in einer weltumspannenden Kommunikation.

„Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft" heißt der Untertitel des Buches. Dies scheint an das anzuknüpfen, was neuerdings als Futurologie von sich reden macht. Indessen – soweit es sich bei dieser um technische Zukunftspläne oder statistische Vorausschätzungen handelt, haben Becks Gedankengänge nichts damit gemein. Ihm geht es um den Aufweis einer immanenten Logik des Geschehens – einer Logik, die selbst noch den Widersinn unserer Zeit ins Sinnvolle wendet, insofern nämlich, als sie die Auflösung aller Formen, die für die Gegenwart kennzeichnend ist, als notwendige Voraussetzung und als Durchgang zu einem zukünftigen, unserer Freiheit aufgegebenen, alles Überlieferte in sich aufhebenden und vollendenden Neubeginn sichtbar werden läßt.

Diese „Frohbotschaft der Technik", auf die hin das Buch Becks konzipiert ist, mag an die Zukunftsvorstellungen von Teilhard de Chardin erinnern. Aber was bei diesem visionäre Schau gewesen ist, leistet hier die „Anstrengung des Begriffs". Die Zukunft wird damit nicht nur vorausgeahnt, sondern im Vollzug des Denkens vorweggenommen. „Von dem, was man heute denkt – bemerkt einmal Ortega y Gasset – hängt das ab, was morgen auf Plätzen und Straßen gelebt wird." Wem es darum zu tun ist, statt mit dem Heute unterzugehen, auf dieses Morgen hin zu leben und zu wirken, ja es mit heraufführen zu helfen, dem wird dieses Buch ein vorzüglicher Wegweiser sein.

Bad Nauheim Bernhard Kopp

Beck, Heinrich: **Machtkampf der Generationen?** Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1970). 106 S. Ppb. DM 8.80

Die Krisensituation unserer Zeit ist schon seit Spengler und Toynbee das Thema der Kulturkritik. Neu ist, daß sie mit zunehmender Schärfe auch im Konflikt der Generationen ihren Ausdruck findet. Die Brüchigkeit, ja Hohlheit der Zivilisation von heute fordert den Protest der Jugend heraus, aber auch dieser Protest trägt eher destruktive als konstruktive Züge und vermag daher dem Teufelskreis der Krise nicht zu entrinnen.

Das Buch Becks ist darum bemüht, einen Ausweg aus diesem circulus vitiosus aufzuzeigen. Im Sinne der These Toynbees, wonach die Geschichte im Rhythmus von Herausforderung und Antwort weiterschreite, betrachtet es den Generationskonflikt der Gegenwart als eine Herausforderung, auf die eine Antwort gefunden werden müsse. Entsprechend ist es in drei Kapitel gegliedert, deren erstes „Die kritische Situation", d. h. die Herausforderung behandelt, während sich das zweite „Auf der Suche nach der Antwort" betitelt. Im dritten Kapitel – „Der Neo-Marxismus der Studenten und die Möglichkeit der Freiheit" – wird dann der politisch-weltanschauliche Hintergrund der Problematik umrissen.

Zunächst zum ersten Kapitel. Nach dem Grundsatz „audiatur et altera pars" kommen hier die beiden Parteien selber zu Wort. Es werden sowohl die Vorwürfe dargelegt, welche die ältere Generation der jüngeren gegenüber machen zu müssen glaubt, wie umgekehrt diejenigen, welche die jüngere gegen die ältere ins Feld führt. Thesen und Antithesen stehen sich dabei schroff und unvermittelt gegenüber. Die Jugend von heute – so argumentiere die ältere Generation – rebelliere, ohne Besseres anbieten zu können, lasse es an Verantwortungsbewußtsein fehlen, ja verfalle einer individualistischen Genußsucht und vertusche dazu noch ihre innere Unwahrhaftigkeit durch eine blasierte Arroganz. Die ältere Generation hinwieder – so kontere die Jugend – halte an Wertbegriffen und Lebensformen fest, die angesichts des rasanten Fortschritts in Wissenschaft und Technik überholt oder veraltet seien; ja sie sei in ihrer „Moral" durch und durch unwahrhaftig und wolle lediglich nach außen hin den guten Schein wahren, um ihre fragwürdig gewordene Autorität der Jugend gegenüber aufrechtzuerhalten.

Im zweiten Kapitel sucht der Autor eine eigene Stellungnahme zu dieser Kontroverse zu gewinnen. Er ergreift hierbei weder für die eine noch die andere Position im vorhinein Partei. Vielmehr versucht er, aus beiden das Berechtigte herauszuarbeiten, um es dann auf einer höheren Ebene zur Synthese zu bringen. Für berechtigt an der jugendlichen Protestbewegung hält er insbesondere die Enttäuschung über die Selbstherrlichkeit der „Etablierten", die ihre Wertvorstellungen absolut setzten, statt sich der jugendlichen Kritik zu stellen und sich gegebenenfalls zu korrigieren; für berechtigt hält er ferner die Enttäuschung der Jugend über den vom „Establishment" vertretenen Positivismus, Technizismus und Perfektionismus – Positionen, die keine Antwort auf die menschliche Sinnfrage zu geben vermöchten, sondern das bloß Faktische – statt es am Richtmaß absoluter Wertforderungen zu messen – selber zur absoluten Norm erhöben, womit genau jene metaphysischen Voraussetzungen geleugnet würden, ohne die es Menschenwürde und Menschenrechte, ja eine Sinngebung der menschlichen Existenz nicht geben könne. Aber auch die Position der älteren Generation befinde sich nicht schlechthin im Unrecht. Das Berechtigte an ihr liege z. B. darin, gegen die oft allzu unbedenkliche Neuerungssucht der Jugend das in langer Erfahrung Erprobte und Bewährte zur Geltung zu bringen, so daß Tradition und Fortschritt, Konservatives und Progressives sich ergänzten und in Schranken hielten. Vorbedingung sei allerdings, daß die ältere wie die jüngere Generation gleicherweise sich herauslösten aus dem „Krampf ihrer Selbstverabsolutierung", um sich – ihre unüberholbare menschliche Unzulänglichkeit beiderseits eingestehend – unter die absoluten Wertforderungen von Wahrheit, Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit zu stellen: Wertforderungen, die nicht durch einen abstrakten Apriorismus, sondern nur in wechselseitigem Geben und Nehmen, d. h. in „engagierter Partnerschaft" verwirklicht werden könnten.

Sinnverwandt argumentiert der Verfasser dann auch im dritten Kapitel, das sich speziell mit den Studenten befaßt. Der allgemeine Protest der jungen Generation gegen die „etablierte" ältere artikuliert sich danach innerhalb der Studentenschaft theoretisch als Neo-Marxismus, womit freilich im studentischen Selbstverständnis der Generationengegensatz zu einem Sonderfall des gesellschaftlichen Klassengegensatzes und der jugendliche Aufstand gegen das „Establishment" zu einer Beteiligung an dem weltweiten Befreiungskampf gegen jedwede Ausbeutung und Unterdrückung werde. Und genau hier nun setzt Becks Einwand ein. Sei es das Ziel dieses Kampfes, die kapitalistische Herrschaft der „Etablierten" durch eine sozialistische „Gesellschaft der Freien" abzulösen, so bedeute dies eine geradezu tragisch zu nennende Selbsttäuschung. Trete nämlich an die Stelle des selbstherrlichen Einzel-Ich im Sinne des Kapitalismus als oberster Maßstab bloß „die Gesellschaft" im Sinne des Sozialismus, so werde die individuelle Unfreiheit nur durch den kollektiven Zwang ersetzt. Von einer Befreiung aber könne keine Rede sein. Wahre menschliche Freiheit sei vielmehr erst möglich als Freiheit dem eigenen Ich wie der Gesellschaft gegenüber, so zwar, daß „man sich einer beiden übergeordneten, transzendenten und absoluten Wertforderung erschließt und damit letztlich beiden zugleich dient" (97). Die Lösung des Konflikts könne also nur in einer religiös-metaphysischen Neubesinnung gefunden werden – einer Neubesinnung, „die das sowohl im Liberalismus als auch im Marxismus berechtigte Anliegen der Freiheit bejaht und aufnimmt, es jedoch dabei über den unzulänglichen liberalistischen und marxistischen Lösungsversuch, durch den es in sein Gegenteil verkehrt wird, herausführt und in der Transzendenz zur höheren Synthese bringt" (97f).

Beck ist sich der Schwierigkeiten bewußt, die einer solchen Lösung entgegenstehen. Auf der Seite der etablierten Generation ist es der Wohlstandsnihilismus, der für religiös-metaphysische Fragestellungen den Zugang versperrt. Auf der Seite der studentischen Jugend ist es die marxistische These, Religion sei ein ideologisches Instrument der herrschenden Klasse zur Ausbeutung der beherrschten, was jeder religiös-metaphysischen Erneuerung das Odium des „Ideologie-Verdachts" anlastet. Drittens ist es der Konservativismus innerhalb der Religion selber, der Neuerungsversuchen nur widerstrebend Raum gibt. Und viertens endlich ist es die Verflechtung des Generationengegensatzes mit dem Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus, so daß auch verfestigte Machtpositionen und machtpolitische Interessen einer Lösung des Konfliktes im Wege stehen.

Andererseits macht gerade diese weltpolitische Verflechtung die Tragweite des Beckschen Lösungsversuches deutlich. Gibt es eine objektive Logik im Generationenkonflikt, dann gibt es die gleiche Logik auch im Verhältnis zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Trifft es in bezug auf das Generationenverhältnis zu, daß eine Radikalisierung notwendig war, um die starren Positionen des Establishments aufzubrechen, und wird dann durch diese radikale Antithesis am Ende die Synthesis herausgefordert, so gilt die gleiche Dialektik auch im Weltmaßstabe. Das Problem einer Aussöhnung der Generationen steht also in engstem Zusammenhang mit dem weltumspannenden Problem einer Überwindung von Kapitalismus und Sozialismus und d. h. auch einer Wieder-Annäherung von West und Ost...

Das Buch Becks deutet diese politischen, soziologischen und philosophischen Konsequenzen seines Ansatzes nur an. Es begnügt sich damit, grundlegende Gesichtspunkte herauszuarbeiten und im übrigen eine Anzahl praktischer Beispiele zu geben. Es ist in der Tat „auf der Suche nach der Antwort". Aber es gibt gerade deshalb Impulse zum Weiterdenken. Hierin besteht seine Aktualität, und hierin ist sein Anspruch begründet, gelesen und diskutiert zu werden.

Bad Nauheim Bernhard Kopp

Machovec, Milan: **Vom Sinn des menschlichen Lebens.** Aus dem Tschechischen v. Karl Held. – Freiburg: Rombach 1971. 237 S. (Sammlung Rombach. NF. Bd 12. Redaktion: Gerd-Klaus Kaltenbrunner). Lw. DM 32.–

Die vorliegende Arbeit ist die Übersetzung der tschechischen Neuausgabe (1965) eines Buches, das M. 1957 erstmals veröffentlichte. Wie M. betont, enthält diese Neuausgabe viele Ergänzungen, nicht jedoch eine Revision der ursprünglichen Überlegungen (9). Sie gliedert sich in zwei große Teile: Im ersten Teil werden „Erfahrungen der Menschheitsgeschichte" (13) bezüglich der Frage nach dem Sinn des Lebens dargestellt. Den zweiten Teil nennt M. „Perspektiven" (103ff). Dort will er jene Aspekte am menschlichen Dasein aufzeigen, die heute noch nicht ausreichend bewußt oder nur illusionär erkannt sind, für die Antwort auf die Sinnfrage jedoch bisher nicht gekannte Horizonte aufreißen.

Zum 1. Teil: Zu den elementarsten menschlichen Erfahrungen gehört die Frage des Menschen nach dem Sinn seines Lebens. Die historisch und logisch erste Antwort auf diese Frage lautet nach M. ›Gott‹ (31). Neben der religiösen Antwort entwickeln sich auch andere Lösungsversuche. So sieht eine epikureische Haltung den Sinn des Lebens im Genuß, während die Stoa den Sinn „in der inneren Selbstzucht einer vernünftigen sittlichen Persönlichkeit" (65) findet. Für das neuzeitliche Suchen nach Sinn ist die Kategorie der Zukunft zentral. Daneben ist aber gerade neuzeitliches Denken auch von Resignation gekennzeichnet. Aus dieser Krise versuchen nach M. vor allem drei einflußreiche nichtreligiöse weltanschauliche Richtungen herauszuführen: Szientismus, Existenzialismus und Marxismus (95). M. kritisiert aus seiner marxistischen Sicht die religiöse, epikureische, utopische und resignative Einstellung zum Sinnproblem, hebt jedoch zugleich auch positiv hervor, wie in solchen Lösungsversuchen „unersetzliches Baumaterial für die heutige Antwort" (25) gegeben ist. Auf diesem Hintergrund arbeitet M. in dem mit „Perspektiven" überschriebenen 2. Teil des Buches unter den Stichworten: Kosmos, Arbeit, System, Humanismus, Geschichte, Dialog Aspekte für eine heute akzeptable Antwort auf das Sinnproblem aus. Der Vorstoß in den Weltraum hat nach M. menschliches Leben in eine kosmische Dimension hinaus erweitert. Hier liegen aber nicht nur Chancen, sondern auch unerhörte Gefahren für die gesamte Menschheit. Doch darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß die irdischen Probleme durch die Arbeit gelöst werden müssen. Für die Beantwortung der Sinnfrage in der modernen Gesellschaft ist die Frage nach der Rolle des Menschen im System unausweichlich geworden. Leidvolle Erfahrungen aus der Ära des stalinistischen Personenkultes (156) – aber nicht nur dort – drängen die Notwendigkeit auf, eine neue, durchsichtige Ordnung zu schaffen, in der „maximale Harmonie zwischen Individuum und System" (165) gewährleistet ist. Nur so kann der Anspruch des Humanismus: „Entfaltung des menschlichen Ich" und „Entwicklung der Beziehungen von Ich und Du" (170) verwirklicht werden. Ohne Kenntnis der Geschichte ist diese Verwirklichung allerdings nicht möglich. Dabei muß Geschichte „als lebendige Dokumentation der Emanzipation des Menschen" (200) interpretiert werden. M. meint deshalb: „Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens deckt sich mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte" (189). Von besonderer Bedeutung ist das letzte Kapitel über den Dialog. Der Dialog ist Voraussetzung für das geglückte, sinnvolle menschliche Leben. Er ist „die höchste Form der menschlichen Kommunikation, bei der beide Seiten bewußt das volle Erschließen der anderen Seite anstreben" (205). Er ist „zielbewußte Kommunikation" (205). „Ein wirklicher Dialog stellt neben der kreativen Arbeit die höchste Forderung des Humanismus dar, er ist Ziel und Mittel der Humanisierung zugleich" (207). M. geht jedoch noch einen Schritt weiter und weist auf die Möglichkeit eines inneren Dialogs hin: das empirische Ich kann einen Dialog mit dem idealen Ich führen, d. h. mit den ersehnten Perspektiven (217). In mystifizierter Weise haben die Religionen diesen Dialog schon durch das Gebet praktiziert. Aus dem Gefühl des Monismus heraus (230) kann dieser Dialog selbst mit dem Tod geführt werden. Der Mensch nimmt am ewigen Lebensprozeß teil. Unter kosmischer Rücksicht ist sein Tod „nur die Episode eines wunderbaren Prozesses" (229). Der Mensch rückt so in den Dialog „mit der Ewigkeit, mit dem Weltall, mit dem ewigen ›Nicht-Nichtich‹" (229) ein. Derartige Aussagen mögen spekulativ verstiegen anmuten. In einem kurzen Epilog: ›Das Paradoxon der Hoffnung‹ fragt M. angesichts gegenwärtiger Probleme: „Wer kann – ohne Naivität – optimistisch sein?" (233) Seine Antwort: „Wir haben nur Hoffnung – Gewißheit gibt es nicht –, Hoffnung auf ein besseres Leben, auf die Eroberung des Kosmos, auf die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit, auf ein Weiterleben überhaupt..." (234).

M. hat damit eine ungewöhnliche Arbeit vorgelegt. Sie dürfte in der marxistischen Literatur einmalig sein und zugleich viele wertvolle Anregungen für den christlich-marxistischen Dialog liefern. Das Buch atmet in seiner Sprache eine emphatische Hoffnung auf Durchsetzung der marxistisch-humanistischen Postulate. M. scheut dabei nicht die harte Kritik an den Perversionen der marxistischen Ideen im Sozialismus, noch übersieht er die Gefahren, die auf dem Wege zu einer besseren Gesellschaft auftreten können. Es gelingt ihm mit seinen Ausführungen, ein sehr differenziertes Bild bekannter marxistischer Theoreme vorzulegen. Den entscheidenden Akzent erhält das Buch jedoch durch die Ausführungen über den Dialog. Hier erschließt sich dem Leser die innere Struktur einer etwaigen marxistischen Antwort auf die Sinnfrage. Die Möglichkeit dieser Antwort, die bei M. zu erstaunlichen Formulierungen führt, resultiert aus dem ausdrücklichen Gefühl des Monismus, ist aber unserer Meinung nach mit einer gewissen Remythologisierung des Naturbegriffs erkauft. Vgl. z. B. bei M.: Der Lebenskampf führt im reifen Alter „zu einem ausgeglichenen Bereitsein, der Natur die Schuld für die Ermöglichung eines bewußten Lebens unabwendbar zu bezahlen" (228). Damit muß der Naturbegriff ähnliche Projek-

tionen tragen wie bei einer kritisierten religiösen Weltanschauung der Gottesbegriff. Die Natur scheint eine „religiöse" Qualität zu erhalten.

Hier liegt u. E. ein wesentlicher Ansatzpunkt in der Diskussion mit neomarxistischen Theorien, gerade auch wenn es um unabweisbare Probleme der menschlichen Existenz geht, wie sie sich in der Sinnfrage artikulieren. Für diese Diskussion ist das Buch von M. ein hervorragender Beitrag, der künftig nicht übergangen werden kann.

Münster Helmuth Rolfes

Schlette, Heinz Robert: **Einführung in das Studium der Religionen.** – Freiburg i. B.: Rombach 1971. 204 S. (rombach hochschul paperback, Bd 31) DM 18.–

Nach einem einführenden Kapitel über die Religionswissenschaft (Begriff, Einzeldisziplinen) (11–23), bietet der Verf. einen Rundblick über die wichtigsten Religionen der Menschen heute: Hinduismus (27–38), Buddhismus (38–51), jüdische Religion (51–63), Christentum (63–77), Islam (77–88), um dann seine Aufmerksamkeit einer Reihe von Einzelproblemen zu schenken, von denen er meint, sie könnten „die Gesamtproblematik heutiger wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Religionen paradigmatisch" verdeutlichen, obwohl sie keine logisch legitimierte Sonderstellung in der religionswissenschaftlichen Thematik einnehmen (89).

Es geht dabei um solch disparate Fragen, wie „das Verhältnis der Religionen zueinander" (89–111), „der Buddha und Jesus" (111–125), „Aufgaben der Religionskritik" (131–147), „Religion außerhalb der Religionen?" (158–174), „Religionen, Religionswissenschaft und Friedensforschung" (174–190). Zwei Exkurse befassen sich mit der „Metamorphose der negativen Theologie" (125–131) und mit der Frage „Religion und Zynismus" (148–158).

Der Verf. wünscht sich für diese „Einführung in das Studium der Religionen" einen „ebenso bereitwilligen wie kritischen" Leser (9). Es sei uns daher erlaubt, ein paar Bemerkungen vorzutragen, die sich uns im Laufe einer mit zunehmendem Interesse und offener Bereitwilligkeit geführten Lektüre dieses Buches aufgedrängt haben.

Obwohl man mit dem Verf. beachten muß, daß Kurzdarstellungen der Religionen nur bruchstückhaft und unzufriedenstellend bleiben, so muß man jedoch feststellen, daß der hier angebotene Rundblick über die Religionen ein bißchen zu kurz geraten und manchmal sogar frustrierend ist. Kommt es davon, daß der Verf. in erster Linie Religionsphilosoph ist und seine Aufmerksamkeit hauptsächlich solchen Fragen schenkt (wie der Konfrontation der Religionen mit der Säkularisation), die vor allem religionsphilosophisch relevant sind? Dieses besondere Interesse für religionsphilosophische Fragen erklärt auch die dezidierte Intervention des Verf. zugunsten der Religionsphilosophie als Disziplin der Religionswissenschaft (18–25; vgl. auch 141–147: Wertfreiheit . . .). Dieses Insistieren scheint doch von der Unsicherheit mancher Religionsphilosophen bezüglich ihres wissenschaftlichen Ortes zu zeugen, obgleich wir das Anliegen des Verf. voll unterstützen: eine engere Verbindung der Religionsphilosophie mit der Religionswissenschaft würde jene von ihrer mehr deduktiven Abstraktheit und diese von ihrer Unverbindlichkeit befreien helfen (vgl. 23).

Zu der Darstellung der Religionen sei im einzelnen folgendes bemerkt: In seiner Zusammenfassung des Buddhismus erwähnt der Verf. die vier „edlen Wahrheiten", er gibt aber gar keinen Hinweis auf die Lehre des Konditional-Nexus, „das Entstehen in Abhängigkeit", und keinen Kommentar des achtgliedrigen Heilspfades, den er übrigens als Ethik bezeichnet (43), wobei er den primär mystischen Charakter dieses Heilsweges zu übersehen scheint.

In dem der jüdischen Religion gewidmeten Abschnitt schickt der Verf. einsichtige methodische Bemerkungen zum richtigen Verständnis dieser Religion voraus (52–55). In diesem Zusammenhang hätten wir noch ein weiteres Hindernis erwähnt, und zwar die reumütige Haltung, die übertriebene, als Reaktion auf einen blinden Antisemitismus entstandene blinde Sympathie; eine kritische Aufgeschlossenheit und eine herausfordernde Sympathie sind die richtigen Voraussetzungen zum tiefen Verständnis jeder Religion.

Weil er sonst fast überall auftritt, wo man vom Christentum spricht, möchten wir noch auf einen Mangel in der Darstellung des Christentums hinweisen: die gesamte orientalische Gestalt der christlichen Tradition wird einfach übersehen. Die Transkription der arabischen Termini ist nicht einheitlich: es wird Hidschra (80) aber auch jihād (83) geschrieben, und auch nicht einwandfrei. Es ist auch nicht richtig, zu schreiben, Muḥammad wäre in Südarabien geboren worden (79): Makka liegt in Nadjd, zum westlichen Küstenstreifen Zentralarabiens hin.

Mehr aber als diese Detailbemerkungen möchten wir zwei Punkte im dritten Kapitel herausgreifen und kritisch betrachten.

Der erste Punkt betrifft das Kriterium einer fruchtbaren Religionskritik. Der Verf. betont wiederholt, „die Kriterien . . . können allein jene human-humanistischen Grundeinsichten sein, die das Bewußtsein unserer Epoche prägen" (145–146, vgl. 165, 174). Es wird aber nichts über die Vorläufigkeit solcher Kriterien und ihre Ambiguität gesagt, obwohl dies der Position des Verf. entsprechen würde. Vor allem wird hier von einem Humanismus gesprochen, der als Wertungskriterium gelten soll, von dem aber nicht gesagt wird, ob er als die Substanz einer jeden Religion betrachtet wird (wie manche Passagen anzudeuten scheinen), oder nur als die menschlich-universale Seite der Religion, welche jedoch zudem noch weitere Aspekte und Bezüge aufweist und andere Inhalte umfaßt.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die mehrmals auftauchende Kritik am „traditionell-religiösen Transzendenz- und Heilswissen" (174). Diese Kritik wird nicht näher erläutert und begründet. Welche Transzendenz und welche Wissensqualität wird hier angesprochen, und welches ist der genaue Gegenstand der angemeldeten Bedenken? Wohl doch nicht jeder Bezug des Heilswissens zur Transzendenz, sondern ein bestimmtes, sagen wir absolutistisches, Verständnis von Transzendenz und absolutem Wissen (vgl. 181 und Fußnote 14). Besser weil deutlicher scheinen mir die Sätze zu sein, die die Ambiguität des menschlichen Zuammenseins feststellen und das Verlangen nach einer „Religiosität des wahrhaft Anderen und zugleich des wahrhaft Menschlichen" zum Ausdruck bringen (195).

Diese Auseinandersetzung mit nur einigen Punkten des hier besprochenen Buches soll klarmachen, daß diese „Einführung" mehr bietet, als es ihr Titel erkennen läßt, vor allem im inhaltsreichen und anregenden dritten Kapitel. Wir möchten besonders die Abschnitte empfehlen, die sich mit dem Verhältnis der Religionen zueinander und mit der Religionskritik befassen. Im ersten der beiden hier angesprochenen Abschnitte wird in einer bewundernswert nuancierten und umsichtigen Weise ein wichtiges Problem behandelt, wobei heilsame Warnungen vor allzu schneller und oberflächlicher Selbstzufriedenheit bei möglichen Erfolgen in unverbindlichen Zusammenkünften (109) und auch wertvolle Hinweise u. a. auf die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Religionsgespräches (96), oder auf die Legitimität eines bestimmten relativistischen Ansatzes (105), besonders unterstrichen werden mögen. Der der Religionskritik gewidmete Abschnitt ist als programmatische Erklärung ein willkommener und beachtenswerter Beitrag (135–147).

Zum Schluß soll noch auf den bemerkenswerten Epilog hingewiesen werden, der treffend, wenn auch möglicherweise ungewollt das bewegte geistige Klima verrät, das die Religionsphilosophie des Verf. inspiriert und färbt (191–196).

Münster Adel-Théodore Khoury

Moore, Patrick: **Unser Platz im Weltall.** Entwicklung des astronomischen Denkens. Aus dem Englischen übertragen von Thomas Damboldt. – Frankfurt/Main: Umschau Verlag 1971. 124 S. DM 9.80

Bereits ein Jh. vor Kopernikus erörterte Nikolaus von Kues die Möglichkeit, daß die Erde sich um die Sonne bewegt (20). 1616 wurde Kopernikus' *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) auf den Index gesetzt. Zunächst trat jedoch die kath. Kirche – dies sei als Korrektur zu M. bemerkt – den Ideen des K. mit Wohlwollen gegenüber. P. Paul III. nahm die ihm von K. 1542 angetragene Widmung an.

In verständlicher Form legt M. die Erkenntnisse der Astronomie bis zur Gegenwart dar. Kap. 10 führt in die Diskussion der neuesten kosmologischen Konzeptionen ein (leider ohne Lit.-Angaben). M. resümiert: „. . . zuerst wurde die Erde, dann die Sonne, dann die Milchstraße auf den Status einer kleineren Einheit erniedrigt . . . wir haben uns so weit entwickelt, daß wir anerkennen, wie unbedeutend wir eigentlich sind" (110).

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Sánchez, M., OP: Bibliografía del P. Pedro **Lumbreras**, O.P. – Angelicum XLVIII, 1971, 509–535.

Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Festschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Im Namen des Professorenkollegiums der Fakultät hrsg. von Gottfried Fitzer. – (Mchn:) Kaiser Verl. 1972. 114 S. = Evangelische Theologie. Sonderheft.

Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Rudolf Hoffmann. – B: de Gruyter 1970. VIII, 358 S. mit 5 Abb., 7 Bl. Abb. = Miscellanea mediaevalia VII; Lw. DM 98,–.

Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Mit Beitr. von Eberhard Bethge [u. a.] Deutung der kirchlichen Aufgaben heute. Zum 80. Geburtstag von Martin **Niemöller** hrsg. von Karl Herbert. – Ffm: Lembeck (1971). 294 S.; Lw. DM 24,–.

No man is alien. Essays on the unity of mankind. (In honour of Willem Adolph **Visser 't Hooft** . . .) Ed. by J. Robert Nelson. – Leiden: Brill 1971. VIII, 334 p.; hfl 48,–; p. 264–330: Guittart, A.: A bibliography of the writings of W. A. Visser 't Hooft 1918–1970.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

García Cordero, Maximiliano, OP: Problemática de la Biblia. Los grandes interrogantes de la Escritura. – Madr: Ed. Católica 1971. 460 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXX; pes 200.

Schreiner, Josef: Formen und Gattungen im Alten Testament. – Einführung in die Methoden der biblischen Exegese . . ., (Wü, Innsbr/Mchn 1971), 194–231; S. 232–260: Zimmermann, Heinrich: Formen und Gattungen im Neuen Testament.

Feuillet, André, PSS: Réflexions d'actualité sur les recherches exégétiques. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 246–279.

Lapointe, Roger: La valeur linguistique du **Sitz im Leben**. – Bibl LII, 1971, 469–487.

2. Altes Testament

Kuske, Martin: Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich **Bonhoeffers** Wertung und Auslegung des Alten Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 139 S.; kart. DM 21,– [Diss., Rostock]

Perlitt, Lothar: Die Verborgenheit Gottes. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 367–382; S. 402–416: Plöger, Otto: Zur Auslegung der Sentenzensammlungen des Proverbienbuches; S. 428–439: Rendtorff, Rolf: Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids; S. 440–461: Schmidt, Werner H.: Kritik am Königtum; S. 479–493: Schwarzwäller, Klaus: Probleme gegenwärtiger Theologie und das Alte Testament; S. 494–509: Smend, Rudolf: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte; S. 510–524: Stamm, Johann Jakob: Berît 'am bei Deuterojesaja; S. 571–588: Talmon, Shemaryahu: Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende; S. 603–610: Vischer, Wilhelm: Nehemia, der Sonderbeauftragte und Statthalter des Königs. Die Bedeutung der Befestigung Jerusalems für die biblische Geschichte und Theologie; S. 611–619: Westermann, Claus: Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments; S. 632–647: Zimmerli, Walther: Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie.

Phillips, Anthony: Ancient Israel's criminal law. A new approach to the decalogue. – Oxf: Blackwell 1970. VIII, 218 p.; £ 3,–.

Zenger, Erich: Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk (1971). 303 S. = Forschungen zur Bibel II; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Seitz, Gottfried: Redaktionsgeschichtliche Studien zum **Deuteronomium**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1971. 338 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCIII; Lw. DM 76,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Langlamet, F., OP: La traversée du Jourdain et les documents de l'Hexateuque. Note complémentaire sur **Jos. III–IV**. – RB LXXIX, 1972, 7–38.

Lance, Darrell H.: The royal stamps and the kingdom of **Josiah**. – HThR LXIV, 1971, 315–332.

Poulssen, N. R. M.: Een lach en een traan om Saul. Het volksverhaal van **1 Sam. 19, 11–17** als woord van God. – TTh XII, 1972, 3–26; p. 26–27: Summary: A study of 1 Sam. 19, 11–17.

Merendino, Rosario Pius: Literarkritisches, Gattungskritisches und Exegetisches zu **Jes 41, 8–16**. – Bibl LIII, 1972, 1–42.

Melugin, Roy F.: **Deutero-Isaiah** and form criticism. – VT XXI, 1971, 326–337.

Rudolph, Wilhelm: **Joel, Amos, Obadja, Jona**. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1971. 384 S., 5 Zeittafeln = Kommentar zum Alten Testament XIII, 2; Lw. DM 86,–.

Levey, Samson H.: The date of **Targum Jonathan** to the **Prophets**. – VT XXI, 1971, 186–196.

Blenkinsopp, Joseph: The prophetic reproach. – JBL XC, 1971, 267–278.

Wagner, Siegfried: Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten **Amos** zum Südreich. – ThLZ XCIV, 1971, Sp. 654–670.

O'Rourke Boyle, Marjorie: The covenant lawsuit of the prophet Amos: III 1 – IV 13. – VT XXI, 1971, 338–362.

Lescow, Theodor: Redaktionsgeschichtliche Analyse von **Micha 1–5**. – ZAW LXXXIV, 1972, 46–85.

Beyse, Karl-Martin: Serubabel und die Königserwartungen der Propheten **Haggai** und **Sacharja**. Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Stu: Calwer Verl. (1972). 108 S. = Arbeiten zur Theologie I, 48; kart. DM 13,50. – [Diss., Halle-Wittenberg]

Tournay, R., OP: Notes sur les psaumes ‹Ps XLII, 9; LXXV, 7–9; XC, 5 et LXXVI, 2 ss›. – RB LXXIX, 1972, 39–58.

Loretz, Oswald: Studien zur althebräischen Poesie. I: Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des **Hohenliedes** u. des **45.** Psalms. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1971. X, 85 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XIV, 1; Lw. DM 48,–.

Mertens, Alfred: Das Buch **Daniel** im Lichte der Texte vom Toten Meer. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) KBW Verl. (1971). 196 S. = Stuttgarter biblische Monographien XII; kart. DM 32,– [Diss., Mainz]

Le Déaut, R. – J. Robert: Targum des **Chroniques**. ‹Cod. Vat. urb. ebr. 1.› Tome I: Introduction et traduction. Tome II: Texte et glossaire. – R: Biblical Institute Pr. 1971. 179 p., 2 pl.; 219 p. = AnBibl LI; Lire 10 900.

Mišnā. Die **Mischna**. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen. Seder 3: Naschim. Traktat 4: Nazir ‹Nasiräer›. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Maas Boertin. – B: de Gruyter 1971. VII, 243 S.; kart. DM 57,80.

Holladay, William L.: A concise hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament. Based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. – Leid: Brill 1971. XIX, 425 p.; cloth hfl 56,–.

Mettinger, T. N. D.: The nominal pattern qetullā in biblical Hebrew. – JSS XVI, 1971, 2–14.

Le Déaut, R.: A propos a definition of **Midrash**. – Interpr XXV, 1971, 259–282.

Negev, Avraham: Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritime. – RB LXXVIII, 1971, 247–263; 9 pl.

Moraldi, Luigi: I manoscritti di **Qumran**. – To: Unione Tipografico-Editrice Torinese 1971. 778 p. = Classici delle Religioni. Sezione II: La religione ebraica; Lire 12 000.

Wright, G. Ernest: A problem of ancient topography: **Lachish** and **Eglon**. – HThR LXIV, 1971, 437–448.

Vaux, R. de, OP: Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan. – P: Gabalda 1971. 674 p. = Études bibliques; F 100,–.

Schunk, K. D.: Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und „Höhenheiligtum" in Israel. – Numen XVIII, 1971, 132–140.

Guillén Torralba, Juan: **Revelación** y **mito** en el Antiguo Testamento. – Revelación y pensar mítico. XXVII semana bíblica española ‹Madr 18–22 sept. 1967›, Madr 1970, 161–177; p. 179–196: Ibáñez Arana, Andrés: Los mitos de los orígines en la Biblia; p. 197–218: García Trapiello, Jesús: Mito y culto en el Antiguo Testamento.

Hesse, Franz: Abschied von der **Heilsgeschichte**. – Zü: Theologischer Verl. (1971). 67 S. = Theologische Studien CVIII; kart. DM 8,–.

3. Neues Testament

Zumstein, Jean: **Matthieu 28: 16–20**. – RThPh, Sér. III, XXII, 1972, 14–33.

Ridder, Richard R. de: The dispersion of the People of God. The covenant basis of Matthew 28:18–21 against the background of jewish, pre-christian proselyting and diaspora, and the apostleship of Jesus Christ. – Kampen: Kok 1971. VIII, 239 p.; hfl 16,75.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Zum Problem des Verhältnisses der markinischen Redaktion zur israelitisch-jüdischen Tradition. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 299–309; S. 310–316: Michel, Otto: Der Umbruch: Messianität = Menschensohn. Fragen zu Markus 8,13; S. 317–327: Westermann, Claus: Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1–20.

Schneider, Gerhard: Die Davidssohnfrage ‹**Mk 12,35–37**›. – Bibl LIII, 1972, 65–92.

Delorme, Jean: **Luc V. 1–11**: Analyse structurale et histoire de la rédaction. – NTSt XVIII, 3, 1972, 331–350.

Schlier, Heinrich: Zu **Röm I, 3 f.** – Neues Testament und Geschichte . . . Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü-Tü (1972), 207–218; S. 219–222: Corsani, Bruno: L'unità della Chiesa nella **I. Cor**; S. 223–229: Marxen, Willi: Das «Bleiben» in **I. Kor. 13,13**; S. 231–237: Moule, Charles F. D.: **2 Cor 3.18 b**, καθάπερ (I) ἀπὸ κυρίου πνεύματος; S. 239–250: Barth, Markus: Die Parusie im Epheserbrief, **Eph 4,13**; S. 251–259: Bieder, Werner: Pneumatologische Aspekte im **Hebräerbrief**; S. 261–274: Grässer, Erich: Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2, 1–4; S. 275–284: Maurer, Christian: «Erhört wegen der Gottesfurcht», Hebr. 5,7; S. 285–296: Goppelt, Leonhard: Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem **I. Petrusbrief**; S. 297–305: Vögtle, Anton: Die Schriftwerdung der apostolischen

Paradosis nach **2 Petr I, 12–15**; S. 307–327: Feuillet, André: Étude structurale de la première épître de saint Jean. Comparaison avec le quatrième évangile. La structure fondamentale de la vie chrétienne selon saint Jean.

Morisette, Rodolphe: L'antithèse entre le «psychique» et le «pneumatique» en I **Corinthiens, XV, 44** à **46**. – RSR XLVI, 1972, 97–143.

Betz, Hans Dieter: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie" **2 Korinther 10–13**. – Tü: Mohr 1972. 157 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLV.

Legido López, Marcelino: La Iglesia entre la comunión y la tentación. Análisis exegético en torno a **Ef. 2,5–7**. – Salm XVIII, 1971, 205–232.

Pohl, Adolf: Die **Offenbarung** des **Johannes**. T. II: Kapitel **8** bis **22**. – Wupp: Brockhaus 1971. 358 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 28.

L'Evangile selon **Matthieu**. Rédaction et théologie par M. Didier [e. a.] – Gembloux: Duculot (1972). 428 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIX; FB 760.

Martini, C. M.: La problématique générale du texte de Matthieu. – L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, Gembloux (1972), 21–36; p. 37–69: Neirynck, F.: The Gospel of Matthew and literary criticism. A critical analysis of A. Gaboury's hypothesis; p. 71–97: Devisch, M.: Le document Q, source de Matthieu. Problématique actuelle; p. 99–105: Smit Sibinga, J.: Eine literarische Technik im Matthäusevangelium; p. 107–130: Van Segbroeck, F.: Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents; p. 131–152: Hartman, L.: Scriptural exegesis in the Gospel of St. Matthew and the problem of communication.

Giesen, Heinz, CSSR: Zum Problem der Exkommunikation nach dem Matthäus-Evangelium. – Studia moralia VIII, 1970, 185–269.

Weeden, Theodore J.: **Mark**: Traditions in conflict. – Phil: Fortress 1971. X, 182 p.; $ 6,95.

Trompf, G. W.: The first resurrection appearance and the ending of Mark's gospel. – NTSt XVIII, 3, 1972, 308–330.

Lorenzen, Thorwald: Der Lieblingsjünger im **Johannes**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie. – Stu: KBW Verl. (1971). 118 S. = Stuttgarter Bibelstudien LV; kart. DM 11,50 [Diss., Zürich. Teildr.]

Minear, Paul S.: The obedience of faith. The purposes of Paul in the Epistle to **Romans**. – Naperville, Ill.: Allenson 1971. X, 115 p.

Bartsch, Hans-Werner: Theologie und Geschichte in der Überlieferung vom Leben **Jesu**. – EvTh XXXII, 1972, 128–143.

Neugebauer, Fritz: Jesus der Menschensohn. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien. – Stu: Calwer Verl. (1972). 71 S. = Arbeiten zur Theologie I, 50; kart. DM 8,50.

France, R. T.: Jesus and the Old Testament. His application of Old Testament passages to himself and his mission. – Lo: Tyndale Pr. (1971). XII, 286 p.; £ 2,75.

Schürmann, Heinz: Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten. – BZ, N. F. XVI, 1972, 1–23.

Hoffmann, Paul: Studien zur Theologie der **Logienquelle**. – Mstr: Aschendorff (1972). VIII, 357 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. VIII; Lw. DM 68,– [Habil.-Schrift, Münster]

Hengel, Martin: »Was ist der Mensch?« Erwägungen zur biblischen Anthropologie heute. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 116–135.

Schnackenburg, Rudolf: **Gemeinde** in der Welt nach Zeugnissen des Neuen Testaments. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 1–17.

Batey, Richard A.: New Testament nuptial imagery. – Leid: Brill 1971. X, 82 p.; hfl 28,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

The Westminster dictionary of Church History. Ed. by Jerald C. Brauer [e. a.]. – Phil: Westminster 1971. VII, 887 p.; $ 17.50.

Schwab, Moise: Index of articles relative to Jewish history and literature published in periodicals from 1665 to 1900. – NY: Ktav 1971 (1914–23). XIII, 613 p.; $ 39.50.

Miscellània històrica catalana. Homenatge al Pare Jaume **Finestres**, historiador de Poblet ‹+ 1769›. – (Poblet:) Abadia de Poblet 1970. 531 p. = Scriptorium populeti III; pes 450,–.

Dunk, H. von der: Wertfreiheit und Geschichtswissenschaft. – HZ CCXIV, 1972, 1–25.

2. Gesamte Kirchengeschichte

González, Justo L.: A history of christian thought. II: From Augustine to the eve of the Reformation. – Nashv: Abingdon 1971. 352 p.

Ratzinger, Joseph: Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche. – Cath XXVI, 1972, 108–125.

Staats, Reinhart: Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung. – VigChr XXVI, 1972, 29–52.

Casartelli Novelli, Silvana: Le fabbriche della cattedrale di **Torino** dall'età paleocristiana all'alto medioevo. – Studi medievali ser. III, XI, 1970, 617–658; 10 tav.

Mohler, James A., SJ: The heresy of monasticism. The christian monks: types and anti-types. – Staten Island: Alba 1971. XVIII, 263 p.; $ 5,95.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. XI: **1966**. Die Erscheinungen des Jahres 1966. – B, NY: de Gruyter 1971. XXXVII, 291 S.; Lw. DM 72,–.

Duplacy, Jean et Jack Suggs: Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament: le passé, le présent et l'avenir. – La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg ‹1er –3 octobre 1969›, P (1971), 187–213; p. 215–228: Schüssler, Karlheinz: Zitate aus den Katholischen Briefen bei den koptischen Kirchenvätern; p. 229–242: Méhat, André: L'hypothèse des «Testimonia» á l'épreuve des Stromates. Remarques sur les citations de l'Ancien Testament chez **Clément d'Alexandrie**; p. 243–262: Harl, Marguerite: Y a-t-il une influence du «grec biblique» sur la langue spirituelle des chrétiens? Exemples tirés du psaume 118 et de ses commentateurs d'Origène à Théodoret; p. 263–278: Black, Matthew: The Syriac New Testament in early patristic tradition.

Dungan, David L.: The sayings of Jesus in the Churches of Paul: The use of the synoptic tradition in the regulation of Early Church life. – Phil: Fortress 1971. XXXIII, 180 p.; $ 6.95.

Heggelbacher, Othmar: Die Aufgabe der frühchristlichen Patriarchate. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 393–405; S. 407–421: Marschall, Werner: Eine afrikanische Appellation an Gregor den Großen.

Hruby, Kurt: Juden und Judentum bei den Kirchenvätern. – Zü: Theol. Verlag (1971). 81 S. = Schriften zur Judentumskunde II.

Holleman, A. W. J.: The Oxyrhynchus papyrus 1786 and the relationship between Ancient Greek and early christian music. – VigChr XXVI, 1972, 1–17.

Wengst, Klaus: Tradition und Theologie des **Barnabas**briefes. – B, NY: de Gruyter 1971. 129 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLII; Lw. DM 34,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Beyschlag, Karlmann: Zur εἰρήνη βαθεῖα ‹**I Clem. 2,2**›. – VigChr XXVI, 1972, 18–23; S. 24–28: Van Unnik, W. C.: Noch einmal „Tiefer Friede". Nachschrift zu dem Aufsatz von Herrn Dr. K. Beyschlag.

Gerhardsson, B(irger): Du **judéo-christianisme** à Jésus par le Shema'. – RSR LX, 1972, 23–36; p. 37–54: Simon, M(arcel): La migration à Pella. Légende ou réalité?; p. 55–68: Cullmann, O(scar): Courants multiples dans la communauté primitive. A propos du martyre de Jacques fils de Zébédée; p. 69–79: Davies, W. D.: Paul and Jewish Christianity according to Cardinal Daniélou: A suggestion; p. 81–92: Kraft, R(obert) A.: In search of «Jewish Christianity» and its «theology». Problems of definition and methodology; p. 97–108: Grant, R(obert) M.: Jewish Christianity at Antioch in the second century; p. 109–128: Rordorf, W(illy): Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies; p. 129–141: Schoeps, H(ans)-J(oachim): Der Ursprung des Bösen und das Problem der Theodizee im pseudoklementinischen Roman; p. 143–150: Quispel, G.: Mani et la tradition évangélique des judéo-chrétiens; p. 151–160: Bagatti, B(ellarmino): Giudeo-cristiani e l'Anello di Salomone.

Beyschlag, Karlmann: Zur **Simon-Magus**-Frage. – ZThK LXVIII, 1971, 395–426.

Kemler, Herbert: **Hegesipps** römische Bischofsliste. – VigChr XXV, 1971, 182–196.

Wisse, F.: The Nag Hammadi library and the heresiologists. – VigChr XXV, 1971, 205–223.

Orlandi, Tito: Rassegna di studi sull' «**Evangelium Veritatis**». – RStLR VII, 1971, 491–501.

Boada, José, SJ: El pneuma en **Orígenes**. – EE XLVI, 1971, 475–510.

Ardanaz Fernández, S.: El problema del dinamismo trinitario en Orígenes. – Angelicum XLIX, 1972, 67–98.

Gribomont, Jean: L'historiographie du **Trône** d'**Alexandrie**. Avec quelques remarques sur S. Mercure, S. Basile et S. Eusèbe de Samosate. – RStLR VII, 1971, 478–490.

Vööbus, Arthur: **Syrische Kanonessammlungen**. I: Westsyrische Originalurkunden. – Louv: Corpus SCO 1970. XXX, 620 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCVII/CCCXVII = Subsidia XXXV/XXXVIII; FB 1.360,–.

Winslow, Donald: Christology and exegesis in the **Cappadocians**. – ChH XL, 1971, 389–396.

(Victorinus, Marius) Marii Victorini opera. Pars I: Opera theologica. Recensuerunt Paulus Henry, S.J. et Petrus Hadot. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1971. XXXIX, 305 p. = CSEL LXXXIII, 1; ÖSch 360.–.

Rarnard, Lesli William: What was **Arius'** philosophy? – ThZ XXVIII, 1972, 110–117.

Bellini, Enzo: La figura del pastore d'anime in **Gregorio Nazianzeno**. – SC XCIX, 1971, 269–296.

Gregorius ‹**Nyssenus**›: Die große katechetische Rede: Oratio catechetica magna ‹dt.› Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel. – Stu: Hiersemann 1971. 231 S. = Bibliothek der griechischen Literatur I. Abt. Patristik; Lw. DM 68,–.

(Ambrosius) Ambroise de Milan: La pénitence (De paenitentia, latein.-franz.) Texte latin. Introduction, traduction et notes de Roger Gryson. – P: Ed. du Cerf 1971. 278 p. = Sources chrétiennes CLXXIX.

Wiesner, William Theodore, CMS: Ambrosii De bono mortis. Rev. text, introduction, translation, and commentary. – Wash. D. C.: Catholic Univ. of America Press 1970. XX, 279 p. = Patristic studies C.

Aubineau, Michel: Citations du Ps. Chrysostome «In Pascha sermo VII». – RStLR VII, 1971, 70–81.

Berrouard, Marie-François: La date des *Tractatus I—LIV in Iohannis Evangelium* de Saint **Augustin**. – Recherches Augustiniennes VII, 1971, 105–168.

Capánaga, Victorino: Los tres verbos del universo agustiniano. – Augustinus XVII, 1972, 3–15; p. 17–25: Boyer, Carlos: San Agustín y los problemas del ecumenismo; p. 27–45: Azcona, José Luis: La doctrina de la humildad en los «Tractatus in Ioannem».

Adams, Jeremy Duquesnay: The populus of Augustine and Jerome: A study in the patristic sense of community. – NH: Yale Univ. Press 1971. VIII, 278 p.; $ 12.50.

Dürig, Walter: Die Exegese der vierten Vaterunser-Bitte bei Augustinus. – LJ XXII, 1972, 49–61.

(Salvianus Massiliensis) Salvien de Marseille: Œuvres. Tome I: Les lettres (Epistolae). Les livres de Timothée à l'Église (Ad ecclesiam, latein.-franz.) Introduction, texte critique, traduction et notes par Georges Lagarrigue. – P: Ed. du Cerf 1971. 348 p. = Sources chrétiennes CLXXVI; F 47,–.

Thelamon, Françoise: Histoire et structure mythique: la conversion des **Ibères**. – RH, A. XCVI = T. CCXLVII, 1972, 5–28.

Krüger, Paul: Die sogenannte Philoxenosvita und die Kurzvita des **Jakob** von **Serugh**. – OstkSt XXI, 1972, 39–45; S. 46–49: Vööbus, Arthur: Die Bedeutung neu entdeckter Handschriften für die Sammlungen der Mēmrē des Ja'qōb von Serūg.

Hespel, Robert: **Sévère d'Antioche**. La polémique antijulianiste. III: L'*apologie du philalèthe*. Texte. Version. – Louv: Secrétariat du C.S.C.O. 1971. XI, 152 p.; VIII, 128 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCXVIII/CCCXIX = Scriptores syri CXXXVI/CXXXVII; FB 500; 310,–.

Theodorus Anagnostes ‹Lector›: Kirchengeschichte. Hrsg. von Günther Christian Hansen. – B: Akademie-Verl. 1971. XLI, 228 S. = Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

4. Mittelalter und Neuzeit

Müller, Iso: Geschichte der Abtei **Disentis**. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Eins: Benziger 1971. 275 S. mit 49 Ill. u. mit Kt. u. 1 graph. Darst.; Lw. DM 54,–.

Ritzler, Remigio, OFMConv: I cardinali e i papi dei Frati Minori Conventuali. – MF LXXI, 1971, 3–77.

Magyar, Arnold: Schicksal eines Klosters. Das erste Franziskanerkloster von **Eisenstadt** im Rahmen der Geschichte der Marianischen Ordensprovinz **1386–1625**. – Eisenstadt: Burgenländisches Landesarchiv 1970. 164 S. = Burgenländische Forschungen.

Lekai, L. J.: The Cistercian college of **Senanque** in **Avignon, 1495–1795**. – Cît XXII, 1971, 40–47.

Forte, Stefano L., OP: Le Province Domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi V: La «Provincia utriusque **Lombardiae**». – AFP XLI, 1971, 325–458.

5. Mittelalter

Brooke, Christopher: Medieval church and society. Collected essays. – Lo: Sidgwick & Jackson [1971]. 256 p., 4 tab.; £ 3.25.

Jones, Charles W.: Some introductory remarks on **Bede**'s commentary on Genesis. – SE XIX, 1969–1970, 115–198.

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

Heath, R. G.: The western schism of the **Franks** and the 'Filioque'. – JEH XXIII, 1972, 97–113.

Pitz, Ernst: Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1971. VI, 340 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXXVI; Lw. DM 78,–.

Cracco, Giorgio: Riforma ed eresia in momenti della cultura europea fra **X** e **XI** secolo. – RStLR VII, 1971, 411–477.

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

Cowdrey, H. F. J.: **Anselm** of **Besate** and some North-Italian scholars of the eleventh century. – JEH XXIII, 1972, 115–124.

Beiträge zur Geschichte **Italiens** im **12.** Jahrhundert. – Sigmaringen: Thorbecke 1971. 92 S. = Vorträge und Forschungen. Sonderbd IX.

Leclercq, Jean: Lettres de s. **Bernard**: histoire ou littérature? – Studi medievali, Serie III, A. XII, 1971, 1–74.

(Petrus Lombardus:) Magistri **Petri Lombardi** Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libros distinctae. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta. Tomus I. Pars 1: Prolegomena. Pars 2: Liber I et II. – Grottaferrata ‹R›: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1971. 169*, 642 p. = Spicilegium bonaventurianum IV.

Gross, Julius: Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. Bd III: Entwicklungsgeschichte des **Erbsündendogmas** im Zeitalter der Scholastik ‹**12.–15.** Jahrhundert›. – Mchn, Bas: Reinhardt 1971. 436 S.; Lw. DM 65,–.

Chodorow, Stanley: Christian political theory and church politics in the mid-twelfth century: The ecclesiology of **Gratian**'s Decretum. – Berkeley: Univ. of California Press 1972. XI, 300 p.; $ 15.00.

Eßer, Kajetan, OFM: Zur Frage der Echtheit einiger dem hl. **Franziskus** zugeschriebenen «Opuscula». – CollFr XLI, 1971, 241–259.

Schmucki, Octavianus, OFM: Speculum S. Francisci in S. Clara eiusque spiritu filiabus relucens. De tribus operibus nuperrime vulgatis. – CollFr XLI, 1971, 394–408.

Lubenow, Herwig: Kaisertum und Papsttum im Widerstreit bei der Gründung des Deutschordensstaates in Preußen. – GWissUnt XXIII, 1972, 193–211.

Alexander, James W.: A pinchpenny patron: **Ranulf III** of **Chester**. – Cît XXII, 1971, 23–39.

Dimier, A.: Un grand évêque cistercien, ami de saint Louis, **Gautier** de **Chartres**. – Cît XXII, 1971, 5–14.

Forshaw, H. P.: New light on the Speculum Ecclesiae of saint **Edmund** of **Abingdon**. ‹An enquiry into the original language and structure of the treatise›. – AHDL, A. XLVI = T. XXXVIII, 1971, P 1972, 7–33.

Gieben, Servus, OFM: **Robert Grosseteste** at the papal curia, Lyons **1250**. Edition of the documents. – CollFr XLI, 1971, 340–393.

Distelbrink, Balduinus: De ordine chronologico IV librorum «Commentarii in Sententias» S. **Bonaventurae**. – CollFr XLI, 1971, 288–314.

Stadter, Ernst: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XXIV, 348 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentl. des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterl. Theologie und Philosophie. N. F. XII; br. DM 42,– [Habil.-Schrift, Salzburg]

Kraus, Annie: Der Begriff der Dummheit bei **Thomas** von **Aquin** und seine Spiegelung in Sprache und Kultur. – Mstr: Aschendorff (1971). 159 S. = Aevum christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes IX; DM 24,–.

Toaff, Ariel: Note sui rapporti tra movimenti mistico-ascetici del giudaismo e del cristianesimo nel medioevo. – StudFranc LXVIII, 1971, 457–466.

Heynck, Valens, OFM: Zur Datierung des Sentenzenkommentars des **Petrus** de **Palude**. – FStudien LIII, 1971, 317–327.

Roßmann, Heribert: Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des **Franz** von **Meyronnes** OFM. – FStudien LIV, 1972, 1–76.

Roßmann, Heribert: Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes OFM. – FStudien LIII, 1971, 129–227.

Hoffmann, Fritz: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert **Holcot**. – Mstr: Aschendorff (1972). VII, 454 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. V; kart. DM 84,–.

Conant, Kenneth John: La chronologie du Cluny III, d'après les fouilles. – CCM XIV, 1971, 341–347; p. 349–353: Heimann, Adelheid: A propos des chapiteaux de la façade occidentale de Chartres.

Dodwell, C. R.: L'originalité iconographique de plusieurs illustrations anglo-saxonnes de l'Ancien Testament. – CCM XIV, 1971, 319–328.

Lerner, Robert E.: The image of mixed liquids in late medieval mystical thought. – ChH XL, 1971, 397–411.

Cegna, Romolo: L'**Ussitismo** piemontese nel '400. Appunti ed ipotesi per uno studio organico. – RStLR VII, 1971, 3–69.

Graus, František: The crisis of the Middle ages and the Hussites. – The Reformation in medieval perspective, Chic 1971, 76–103.

Vooght, Paul de: La notion d'«Eglise – assemblée des prédestinés» dans la théologie hussite primitive. – Communio viatorum XIII, 1970, 111–136.

Kadlec, Jaroslav: Johannes Hus in neuem Licht. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien II, 1971, 173–180; S. 181–188: Vooght, Paul de: Obscurités anciennes autour de Jean Huss.

Vooght, Paul de, OSB: La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de **Bâle** ‹janvier-avril **1433**›. – RThAM XXXVII, 1970, 97–137. 254–291.

Höver, Werner: Theologia mystica in altbairischer Übertragung: Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging u. a. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des **15.** Jahrhunderts. – Mchn: Beck 1971. XII, 296 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXVI; Lw. DM 56,– [Diss., Göttingen]

Geiger, Gottfried: Die Reichsstadt **Ulm** vor der Reformation. Städt. u. kirchl. Leben am Ausgang des Mittelalters. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer in Komm. 1971. 205 S. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XI. [Diss., Tübingen]

Nyberg, Tore: Der Geschäftsgang bei der Ausfertigung der Gründungsdokumente des **Birgittenklosters Altomünster** durch die Römische Kurie. – AHP IX, 1971, 209–248.

6. Gesamte Neuzeit

Lekai, Louis J.: The college of saint **Bernard** in **Toulouse, 1533–1791**. – ACist XXVII, 1971, 157–211.

Kneifel, Eduard: Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in **Polen: 1555–1939**. Eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen. – Vierkirchen (über Mchn), [Indersdorferstr. 31]: Selbstverl. [1971]. 358, [16] S. mit 1 Kt., davon 16 S. Ill.

Handlin, Oscar, and Mary F. Handlin: Facing life: Youth and the family in American history. – Bost: Little, Brown 1971. ix, 326 p.; $ 7,95.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

The Reformation in medieval perspective. Ed. by Steven E. Ozment. – Chic: Quadrangle 1971. xiv, 267 p.; $ 3,45.

Chantraine, Georges: «Mystère» et «philosophie du Christ» selon **Érasme**. Étude de la lettre à P. Volz et de la *Ratio verae theologiae* ‹1518›. – Namur: Facultés universitaires, Sécrétariat des publications; Gembloux: Duculot 1971. XI, 410 p. = Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur XLIX; FB 700,–.

Todd, John M.: Reformation: Origins, development, and twentieth-century outcome. – NY: Doubleday 1971. 377 p.; $ 7,95.

Fraenkel, Pierre: Institut d'histoire de la Réformation. – RThPh S. III, XXII, 1972, 42–50.

Laubach, Ernst: Wahlpropaganda im Wahlkampf um die deutsche Königswürde **1519**. – AKG LIII, 1971, 207–248.

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Nos extra nos. **Luthers** Theologie zwischen Mystik und Scholastik. – Tü: Mohr 1972. IX, 298 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLVI; kart. DM 49,– [Diss., Zürich]

Oberman, Heiko Augustinus: *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*: Robert **Holcot** O.P. and the beginnings of Luther's theology. – The Reformation in medieval perspective, Chic 1971, 119–141; p. 142–152: Ozment, Steven E.: *Homo viator*: Luther and late medieval perspective; p. 219–251: Oberman, Heiko Augustinus: *Simul gemitus et raptus*: Luther and mysticism.

Brecht, Martin: **Brenz** als Zeitgenosse. Die Reformationsepoche im Spiegel seiner Schriftauslegungen. – Blätter für württembergische Kirchengeschichte LXX, 1970, 5–39; S. 40–99: Seebass, Gottfried: An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer; S. 118–147: Sparn, W.: Studium religionis in Brenz' Katechismus-Erklärung; S. 176–265: Mahlmann, Theodor: Personeneinheit mit Gott. Interpretation der Zweinaturenlehre in den christologischen Schriften des alten Brenz.

Ludolphy, Ingetraut: Die ganze Christenheit auf Erden. Untersuchung einer Stellung Luthers zur Ökumene. – ThLZ XCVII, 1972, Sp. 89–96; Sp. 95–104: Junghans, Helmar: Freiheit und Ordnung bei Luther während der Wittenberger Bewegung und der Visitationen.

Haffner, F.: Die Konzilsfrage auf dem Reichstag zu **Speyer 1526** im Spiegel der damaligen außen- und innenpolitischen Situation. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XXXVII–XXXVIII, 1970–1971, 59–201.

Herrmann, Wilhelm: The communion of the Christian with God: Described on the basis of Luther's statements. – Phil: Fortress 1971. lxviii, 370 p.; $ 6,95.

Jacob, Walter: **Zwingli** und «der» Geheime Rat. – Zwing XIII, 1970, 234–244.

Sabean, David Warren: Landbesitz und Gesellschaft am Vorabend des Bauernkrieges. Eine Studie der sozialen Verhältnisse im **südl. Oberschwaben** in den Jahren vor 1525. Übersetzung aus dem Engl. von E. Stengel. – Stu: Fischer 1972. 175 S. = Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte XXVI.

Lutz, Heinrich: Humanimus und Reformation. Alte Antworten auf neue Fragen. – WoWa XXVII, 1972, 65–77.

Haas, Steven W.: Simon **Fish**, William **Tyndale**, and Sir **Thomas More**'s 'Lutheran conspiracy'. – JEH XXIII, 1972, 125–136.

Goertz, Hans-Jürgen: Die ökumenische Einweisung der **Täufer**forschung. – NZSTh XIII, 1971, 363–372.

Rückert: Hanns: **Promereri**. Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman. – ZThK LXVIII, 1971, 162–194.

Staedtke, Joachim: Die niederländischen Ausgaben der Werke Heinrich **Bullinger**s. – Zwing XIII, 1971, 407–419; S. 420–424: Zsindely, Endre: Aus der Arbeit an der Bullinger-Edition.

Bangs, Carl: **Arminius**. A study in the Dutch Reformation. – Nashv: Abingdon 1971. 382 p.; $ 9,95.

8. Neuere Zeit

Leidinger, Paul: Die Abtei **Himmelspforten** zwischen Reformation und Säkularisation. Zur Verfassungsgeschichte eines westfälischen Zisterzienserinnenklosters. – WZ CXXI, 1971, 283–349; 4 Abb.

Metodio da Nembro, OFMCap: Missionari gesuiti, francescani e cappuccini nell' Etiopia del '600. – CollFr XLI, 1971, 315–339.

Courvoisier, Jacques: La réforme et la politique européenne aux **XVI**e et **XVII**e siecles. – BSHPF CXVII, 1971, 527–544.

Cambaluzier, F.: Sacres épiscopaux à Rome de **1566 à 1602**. – SE XIX, 1969–1970, 437–477.

Possanzini, Stefano, OCarm: Giovanni Antonio **Bovio** carmelitano: Teologo e vescovo di Molfetta (+ 1622). – R: Institutum Carmelitanum 1970. xiv, 231 p.; Lire 3700.

O'Day, Rosemary: Thomas **Bentham**: a case study in the problems of the early Elizabethan episcopate. – JEH XXIII, 1972, 137–159.

Stock, Konrad: Annihilatio mundi. Johann **Gerhard**s Eschatologie der Welt. – Mchn: Kaiser 1971. 200 S. = Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus X, 42; kart. DM 16,–. [Diss., Tübingen]

Gilby, Anthony: Puritan in exile. A biographical approach. – ChH XL, 1971, 412–422.

Foster, Stephan: Their solitary way: The puritan social ethic in the first century of the settlement in New England. – NH: Yale Univ. Press 1971. xxii, 214 p.; $ 7,50.

Angermann, E.: Religion, Politik, Gesellschaft im **17.** und **18.** Jahrhundert. Ein Versuch in vergleichender Sozialgeschichte. Einführung. – HZ CCXIV, 1972, 26–29; S. 30–41: Toon, P.: Der englische Puritanismus; S. 42–57: Weis, E.: Jansenismus und Gesellschaft in Frankreich; S. 58–95: Lehmann, H.: Der Pietismus im Alten Reich.

Hunter, William B., [e. a.:] Bright essence: Studies in **Milton**'s theology. – Salt Lake City: Univ. of Utah Press 1971. ix, 181 p.; $ 7,95.

Baum, W.: Luigi Maria **Torrigiani** ‹**1697–1777**›. Kardinalstaatssekretär Papst Klemens' XIII. – ZkTh XCIV, 1972, 46–78.

Schröder, Richard: Altprotestantische Orthodoxie in Angebot und Nachfrage. – EvTh XXXI, 1971, 16–51.

Bitterli, Urs: Der **Eingeborene** im Weltbild der Aufklärungszeit. – AKG LIII, 1971, 249–263.

De Jong, Gerald F.: The Dutch Reformed Church and negro slavery in colonial America. – ChH XL, 1971, 423–436.

Lalli, Anthony B., and Thomas H. O'Connor: Roman views on the American civil war. – CHR LVII, 1971, 21–41.

Regner, Friedemann: **Lessing**s Spinozismus. – ZThK LXVIII, 1971, 351–375.

Neri, Filomena: Scritti editi e inedit: di Niccolò Papini **Tartagni** ‹**1751–1834**›. – CollFr XLI, 1971, 409–423.

Kitzan, Laurence: The London Missionary Society and the problem of authority in India, 1798–1833. – ChH XL, 1971, 457–473.

Uhl, Eleonore: Dominik Anton **Lebschy**, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. Beiträge zu einer Biographie und zur Geschichte des Stiftes Schlägl. Festgabe des Stiftes Schlägl zum 850-Jahr-Jubiläum des Prämonstratenserordens, 1121–1971. – (Linz:) Oberösterr. Landesverb. (in Komm.) 1971. 134 S., 2 Farbtaf., 6 Bl. Abb. = Schlägler Schriften I; Lw. ÖSch. 148,– [s. a.:] APraem XLV, 1969, 268–295; XLVI, 1970, 74–138. 299–338; XLVII, 1971, 109–136.

Cordes, Martin: Der Brief **Schleiermacher**s an Jacobi. Ein Beitrag zu seiner Entstehung und Überlieferung. – ZThK LXVIII, 1971, 195–212.

Moltmann-Wendel, Elisabeth: Bettina von Arnim und Schleiermacher. – EvTh XXXI, 1971, 395–414.

Geisser, Hans: Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam **Möhler**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 302 S. = Kirche und Konfession XVIII; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Missori, Virgilio: Niccolò **Tommaseo** e Antonio **Rosmini**. Ricostruzione storica e problemi. – Mil: Marzorati (1970). 442 p.; Lire 3000.

Günther, Anton: Briefe Anton **Günther**s an Johann Nepomuk **Ehrlich** mit einer Einleitung [von] Joseph Pritz: Wegweisung zur Theologie. – (Wien:) Wiener Domverl. (1971). 192 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXVII; kart. ÖSch 132,–.

Anhell, Ferdinand: **Caritas** und **Sozialhilfe** im **Wiener** Erzbistum ‹**1802–1918**›. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1971). XVIII, 183 S. mit Tab. = Veröffentlichungen des Kirchenhistor. Inst. der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien X; kart. ÖSch 196,– [Diss., Wien]

Savart, Claude: L'abbé Jean-Hippolyte **Michon 1806–1881**. Contribution à l'étude du libéralisme catholique au XIXe siècle. Préface par Emile Poulat. – P: Société d'Ed. «Les Lettres» 1971. XII, 290 p. = Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon XXVII; F 37.–.

Hosp, Eduard: **Kirche Österreichs** im Vormärz **1815–1850**. – Wien, Mchn: Herold (1971). 414 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs IX; Lw. DM 49,80.

Barnikol, Ernst: Ferdinand Christian **Baur** als rationalistisch-kirchlicher Theologe. Mit den Nachrufen u. der Gedenkvorlesung für Ernst Barnikol von Gerhard Wallis, Erhard Peschke u. Wolfgang Gericke. – B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 61 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft XLIX; kart. DM-Ost 3,–.

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

Bedeschi, Lorenzo: Lineamenti dell'antimodernismo. ‹Il caso **Lanzoni**›. – Parma: Guanda (1970). XI, 280 p. = Problemi d'oggi; Lire 3500.

O'Riordan, John, CSSR: The infallibility of the Pope in the first and second Vatican Councils. – Studia moralia VIII, 1970, 449–463.

Cwiekowski, Fr. J.: The **English bishops** and the first Vatican Council. – Lv: Publ. Univ.; Boureau de la RHE. Bibliothèque de l'Univ. 1971. XXVII, 343 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LII; FB 500,–.

Maron, Gottfried: Die römisch-katholische Kirche von **1870** bis **1970**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). S. 197–328 = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, N 2; kart. DM 24,–.

Gargan, Edward T.: The priestly culture in modern France. – CHR LVII, 1971, 1–20.

Callahan, Nelson J. A.: Case for due process in the Church: Father Eugene **O'Callaghan**, American pioneer of dissent. – Staten Island: Alba 1971. xi, 133 p.; $ 3,95.

Ward, James E.: Cardinal **Place** and Leo XIII's ralliement policy. – CHR LVII, 1972, 606–628.

Seckler, Max: Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm **Koch**. Ein Bericht. – Tü: Mohr 1972. 76 S. = Contubernium III; kart. DM 12,80; S. 75–76: Wagenkammer, Wilhelm: Bibliographie Wilhelm Koch.

Ceyssens, Lucien: Ludwig von **Pastor** et l'histoire du jansénisme à ses débuts. – Mededelingen van het Nederl. hist. Instituut te Rome XXXV, 1971, 17–43.

9. Neueste Zeit

Hardon, John A.: Christianity in the twentieth century. – NY: Doubleday 1971. 527 p.; $ 9,95.

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

Breipohl, Renate: Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik. – Zü: Theol. Verl. (1971). 285 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXXII; kart. DM 26,80 [Diss., Göttingen]

Engel-Janosi, Friedrich: Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche **1918–1938**. Vornehmlich auf Grund der Berichte des österreich. Gesandten beim Heiligen Stuhl. – Wien, Mchn: Herold 1971. 320 S.; Pp. DM 45,–.

Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten **1933–1943**. Bearb. von Helmut Witetschek. Bd III: Regierungsbezirk **Schwaben**. – Mz: Grünewald-Verl. 1971. XXVI, 285 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 14.

Wall, Donald D.: The reports of the **Sicherheitsdienst** on the Church and religious affairs in Germany, 1933–1944. – ChH XL, 1971, 437–456.

Schmidt, Jürgen: Martin **Niemöller** im Kirchenkampf. – Hbg: Leibniz-Verl. 1971. 541 S. = Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte VIII.

Ruggiero, Salvatore, OFMCap: La dottrina di K. **Barth** sulla conoscenza di Dio nella valutazione dei critici. – Laurentianum XII, 1971, 65–90.

Frostin, Per: Politik och hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf **Bultmann**s teologi med särskild hänsyn till Hans Luthertolkning. – Lund: Gleerup (1970). VI, 224 p. = Studia theologica Lundensia XXXIII.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bataillon, M. – A. Saint-Lu: **Las Casas** et la défense des Indiens. – P: Julliard 1971. 290 p.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los **Franciscanos** en la **Florida**. Documentos. – AIA XXXI, 1971, 519–534.

Kaspar, Adelhard, OSB – Plazidus Berger, OSB: Han-gab. 60 Jahre Benediktinermission in **Korea** und der **Mandschurei**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1972. 400 S. = Münsterschwarzacher Studien XV; kart. DM 36,–.

Eszer, Ambrosius K., OP: Neue Forschungen zur Geschichte der **II. Krim-Mission** der **Dominikaner** ‹1635–1665›. – AFP XLI, 1971, 181–239.

Lintingre, P.: Le vénérable père **Séraphin** de **León**, apôtre du Sénégal et de Sierra Leone. – CollFr XLI, 1971, 87–130.

Turtas, Raimondo: L'attività e la politica missionaria della direzione della **London Missionary Society, 1795–1820**. – R: Ed. della Univ. Greg. 1971. X, 334 p. = AnalGreg CLXXII; Lire 5700.

Gheddo, Piero, PIME: Il nuovo volto della missione fra i non cristiani. – Mondo e Missione C, 1971, 298–325.

Gheddo, Piero, PIME: Processo alle missioni. – Mil: Centro missionario PIME 1971. 57 p.; Lire 400.

Gutiérrez, Gustavo: Teología de la liberación. – Lima: Editorial Universitaria 1971. 383 p. = CEP III; $ 2,90.

Anastasius ab Utrecht, OFMCap: De novis facultatibus missionalibus ‹1 ian. 1971 – 31 dec. 1980›. – Laurentianum XII, 1971, 289–324.

Aux origines d'une chrétienté. Les catéchistes Hmong au Laos, selon des documents présentés par Mgr E. Loosdregt, O.M.I. – LumVitae XXVI, 1971, 427–436.

Rasilly, Gilles de: Les catéchistes en **Haute-Volta**. – LumVitae XXVI, 1971, 411–426.

Enns, Arno W.: Man, milieu and mission in **Argentina**. A close look at church growth. – GrR/Mich.: Eerdmans 1971. 258 p.; $ 3,95.

Abdalaziz de Moura: O pentecostalismo como fenômeno religioso popular no **Brasil**. – REBras XXXI, 1971, 78–94.

Borrat, Héctor: Kirche und Politik in Lateinamerika. – HK XXV, 1971, 472–478.

Cagnasso, Franco, PIME: La Chiesa si interroga in Asia. – Mondo e Missione C, 1971, 168–192.

Drekonja, Gerhard: Religion and social change in Latin America. – Latin American Research Review VI, Spring 1971, 53–72.

Frère François: La fraternité au bord du fleuve [Venezuela]. – P: Ed. du Cerf 1971. 232 p. = L'évangile au XXe siècle; F 21,–.

Gheddo, Piero, PIME: **Pakistan**. Basta la religione a formare un paese? – Mondo e Missione C, 1971, 362–395.

Korea. Gedanken zur Stellung der Kirche im sich wandelnden Südkorea. – Brux: Pro Mundi Vita 1971. 46 S. = Pro Mundi Vita XXXIX.

Relatório trienal da Diretoria National da Conferência dos Religiosos do Brasil. – REBras XXXI, 1971, 712–729.

Souffrant, Claude, SJ: La foi en **Haïti**. – Parole et Mission XIV, 1971, 158–167.

Taiwan zwischen Selbstbehauptung und Isolation. – HK XXV, 1971, 578–584.

O tema sacerdotal e o clero na América Latina. – REBras XXXI, 1971, 453–470.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Schmid, Georg: Interessant und heilig. Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft. – Zü: Theol. Verlag (1971). 218 S.; kart. DM 19,80; [Diss., Basel]

Smith, Jonathan Z.: The Wobbling Pivot. – Journal of religion LII, 1972, 134–149.

Ishizu, Teruji: The basis of the idea of **redemption** in **Japanese** religions. – Types of redemption ... = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen XVIII›, Leiden 1970, 88–97; p. 98–104: Dumoulin, H.: Grace and freedom in the way of salvation in Japanese Buddhism; p. 105–119: Hori, Ichirô: Three types of redemption in Japanese folk religion; p. 120–129: Lanczkowski, Günter: Different types of redemption in ancient **Mexican** religion; p. 130–143: Panikkar, R.: The myth of incest as symbol for redemption in **Vedic** India; p. 144–167: Presler, Henry H.: Indian aborigine contributions to Hindu ideas of *mukti* liberation; p. 168–180: Lazarus-Yafeh, Hava: Is there a concept of redemption in **Islam**?; p. 181–189: Lugira, A. M.: Redemption in **Ganda** traditional belief.

Leclant, J. avec la collaboration de Gisèle Clerc: Inventaire bibliographique des **Isiaca** ‹IBIS›. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes jsiaques, 1940–1969. (T. I:) A.-D. – Leiden: Brill 1972. XVIII, 192 p., 21 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVIII; hfl 80,–.

Das Auferstehungsritual der **Unas-Pyramide**. Beschreibung u. erl. Übers. von Joachim Spiegel. – Wiesb: Harrassowitz 1971. X, 489 S. mit 7 graph. Darst. = Ägytologische Darstellungen XXIII.

Rahbar, Daud: **Muhammed** and all men. – No man is alien. Essays on the unity of mankind. (In honour of Willem Adolph Visser t' Hooft), Leiden 1971, 64–84.

Religion and change in contemporary **Asia**. Ed. by Robert F. Spencer. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Pr. (1971). V, 172 p.; $ 6,50.

Geertz, Clifford: **Islam** observed. Religious development in **Morocco** and Indonesia. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1971. VIII, 136 p.

Chang, Garma C. C.: The Buddhist teaching of **totality**. A philosophy of **Hwa Yen Buddhism**. – University Park and Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1971). XXV, 270 p.

Kværne, Per: Aspects of the origin of the Buddhist tradition in **Tibet**. – Numen XIX, 1972, 22–40.

Spiro, Melford: **Buddhism** and society. A great tradition and its **Burmese** vicissitudes. – NY: Harper & Row 1970. XIV, 510 p.; £ 6,50.

Schneider, Ulrich: Der Somaraub des **Manu**: Mythus und Ritual. – Wiesb: Harrassowitz 1971. IX, 89 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie IV; kart. DM 45,–.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Revelation in **Hinduism**. – Revelation in christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 163–189; p. 191–216: Masson, Joseph: Révélation et foi dans le Bouddhisme?; p. 217–236: Enomya Lassalle, H. M., SJ: Buddhism and revelation.

Eliade, Mircea: Zalmoxis. – HRel XI, 3, 1972, 257–302.

Detienne, Marcel: **Athena** and the mastery of the horse. – HRel XI, 2, 1971, 161–184.

VI. Religionsphilosophie

O'Brien, Denis: **Plotinus** on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil. – Le néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969, P 1971, 113–146.

Wohlfarth, Karl Anton: Die kritische Begründung der Gotteserkenntnis bei **Augustinus**. – TrThZ LXXXI, 1971, 26–39.

Sándor, Pál: **Nicolaus Cusanus**. (Deutsche Bearb. v. Gerhard Bartsch.) – Budapest: Akadémiai Kiadó; B: Akademie-Verl. 1971. 141 S.

Matheron, Alexandre: Le Christ et le salut des ignorants chez **Spinoza**. – P: Aubier (1971). 284 p. = Collection: Analyse et raisons XVI; F 30,–.

Léonard, André: La théologie **hégélienne** de la foi. – RThL III, 1972, 40–54.

Trillhaas, Wolfgang: Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 589–602.

Doyle, John P.: **Heidegger** and scholastic metaphysics. – ModSch XLIX, 3, 1972, 201–220.

Malevez, L., SJ: Histoire du salut et philosophie. **Barth, Bultmann, Cullmann**. – P: Ed. du Cerf 1971. 212 p. = Cogitatio fidei LVI; F 23,–.

Reiser, William E., SJ: **Lonergan**'s notion of the religious a priori. – Thomist XXXV, 1971, 247–258.

Heeger, Robert: Subjektivität und Transzendenz. Roger **Garaudys** und Vítězslav **Gardavskýs** naturalistische Religionsphilosophie. Eine Kritik. – NZSTh XIII, 1971, 229–269.

Il cristianesimo e le filosofie a cura di Raniero Cantalamessa. Saggi di Stanislas Lyonnet [e. a.] – Mil: Vita e Pensiero 1971. 172 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del sacro Cuore I; Lire 2000.

Filosofia e religione. Atti del XXV convegno del Centro di studi filosofici tra professori Universitari, Gallarate 1970. – Brescia: Morcelliana 1971. 434 p.; Lire 8000 .

Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »**Gott**«. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 54–72.

Meynell, Hugo: God and the world: The wherence of christian theism. – Lo: SPCK 1971. 152 p.; £ 2,50.

Scherer, Georg: Der **Tod** als Frage an die Freiheit. – Essen: Fredebeul & Koenen (1971). 216 S. = Wolfsburgreihe = Thesen und Argumente II; kart. DM 16,80.

Beck, Heinrich: Wahrheit und Geschichte. Zur Frage der Absolutheit oder Relativität ethischer Werte und Normen. – SalzbJPh XIV, 1970, Sa/Mchn (1971), 253–271.

Stüttgen, Albert: Kriterien einer **Ideologiekritik**. Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 144 S.

VII. Fundamentaltheologie

Penner, Hans H. and Edward A. Yonan: Is a science of religion possible? – Journal of religion LII, 1972, 107–133.

Bormann, Claus von: Das wissenschaftliche Denken in der Theologie. – PhJ LXXIX, 1972, 19–38.

Schütte, Hans-Walter: Erkenntnis und Interesse in der Theologie. – NZSTh XIII, 1971, 335–350.

Le Guillou, Marie-Joseph: Les conditions d'un renouveau théologique. Réflexions catholiques en perspective œcuménique. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P, Genève 1971), 155–179; p. 196–213: Martelet, Gustave, SJ: Pour une définition de la théologie à travers trois textes de Martin Heidegger.

Bouyer, Louis: Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Eine historische Hinführung. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 125–136.

Toinet, Paul: Le problème théologique du pluralisme. – RThom, A. LXXXX = T. LXXII, 1972, 5–32.

Herbert, Karl: Libertas christiana, Thema der Kirche gestern und heute. – Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. ... Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Ffm (1972), 9–27; S. 29–40: Dinkler, Erich: Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze; S. 41–47: Dumas, André: Pluralismus in der Kirche?

Fischer, Helmut: Glaubensaussage und **Sprachstruktur**. – (Hbg:) Furche-Verl. (1972). 356 S.; kart. DM 32,–.

Thum, Beda: Theologie und Sprachanalyse. – Führt ein Weg zu Gott? ... = Grenzfragen I, Frb/Mchn (1972), 101–128; S. 129–151: Diskussion.

Stucki, Pierre-André: Rhétorique et herméneutique. – RThPh, Série III, T. XXI, 1971, 385–408.

Das Unverzichtbare am **Christentum**. Hrsg. von Volker Hochgrebe u. Norbert Kutschki. – (Mz:) Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1971). 172 S.; kart. DM 14,80.

Christlich – was heißt das? Hrsg. von Gerhard Adler. Mit Beitr. von Josef Blank [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1972). 80 S. = Patmos Paperback; kart. DM 9,–.

Kunz, Erhard, SJ: Christentum ohne Gott? – Ffm: Knecht (1971). 151 S.; Lw. DM 12,80.

Joseph de Sainte-Marie, OCD: L'acte de **foi**: décision, adhésion et assentiment. – DoctCom XXIV, 1971, 278–324.

Feneberg, Rupert: Zur Aufgabe der Theologie für eine Reform in der Kirche. – ZkTh XCIII, 1971, 289–308.

VIII. Dogmatik

Blancy, Alain: Présupposés d'une dogmatique herméneutique. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P, Genève 1971), 37–53; p. 120–127: Dietrich, Suzanne de: Une dogmatique est-elle encore possible? Quelques réflexions.

Schlichting, Wolfhart: Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der kirchlichen Dogmatik Karl Barths. – Zü: Theol. Verl. (1971). 314 S.; kart. DM 29,– [Diss., Erlangen]

Beinert, Wolfgang: Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 97–114.

Hodgson, Peter C.: **Jesus** – word and presence: An essay in christology. – Phil: Fortress 1971. XIV, 304 p.; $ 9,95.

Sanders, J. Oswald: The incomparable Christ: A doctrinal and devotional study. – Chic: Moody 1971. 256 p.; $ 4,95.

Salgado, Jean-Marie, OMI: La maternité spirituelle de la très sainte **Vierge Marie**. Bilan actuel. – Div XVI, 1972, 17–102.

Berkouwer, G. C.: De **Kerk**. I: Eenheid en Katholiciteit. – Kampen: Kok 1970. 260 blz. = Dogmatische studiën; hfl 21.50.–.

Boff, Leonardo, OFM: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. – Pad: Bonifacius-Dr. (1972). 552 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVIII; Lw. DM 45,–.

Kolping, Adolf: **Unfehlbar**? Eine Antwort. – Bergen-Enkheim bei Ffm: Kaffke (1971). 118 S. = Theologische Brennpunkte XXVIII.

Echlin, Edward, SJ: The **deacon** in the church: Past and future. – Staten Island: Alba 1971. XIII, 139 p.; $ 3,95.

Ratschow, Carl Heinz: Die eine christliche **Taufe**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 279 S.; kart. DM 26,–.

Boyer, Charles, SJ: Présence du Christ sous les espèces. – DoctCom XXIV, 1971, 5–24.

Andreu Rodrigo, Agustín, SJ: El Espíritu Santo y la comunidad eucarística. ‹En torno a los presupuestos teológicos del «Doc. I»: Sobre la significación del sacerdocio ministerial›. – EE XLVII, 1972, 5–22.

Ratzinger, Joseph: Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der **Ehe**. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. – Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen = Münchener Akademie-Schriften LIX, Mchn (1972), 35–56; S. 57–71: Lehmann, Karl: Zur Sakramentalität der Ehe.

Was heißt **„Wiederkunft Christi"**? Analyse und Thesen: Paul Schütz. Stellungnahmen: Magnus Löhrer, Hans Urs von Balthasar, Ervin Vályi Nagy, Heinrich Ott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 95 S. = Kirche im Gespräch; kart. DM 8,80.

IX. Konfessionskunde und Ökumenische Bewegung

Oesterreicher, Johannes: Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche (The rediscovery of Judaism, dt.) Eine neue Zusammenschau der Konzilserklärung über die **Juden**. – Meitingen/Freising: Kyrios-Verl. 1971. 94 S. = Theologie und Leben VII.

Geis, Robert Raphael: Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland. – Mchn: Kösel (1971). 246 S.; kart. DM 36,–.

Lago Alba, Luis, OP: Reforma luterana y catolicismo español. ‹Congreso católico-luterano en Salamanca›. – CTom XCVIII, 1971, 207–233.

Vicentini, Giulio: Confronti ecclesiali tra **protestanti** e **cattolici** in **Italia**. – StudFranc LXVIII, 1971, 191–203; p. 205–218: Paschoud, Georges: Agape e le sue esperienze; p. 235–295: Morganti, Martino, OFM – Cesare Milaneschi, OFM: Ecumenismo e comportamento ecumenico dei religiosi nel pensiero di pastori e comunità protestanti italiane.

Synan, Vinson: The **Holiness – Pentecostal** movement in the **United States**. – GrR: Eerdmans 1971. 248 p.; $ 5,95.

Ford, J. Massingberd: Baptism of the Spirit: Three essays on the pentecostal experience. – Techny, Ill.: Divine Word 1971. XV, 133 p.

Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Mit Vorw. von Lukas Vischer. Hrsg. von Konrad Raiser. – Stu: Evang. Missionsverl. (1971). 259 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XVIII/XIX.

Schlink, Edmund: Die Bedeutung von „Faith and Order" für die Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland. Bericht über die Konferenz der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Löwen ‹Belgien›, am 2.–12. August 1971. – OekRu XXI, 1972, 145–159.

Dulles, Avery, SJ: Faith and order at Louvain. – ThSt XXXIII, 1972, 35–67.

Samartha, S.J.: Religious pluralism and the quest for human community. – No man is alien. Essays on the unity of mankind. (In honour of Willem Adolph Visser 't Hooft), Leiden 1971, 129–148.

Vischer, Lukas: ... satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche. – Dienst am Menschen ... Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Ffm (1972), 243–254; S. 255–267: Payne, Ernest A.: Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit; S. 269–274: Naudé, C. F. Beyers: Am Scheideweg? Zum Rassenproblem; S. 275–290: Lefringhausen, Klaus: Wege zur Einen Welt.

Bopp, Jörg: Unterwegs zur Weltgesellschaft. Die Ökumene zwischen westlichem Führungsanspruch und universaler Verantwortung. (Red.: Hans Bosse.) – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 115 S. = Kohlhammer-T-Reihe; kart. DM 8,80.

Allmen, Jean-Jacques von: Une réforme dans l'Église. Possibilité, critères, acteurs, étapes. – Gembloux: Duculot (1971). 90 p. = Recherches et synthèses. Section d'œcuménisme I; FB 180,–.

Fiolet H[ermanus] A[ntonius] M[aria]: Die zweite Reformation (De tweede reformatie, dt.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1971). 186 S. = Offene Fragen; kart. DM 15,80.

X. Moraltheologie

Bourgeault, Guy: La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles. – ScE XXIII, 1971, 137–152.

D'Agostino, Francesco: Un contributo alla storia dell'idea di **equità**: Jehan de Gerson e la lotta per il Concilio. – Angelicum XLVIII, 1971, 448–489.

Jendrosch, Barbara: Johann Michael **Sailer's** Lehre vom Gewissen. – Rgb: Pustet 1971. 258 S. = Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie XIX; kart. DM 35,– [Diss., München]

Willis, Robert E.: The ethics of Karl **Barth**. – Leiden: Brill 1971. X, 456 p.; hfl 68,–.

Clémence, Jean, SJ: Le mystère de la conscience à la lumière de **Vatican II**. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 65–94.

Flipsen, Jan: Spannung zwischen Glaube und Welt. Kritische Analyse der «Theologischen Ethik» Helmut **Thielickes**. – Studia moralia VIII, 1970, 37–107.

Smurl, James F.: Religious ethics. A systems approach. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall (1972). X, 160 p.

Chiavacci, Enrico: Studi di teologia morale. – Assisi: Città della Editrice (1971). 289 p. = Collana Questioni aperte; Lire 2.000.

Hughes, Gerard J., SJ: A christian basis for ethics. – HeythrJ XIII, 1972, 27–43.

Fuchs, Josef: Berufung und Hoffnung. Konziliäre Weisungen für eine christliche Moral. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 271–284.

Kluxen, Wolfgang: Menschliche Natur und Ethos. – MThZ XXIII, 1972, 1–17.

Messner, Johannes: Moral in der säkularisierten Gesellschaft. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 137–158.

Schreiner, Josef: Die bleibende Bedeutung der sittlichen Forderung des Alten Testaments. – Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Wü (1971), 151–171; S. 172–183: Blank, Josef: Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament; S. 184–205: Eid, Volker: Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft für die christliche Lebensgestaltung; S. 206–228: Greshake, Gisbert: Neue Ansätze zu einer Theologie der Hoffnung.

Auer, Alfons: **Glaube**, **Hoffnung** und **Liebe**. Die Öffnung eines traditionell moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen. – Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Geburtstag), Wü (1971), 91–114.

Endres, Josef, CSSR: Ethische Fragen aufgeworfen durch ethologische Lösungen. – Studia moralia VIII, 1970, 109–147.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

España **eremítica**. Actas de la VI semana de Estudios monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15–20 de septiembre de 1963. – Pamplona: (Ed. Aranzadi) 1970. 686 p., 35 láminas = Analecta Legerensia I; pes 850,–.

Vogüé, Adalbert de: Commentaire historique et critique (de la Règle de Saint Benoît). ‹Parties I–IX et index›. – P: Ed. du Cerf 1971. 1477 p. = La règle de saint Benoît IV–VI = Sources chrétiennes CLXXXIV–CLXXXVI = Textes monastiques d'Occident XXXVII–XXXIX; F 226,–.

Werner, Ernst: Armut und Reichtum in den Vorstellungen ost- und westkirchlicher Häretiker des **10.–12.** Jahrhunderts. – Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII, 15–18 ottobre 1967, Todi 1969, 81–125; S. 127–162: Classen, Peter: Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert.

Labande, E. R.: Les pèlerinages au Mont Saint-Michel pendant le moyen âge. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome III, P 1971, 237–250; p. 251–270: Bouhier, Claude: Les chemins montais dans les anciens diocèses d'Avranches et de Coutances; p. 271–286: Lamy-Lassalle, Colette: Les enseignes de pèlerinage du Mont Saint-Michel; p. 287–296: Seguin, Jean-Pierre: Livrets de pèlerinage des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles à l'usage des pèlerins du Mont Saint-Michel.

Lunardi, Giovanni, OSB: L'ideale monastico nelle polemiche del secolo **XII** sulla vita religiosa. – Noci: Ed. «La Scala» 1970. 189 p.

Heers, Jacques: **Fêtes, jeux** et **joutes** dans les sociétés d'Occident à la fin du moyen âge. – Montréal: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1971. 146 p. = Conférence Albert-le-Grand 1971; F 24,–.

Espinosa, Clemente, SJ: Buscar y hallar la voluntad divina según san Pablo y según san Ignacio. – Manresa XLIV, 1972, 25–52.

Murray, Jain H.: The puritan hope. A study in revival and the interpretation of prophecy. – (Lo:) The Banner of Truth Trust (1971). XXV, 301 p.; £ 1,20.

Bord, André: Mémoire et espérance chez **Jean de la Croix**. Préface de Henri Gouhier. – P: Beauchesne (1971). 326 p. = Bibliothèque de spiritualité VIII; F 36,–.

Labourdette, M.-Michel, OP: Signification de la **vie religieuse** dans l'Eglise. – Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A.LXXIX = T.LXXI, 1971, 480–493; p. 494–508: Régamey, Pie-Raymond, OP: Les conditions anthropologiques d'un renouveau de la vie religieuse.

Lippert, Peter: Die **„evangelischen Räte"** – Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität? – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 659–669.

Rodríguez, Isaías, OCD: Inserción de la vida religiosa a la juventud de hoy. – REspir XXXI, 1972, 27–51; p. 61–87: Bocos Merino, Aquilino, CMF: La formación para la vida religiosa; p. 89–100: Hortelano, Antonio, CSSR: El futuro de la vida religiosa. El segundo aggiornamento.

Curran, Charles A.: Psychological dynamics in religious living. – NY: Herder and Herder 1971. 228 p.; $ 6,95.

Pesch, Otto Hermann: Das **Gebet**. – Augsburg: Winfried-Verl. (1972). 134 S. = Christliches Leben heute XIV; kart. DM 5,80.

Rahner, Karl, SJ: Über das Beten. – GL XLV, 1972, 84–98.

Lauter, Hermann-Josef, OFM: Der **Ordensberuf** heute in empirisch-theologischer Sicht. – GL XLV, 1972, 116–129; S. 129–145: Bamberg, Corona, OSB: Wie kann in unserem Orden heute Gemeinschaft werden?

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Maier, Hans: Vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus? – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 159–170.

Kochs, Anton: Zur Geschichte der Pastoralinstruktion »**Communio** et **Progressio**«. – CS IV, 1971, 293–299; S. 299–309: Schmolke, Michael: Zehn ideengeschichtliche Beobachtungen zur Pastoralinstruktion »Communio et Progressio«; S. 310–321: Deussen, Giselbert: Die Pastoralinstruktion auf dem Hintergrund der päpstlichen Lehrtradition.

Schulze, Hans: Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift der EKD „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen". – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 172 S.; kart. DM 16,80.

Giers, Joachim: Der Weg der katholischen Soziallehre. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 9–25; S. 27–53: Weber, Wilhelm: Anfragen an die Soziallehre der Kirchen; S. 55–74; Rief, Josef: Katholische Soziallehre oder Sozialethik?

Weiler, Rudolf: Katholische Soziallehre unterwegs. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 354–370.

Del Estal, Gabriel, OSA: Iglesia y sociedad: Pautas de renovación. – Ciudad de Dios CLXXXIV, 1971, 365–393.

Biéler, André: Eine Politik der Hoffnung (Une politique de l'espérance, dt.) Von der Theorie der kirchl. Soziallehren zur Praxis für eine neue Welt. – Luz, Mchn: Rex-Verl. 1971. 235 S.; kart. DM 14,80.

Benedict, Hans-Jürgen: Der neue **Protestantismus**. Motive und Formen der kirchl. Kriegsopposition in den **USA**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1971. 128 S. = Kohlhammer-T-Reihe; kart. DM 8,80.

Die Spontangruppen in der Kirche (Les groupes informels dans l'Eglise, dt.) Hrsg. von René Metz und Jean Schlick. – Aschaffenburg: Pattloch-Verl. (1972). 231 S. = Kirche für morgen II; kart. DM 16,–.

Duchrow, Ulrich: Die Frage nach dem **neuen Menschen** in theologischer und marxistischer Anthropologie. – Marxismusstudien VII, 1972, 27–57; S. 59–86: Horský, Vladimír: Die Frage nach dem neuen Menschen in theologischer und marxistischer Anthropologie.

Turner, Frederick C.: Catholicism and political development in **Latin America**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1971. XV, 254 p.; $ 8.75.

Kellermann, A.P.R.: Religious affiliation in **South Africa**. – SocComp XIX, 1972, 7–20; p. 21–28: Alant, C. J.: The relevance of socio-ecomic groups in the analysis of the Nederduitse Gereformeerde Kerk in South Africa; p. 29–47: Higgins, Edward: Les rôles religieux dans le contexte multi-racial sud-africain. Le profil du ministère dans le calvinisme et le catholicisme; p. 49–62: West, Martin: Thérapie et changement social dans les Eglises urbaines d'Afrique du Sud; p. 63–81: Watts, Hilstan Lett: Some structural problems of urban religion. A case study from the city of Durban; p. 83–91: Brown, Sheila: De l'adhésion à un nouveau système religieux à la transformation d'un système de valeurs. Etude d'une communauté rurale africaine.

Rauscher, Anton: Privater und sozialer Wohlstand. Zur Sozialgebundenheit des **Eigentums**. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 479–494; S. 495–509: Kerber, Walter: Überlegungen zur allgemeinen **Autoritätskrise**; S. 511–523: Wallraff, Hermann Josef: Deutung der **Steuerpflicht** durch die öffentliche Meinung; S. 525–540: Zepp, Paul: Größere Eigenständigkeit der religiösen Gemeinschaften in der Gesetzgebung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips.

XIII. Kirchenrecht

Plöchl, Willibald M.: Das Factum »**Konzil**« in rechtshistorischer Sicht. – Ius canonicum XI, 1971, 135–178.

Gallagher, Clarence, SJ: Canon law and the christian community. – HeythrJ XII, 1971, 281–296. 401–424.

Hageneder, Othmar: Zur Ehegerichtsbarkeit des Domdekans von Passau im 15. Jahrhundert. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd III, Wien (1971), 46–54; S. 221–235: Primetshofer, Bruno: Reformen des Ordensrechts im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Berry, John C.: Law in the post-conciliar church. – StCan V, 1971, 259–278.

Haubtmann, Pierre: Le synode des évêques. La session extraordinaire d'octobre **1969**. – L'année canonique XV, 1971, 317–365.

Iurisprudentia Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae. – PerRMCL LX, 1971, 273–350; LXI, 1972, 119–189.

Metz, René: Droit de l'homme ou droits du chrétien dans le projet de la **Lex fundamentalis**? Quelques réflexions? – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B 1972, 75–91; S. 93–101: Ruf, Norbert: Die ekklesiologische Wesensaussage in einer Lex ecclesiae fundamentalis; S. 103–121: Kaiser, Matthias: **Hierarchie** nach dem Verständnis des Codex iuris canonici und des Zweiten Vatikanischen Konzils.

O'Hearn, Peter J.: The *Lex Ecclesiae Fundamentalis* from a common law viewpoint. – StCan V, 1971, 193–211.

Sombanski, Remigiusz: La «Loi fondamentale» de l'Eglise. Quelques réflexions. – NRTh, A.CIV = T.XCIV, 1972, 251–268.

Gómez de Ayala, Alfredo: Gli infedeli e la personalità nell'ordinamento canonico I. – Milano: Giuffrè 1971. 751 p. = Collana degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell' Università di Genova XXIV; Lire 8.500.

Herrmann, Horst: Der priesterliche Dienst. IV: Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 134 S. = Quaestiones disputatae XLIX; kart. DM 15,–.

Escudero, Gerardo, CMF: Il nuovo diritto dei **religiosi**. – R: Alma. Commentarium pro Religiosis 1971. XII, 295 p.; Lire 2.500.

Di Mattia, Giuseppe: La dottrina sulla forma canonica del matrimonio e la proposta per un suo riesame. – Apollinaris XLIV, 1971, 471–522.

Dordett, Alexander: Rentnerehen nach can. **1098**. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 40–52.

Wirth, Paul: Gerichtlicher Schutz gegenüber der Verwaltung. Modell eines kirchlichen **Verwaltungsgerichtes**. – AkathKR CXL, 1971, 29–73.

Moneta, Paolo: Il provvedimento amministrativo impugnabile nel diritto canonico. – EIC XXVII, 1971, 76–130.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth **Kittel** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Peter C. Bloth [u. a.] – Dortmund: Crüwell Verl. 1972. 328 S.; Lw. DM 28,–; S. 315–325: Kittel, Heinz: Bibliographie Helmuth Kittel.

Bridel, Claude: Aux seuils de l'espérance. Le **diaconat** en notre temps. – (Neuchâtel:) Delachaux & Niestlé (1971). 251 p. = Bibliothèque théologique; sfr 24,– [Diss., Neuchâtel]

Kopp, Thomas: Der Diakon. Zu einer Frage der Kirche in der Welt von heute. – TrThZ LXXIX, 1970, 168–189.

Forck, Gottfried: **Verkündigung** zwischen Theologie und Gemeinde. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 237–258; S. 259–281: Winter, Friedrich: Die Vorbereitung der Predigt. Bedeutung und Wandel der „Predigtmeditation".

Tolk, Jochen: Predigtarbeit zwischen Text und Situation. – Mchn: Kaiser 1972. 162 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXII; kart. DM 14,– [Diss., Göttingen]

Lerle, Ernst: Die Einleitung der Predigt. Eine homiletische Untersuchung. – Stu: Calwer Verl. (1972). 59 S. = Arbeiten zur Theologie I, 49; kart. DM 7,80.

Flender, Helmut: Bibeltext und Gegenwartsbezug in der Predigt. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1971). 106 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit LI; kart. DM 12,80.

Born, Willi: Kriterien der Predigtanalyse. – (Gü:) Gütersloher Verl. – Haus G. Mohn 1971. 74 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit LII.

Nicolas, J. H., OP: Les laïcs et l'annonce de la parole de Dieu. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 821–848.

Feifel, Erich: Der **Jugendseelsorger** in der Erwartung der Kirche und der jungen Menschen. – KatBl XCVII, 1972, 193–211.

Roest, P.: Verkenning en vergelijking van het godsdienstonderwijs in **Nederland**, **Engeland** en **West-Duitsland**. – NThT XXVI, 1972, 47–71.

Religionsunterricht zwischen gestern und morgen. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1971 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Hans Schilling in Verb. mit Ferdinand Kopp. – Donauwörth: Auer (1972). 184 S.; kart. DM 15,80.

Zum Religionsunterricht morgen. III. Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in der Grundschule. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – Mchn: Pfeiffer; Wuppertal: Jugenddienst-Verl. (1972). 557 S.; kart. DM 36,–.

Läpple, Alfred: Religionsunterricht im Horizont pluraler Theologie. – RUHSch XIV, 1971, 101–114.

Henkys, Jürgen: Katechumenat und Gesellschaft. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 282–301.

Wegenast, Klaus [Hrsg.:] Curriculumtheorie und Religionsunterricht. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 224 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XII/XIII; kart. DM 19,80.

Baldermann, Ingo: Lernziele im Religionsunterricht? – Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth Kittel zum 70. Geburtstag, Dortmund 1972, 7–19; S. 69–87: Bornkamm, Karin: Emanzipation oder Freiheit zur Sache: Theologische

Erwägungen zu dem Entwurf von Hubertus Halbfas; S. 247–258: Nipkow, Karl Ernst: Zur Bedeutung der Sozialwissenschaften für die pädagogische Arbeit der Kirche.

Gahlen, Heinz: Gott – Modelle für den Unterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 85 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 6,–.

Baudler, Georg: Die christologische Frage heute. Überlegungen zum Entwurf einer Christologie für Jugendliche unserer Zeit. – KatBl XCVII, 1972, 264–280.

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

Fons vivus. Miscellanea liturgica in memoria di Don Eusebio Maria **Vismara**. A cura di Armando Cuva. – Zü: Pas-Verl. 1971. X, 428 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 6; Lire 4000.

Lods, Marc: Le sacrifice de louange. Lecture de la liturgie eucharistique d'**Hippolyte** de Rome. – Parole et dogmatique. Hommage à Jean Bosc, (P-Genève 1971), 180–195.

Van Dijk, S. J. P.: The medieval easter vespers of the Roman clergy. – SE XIX, 1969–1970, 261–363.

Raffa, Vincenzo, FDP: L'ufficio divino del tempo dei Carolingi e il Breviario di Innocenzo III confrontati con la Liturgia delle Ore di Paolo VI. – ELit LXXXV, 1971, 206–259.

Brock, Sebastian: A remarkable **Syriac baptismal** ordo ‹BM Add. 14 518›. – Parole de l'Orient II, 1971, 365–378.

Olivar, Alexandre: Els manuscrits litúrgics de procedència catalana conservats fora de Catalunya. – Miscellània històrica catalana. Homenatge ad Pare Jaume Finestres, (Poblet) 1970, 15–56.

Becker, Hansjakob: Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen z. Urform und Herkunft des **Antiphonars** der **Kartause**. – [Ismaning:] Hueber 1971. XLIII, 340 S. = Münchener theologische Studien II, 39 = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät; kart. DM 65,– [Diss., München]

Amon, Karl: Die Verteidigungsschrift des Abtes **Engelbert** von **Admont** für das österliche Canticum triumphale «Cum rex gloriae». – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 9–30.

Keller, Erwin: Kult und Kultreform bei Johann B. **Hirscher**. – FreibDA XC, 1970, Frb/B (1971), 333–456.

Visentin, Pelagio, OSB: L'insegnamento della dogmatica in rapporto alla liturgia. – RLit LVIII, 1971, 186–211; p. 212–218: Häring, Bernhard, CSSR: Rapporti fra teologia morale e liturgia; p. 219–236: Calati, Benedetto, OSB: Teologia ascetico-mistica e liturgia; p. 238–247: Rogger, Iginio: L'insegnamento della liturgia nei seminari; p. 248–260: Pinell, Jordi, OSB: Per uno studio scientifico della liturgia. Orientamenti ed esperienze di un programma; p. 261–275: Triacca, Achille M., SDB: La liturgia educa alla liturgia? Riflessioni fenomenico-psicologiche sul dato liturgico globalmente considerato.

Schnijder, A(ugustinus) C. J. M., OFM: Cosmopolitization of mankind and adaptation of the liturgy. – StLit VIII, 3, 1971/1972, 169–184.

Nussbaum, Otto: Der **Bischof** als Liturge der ihm anvertrauten Teilkirche. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 303–318.

Verheul, Ambroise, OSB: Les structures fondamentales de l'eucharistie. – Questions liturgiques LII, 1971, 3–21.

Bédé, Ephrem und Johannes Madey: Das Mysterium der **Taufe** nach dem Ritus der **katholischen chaldäischen** Kirche. – Kyrios, N. F. XI, 1971, 90–111.

Shephard, Massey H., Jr.: **Confirmation**: The early church. – Worship XLVI, 1972, 15–21; p. 22–29: Powers, Joseph M.: Confirmation: The problem of meaning; p. 30–34: Buswell, Charles A.: Pastoral suggestions for the celebration of confirmation.

Fernández Rodríguez, Pedro, OP ¿Los **Salmos**, en el **breviario**, son una oración cristiana actual? – Salm XVII, 1971, 291–313.

Pascher, Joseph: Die **Psalmen** als Grundlage des Stundengebetes. – ELit LXXXV, 1971, 260–280.

Myss, Walter: Geburt des Menschenbildes. Mittelalterliche Plastik in der Kathedrale von **Chur**. Mit e. Führer durch die Kathedrale. – Beuron: Beuroner Kunstverl. (1971). 116 S. mit Abb. = Kult und Kunst V; geb. sfr 22,10.

Bleibrunner, Hans: **Andachtsbilder** aus **Altbayern**. Mit e. Geleitwort von Odilo Lechner. – Mchn: Süddeutscher Verl. 1971. 209 S. mit zahlr. Ill. u. 1 Kte.; Lw. DM 25,–.

Stichel, Rainer: Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen. Die Anfangsminiaturen von Psalterhandschriften des 14. Jh., ihre Herkunft, Bedeutung u. ihr Weiterleben in der griech. u. russ. Kunst u. Literatur. – Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1971. 151 S., 8 S. Abb. = Byzantina Vindobonensia V; kart. ÖSch. 196,–.

Heydenreich, Ludwig Heinrich: Die Sakralbau-Studien **Leonardo** da **Vincis**. Untersuchungen zum Thema Leonardo da Vinci als Architekt. Mit 60 Abb. 2., vom Verf. durchges. u. erg. Aufl. – Mchn: Fink 1971. 101 S., 15 Bl. Abb., kart. DM 29,50. [Diss., Hamburg]

Hausherr, Reiner: **Michelangelos** Kruzifixus für Vittoria Colonna. Bemerkungen zur Inkonographie und theologischen Deutung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1971. 54, [48] S., davon 48 S. Ill. = Wissenschaftliche Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften XLIV; Lw. DM 40,–.

Schade, Herbert, SJ: Salvador **Dali** – ein religiöser Maler der Triebstruktur. – StdZ, Bd CLXXXIX = Jg XCVII, 1972, 177–192.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, 44 Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Dr. Robert Cornelissen, Den Haag, Zwedenburg 63; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, 87 Würzburg, Theaterstraße 16; Basilius Doppelfeld OSB, 8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Dr. Dr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstraße 11; Prof. Dr. Joseph Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Prof. Dr. Bernhard Fraling, 479 Paderborn, Kamp 6; Peter Franke, 44 Münster, Schillerstraße 38; Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13a; Prof. Dr. Walter Hoeres, 6 Frankfurt a. M. 50, Schönbornstraße 47, VII; Jan Hulshof, Nijmwegen, Sophiaweg 4; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, 53 Bonn-Beuel 1, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Dr. Jochen Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstraße 6; Dr. Bernhard Kopp, 635 Bad Nauheim, Grüner Weg 7; Dr. Paul Krüger, 4401 Amelsbüren, Haus Kannen; Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstraße 63; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Wolfgang Nastainczyk, 84 Regensburg, Stahlzwingerweg 23; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Sozialethisches Seminar/Universität Mainz; Dr. Helmut Rolfes, 44 Münster, Philippistraße 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstraße 7; Prof. Dr. Walter Simonis, 87 Würzburg, Domerschulstraße 18; Prof. Dr. Richard Völkl, 78 Freiburg, Institut für Christliche Sozialarbeit, Werthmannplatz; Dr. Wisplinghoff, 4 Düsseldorf-Nord, Prinz-Georg-Straße 78; Dr. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestraße 19.

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.