4+6

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1972** **68. Jahrgang**

Hans-Joachim Mund: Jesus People, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung? . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
Theologisches Wörterbuch zum AT, hrsg. von Botterweck u. Ringgren (L. Krinetzki)
Knuth: Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6 (H. Gross)
Mauser: Gottesbild und Menschwerdung (H. Gross)
Kieffer: Essais de méthodologie néo-testamentaire (P.-G. Müller)
Burger: Jesus als Davidssohn (S. Herrmann)
Gräßer u. a.: Jesus in Nazareth (G. Schneider)
Quesnell: The Mind of Mark (R. Pesch)
Berger: Die Amen-Worte Jesu (R. Pesch)
Léon-Dufour: Résurrection de Jésus et message pascal (J. Kremer)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 290
Patrologiae Cursus Completus (J. Barbel)
Rydén: Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis (S. Frank)
Albertus Magnus: Super Dionysium De divinis nominibus (L. Ott)
Arias Reyero: Thomas von Aquin als Exeget (U. Horst)
Hoffmann: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam (R. Padberg)
Gutiérrez: Historia de la orden de San Agustin (J. Gavigan)
Tavard: La Tradition au XVII^e Siècle en France et en Angleterre (R. Bäumer)
Brilling/Richtering: Westfalia Judaica (W. P. Eckert)
Handbuch der Kirchengeschichte Bd VI, 1 (E. Gatz)
Hegel: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, T. II (M. Braubach)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . . Sp. 303
Bleistein: Kurzformeln des Glaubens (L. Karrer)
Glaube als Verpflichtung. Hrsg. Biser/Wacker (H. Schalück)
Schillebeeckx: Gott-Kirche-Welt (H. R. Schlette)
De dotrina Concilii Vaticani Primi (H.-J. Pottmeyer)
Kolping: Unfehlbar? Eine Antwort (J. Schumacher)
Escribano-Alberca: Das vorläufige Heil – Zum christlichen Zeitbegriff (P. Hünermann)
Fleischhack: Fegfeuer (K. Schmöle)
La pensée postconciliaire en Pologne (A. Skowronek)
Die Zukunft des Ökumenismus (E. Iserloh)
Barth/Bultmann: Briefwechsel 1922–1966 (G. Greshake)
Mühlen: Entsakralisierung (H. Schalück)
Bartsch: Probleme der Entsakralisierung (E. Menne)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 326
Heinrichsmeier: Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland (J. Listl)
Herrmann: Ecclesia supplet (E. H. Fischer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 332
Weber: Pastorale Impulse (H. Fleckenstein)

Missions- und Religionswissenschaft Sp. 333
Ökumenische Erneuerung in der Mission. Hrsg. Stirnimann (L. Wiedenmann)
Handbuch der Religionsgeschichte (G. Lanczkowski)
Cuttat: Asiatische Gottheit – Christlicher Gott (A.-Th. Khoury)
Hinweis . . . . . Sp. 336
Die biologische Zukunft des Menschen (W. Büchel)

Personennachrichten . . . . . Sp. 336

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Jesus People, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung?

von Pfarrer Hans-Joachim Mund, München

Unser Thema ist mit einem Fragezeichen versehen. Es wird nicht das einzige Fragezeichen dieses Beitrages bleiben. Viele Fragen werden sich aufdrängen, und manche werden unbeantwortet bleiben müssen, teils weil der zeitliche Abstand zu den zur Diskussion stehenden Ereignissen zu kurz ist, um ein abschließendes Urteil zu ermöglichen, teils weil es um geistliche Hintergründe geht, die zu erhellen unsere Ratio nicht ausreicht.

Nach einer kurzen Vorstellung der jüngsten Buchveröffentlichungen (I) sollen zunächst die Vorgeschichte (II) dieser Bewegung, die mit dem soziologischen und kirchengeschichtlichen Hintergrund der Vereinigten Staaten unauflöslich verbunden ist, und danach Schwerpunkte ihrer religiösen Besonderheiten als Fragen an die Kirchen in Deutschland dargestellt werden (III), und zwar a) Spontaneität, b) Zungenreden, c) Ekstase, d) Vision. Weiter soll versucht werden, das Gemeinsame der verschiedenen Gruppen der Jesus Bewegung zu skizzieren (IV), um dann einige kritische Fragen an die Bewegung zu stellen (V). Der Schluß wird möglichen weiteren Entwicklungen gewidmet sein.

I. Zum Thema der Jesus-Bewegung erschien als erstes neben den vielen Presse- und Zeitschriftenartikeln[1] das Taschenbuch „Je-

[1] Kerr, Fergus: Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur: Concilium 7, 1971, 633ff;
Greeley, Andrew: Die neue amerikanische Religion: ebd. 659ff;
Neue religiöse Subkulturen in den USA: Herder-Korrespondenz 25, 1971, 523ff;
Jesus kommt – Was steckt hinter dem neuen Jesus-Kult? Mit Beiträgen von Richard Kelsey (Leitender Prediger der Zeugen Jehovas für Westdeutschland), Eberhard Stammler (Evangelische Kommentare), Heinz Zahrndt (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt), Hans Werner Bartsch (Christliche Friedenskonferenz), Martin Stankowski (Kritischer Katholizismus), Helmut Aichelin (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen), Tor Wahlström (Kommandeur-Leutnant der Heilsarmee in Deutschland), Günther Heipp (Albert-Schweitzer-Friedenszentrum, Institut zur Förderung gewaltfreier Politik e.V.), Albrecht von Mutius (ev. Militärdekan), Karlheinz Deschner (Publizist): Pardon, Deutsche Satirische Monatsschrift 10, 1971, H. 11 (Nov.) 8ff;
Flucht zu Jesus: Blätter für Innere Mission in Bayern 24, 1971, H. 11 (Nov.) 14f;
Barth, Hans Martin: Hatte Marx recht?: ebd. 24ff;
Eine neue Welle von Religion: Das missionarische Wort 25, 1972, H. 1 (Schriftenmissionsverlag Gladbeck);
McCready, William: Die Pfingstler: Eine soziale Analyse: Concilium 8, 1972, 131ff;
Wird die Jesus-Bewegung von Amerika auch nach Europa überspringen?: Herold-Sonderausgabe 1972, H. 2 (Febr.);
Jesus als Superstar des Showbussnis: Der Spiegel 26, 1972, H. 8 (14. Febr.) 110ff;
Guder, Darrel L.: Die Jesus People begegnen der Kirche: Evangelische Kommentare 5, 1972, 24ff;

U.-B. TUB.
F 55 1972

sus kommt! Report der ‚Jesus-Revolution' unter Hippies und Studenten in den USA und anderswo." Hrsg. und kommentiert von Winfried Kroll[2]. Der Untertitel „Report" möchte zunächst nur gegenwärtige Beobachtungen festhalten, ohne Wertungen abzugeben. Die Berichte greifen über die USA hinaus und schildern eine Intensivierung des religiösen Lebens im kommunistischen Machtbereich und die ersten Ansätze der Jesus-Bewegung in der Bundesrepublik. Die Kommentierung ist unkritisch, doch ist das Buch als Informationsquelle für den Leser, der über eigene Kriterien verfügt, verwendbar.

Das ein Jahr später veröffentlichte Taschenbuch dasselben Herausgebers „Jesus-Generation – auch in Europa?"[3] erweitert den begonnenen Bericht über die Jesus People mit dem Schwergewicht auf die Bundesrepublik und andere Länder. Interessant ist diese Veröffentlichung weiter durch die Beifügung von Äußerungen führender Kirchenmänner und Theologen zum Thema Jesus Bewegung, wie die von Bischof Scharf, Bischof Tenhumberg, Kardinal Döpfner, Professor Thielicke u. a.

In dem von Wolf von Lojewski hrsg. Werk „Jesus People oder die Religion der Kinder"[4] werden von den Korrespondenten des ARD in Washington neben einem ausführlichen, z. T. etwas distanzierten Bericht weitere Stimmen und auch kritische Stellungnahmen angeboten, so u. a. von Kaplan Adolf Holl, Autor des Buches „Jesus in schlechter Gesellschaft", Wolf Donner, Feuilleton-Redakteur der Wochenzeitung „Die Zeit"; letzterer unternimmt den Versuch, die Jesus People in ihrem soziologischen Kontext zu verstehen. Dieses Buch bietet mit einen Berichten die reichhaltigste Farbpalette an und ist besonders zu empfehlen.

Das kleine Bändchen des katholischen Redakteurs beim SWR, Gerhard Adler: „Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend"[5] ist eine gute Ergänzung zu dem Werk von Lojewski, zumal es auch aus persönlichen Kontakten und Studien erwachsen ist, nicht unkritisch darstellt und katholische Fragestellungen zum Problem berücksichtigt. Die Literaturangaben wären sehr ergänzungsbedürftig.

Für den Unterricht in der Schule mit älteren Jugendlichen eignet sich besonders der von Rolf Kühne hrsg. „Jesus People Report".[6] Mit seinem reichen, eindrucksvollen Bildmaterial vermittelt er eine gute Diskussions- und Informationsgrundlage für die Behandlung der Jesus-Bewegung im Kreis von jungen Menschen oder interessierten Gemeindegliedern.

Der Untertitel „Die Jesus People im Kreuzfeuer" des Beitrages von Günther Klempnauer, „Christentum ist Brandstiftung"[7] ist etwas zu anspruchsvoll, denn von einem Kreuzfeuer kann im Hinblick auf die Darstellung in den XIII Kapiteln keine Rede sein. Nur einige kleine Funken fliegen. Wohl fließen als Zitate bei Interviews mit Kirchenführern auch kritische Stellungnahmen mit ein, aber sonst ist das Schema der ersten Veröffentlichung des Verlages zum Thema beibehalten worden. In Anlehnung an ein Kierkegaardwort, das den Titel abgab, werden Materialien zur Jesusbewegung angeboten, die von in ihrer Art bekannten Selbstzeugnissen Jugendlicher bis hin zu verschiedensten Befragungen von Bischöfen und Theologieprofessoren reichen. Der wirklich weiterführende Beitrag dürfte der von Professor D. Dr. Ernst Benz, Marburg, sein, der als Kenner ekstatischer Frömmigkeit in der Kirchengeschichte und als Augenzeuge amerikanischer Religiosität (vgl. E. Benz, Der Heilige Geist und Amerika. – Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs 1970) wesentliche Kriterien zur Jesus-Bewegung liefert.

Der Pfarrer H. J. Geppert, Redakteur am Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt, bietet eine umfangreiche, sehr kritische Darstellung der Jesus-Bewegung an[8]. Eine Fülle von Material ist hier zusammengetragen. Leider fehlen fast immer präzise Quellenangaben, was die Verwendbarkeit des Stoffes erheblich mindert. Es wird der Versuch gemacht, den religiösen Spiritualismus psychoanalytisch zu erklären, wie auch theologisch zu relativieren. Auf der einen Seite bemüht sich der Autor noch um ein vorsichtiges Urteil: Er möchte der Jesus-Bewegung – auch weil sie nicht abgeschlossen und weitere Entwicklungen möglich sind – die Christlichkeit nicht absprechen, selbst wenn er „das Erlebnis der Erweckung psychologisch (für) erklärbar" hält (138) und die Bewegung vor der historischen Bibelkritik nicht bestehen könne. Das hindert ihn aber nicht, auf der anderen Seite ein apodiktisches Urteil zu übernehmen: „die Jesus-people sind Neurotiker mit einer gestörten oralen Phase" (106). Man spürt der Darstellung die Voreingenommenheit an, die sich in Verallgemeinerungen niederschlägt, so wenn z. B. von einem Zitat aus dem Traktat „Ein Brief für Dich" die pauschale Behauptung vom Rassismus der Jesuspeople abgeleitet, oder wenn ihnen die Vermarktung im Stile von Billy Bright angelastet wird (169). Die Jesus-Bewegung ist zu komplex und unabgeschlossen, um sie bereits derartig abzuurteilen und ihr im Namen der Psychoanalyse und unter Berufung auf moderne Theologie Ketzerhüte aufzusetzen.

Auf der Jesus-Welle versucht auch der bekannte Evangelist und religiöse Berater Nixons Billy Graham mitzuschwimmen[9]. Sein Buch kann nicht im eigentlichen Sinne als ein Werk über die Jesus People angesehen werden. Aber ihre Existenz wird vorausgesetzt, und Billy Graham beruft sich immer wieder auf ihr Zeugnis, um seine angesprochenen jugendlichen Leser durch predigtartige Auslassungen für Christus zu gewinnen. Dabei bringt er noch manche interessante Einzelheit und mitunter auch gute Bemerkungen zur Situation der Jugend. Verblüffend seine Auslegung der Absalomgeschichte, um in diesem Zusammenhang an der neuen Wortschöpfung „hang up" den Generationenkonflikt zu illustrieren. Aber auch viele Einwände werden bei der Lektüre aufsteigen. Die Simplifizierung dominiert, und das ergibt mitunter verkürzte und damit falsche Beurteilungen. Besonders deutlich wird es z. B. bei der Reduzierung der Kriegsursachen auf das sündige Herz des einzelnen. Machtpolitische und gesellschaftliche Zwänge werden ignoriert. Die Schwäche eines nur am Heil des einzelnen orientierten Evangelisierungsschemas wird kraß deutlich.

Die Jesus-Bewegung ist ökumenisch so relevant, daß eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Phänomen dringlich erscheint. Sie ist bereits eine inter-denominationelle Gemeinschaft, die konfessionelle Grenzen durchbricht und das Volk Gottes als eine Einheit behandelt. Vieles an ihr ist besonders den Europäern und Vertretern der älteren Generation unverständlich. Ist sie eine Kirche der Gegenkultur? Die Lektüre von „Gegenkultur" des amerikanischen und z. Z. in London wirkenden Soziologen Theodore Roszack[10] ist hier äußerst hilfreich. Kein Buch habe ich in den letzten Monaten mit so starker Spannung gelesen, und keines empfand ich so erhellend, um die amerikanische Jugend und damit auch die Jesus People zu verstehen, wie dieses. Da ein Teil des Werkes bereits im Frühjahr 1968 in der Zeitschrift „The Nation" veröffentlicht wurde, liegt die Jesus-Bewegung noch nicht im Blickfeld der Darstellung. Was aber in den 8 Kapiteln berichtet wird, liefert den soziologischen Hintergrund, aus dem heraus diese Bewegung

Daeckel, Sigurd Martin: Für und wider die Jesus People Bewegung: ebd. 155ff;
Becker, Walter: Jesus people – Religiöse Erneuerung oder Hilfe in der Drogennot? Deutsches Pfarrerblatt 72, 1972, 223ff;
Altrichter, M.: Katholische Pfingstbewegung in den USA: Orientierung 36, 1972, 70ff;
Wieland, Wolfgang: "I like Jesus". Die Jesus-Bewegung in Amerika und Europa, ihre Vorgeschichte und Beurteilung: Bibel und Kirche 27, 1972, 33ff;
Menne, Ferdinand: Sensibilität und Plan. Prospekt einer Gegenkultur in kleinen Gruppen: Internationale Dialog Zeitschrift 5, 1972, H. 3.

[2] Jesus kommt! Report der „Jesus-Revolution" unter Hippies und Studenten in USA und anderswo. Hrsg. und kommentiert von Wilfried Kroll. – Wuppertal: Aussaat Verlag (1971). 158 S.; mit Bildteil, kart. DM 6,80

[3] Jesus-Generation – auch in Europa? Die Jesus-Revolution von Finnland bis Marokko. Hrsg. von Wilfried Kroll. – Wuppertal: Aussaat Verlag (1972). 133 S. kart. DM 5,80

[4] von Lojewski, Wolf: Jesus People oder Die Religion der Kinder. Mit Beiträgen von Karl-Werner Bühler, Wolf Donner, Hans Jürgen Geppert, Adolf Holl, Klaus Reblin, Klaus Röhring, Ingeborg Schober. – München: Claudius (1972)[2]. 150 S. kart. DM 7,80

[5] Adler, Gerhard: Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend. – Düsseldorf: Patmos 1972. 107 S. kart. DM 4,80

[6] Jesus People Report. Hrsg. von Rolf Kühne. – Wuppertal/Wetzhausen/Wuppertal: R. Brockhaus/Rolf Kühne/Oncken 1972[3]. 64 S. kart. DM 4,80

[7] Klempnauer, Günther: Christentum ist Brandstiftung. Die Jesus people im Kreuzfeuer. – Wuppertal: R. Brockhaus 1972. 144 S. Pb DM 9,80

[8] Geppert, Hans Jürgen: „Wir Gotteskinder". Die Jesuspeople-Bewegung. – Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter Verlag 1972. 188 S. kart. DM 12,80

[9] Graham, Billy: Eine Generation entdeckt Jesus. – Wuppertal: R. Brockhaus 1972. 136 S. Pb DM 7,80

[10] Roszak, Theodore: Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend. – Düsseldorf, Wien: Econ (1971). 432 S. br. DM 18,–

zu verstehen ist. Die Stärke des Buches liegt in seiner interessanten Analyse der amerikanischen Gesellschaft und ihrer Jugend, deren Protest gegen den technokratischen Materialismus in ihrer Gegenkultur sich manifestiert. Der programmatische Teil ist wenig überzeugend. Die versuchte Auseinandersetzung und Überwindung der Aufklärung ist für den Theologen von besonderem Interesse. Er wird erstaunt sein, wie positiv die Religion bereits hier in die „Gegenkultur" einbezogen ist, aber auch erschrecken über den sich anbahnenden Synkretismus.

II. Die Jesus Bewegung kommt nicht zufällig aus dem Amerika des Spätkapitalismus. Dieses Amerika, das vor einem halben Jahrhundert das 20. Jahrhundert als das amerikanische Jahrhundert anpries, befindet sich heute in einer schweren Krise. Das ungelöste Farbigenproblem ist ja nicht nur ein rassisches, sondern vor allem auch ein wirtschaftliches, das über den farbigen Bevölkerungsteil hinausreicht. Der Vietnamkrieg mit seiner ungeheuren Belastung für die amerikanische Gesellschaft, die weltpolitische Umschichtung – Nixons Besuch in China machte sie deutlich – erschüttern das Selbstverständnis der Amerikaner. Die hoch durchrationalisierte Wirtschaft hat eine Einengung der zwischenmenschlichen Beziehungen und eine wachsende gegenseitige Entfremdung zur Folge. Insbesondere herrscht bei der Jugend das Gefühl vor, daß die Gesellschaft und ihre Strukturen echte Menschlichkeit verkrusten lassen. Der technokratische Materialismus, der die Gesellschaft beherrscht, und der mit seiner unvernünftigen Vernunft ein Chaos heraufbeschworen hat, das sich in der fürchterlichen Zerstörung Vietnams, in den krebsartig wuchernden Wachstum der Städte und in den Problemen der Umweltverschmutzung demonstrieren.

Die junge Generation verweigert dieser Entwicklung ihre Zustimmung und hat so etwas wie eine „Gegenkultur" entstehen lassen. Der FBI-Bericht des Jahres 1966 zählte über 90 000 Jugendlicher dropouts, die von ihm festgesetzt wurden, von denen die meisten aus wohlsituiertem Elternhaus kamen[11].

Schon der Beat der fünfziger Jahre hatte als Musik, Literatur und Lebensgefühl Rausch, Ekstase, Religiosität, gepaart mit der Flucht aus den Städten, propagiert. Eine Vorliebe für östliche Religiosität, besonders für den Zen-Buddhismus machte sich breit und mündete in eine östliche Welle. Die „Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein" und die in Übung kommende „Transzendentale Meditation" sind hierfür Symptome. Das Christentum war in diesem Zusammenhang weniger gefragt, da man es meist mit dem sog. „American Way of Life" identifizierte, vor allem im großkirchlichen Protestantismus der middle classes. 1964 beginnt der Hermann-Hesse-Kult. Seine Romangestalten aus Siddharta, Demian und Steppenwolf sind für die aus der Gesellschaft aussteigenden Typen, mit denen man sich identifiziert, in denen man sich wiederfindet. Bisher sind z. B. mehr als 1 Mill. Exemplare von Siddharta gedruckt, vom Steppenwolf wurden in einem Monat über 360 000 Stück verkauft. Sein immer wieder gegebener Hinweis, daß es die wahre Aufgabe des Menschen sei, den Weg zu sich selbst zu finden, entspricht dem Lebensgefühl dieser jungen Menschen. Der Drogenapostel und Psychologieprofessor Timothy Leary sammelt eine nach Mill. geschätzte Gemeinde um sich. Er gibt die Losung aus: „Stimmt ein in die Untergrund-Generation, schaltet um auf LSD! Haut ab aus der ordentlichen Gesellschaft!" 1970 erscheinen seine Reden und Aufsätze unter dem Titel „Politik der Ekstase"[12], in denen Sokrates, Laotse und auch Jesus als seine Vorbilder angesprochen werden. Man ist nicht bereit, sich der Leistungsgesellschaft zu verschreiben, die die Menschen verhärten läßt. Hippie-Bewegung und Drogenkonsum sind der Protest gegen diese Gesellschaft. Sie hatte am meisten Zustrom aus der Mittelschicht, kaum aus der Unterschicht. Haight-Ashbury in San Francisco and East Village in New York waren ihre Zentren. Diese Bewegung der Blumenkinder von der Industrie kommerzialisiert hat sich inzwischen weithin totgelaufen, man mußte erfahren, daß die Gesellschaft nicht bereit war im Sinne der Hippies sich zu ändern. Die brutalen Morde in der Kommune um Manson gab der Hippie-Bewegung den Todesstoß.

Als Reaktion auf die Überbetonung des Rationalen in der Gesellschaft kommt der Musik eine besondere Rolle im Protest der Jugend zu. Es sind nicht nur die Protest-Songs, sondern die Musik überhaupt, die entscheidend mit das Lebensgefühl der jungen Leute zum Ausdruck bringen. Der junge Mensch, der sein Kofferradio oder seinen Kassettenrecorder immer mit sich herumschleppt und laufen läßt, hüllt sich so ständig in Musik. Sie schafft um ihn eine Atmosphäre, in die er hineinflieht vor der harten Wirklichkeit seiner sonstigen Umwelt. Sie kann ihm nicht laut genug sein, damit alles andere von ihr überdeckt, aufgesogen wird.

Hier hatte der Folklore-Sänger Bob Dylan Ende der fünfziger Jahre bereits mit seiner Thematik, Einsamkeit, Leere des Lebens und Verantwortung für den Mitmenschen, einen inhaltlichen Wandel eingeleitet. Die folgende Pop-Musik ist kritisch, hat einen pessimistischen Zug, zeigt damit die Krise der Gesellschaft an. Dann bricht der God-Rock in die Reihen der Jugendlichen ein und wird mit zum Wegbereiter der Jesus-Bewegung. Das Musical „Hair" war die Ouvertüre. In ihm ahnt man: „das Leben kann (nur) von innen neu beginnen". Eine Fülle von Songs religiösen und christlichen Inhalts entsteht, bis hin zu den umstrittenen Musicals wie „Jesus Christ Superstar" und „Godspell". In dieser neuen Musikgattung ist die Grenze zwischen weltlicher und sakraler Musik aufgehoben. Auch die Jesus People sind ohne ihre Rock-Music-Bands nicht denkbar. Sie haben für sie vielleicht eine ähnliche Bedeutung wie es die Lieder der Reformation für die Ausbreitung evangelischen Gedankenguts hatten.

Von der Jesus-Bewegung reden, heißt auch die von ihr inspirierten Kommunen erwähnen, die ein bedeutender Bestandteil dieser Bewegung sind, allein in Kalifornien zählt man z. Z. 600. Die Kommune ist heute ein Weltphänomen. Wohl als Reaktion auf die traditionellen Strukturen der Gesellschaft, die man als menschlich ungenügend empfindet und deren Zwangskollektivierung man ausweichen möchte. Für jene drop-outs, Außenseiter der Industriegesellschaft, nennt der Amerikaner John Brown von der „Aquarian Research Foundation" sieben Gründe: 1. das Bedürfnis nach einer Umgebung eigener Wahl und eigener persönlicher Gestaltung (wohnen, Nahrung, Kleidung, Raum, Bildung). 2. Die versuchte Rückwendung zum „Wesentlichen" (zu den wirklichen Bedürfnissen, zur Unabhängigkeit „Dingen" zur Gütergemeinschaft und zu ethischen Grundhaltungen). Bei den Jesus People drückt sich das noch in einem intensiven gemeinsamen Bibelstudium und Meditationen aus. 3. Rückkehr aufs Land, fort von den verpesteten und verstopften Ballungszentren der Städte. 4. Rückkehr zum „Volk", zu den „Leuten". 5. Rückkehr zu sich selbst (von der Entfremdung), 6. Rückkehr zu einer realistischen und deshalb beschränkten sozialen Verantwortung. 7. Rückkehr zu echter Erziehung (zu praktischer und körperlicher Tüchtigkeit, Handwerk, Selbsterfahrung, Gruppen- und Gesellschaftsbewußtsein.)[13] Die einzelnen christlichen Kommunen sind sehr unterschiedlich im Hinblick auf Zusammensetzung, Alter und Wollen. Im allgemeinen gelten 3 Hauptwege: Absolute Gewaltlosigkeit, Lk. 3, 14, kein Alkohol und Rauschgift, 1. Kor. 6,10 und kein vorehelicher Geschlechtsverkehr 1. Kor. 6,9. Bedingt sind zu dieser Gruppierung noch die „underground churches" zu zählen, die vor allem im katholischen Bereich eine gewisse Rolle spielen. Hier sind die Auslöser meist die Unzufriedenheit mit der Durchführung der Dekrete des Vatikanischen Konzils. Man protestiert mit solchen Gruppen gegen das kirchliche Establishment[14]. Es wird versucht, die Gemeinschaft zu verwirklichen, die man weder in der Familie, noch in dem üblichen kirchlichen Leben fand. Wie ja die gemeinsamen rhythmischen Bewegungen, das in die Hände klatschen beim Singen, die Arme um die Schultern des Nachbarn legen oder sich an den Händen halten Ausdruck für die gesuchte Gemeinschaft in den Gebetsmeetings der Jesus Bewegung sind.

Vergegenwärtigen wir uns auch noch den völlig anderen kirchgeschichtlichen Hintergrund in den USA. Der größte Teil der Bevölkerung kann zwar im oberflächlichen Sinne als christlich orientiert angesprochen werden, aber es gibt keine Volkskirche oder zwei dominierende Konfessionskirchen, die vom Staat protegiert werden, wie bei uns. Sondern es gibt neben der kath. Kirche eine Fülle von evangelischen Gruppierungen unter denen die Baptisten die Stärksten sind. Diese Konkurrenzsituation bedingt einen größeren Missionseifer im eigenen Land. Daß man sich hier auch besonders um die Jugend bemüht, liegt auf der Hand. Diese Missionsbemühungen um die Jugend befolgen nicht selten die Missionsstrategie des Paulus (1. Kor. 9,20) „Den Juden bin

[11] Roszak, a.a.O. 61

[12] Leary, Timothy: The Politics of Ecstasy. – New York: Putnam 1968. deutsch: Politik der Ekstase. – Hamburg: Christian Wegner, 1970.

[13] Vgl. Orientierung 36, 1972, 34ff

[14] Ebd.

ich geworden wie ein Jude ... denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich geworden wie unter dem Gesetz". Typisch für diese Haltung ist etwa Prof. Jack Sparks, Berkeley, der seine Professur aufgibt, die „Christian World Liberation Front" gründet und eine Untergrundzeitung betreibt, mit dem Ziel die Gegenkultur der Jugend zu missionieren, um dann aber auch in ihrem Stil mit ihr zu leben. In Berkeley haben viele Dinge begonnen, einst die radikale linke Studentenbewegung, aber auch die Jesus People. Diese Untergrundzeitungen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, man zählt etwa um 50. Die Auflagenhöhe macht es deutlich: so hat die ursprünglich für die drop-outs Hollywoods gegründete Untergrundzeitung „Hollywood Free Paper" eine wöchentliche Auflage von 400 000 Exemplaren. Diese Dinge geben u. a. den soziologischen und kirchengeschichtlichen Hintergrund ab aus denen heraus die Jesus People gewachsen sind. Sind sie also eine Modeerscheinung? Kommt jetzt nach der Freßwelle, der Konsumwelle, der Sexwelle, der Pornowelle, die Jesuswelle? Das wird sich nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten lassen. Sicher schwingt viel Modisches bzw. spezifisch Amerikanisches mit. Doch was besagt das schon, ist damit der Charakter einer geistlichen Erwekkung ausgeschlossen? Darf der Hl. Geist sich grundsätzlich nur unmoderner Ausdrucksmittel bedienen? Ist der Hl. Geist nicht der Geist, der weht wo, wann und wie er will? Ist sein Einbrechen in die Geschichte nicht immer auch ein Eingehen in bestimmte, vorfindliche Situationen, ohne aber mit ihnen identifiziert werden zu dürfen? Er ist eben der, der Menschen in Bewegung setzt, damit Gottes Reich gebaut wird.

Der Mann, durch den u. a. die Dinge in Bewegung gesetzt wurden, war vielleicht David Wilkerson, Pastor der „Assembles of God", der bereits 1958 den Boß einer Rockerbande bekehrte, so daß aus dem jugendlichen Schläger ein Prediger des Evangeliums wurde. Als ich vor 6 Jahren sein Buch „Das Kreuz und die Messerhelden"[15] mit einer Mischung von Faszination und Mißtrauen las, da war mir die Bedeutung des kleinen Buches nicht bewußt, das z. Z. eine Auflage von 6 Mill. erreicht hat und verfilmt wurde. Wer sich gründlich über die Genesis der Jesus-Bewegung informieren will, kann an diesem Werk nicht vorübergehen. Die von ihm initierte Hilfsorganisation für rauschgiftsüchtige Jugendliche „Teen Challange", die auch intensiv in der Bundesrepublik arbeitet, unterstreicht diesen Zusammenhang. Wilkerson fing bereits Ende der 50er Jahre in New York unter Rockerbanden und Kriminellen als Seelsorger an zu arbeiten. Die hier geschilderte Art seines Einsatzes von den „Pfingstlern" inspiriert, die Reaktion der Jugendlichen und die Resultate seiner Arbeit nehmen vieles von den Phänomenen der späteren Jesus-Bewegung vorweg. Man bekommt einen eindrucksvollen Einblick in die Spiritualität der Pfingstbewegung, mit ihrem emotionalen Christentum, ihrer Berufung auf die Geisttaufe, was uns Anlaß sein kann, eigene Positionen neu zu überdenken. Wenn vor 10 Jahren Karl Barth Billy gegenüber Graham auf die Frage, worauf die Theologie sich im Lauf der kommenden 20 Jahre besonders konzentrieren werde, spontan antwortete: „auf den Heiligen Geist", so können die Impulse, die von der Pfingstbewegung ausgegangen sind, Katholizismus und Luthertum erreicht haben, Auslöser dafür sein, sich diesen Fragen zu stellen.

IIIa. Was mir in diesem Buch und bei meiner Begegnung mit den Jesus People in den USA in Ann Arbor und in München besonders auffiel, ist die große Rolle, die die Spontaneität bei ihnen spielt. Damit kommen wir zu den besonderen Kennzeichen dieser Bewegung, die ich als Anfrage an unsere Kirche verstehen möchte. Die Teilnahme an einem Gebetsmeeting in Ann Arbor verdeutlichte mir die wichtige Rolle der Spontanität. Die etwa 500 Jugendlichen, meist Studenten, die da ihre gottesdienstliche Versammlung hielten, gaben neben dem gemeinsamen Gesang, dem Zuhören auf das abgelegte Zeugnis einzelner, dem spontan aufbrechenden Zwischenruf, sei es als Frage oder Zustimmung, den Freude- und Beifallsäußerungen unmittelbaren Raum. Selbst einer, von einem Jugendlichen geäußerten Vision im Hinblick auf baldigen Untergang der USA ließ man gewähren, obwohl man sie dann ablehnte. Der Geist sollte nicht gedämpft werden. (1. Thess. 5,19). Dieses Gewährenlassen des Nichtvorhergesehenen kommt nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber einer Ordnung, sondern aus dem Erwarten, daß der gegenwärtige Hl. Geist sich vielleicht bezeugen möchte, daß man dem persönlichen Zeugnis Raum lassen muß. Passiert in unseren Gottesdiensten in dieser Richtung vielleicht darum gar nichts, weil eine solche Erwartung von vornherein nicht vorhanden ist? Unsere Predigt und Gottesdienste sind oft schrecklich langweilig. Es geht bei uns alles sehr wohl geordnet zu und wir reagieren meist empfindlich, wenn die gewohnte Ordnung verletzt wird. Ob wir nicht eine sehr viel aufmerksamere Predigtgemeinde hätten, wenn plötzlich Fragen möglich wären? Sicher kann da ungereimtes Zeug gefragt werden, aber das wäre ja nur der Beweis für den Prediger, daß er sich nicht deutlich genug ausgedrückt hat. Auch soll damit nicht in erster Linie der schnellen und im besten Fall vielleicht geistreichen Antwort des Predigers Raum gegeben werden, sondern eben dem in einem Gemeindeglied sich möglicherweise artikulierenden Hl. Geist. Leidet die Freudigkeit unserer Predigt u. a. nicht darunter, daß sie meist ohne Echo bleibt? Und die Liturgie, droht sie nicht mitunter in Formelhaftigkeit und Leerlauf zu versanden, wo wir dann Steine statt Brot anbieten? Natürlich soll hier nicht der Spontaneität in dem Sinne das Wort geredet sein, das in einer Art Bilderstürmerei alle festen Formen beseitigt werden sollten, aber auch sie müßte für Spontaneität offen sein. Daß so etwas möglich ist, habe ich in den Eucharistiefeiern der katholisch-apostolischen Gemeinde erlebt, die nach fester liturgischer Ordnung gefeiert wurden, und wo es während der Kommunionausteilung z. B. zum Zungenreden kam.

b. Damit sind bei einem Phänomen, das auch in verschiedenen Gruppen der Jesus-Bewegung eine große Rolle spielt und das ich in jenem Gebetsmeeting in Ann Arbor erleben konnte. Zungenreden oder Glossolalie hat in den offiziellen Kirchen keinen hohen Kurswert. Man sieht darin mehr oder minder eine Entgleisung ekstatischer, sektiererischer Frömmigkeit. Rudolf Bohren ist einer der wenigen, der in seiner „Predigtlehre"[16] eine andere Stellung bezieht. Er zieht eine interessante Parallele der Reaktion derer, die bei uns die Kirche vertreten, in ihrer Einstellung zur modernen Dichtung und zur Glossolalie. In beiden Fällen reagiert man hilflos und die Vokabel Entartung herrscht vor. Man beruft sich bei diesem Urteil gern auf Paulus, nur wird übersehen, daß Paulus bei aller Kritik das Zungenreden grundsätzlich bejaht. Bei uns soll alles wohltemperiert zugehen. Das Außerordentliche, Ekstatische, Surrealistische, wird verdammt. Und doch wird Zungenreden ausdrücklich im N. T. unter den Geistesgaben genannt. Hat man unter uns statt ein Bekenntnis zum Hl. Geist abzulegen nicht evtl. diesen Hl. Geist mit dem Geist der Mittelmäßigkeit verwechselt? Was ist es also um das Zungenreden? Wenn wir einen Menschen zum Sprechen auffordern, sagen wir mitunter: „äußere dich bitte." In dem Wort „äußern" wird deutlich, ein innerer Vorgang tritt nach außen, wird laut, setzt sich um in vom Verstand geordnete Laute, wird Sprache. Die Möglichkeit und Fähigkeit hierzu ist begrenzt. Mitunter sagen wir bei Dingen, die uns besonders bewegen: „Hier fehlen mir die Worte, da bin ich sprachlos". Wir alle sind Gefangene unserer sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit. Es gibt Situationen, wo wir mit der Sprache am Ende sind, wo sich das, was sich äußern muß oder will, im Weinen oder Lachen, im Verstummen oder im Schrei kundtut. Die moderne Dichtung ringt u. a. auch um dieses Problem, wie kann ich das Unsagbare sagen, wie ist etwa das Lebensgefühl des heutigen Menschen sprachlich einzufangen?

Jeder Weihnachtsprediger kennt das Problem, wie kann ich das Unsagbare sagen. Das Evgl. Kirchengesangbuch, Nr. 311 drückt es so aus: „Kein Zunge kann erreichen die ewge Schönheit groß: man kann's mit nichts vergleichen, die Wort sind viel zu bloß. Drum müssen wir solche sparen bis an den jüngsten Tag: dann wollen wir erfahren, was Gott ist und vermag." Da aber, wo ein Mensch durch den Hl. Geist den Einbruch in seinem Leben erfahren hat, da erfaßt ihn eine solche Freude, ein solches Gefühl des Glückes, daß er nicht bis zum jüngsten Tag warten mag, denn den hat er im Glauben jetzt hinter sich gelassen. Da will dieses Erleben, das ihn zu zerreißen droht, heraus, da zerbricht dieses Erleben das, was wir sonst Sprache nennen, und er redet in Zungen. Dieses Erleben korrespondiert mit jenem anderen, was bei den Jesus People auffällt, was alle auch kritischen Beobachter feststellen: der Ausdruck großer Freude in den Gesichtern. Es sind nicht Gesichter, die sich krampfhaft in fromme Falten legen und die dann masken-

[15] Wilkerson, David: Das Kreuz und die Messerhelden. In Zusammenarbeit mit John und Elizabeth Sherill. – Erzhausen: Leuchter-Verlag GmbH (1971)[11]. 226 S.

[16] Bohren, Rudolf: Predigtlehre. – München 1971 (Einführung in die evangelische Theologie Bd 4).

haft wirken, sondern es ist jene gelöste Freude, die ganz von innen kommt. Sie hat auch mich im September 1971 in Ann Arbor sehr beeindruckt, von ihr geht etwas Ansteckendes aus.

Paulus sagt im 1. Kor. 14,2: „Wer in Zungen redet, der redet nicht den Menschen sondern Gott". Und in Vers 14: „Wo ich mit Zungen bete, so betet mein Geist." Und in Vers 39: „Wehret nicht mit Zungen zu reden." Diese Aussagen sollten wir mitbedenken, wenn wir von diesem Phänomen reden und unsere auch gerade von Paulus her mögliche Kritik anbringen. Als einen weiteren pietistisch unbelasteten Zeugen soll abschließend noch Karl Barth zitiert werden: „Zungenrede ist der Grenzfall des christlichen Redens als solchem: Das Aussprechenwollen des Unaussprechlichen, bei dem die Zunge der zur normalen Rede notwendigen Anschaulichkeit und Begrifflichkeit gewissermaßen voraneilt und ausspricht, was eben nur als Seufzer oder Jauchzen vernehmbar werden kann. Ob es wohl irgendeine christliche Rede, irgendein Aussprechen des evangelischen Kerygmas gibt, das nicht in seiner Spitze endlich und zuletzt zur „Zungenrede" werde, in dessen entscheidenden Sätzen die Zunge den Anschauungen und Begriffen voraneilen müßte: um dann freilich alsbald „auslegend" zum Sprechen und Anschauungen und Begriffen zurückkehren zu müssen? Immerhin: der Vorstoß zu jener Spitze hin ist kein Kunstgriff, den jedermann und den irgendjemand ohne weiteres anwenden kann, sondern setzt eine Gabe, eine Erlaubnis, eine Freiheit voraus, ohne die er nur eben der Vorstoß ins Absurde sein könnte."[17] Zungenreden nimmt eschatologische Sprache vorweg, sie ist heute ein Phänomen, das in der Ökumene nicht nur in den pfingstlerischen Gemeinden und den ihr nahestehenden Gruppen der Jesus Bewegung auftritt, sondern auch in katholischen und lutherischen Gruppen. Jene von mir in Ann Arbor besuchte Gruppe war eine solche innerhalb der katholischen Studentengemeinde.

c. Die Frömmigkeit der Jesus-Bewegung hat stark ekstatischen Charakter. Gerade das wird u. a. gegen sie ins Feld geführt, weil man darin eine Fortsetzung der Drogenekstase nur mit anderen Mitteln sieht. Sicher tauchen mitunter bei den Jesus People Vokabeln auf wie „highsein, trip u. a." die dem Drogenkonsumvokabular entstammen. Wenn es für uns schockierend heißt „Jesus ist der größte trip", dann ist das keine Blasphemie, sondern der Versuch, das Erlebnis der Begegnung mit Jesus aus der bisherigen Erfahrungswelt zu umschreiben. Die lutherische Kirche ist von ihren Auseinandersetzungen mit den Schwärmern vorbelastet gegenüber ekstatischer Frömmigkeit. Die röm.-kath. Kirche hat bei allen Versuchen die Ekstase juristisch unter Kontrolle zu halten, ihr doch in Mystik und Privatoffenbarung mehr Raum eingeräumt. Die dominierende Frömmigkeit der liturgischen Bewegung der letzten Jahrzehnte hat sie neben anderen zeitbedingten Gründen stark in den Hintergrund gedrängt und damit einer religiösen Verarmung Vorschub geleistet. In der Urgemeinde begegnet uns noch weithin eine Einheit von Charisma und Amt, die in der nachfolgenden Kirchengeschichte nicht durchgehalten wurde. Das hatte katastrophale Folgen für die Kirche. Wo die Kirche die geistgeschaffene Ekstase verachtet, bricht der chaotische Rausch, der sich am Menschen und an der Welt orientiert, ein. Man berauscht sich an Götzen, wie Nationalismus oder an einem der Werkgerechtigkeit verschriebenen Perfektionalismus. Auf der anderen Seite besteht für eine Kirche, die sich bemüht, die Ekstase ernst zu nehmen, die Gefahr, daß sie Wirkungen „des Geistes mit bloßer psychischer Überreizung verwechselt."[18] Tillich bietet hier die Unterscheidung von Rausch und Ekstase an. Im Rausch versuche ich meiner Verantwortung zu entfliehen, was zwar eine Selbsttäuschung ist, denn ich bleibe der verantwortliche Mensch, aber er gewährt mir eine vorübergehende Erleichterung von dem, was mich z. Z. belastet. Auf die Dauer ist er eine zerstörende Selbsttäuschung und verstärkt die bestehenden Spannungen. Vermindert sich im Rausch meine schöpferische Möglichkeit, so wird sie in der Ekstase erhöht. Rausch ist die Hinwendung zu leerer Ichhaftigkeit „die sich von den objektiven Inhalten der Realität entfernt", es bleibt eine große Leere. Im Gegensatz dazu ergreift der Mensch in der Ekstase den Reichtum der Schöpfung, um sich aber durch den göttlichen Geist über diese Inhalte hinaus transzendieren zu lassen. „Der Prophet, der das göttliche Wort gegen die Gesellschaft seiner Zeit spricht, kennt diese Gesellschaft wie der schärfste soziologische Analytiker, aber er sieht die Situation unter der Einwirkung des göttlichen Geistes und im Lichte des Ewigen. Der kontemplative Mystiker kann um die ontologische Struktur des Universums wissen, aber er sieht sie zugleich ekstatisch unter der Einwirkung des göttlichen Geistes und im Lichte des Grundes und Ziels alles Seins. Der ernsthafte Beter bleibt sich seiner eigenen Situation bewußt und bezieht auch die Situation des Nächsten mitein, aber er sieht beides unter dem Einfluß des göttlichen Geistes und im Lichte der göttlichen Vorsehung." „Jedes ernsthafte und „erfolgreiche" Gebet – bei dem Gott nicht wie ein beliebiger Gesprächspartner behandelt wird, wie es in vielen Gebeten der Fall ist – ist ein Sprechen zu Gott in dem Sinne, daß Gott zwar logisches Objekt ist für den, der betet, doch kann Gott niemals zum Objekt werden, es sei denn, daß er gleichzeitig Subjekt ist. Die Paradoxie dieses Gedankens löst sich auf, wenn man sich klar macht, daß der göttliche Geist, der den Betenden ergreift, Gott selbst ist, so daß man sagen kann: Gott spricht durch uns zu sich selbst. Das Gebet ist eine „unmögliche Möglichkeit."[19]

Als Kriterium dient nach Tillich: „Echte Ekstase ist schöpferisch, Rausch ist zerstörerisch" und er fährt fort „aber auch dieses Kriterium ist nicht ohne Risiko, es ist jedoch das einzige, das die Kirche gebrauchen kann, um „die Geister zu unterscheiden".[20] – Die erfolgten Heilungen vom Drogenkonsum bei den Jesus People sprechen hier in diesem Zusammenhang für sich.

d) Das visionäre Erleben spielt in der Jesus-Bewegung eine uns befremdende Rolle. Wir sind schnell dabei so etwas als krankhaft und unnüchtern abzutun. Soweit wir durch medizinische Kenntnisse vorbelastet sind, besteht die Neigung Vision und Halluzination gleich zu setzen. Unter letzterer versteht man Wahrnehmungen im Bereich der Sinne, die nicht durch äußere Einwirkung, sondern durch abnorme Erregung des zentralen Nervensystems zustande gekommen sind. Die Psychiatrie neigt in einzelnen Vertretern dazu, Halluzination und Vision in einen Topf zu werfen. Dem muß widersprochen werden. Einer der wesentlichen Unterschiede beider ist in der Wirkung auf die betroffene Person zu suchen. Die durchgestandene Halluzination hinterläßt keine, die Persönlichkeit verändernde Wirkung. Der Betrunkene, der eine Katze für einen Tiger gehalten hat, meint nach ausgeschlafenem Rausch nicht immer noch, er sei in Indien, sondern kehrt ernüchtert in die Realität zurück. Anders ist es mit dem visionären Erleben, von ihm gehen oft entscheidende Anstöße für eine neue Lebenshaltung aus, denken wir etwa an das Damaskuserlebnis des Paulus oder an seinen Traum aus Apg. 16,9, der ihn zur Mission nach Europa ruft. Die Geschichte der christlichen Vision weiß von vielen solchen Erlebnissen zu berichten, wo Menschen einen direkten Ruf Gottes, des Hl. Geistes oder Christi empfangen haben, der ihr Leben und das ihrer Umwelt verwandelte. So haben dann auch namhafte Forscher u. a. C. G. Jung, die Gleichsetzung von Halluzination und Vision abgelehnt und sie nicht mehr als pathologisch angesprochen. Träume gehören zu dem, was wir fast täglich oder besser nächtlich erleben. Traum und Vision können aus dem Unterbewußtsein abgeleitet werden und damit innerweltlich erklärt. Das muß aber eine Bewirkung durch den Hl. Geist nicht ausschließen. Bei allem Wissen darum, daß Traum und Vision zwei- oder mehrdeutig sein können, besteht kein Anlaß zu grundsätzlicher Ablehnung. Traum und Vision können z. B. aus futurologischen Wirkungen des Wortes Gottes erwachsen. In die bisher wenig durchforschte Welt der Vision innerhalb des christlichen Erfahrungsbereichs, sowohl aus dem katholischen wie dem evangelischen Raum, führt ein das umfangreiche, aber bis zum Schluß äußerst spannende Werk des Marburger Kirchenhistorikers Ernst Benz „Die Vision"[21] Da findet Vision und Krankheit, Vision und Training, die Haupttypen der Vision, Verhalten der Visionäre in ihrer Erfahrung, die Bilderwelt der Visionen, die Audition, Vision und Tradition, das religiöse Weltbild des Visionärs eine sorgfältige Darstellung. Diese Aufzählung kann nur einen schwachen Eindruck von der Reichhaltigkeit und Faszination der Darstellung geben. Wer durch die ekstatischen Phänomene der Jesus People sich irritiert fühlt, dem kann zum Verständnis einer uns oft fremden Spiritualität der angebotene Stoff dieses Werkes eine außerordentliche Hilfe sein. Daß ein solches Werk jetzt erschienen ist, darf vielleicht als ein Signal verstanden werden, das eine einseitig

[17] Karl Barth, Dogmatik IV 2 (Zürich 1955), 941f
[18] Paul Tillich, Systematische Theologie Bd III (Stuttgart 1966), 141
[19] Ebd. 143
[20] Ebd. 144
[21] Benz, Ernst: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. – Stuttgart: Ernst Klett (1969). 694 S. Lw. DM 68,–

von der Ratio her bestimmte Frömmigkeit im Begriff ist, sich aufzulösen und daß eine neue Spiritualität heraufzieht. Auch hier kann die Jesus-Bewegung als Mahnung an die Kirche verstanden werden. Eine Christenheit, deren Aufgabe es ist, den zu predigen, der die Hoffnung ist, muß auch eine Vision von dieser Hoffnung haben, in ihr greift sie aus dem Nichtschauen in die Zukunft und holt sich von ihr die Kraft das Heute zu verändern.

IV. Nach diesen Besonderheiten aus der Spiritualität der Jesus People soll versucht werden, das Gemeinsame dieser Bewegung zu skizzieren. Es lassen sich grob 4 Gruppen unterscheiden.

1. Gruppe: Die von Pastor David Wilkerson gegründeten Teen Challenge = Herausforderung der Jugend (eigentlich der Teenager) das ist aber zu wörtlich, besser Herausforderung der jungen Generation, die sich besonders der Rauschgiftsüchtigen und Kriminellen annimmt. Diese Bewegung gibt es auch in Deutschland, z. B. in München.

2. Gruppe: Die Jesus People, das Jesus Volk, auch Street Christians, Straßenchristen genannt. Ihnen begegnete ich in New York nachts auf dem Broadway um 23 Uhr bei einer Straßenmission. Sie haben manche Lebensformen der Hippiegegenkultur und Erfahrungen linksradikaler politischer Gruppen, Erfahrungen mit Drogenkonsum und östlicher Religiosität mit eingebracht.

3. Gruppe: The Straigth People, das rechtschaffene Volk. Sie sind eine große Gruppe von Evangelisten, besonders an Universitäten und Schulen. Sie erlebte ich in amerikanischen Fernsehgottesdiensten.

4. Gruppe: The Catholic Pentecostals, die kath. Pfingstbewegung. Zu ihr gehörte jene Gruppe in Ann Arbor. Sie begann vor 1967 an der University of Notre Dame in Indiana, hat ihr Zentrum an der Duquesne University in Pittsburgh. Sie nehmen weiterhin an den Sakramenten teil, pflegen aber ihre eigene Spiritualität. Am 14. 11. 1969 gab eine Gutachterkommission der amerikanischen Bischofskonferenz eine überraschend gemäßigte und positive Stellungnahme ab. Sie ist etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die Jesus-Bewegung in Berkeley, ist aber theologisch besser fundiert.

Diese 4 Gruppen sind in der Wirklichkeit oft keine geschlossenen Einheiten und es gibt Überschneidungen zwischen allen vier. Weithin gemeinsam ist ihnen ein stark fundamentalistisches Verständnis der Bibel, damit verwandt eine gewisse Theologie- und Intellektfeindlichkeit. Gott wird als Person und nicht als Chiffre für Mitmenschlichkeit angesprochen. Allen eignet eine große Zeugnisfreudigkeit und eine starke eschatologische Orientierung. Letzteres ist besonders bei den kalifornischen Gruppen zu Hause. Das muß vielleicht auch noch auf einem anderen Hintergrund gesehen werden. Die Geologen erwarten für Kalifornien für die nächsten 10 Jahre ganz starke Erdbeben, von denen sie große Zerstörungen des Landes und Überflutungen befürchten. Ein Ausschließlichkeitsdenken, das in der Losung one way sich ausdrückt, beherrscht alle. Soziologisch sind fast alle Schichten vertreten, Akademiker, Hilfsarbeiter, Angestellte, Studenten, Arbeiter, Schüler. Man kommt aus den verschiedensten Kirchen, Baptisten, Lutheraner, Presbiterianer, Methodisten, Katholiken und auch aus dem Judentum. Letzteres hat bereits einen solchen Umfang angenommen, daß die jüdischen Gemeinden davon beunruhigt sind. Zu den Heimatkirchen verhält man sich meist reserviert bis feindlich. Ihnen wird oft völlige geistliche Erstarrung vorgeworfen. So behauptete eine amerikanische Studentin, die ursprünglich den südlichen Baptisten angehörte, in ihrer Gemeinde hätte niemand geglaubt. Als ich sie auf ihr doch etwas anmaßendes Urteil hin ansprach, schränkte sie es in so weit ein, indem sie sagte, mir erschienen sie so. Die Leute waren nur an gesellschaftlichen Veranstaltungen interessiert.

Ein besonderes Problem ist in diesem Zusammenhang das fast völlige Fehlen des schwarzen Elements in der Jesus-Bewegung. Obwohl diese selbstverständlich die Rassentrennung ablehnt, ist es ihr nicht gelungen, farbige Gruppen in größerem Maße zu integrieren. Diese Situation hat sicher in erster Linie soziale Gründe. Die Jesus-Bewegung rekrutiert sich hauptsächlich aus der middleclass Jugend, die den Wohlstand ihrer Eltern bereits genießen konnte und ihn abgelehnt hat. Während die Schwarzen weithin diese wirtschaftliche Situation noch anstreben. So war z. B. typisch, daß ich in Ann Arbor vielen weißen Studenten begegnete, die sehr nachlässig bis zerlumpt angezogen gingen und damit ihren Protest gegen die Wohlstandsgesellschaft zum Ausdruck brachte, während die meisten farbigen Studenten sehr korrekt angezogen waren.

Musik ist ein wichtiges Medium für alle Gruppen. Das Liedgut reicht vom gregorianischen Choral über Rock-Lieder, so auch aus dem Musical Godspell bis hin zu „schönster Herr Jesu" und „Jesu geh voran". Lieder, die dem Geist der Erweckungsbewegung nahe stehen, sind bevorzugt.

Unverkennbar ist ein starker Zug zur Askese. Verständlich als doppelte Reaktion. Man kam aus dem totalen Rausch oder hatte die Überflußgesellschaft um sich herum. Diese Jugend sucht weithin nicht mehr die heile Welt, sondern ringt um persönliche Heiligung, geht den Weg nach innen. In diesem Zusammenhang ist auch die von vielen Gruppen geübte Wiedertaufe zu sehen.

Was die Arbeit der Jesus People in Deutschland angeht, so ist hier der religionssoziologische Hintergrund ein anderer. Unsere konfessionelle Landkarte ist ursprünglich entstanden aus dem Grundsatz „cuius regio, eius religio". So etwas hat in den USA nie eine Rolle gespielt, das war historisches Gepäck, das man in Europa zurückließ. Unbekannt sind dem Amerikaner Glaubenskriege geblieben, die bei uns Konfessionen quasi als religiöse Schutzmächte entstehen ließen. So sind die Transmissionsriemen von USA nach Europa bzw. zur Bundesrepublik die pfingstlerischen und ihr nahe stehenden Gemeinden. Auslöser ist wohl die Teen Challange-Gruppe, die ihre Zentrale in Bad Soden (Taunus) hat, mit weiteren Zentren in Berlin, Frankfurt, Heidelberg, Mannheim und Schachach bei München. In Berlin für die Arbeit Reverend Volkhart Spitzer, Prediger der pfingstlerischen „christlichen Missionsgemeinschaft".[22]

V. Nach diesem versuchten Überblick wollen wir einige kritische Fragen an diese Bewegung stellen:

1. Ist die Religiosität dieser Jugendlichen nicht extrem emotional gestimmt? Rückt sie nicht dem bedenklich nahe, was Karl Marx „Opium des Volkes" nannte?

2. Droht dieser Weg nach innen zur Flucht vor der Verantwortung für die Veränderung der Welt zu werden?

3. Ist die politische Abstinenz der Jesus People nur Ausdruck einer Frustration, diese Gesellschaft nicht mehr ändern zu können und flieht man darum in die Eschatologie?

4. Wenn z. B. amerikanisches Kapital 12 Mill. für den Campus-Kreuzzug für Christus spendet, rückt dann nicht die Gefahr der Manipulation durch die Geldgeber für sehr einseitige gesellschaftliche Interessen nahe?

5. Wird der Antiintellektualismus der Jesus People nicht diese Manipulationsmöglichkeit noch verstärken?

6. Ist der „One way" vielleicht nur der mit Pop und Rock geschmückte religiös umfrisierte american way of life?

7. Wer ist eigentlich dieser Jesus der Jesus People, ist er auch der Christus des N. T., ist er der ganze Christus der ganzen Kirche, oder ist er der größte „trip", damit Opiumersatz und damit auswechselbar?

Die Zeit wird einen Teil dieser Fragen beantworten. Welche Prognosen sind für die Zukunft der Bewegung möglich? Zunächst darf festgestellt werden, daß Bonhoeffers Voraussage einer religionslosen zukünftigen Welt sich offensichtlich nicht bestätigt[23]. Die Entwicklung scheint mehr die Richtung eines heraufziehenden Synkretismus, einer Vermischung verschiedenster religiöser Elemente zu gehen, wie mir ein Amerikabesuch bestätigt hat. Mir fiel auf, welchen breiten Raum okkulte, magische und östlich-religiöse Literatur in den Buchgeschäften einnahm und wieviele Jugendliche sich dafür interessierten. Bestärkt hat mich in diesem Urteil das oben genannte Buch Theodor Roszacks „Gegenkultur", das den Versuch macht, das was die amerikanische Jugend unter Gegenkultur als Protest gegen die technokratische Gesellschaft versteht, zu artikulieren. Hier wird ausdrücklich im programmatischen Teil der Religion ein breiter Raum gewährt, der aber aufgefüllt ist mit allen möglichen ekstatischen und magischen, jedenfalls nicht christlichen Elementen. Eine solche Entwicklung im Sinne des Synkretismus ist auch für manche Gruppen der Jesus People, die aus der Hippybewegung kommen, denkbar. Nicht zuletzt wird auch die Begegnung mit den Kirchen, wenn sie stattfinden sollte, eine evtl. Klärung bringen. In dieser Richtung sollten die Erwartungen nicht zu hoch geschraubt werden. Ich halte es kaum für möglich die

[22] Vgl. Spiegelinterview (Der Spiegel Nr. 36, vom 30. 8. 1971).

[23] Vgl. H. J. Mund, 50 Jahre Hochkirchliche Vereinigung 1918/1968: Hochkirche heute, Marburg 1970, 29–55, 43

Jesus People, soweit sie aus dem Hippymilieu kommen, in unsere Gemeinden mit ihren kleinbürgerlichen Strukturen zu integrieren. Hier werden sich die gleichen Schwierigkeiten ergeben, wie einst bei den neugesammelten Gemeinden der Arbeiterpriester, wo auch eine Einbeziehung in die bestehenden Gemeinden sich als unmöglich erwies. Nur die Pfingstgemeinden und ihnen nahe stehenden Gruppen werden evtl. etwas Zuzug erhalten, aber auch dort sind aus vorgenannten Gründen Schwierigkieten zu erwarten. Was die großen Konfessionskirchen in Deutschland angeht, so wird hier oder da die kirchliche Jugendarbeit dem Geist der Jesus People etwas Raum geben. Die Gemeinden, die bisher zum sozialen Engagement und Experimenten offen waren, werden mitunter es auch für eine Begegnung mit der Jesus Bewegung sein. Eine übliche, konservative, kleinbürgerliche Gemeinde wird sich dem versagen. Wo es ernsthafte pietistische Gruppen gibt, halte ich auch eine Begegnung innerhalb der Landeskirche für möglich.

Modewelle oder geistliche Erweckung hatten wir gefragt. Sicher ist also manches an dieser Bewegung zeitbedingt, modisch und die Geschäfte witternde Industrie wird auch bei uns ein weiteres tun, diese Tendenzen zu verstärken. So werden diese Dinge wieder verschwinden wie Minirock oder Maxirock. Offen bleibt die Frage, wird die Jesus Bewegung ein Teil der notwendigen Gegenkultur der Jugend bleiben und somit den technokratischen Materialismus dieser Gesellschaft angreifen und vielleicht überwinden oder werden sie sich von ihr integrieren lassen, was ihren Untergang gleichkäme. Unsere technokratische Gesellschaft ist krank, durchlebt eine Krise, wo es um Tod oder Leben geht. Sie hat zu einer erschrekkenden Verkürzung des Selbstverständnisses des Menschen und zu seiner seelischen Verkümmerung geführt. Vielleicht sind wir im Augenblick Zeugen der Selbstzerstörung dessen, was wir einmal geistesgeschichtlich „Aufklärung" nannten und was sich zuletzt als unvernünftige Vernunft entpuppt hat. Was Adorno und Horkheimer als Dialekt der Aufklärung ansprechen, könnte jetzt ihr Abschied sein. Sie, die einst antrat, um die Welt zu entzaubern oder wie es auch in der Theologie hieß, zu entmythologisieren, ist selbst zu einem Mythos geworden, hat sich als eine höhere Form des Aberglaubens entpuppt und damit zu so einer erschreckenden Verkürzung unseres Menschenbildes beigetragen ... „Wissenschaft, so ist gesagt worden, gedeiht auf dem Boden der Unterlassungssünden ... 300 Jahre lang haben sich diese Unterlassungssünden, ähnlich den Abraumhalden, von denen ... Bergbaustädte umgeben sind, aufgetürmt: ungeheuer steile Berge, unerfüllter menschlicher Sehnsüchte. Und die Gefahr ist groß, daß sie in einem leidenschaftlichen Erdrutsch herabstürzen."[24] Die Jesus Bewegung ist u. a. Ausdruck dieser Sehnsucht und die Gefahr des „Erdrutsches", um im Bilde zu bleiben, ist groß.

Aufklärung hat den Mythos vom Triumph des Tatsachensinnes und der wertfreien Wissenschaft produziert und uns damit die Angst vor der Atombombe beschert, mit der wir angeblich leben müssen. Dieses „Ethos der Bombe" bestimmt unsere Politik, Moral, Wirtschaft und intellektuellen Bemühen. Alles basiert auf der Möglichkeit, dem Völkermord ausgeliefert werden zu können und das Schrecklichste ist, wir haben angefangen, diese Situation als normal zu empfinden. Hier erscheint uns der Protest der Jugend als wirklichkeitsfremd und wir glauben ihre Haltung mit einem „ja aber" korrigieren zu müssen. Sollten wir nicht statt dessen das Verbrechen sehen, das hier im Namen der Vernunft begangen wird, das das Undenkbare denkt und das Unduldbare duldet. Die Jesus Bewegung, soweit sie als Teil der Gegenkultur der Jugend und Protest gegen die Gesellschaft verstanden werden darf, wie wir sie geschaffen haben, könnte für sich das Wort Jesu in Anspruch nehmen: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele." (Matth. 16,26).

In sehr unterschiedlichen Kreisen der Jugend, von ganz linksradikalen Gruppen bis hin zur Jesus Bewegung, bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß es nicht nur darauf ankommt, Verhältnisse, sondern auch das Verhalten zu ändern. Als Beispiel dafür kann eine Äußerung von Cohn Bandit angesprochen werden: „Der wahre Sinn der Revolution ist nicht eine Änderung der Herrschaftsform, sondern eine Änderung des Menschen ... Die Revolution muß sich auf Freunde gründen, nicht auf Opfer."[25] Die Wechselwirkung eines veränderten Verhaltens auf die Verhältnisse sollte neu durchdacht werden.

[24] Roszak, a.a.O. 213

[25] C. Bandit, Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus. – Hamburg: Rowohlt 1968. Zit. nach Roszak, a.a.O. 414

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis hrsg. v. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd. I, Lfg. 1–5. *'āb – bākāh.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1970/72). 640 Sp. Subskr. der Lfg. DM 16,–

Das neue „Theologische Wörterbuch zum Alten Testament" (ThWAT) versteht sich ausdrücklich (laut Werbetext des Verlags) als „Gegenstück und Ergänzung zum ‚Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament', dem ‚Kittel'" (ThWNT), das für alle Theologen zu einem Begriff geworden ist, allerdings, im Gegensatz zu diesem, entsprechend der heutigen Situation, auch als ein ökumenisch-internationales Unternehmen – deshalb der umfangreiche interkonfessionelle und internationale Herausgeberstab und die beiden „gemischten" Hauptherausgeber, deren erster ein deutscher Katholik und deren zweiter ein skandinavischer Protestant ist. Nach dem Erscheinen der ersten fünf Lieferungen mag eine erste Vorstellung und Besprechung des Werkes um so mehr angezeigt erscheinen, als fast gleichzeitig der erste Band eines allerdings nicht so umfangreichen und mehr für den Praktiker bestimmten Parallelwerkes erschienen ist, das in seiner Art nicht weniger seriös und gründlich gearbeitet ist: das „Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament", herausgegeben von E. Jenni und C. Westermann[1].

Trotz des „Kittel" zum NT mit seiner starken Berücksichtigung auch des atl. Substrats stand ein atl. Gegenstück aus verschiedenen Gründen noch aus, z. B. deshalb, weil der Ausgangspunkt im ThWNT selbstredend das NT ist und infolgedessen das AT dort nur insofern behandelt werden kann, als es im NT sprachlich und sachlich seine Weiterführung erfährt, aber auch deshalb, weil das ThWNT doch in erster Linie auf der LXX aufbaut und die Darbietung atl. Grundbegriffe und theologisch wichtiger Stichwörter nicht gezielt nach den hebräischen bzw. aramäischen Originaltermini erfolgen kann, wodurch die Auffindung des richtigen Stichworts für den an die Originalterminologie gewöhnten Alttestamentler nicht immer ohne Zeitverlust vonstatten geht. Nebenbei mochte es verlockend erscheinen, überholte Artikel im ThWNT hinsichtlich ihrer atl. Anteile neu und anders darzustellen. Dabei war natürlich bei der langen Editionszeit solcher Werke auch für das eigene Unternehmen ein ähnliches Risiko nicht auszuschließen. Hinzu kam, daß gerade heute sich von der Literaturwissenschaft und Linguistik her ganz neue Zugänge zum AT aufzutun beginnen, die zwar noch nicht ihre endgültige Form gefunden haben, die aber möglicherweise schon bald die gesamte Exegese revolutionieren werden – eine Tatsache, die m. E. von den Herausgebern nicht klar genug gesehen wird, wenn sie „zum Geleit" (auf dem Umschlag der ersten Lieferung) schreiben, daß die form- und überlieferungsgeschichtlichen Methoden schon gegenwärtig so verfeinert seien, daß man von ihnen einigermaßen gesicherte Ergebnisse erwarten dürfe. Das mag im großen Ganzen zutreffen; hinsichtlich der noch möglichen Verfeinerung wäre aber nach dem Erscheinen der Zeitschrift „Linguistica biblica"[2] und anderen Publikationen ähnlicher Art größere Skepsis am Platze gewesen. Aber man mußte schließlich einmal anfangen und Risiken in Kauf nehmen, wenn man darangehen wollte, die schon immer bestehende Lücke auszufüllen. In diesem Sinne wird jeder das neue Unternehmen freudig begrüßen.

Hinsichtlich der „Linie" gingen die Herausgeber den ehrlicheren Weg, jeden Autor seine Ansichten selbst verantworten und die Vielfalt der Meinungen und „Schulen" repräsentieren zu lassen, statt diesen „Pluralismus" um einer zweifelhaften „einheit-

[1] Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von E. Jenni und C. Westermann, Bd. I, München–Zürich 1971.

[2] Linguistica biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik, hrsg. v. E. Güttgemanns, Bonn-Röttgen, ab 1971.

lichen Linie" willen einzuengen oder gar ganz preiszugeben. So wird man die Grundkonzeption der Herausgeber im allgemeinen als durchaus richtig und vernünftig akzeptieren müssen.

Das ThWAT ist nach den hebräischen Stichwörtern geordnet, und zwar sind diese Stichwörter im Unterschied zu dem Werk von Jenni–Westermann, das jedes Stichwort außer in Original- auch noch in Umschrift bringt, lediglich im Inhaltsverzeichnis (auf der ersten Innenseite des Umschlags jeder Lieferung) in hebräischer Schrift und in Transskription, sonst hingegen nur in der Originalschrift angeführt. Die Verwendung der Transskription soll ebenso wie jeweils ein „Index der deutschen Stichwörter" auf der Innenseite des Umschlags jeder Lieferung hinten über die Fachexegeten und die genügend mit dem Hebräischen vertrauten Benutzer hinaus wohl auch anderen Benutzern die Möglichkeit bieten, das Werk mit einigem Erfolg zu konsultieren. Dies muß aber angesichts der Tatsache, daß die hebräischen Wörter und Texte innerhalb der Artikel zum allergrößten Teil in Originalschrift und dazu noch unvokalisiert geboten werden, als eine so kaum zu bewältigende Aufgabe angesehen werden. Das Werk von Jenni–Westermann ist in dieser Beziehung den besseren Weg gegangen, indem es mit Ausnahme der Titel völlig auf die Originalschrift und möglichst auch auf längere hebräische Zitate, die sich hier z. B. in dem Artikel *'ādôn* häufen, verzichtet. Auch sonst wird die Transskription zu Beanstandungen Anlaß geben. Vielleicht war es ein Zugeständnis an die jüdischen Mitherausgeber, daß man אב mit *'āw* statt, wie international üblich, mit *'āb* wiedergab, was um so unverständlicher ist, als diese Möglichkeit der Transskription von *bêt* in der „Umschrifttabelle" auf dem Schutzumschlag der ersten Lieferung (innen hinten) nicht angemerkt und eine Verwechselung mit *wāw* nicht ausgeschlossen ist; zudem wird schon der nächste Titel „richtig" mit *'ābad* (nicht *'āwad*) transskribiert. Ähnlich bedauerlich ist die einhellige Wiedergabe von plene- und defective-Schreibung durch ¯ über den betreffenden Vokalen, wo doch ein ˆ ohne weiteres die Möglichkeit zur Unterscheidung gegeben hätte. Mancher würde sich noch weitere Feinheiten in der Umschrift wünschen und überhaupt die vokalisierende Umschrift der unvokalisierten hebräischen Schrift vorziehen; das gilt auch für den Rezensenten. Da es sich um ein „theologisches Wörterbuch" handelt, ist es klar, daß sich nur theologisch irgendwie relevante Stichwörter in ihm finden. Das bedingt eine, wie man im Vergleich mit dem Werk von Jenni–Westermann schnell feststellen kann, im einzelnen nicht von Subjektivität ganz freie Auswahl. Im allgemeinen ist die von ThWAT getroffene Auswahl überzeugend. Das Wichtigste ist in den bisherigen Lieferungen immer berücksichtigt worden. Gleichwohl läßt sich fragen, ob von dem „Parallelunternehmen" mitberücksichtigte Stichwörter wie *'ûlaj* (Ausdruck der Hoffnung oder der demütigen Bitte), *'ōzæn* (vgl. Jes 50,4f und die dtn. Paränese), *'āḥaz* (z. B. von der Hand Jahwes), *'ēm* (vgl. Hos 2,4.7) und *'anî* (Ich-Aussagen Gottes!) in einem um so vieles umfangreicheren Werk hätten übergangen werden sollen. Schwierig und nicht immer unproblematisch ist die Einordnung von Sachproblemen wie denjenigen des „Bundes" (darf *berît* nach den Arbeiten von E. Kutsch heute noch uneingeschränkt so wiedergegeben werden?) unter *'ālāh* „einen Fluch aussprechen" oder denen der „Königsideologie" unter *'āmaṣ* „stark sein" – wer wird diese Probleme hier vermuten? Hoffentlich wird ein späteres Sachregister hier die Auffindung erleichtern! Was aber tut der Benutzer inzwischen?

Der Aufbau der einzelnen Artikel variiert etwas von Verfasser zu Verfasser. Zu Beginn steht jedenfalls regelmäßig eine differenzierte Gliederung. Es folgt ein fast immer sehr ausführliches Literaturverzeichnis. Dann folgt meist unter I die Besprechung der stammgleichen oder synonymen außerbiblischen Wurzeln, unter II die Darbietung der atl. Belege, ihrer Etymologie und Bedeutungsabgrenzungen, unter III die Behandlung des profanen und unter IV die Behandlung des theologischen Gebrauchs der Vokabel im AT; eine letzte römische Zahl (V) behandelt vielfach noch den Gebrauch der Vokabel in Qumran, sofern sie dort vorkommt. Der Semantik wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt, teilweise unter Heranziehung erstrangiger Orientalisten. Schade ist dabei freilich, daß das der ersten Lieferung beigelegte Abkürzungsverzeichnis nicht alle nur den Fachorientalisten geläufigen Abkürzungen aufführt; manchmal werden auch weniger geläufige Zitationsweisen verwendet, die erst ein zeitraubendes Nachschlagen erfordern, so im ugaritischen Bereich. Wünschenswert wäre es auch, wenn den Verfassernamen im Inhaltsverzeichnis und möglichst auch am Ende der Artikel der Vorname beigefügt würde, da man sonst erst auf den Abschluß zumindest des ersten Bandes warten muß, wo dann hoffentlich diese Lücke ausgefüllt werden wird, falls man inzwischen nicht andere Werke heranzieht, um den Vornamen etwa eines weniger bekannten Kollegen aufzuspüren, was wiederum sehr zeitraubend sein kann. Dinge, die man in jedem Seminar über wissenschaftliches Arbeiten lehrt und lernt, sollten bei einem solchen Standardwerk doch selbstverständlich sein.

Der Druck ist bei dem schwierigen Satz sauber und im allgemeinen fehlerfrei, eine nicht geringe Leistung des Verlages und der Autoren und Bearbeiter! Sp. 123 muß es allerdings „ungetreuen" statt „un–/etreuen" heißen.

Auf Einzelheiten kann der Rezensent bei einem solchen Werk natürlich nur in sehr beschränktem Umfang eingehen. Begnügen wir uns mit einigen kritischen Anmerkungen zu Äußerungen, die vor allem das Hohelied, das langjährige Forschungsgebiet des Rezensenten, betreffen!

In seinem Beitrag zum Artikel *'āhab* „lieben" unterstützt G. Wallis (Sp. 109) die These G. R. Drivers und H. H. Hirschbergs, die Wurzel könnte etymologisch mit arab. *'ihāb* „Haut, Leder" in Beziehung gesetzt werden, wozu er auf Hl 3,10 verweist, wo *'ahābāh* mit „Leder" übersetzt werden soll. M. E. erfordert der Kontext ein edleres Material und ist die Wiedergabe des strittigen Substantivs mit „Elfenbein(plättchen)" (lies *'āhabbîm*) vorzuziehen[3]. Die vermutete etymologische Verwandtschaft von *'hb* mit dem genannten arabischen Substantiv ist zu weit hergeholt, um glaubwürdig zu erscheinen. In Hos 11,4 geht es, nebenbei bemerkt, nicht um das Bild der ehelichen, sondern der väterlichen Liebe – die Formulierung von Wallis (Sp. 123) erweckt den Eindruck, als solle diese Stelle die vorausgehenden Ausführungen über das Ehegleichnis Hoseas stützen.

Die Einführung einer neuen („volkstümlichen") Bedeutung „ausgezeichnet, prächtig" zu *'ājôm* (*'ajummāh*) Hl 6,4.10 erübrigt sich ebenso wie die Vermutung, der nachfolgende Vergleich *kannidgālôt* beziehe sich auf „Gestirne" (gegen Zobel, Sp. 235f, der sich auf S. D. Goitein in JSSt 10, 1965, 218f, beruft), da eine Bezugnahme auf die „Heerscharen" Israels nach Hl 3,7 völlig ausreicht und Hl 6,5 sich gegen den „furchtbaren" Eindruck der Augen der Geliebten zur Wehr setzt („Wend ab von mir deine Augen, / denn sie setzen mir zu" *[hirhîbûnî]*). Sachlich ist es richtig, daß es die „Schönheit" der Geliebten ist, die dem Jüngling so „zusetzt". Doch darf das nicht dazu verleiten, dem Adjektiv *'ājôm* eine neue Bedeutung zu unterlegen, zumal die übliche Bedeutung hier durch das synonyme *hirhîbûnî* gestützt wird.

In der Bemerkung Heintz' (Sp. 503), *be'ēr* „Brunnen" sei ein Bild der Frau als Geliebte und Gattin, wozu er sich zu Recht auf Hl 4,15 beruft, vermißt man, analog zu seiner vorangehenden Charakterisierung der Bezugnahme von *be'ēr* auf die „gebärende Mutter" in Lv 20,18; Jes 51,1, eine Begründung. Diese hätte aus der gleichfalls zitierten Belegstelle Spr 5,15 abgeleitet werden können, wonach die Ehefrau eine Quelle der Lust für ihren Mann ist. Tiefenpsychologisch ließe sich zudem auf die Vorstellung des Enthaltens und des Gefäßcharakters des Weiblichen hinweisen[4].

Dem gleichen Motivkreis zugehörig ist die umstrittene Immanuel-Stelle Jes 7,14, mit der sich der Artikel *'ēt* „mit" von Preuß befaßt, wo die Präposition *'im* „mit" mitbehandelt wird. Die dort vertretene Auffassung, mit der *'almāh* sei eine Nebenfrau des Achas gemeint, die zu dem Zeitpunkt, da der Prophet die Worte von Jes 7,14 gesprochen habe, bereits schwanger gewesen sei und die, weil dem König wohlbekannt, im Text den Artikel erhalte (*hā'almāh*), wird die mit diesem Text verbundenen Schwierigkeiten historischer Art kaum lösen, da sie auf einer historisch in keiner Weise erhellbaren Hypothese beruht und dem hebräischen Adjektiv *hārāh* unbegründeterweise einen anderen Sinn gibt, als er dem nachfolgenden Partizip *jōlædæt* eignet, das doch als Futurum verstanden werden muß[5].

Mag diese Bedeutung auch ohne theologische Relevanz sein, so vermißt man doch in der Umschreibung des Bedeutungsbereiches von *bô'* (Sp. 537f), die doch ungefähre Vollständigkeit anstrebt, einen Hinweis auf *bô' 'ael/le* als Umschreibung für die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau, wozu u. a. auch auf Hl 5,1a (vgl.

[3] Zur Begründung siehe L. Krinetzki, Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes, Düsseldorf 1964, 300f.

[4] Vgl. L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150 (1970) 410.

[5] Vgl. P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rom ²1947, 121 c.

Hl 2,8; 4,8) zu verweisen wäre. (Der betreffende Artikel stammt von Preuß.)

Für Hl 8,1 mag es angebracht sein, mit Görg (Sp. 584, Artikel *bûz*) zu behaupten, daß die Stelle „gar keine theologische Relevanz" zeige. Problematischer scheint mir die Ausdehnung dieser Behauptung auf die im gleichen Atemzug zitierte Stelle Hl 8,7 zu sein, da es doch zweifellos auch theologisch, nämlich in der theologischen Beurteilung der Frau, einen großen Fortschritt darstellte, daß sich das Hohelied an dieser Stelle so deutlich gegen die Ansicht wehrte, man könne sich die Liebe einer Frau mit der Erlegung des Brautpreises erkaufen, als wäre sie ein käufliches Ding. Überhaupt wäre hinsichtlich des Hohenliedes die übliche Infragestellung jeder „theologischen Relevanz" in der neueren Literatur (vor allem in der protestantischen) schon angesichts der theologischen Implikationen der Anthropologie des Hohenliedes von Fall zu Fall zu überprüfen; es würde sich bei genauerem Zusehen bald zeigen, daß hier viel stärker zu differenzieren wäre, da das Hohelied eben nicht ein im üblichen (modernen) Sinn „profanes Liebeslied" ist.

Auch hinsichtlich des *bæṭ æn* in Hl 7,3 wird gegenüber Freedman-Lundbom (Sp. 616) zu differenzieren sein: Der Leib der Geliebten ist noch nicht schwanger, sondern lediglich der Schwangerschaft fähig; unmittelbar im Text geht es nur darum, daß er das Ziel des männlichen Begehrens und Bewunderns ist. Sp. 617 hätte das häßliche, undeutsche „Gierigkeit" leicht vermieden werden können. Sp. 617 wird wohl etwas zu selbstsicher behauptet, die Wortverbindung *pᵉrî bæṭ æn* beziehe sich in Ps 132,11 auf den „Körper des Mannes". Zum mindesten wird man die Möglichkeit offen halten müssen, daß an dieser und ähnlichen Stellen synekdochisch der Leib der Ehefrau des Mannes als Eigentum desselben gemeint ist (vgl. Ps 127,3, zitiert Sp. 619 und richtig mit „die Frucht des Mutterleibs" umschrieben).

Wenn die Theorie Hoffners (Sp. 633) zutrifft, daß das *ḥawwāh* von Gn 3,30 ursprünglich mit dem ägyptisch-ugaritischen *ḥ.t/ḥwt* „Haus, Dynastie, Königreich" bzw. dem hebräischen *ḥawwōt* „Zeltdörfer" (Nm 32,41 u. ö.) zusammenhängt, dann hätten wir hier einen atl. Beleg dafür, daß die Frau in alter Zeit archetypisch-unmittelbar als „Haus" empfunden wurde[6]. In die gleiche Richtung etwa weist übrigens auch Ijob 4,19, wo nach Sp. 636 *bajit* „Haus" eine Umschreibung für „menschliche Leiber" darstellt.

Diese kritischen Bemerkungen wollen selbstverständlich in keiner Weise den Wert des ThWAT schmälern, werden doch in philosophischen und exegetischen Einzelheiten immer wieder Meinungsverschiedenheiten bestehen. Im Grunde wurde damit nur das eingangs Gesagte bestätigt, daß jeder Autor seine Ansichten selbst zu verantworten hat und eine künstliche Harmonisierung der verschiedenen Ansichten zum Glück unterblieb. Man darf auf die weiteren Lieferungen des gegenüber seinem neutestamentlichen Vorbild auch durch sein vorteilhafteres Format abstechenden Werkes gespannt sein und hoffen, daß neben den Fachexegeten auch viele Theologiestudenten und Praktiker mit ausreichenden Hebräischkenntnissen, ohne die es in der atl. Exegese nun einmal nicht geht, zu ihm greifen werden.

Regensburg Leo Krinetzki

Knuth, Hans Christian: **Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. XI, 430 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 11) Lw. DM 74.–, br. DM 67.50

K. legt mit dieser Untersuchung seine überaus fleißige und sachkundige theologische Doktordissertation vor, die unter der Betreuung von G. Ebeling entstanden ist. Mit der exegetischen Arbeit will er den „Ursprung abendländischer Introspektion" in den Bußpsalmen offenlegen, denn er ist der Ansicht, daß „die Verächter der historischen Analyse das desillusionierende Potential der Tradition ignorieren" (S. V.).

Und zu diesem Zweck holt er weit aus. Ausgehend von der außerbiblischen Vorgeschichte wird Ps 6 auf seine Bedeutung im AT und NT untersucht, werden die verschiedenen Auslegungsschulen der Alten Kirche mit der Interpretation ihrer hauptsächlichen Vertreter vorgestellt, wird das breite Spektrum des Verständnisses von Ps 6 im Mittelalter bis hin zur Reformation ausgebreitet. Im Corpus des Werkes (134–274) sind die verschiedenen Stadien des Psalmverstehens im Leben Luthers dargestellt; hier wird gezeigt, wie sich im ersten Bußpsalm Luthers religiöses Ringen widerspiegelt, wie dieser Psalm sein Leben und seinen Werdegang zum Reformator begleitet und bestätigt. Gegenüber der ekklesiologischen Situation des abendländischen Psalmverständnisses ist bei Luther der Umschlag zur christologischen Situation der Psalmauslegung und damit der bedeutsamste Wandel in der Auslegung des Psalms im Lauf der Geschichte überhaupt festzustellen. Unweit ist von dort der Weg zur heutigen Auslegung, bei der der Exeget sich in die Sache des Menschen selbst hineinbegeben muß. Wie dieser Weg ermöglicht und eingeschlagen wird, schildern die Kapitel 7, 8 und 9, welche die Auslegung von Luther bis hin zu Gunkel referieren.

Erst nach diesem langen, mit minutiöser Detailkenntnis vorgelegten Weg durch die Auslegungsgeschichte stellt K. die Frage nach der Situation von Ps 6, die seiner Meinung nach nicht ohne Kenntnis eben dieser Geschichte vollgültig zu beantworten ist. Hierfür wird vorbereitend philosophiegeschichtlich die Frage nach Situation überhaupt gestellt. Unverkennbar ist, daß Verf. sich nach Vorlage der verschiedenen philosophischen Lösungen der existentialphilosophischen Deutung von Situation, insbesondere der Meinung von H. G. Gadamer anschließt. Mit der methodischen Anwendung des hermeneutischen Zirkels, nach dem die drei Komponenten: Autorität, Text und Autor sich gegenseitig bedingen, voneinander abhängig sind und sich folglich erhellen, ist nach der jeweiligen Einsicht der befragten Interpreten im Lauf der Geschichte die Auslegung gegeben worden. Sie beinhaltet in jedem Fall Vergegenwärtigung, Identifikation der Situation des Autors mit der des Auslegers. Zwei grundlegend verschiedene hermeneutische Situationen lassen sich bei den vielen und verschiedenartigen Auslegern festlegen: Die ekklesiologische oder christologische. Und der Übergang von der ersten zur zweiten wird durch die Reformation markiert.

Bei allem Respekt vor der sauberen historischen Leistung sei am Schluß die Frage gestattet, ob auf solchem Weg allein der wirkliche „Sitz im Leben" des Psalms zu erheben ist? Eine Frage, die der Schlußsatz S. 384 selbst stellt. Ist nicht das eigentliche Bemühen um das Verstehen des Psalms aus seiner Entstehungszeit grundlegend und maßgebend für jede spätere verbindliche Auslegung und ist nicht erst auf dieser Grundlage das Sich-Hinbegeben des Interpreten in die je zeitgemäße und zeitbedingte Auslegung sinnvoll? – Leider ist das Feld der Exegesegeschichte noch zu stiefmütterlich behandelt, als daß man ihre Bedeutung für die Auslegung biblischer Texte schon bestimmen könnte. Auf diesem Forschungsgebiet mit Pionierarbeit geleistet zu haben, ist das Verdienst dieser Monographie.

Regensburg Heinrich Gross

Mauser, Ulrich: **Gottesbild und Menschwerdung.** Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments. – Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. VI, 211 S. (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. v. G. Ebeling, 43) Lw. DM 38.–, br. DM 32.–

Das Buch verfolgt eine lobenswerte Absicht. Es will aus hermeneutischen Ansätzen heraus die Einheit von Altem und Neuem Testament, deren Behandlung sich in zwei getrennten, selbständig arbeitenden Disziplinen mehr und mehr auseinandergelebt hat, neu begründen und damit zugleich die Forderung nach einem Gesamtentwurf biblischer Theologie in unserer Zeit erheben. Geschickt wählt M. nach einer knappen Darstellung von charakteristischen Ansichten heutiger biblischer Theologie als Einstieg für sein Unternehmen den Anthropomorphismus in der Bibel, der in Vergangenheit und Gegenwart unterschiedlich bewertet wird.

Als Ausgangspunkt seiner Untersuchung dient der Satz von G. v. Rad (Theologie I 159): „Tatsächlich hat sich Israel auch Jahwe selbst menschengestaltig vorgestellt, aber diese uns geläufige Formulierung läuft nun gerade im Sinne des AT in falscher Richtung, denn man kann im Sinne des Jahweglaubens nicht sagen, Israel habe Gott anthropomorph gehalten". M. ist nämlich davon überzeugt, daß die Anthropomorphie Gottes und die Theomorphie des Menschen wesentlich zusammengehören und das spezifisch Eigentümliche der Offenbarung ausmachen. Für das AT wird das an den Propheten Hosea und Jeremia nachgewiesen, die keinen geschichtslosen Gott kennen, sondern den Gott, der an der Geschichte seines Volkes so sehr teilnimmt, daß er sie zum Teil des eigenen Lebens macht. Bei aller Überlegenheit Jahwes, der für menschliches Begreifen unergründlich ist und menschliches Wollen schlechthin übersteigt, bleibt er der Geschichte seines Volkes zugewandt und wird von ihr affiziert.

Diese Struktur des Verstehens von Gott im AT und seiner menschlichen Boten besagt, daß die Menschwerdung Gottes in den atl. Schriften nicht nur im Sinn messianischer Weissagung vorbe-

reitet, sondern viel tiefer verwurzelt ist, so daß eine Trennung des NT von den Aussagen des AT die Inkarnation nicht sachgerecht deuten kann. „Die Anthropomorphie Gottes im Alten Testament wird im Neuen Testament so auf die Spitze getrieben, daß man das Neue Testament nur als ihren unüberbietbaren Kulminationspunkt begreifen kann" (117).

Um das darzutun, wird die Heilstat Christi bei Paulus herangezogen und in ihrer Identität mit der Heilstat Gottes erwiesen. Vor allem die einschlägigen Stellen, die über das irdische Leben Jesu, Zorn und Gesetz Gottes und den Gehorsam unter dem Gesetz handeln, werden in der herausgestellten Richtung interpretiert. Bleibt für das AT die Grenze, daß Gott im Leben des Propheten nie ganz vertreten ist, daß der Mensch innerhalb der Schranken seiner Menschlichkeit Gleichnis Gottes wird, so ist diese Grenze im NT beseitigt. Jesu Heilstun wird so beschrieben, daß „Gottes Tat in der Ganzheit eines menschlichen Lebens und einer menschlichen Person Geschichte wird" (186). In ihrer Erfüllung wird die atl. Struktur im NT aber auch bewahrt, denn im „menschlichen Leben Jesu Christi hat sich die Anthropomorphie Gottes und die Theomorphie des Menschen geschichtlich vollendet" (190).

Der Versuch des Verf. von einem wirklich zentralen Ansatz her die Einheit der beiden Testamente neu zu sehen, ist m. E. geglückt. Besonders darin, daß Hosea und Jeremia mit ihrer ganzen Existenz dem prophetischen Wort ihrer Verkündigung dienen und damit das im Wort erfolgende göttliche Heilshandeln in die Geschichte Israels hineinstellen, ziehen sie eine heilsgeschichtliche Linie an, die mit innerer Dynamik zur gleichgearteten Struktur der Menschwerdung führt und sich in Wort und Tun Jesu vollendet. Diese zentrale Gegebenheit wird nur auf der Grundlage der einen und einheitlichen Offenbarung des AT und NT verständlich.

Regensburg Heinrich Gross

Kieffer, René: **Essais de méthodologie néo-testamentaire.** – Lund: CWK Gleerup 1972. 86 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 4) kart. skr 14.90

Wer diese „Versuche" durcharbeitet und zustimmend mitvollzieht, spürt rasch, wie wenig ntl. Exegese „fertig" ist, wie sehr sie immer wieder an Anfängen steht. Freilich berührt das nur den Exeget, der den Mut aufbringt und die Notwendigkeit einsieht, einen Blick über den abschirmenden Grenzzaun eigener Disziplinbeschränkung in benachbarte Forschungsgebiete zu werfen. Kann er sich zu diesem Wagnis entschließen, so wird er aus den verschiedenen Ansätzen und Untersuchungsergebnissen der Linguistik und Sprachphilosophie Einsichten beziehen können, die für sein exegetisches Handwerk höchst zweckdienlich, ja heutzutage unentbehrlich sind. Hier haben wir ein Buch vor uns, das in einer ersten „Überlegungsfolge" (9) die hauptsächlichsten Konsequenzen linguistischer Betrachtungsweise für eine ntl. Methodenlehre fruchtbar machen will, ohne Anspruch auf abgerundete, systematische Vollständigkeit zu erheben.

Der Verfasser versteht seine „Versuche" als Impulse, die bereite Leser zum Mitdenken anregen sollen, um gesunde Prinzipien für eine zukünftige Orientierung der exegetischen Forschung in den Griff zu bekommen. Er will mit seinen „Versuchen" keinen neuen Stein auf dem „Schlachtfeld der Exegese" (9) werfen, sondern einen nüchternen Diskussionsbeitrag zur methodologischen Grundlagenbesinnung leisten. Der Berufsexeget findet in diesem Buch zunächst altvertraute Weisen der Textauslegung in überraschend neuem Licht dargestellt, wird aber dann einen Weg in die moderne Linguistik geführt, der bewährten wie anfangenden Exegeten nützliches Neuland eröffnet. Die Lektüre dieses kleinen Buches hilft auch, die bei Exegeten verbreitete Sprachverwirrung hinsichtlich einer exakten semasiologischen und linguistischen Terminologie zu beseitigen, weil der Verfasser nur die wichtigsten Begriffe der sprachwissenschaftlichen Fachausdrücke referiert, diese aber verständlich und ausgewogen erläutert.

Die „Versuche" bestehen aus drei Arbeitsgängen: In einem ersten Kapitel (11–25) legt der Verfasser die Voraussetzungen einer zukünftigen ntl. Methodologie dar, die die vielfältigen Implikationen der Textwerdung und der vor dem Text liegenden Versprachlichung umfassen müssen. Ausgehend von bedeutsamen Prinzipien der neueren Kommunikationstheorie werden die Grundlagen des menschlichen Sprechaktes (13–21) und die entscheidenden Faktoren für die hermeneutische Textinterpretation kurz thesenartig in zwanzig Punkten dargestellt.

Im zweiten Kapitel (26–50) konkretisiert der Verfasser seine methodologischen Reflexionen an dem Beispiel der Makarismen Mt 5,1–12; Lk 6,20–26. Er behandelt zunächst die Frage der Textabgrenzung und der strukturellen Kohärenz des Gedankengangs, unter welchen Voraussetzungen es legitim sein kann, gerade diesen Textabschnitt aus dem Gesamtkontext des matthäischen oder lukanischen Sprechens herauszulösen und separat zu analysieren. Dann werden der Reihe nach Textkritik, innere Sprachstruktur, Kontextrelationen, semantisches Umfeld, Denotation und Konnotation und schließlich Sinn und Bedeutung des Textabschnittes behandelt.

Im dritten Kapitel (51–77) unternimmt es der Verfasser, eine methodologische Synthese zu erarbeiten. Aus einer gesunden „Mischung von gemäßigtem Empirismus und nicht ganz systematischer Theorie" (51) werden Überlegungen angestellt, wie moderne semasiologische und grammatische Modelle in einem ausgeglichenen Methodenpluralismus in die biblische Exegese eingebracht werden könnten. Am Schluß wird auf die Relevanz der literarischen Genera in ihrem Verhältnis zu den strukturalen Codes hingewiesen.

Der Verfasser hütet sich dankbarerweise vor dem Fehler, historisch-kritische Methode, formgeschichtliche Analyse und strukturalistische Sehweise gegeneinander auszuspielen (78). Er warnt davor, die komplexe Problematik sachgerechten Textverständnisses zugunsten einer absolut gesetzten Methode zu simplifizieren. Diese Ausgewogenheit im hermeneutischen und sprachwissenschaftlichen Standpunkt zeichnet den Verfasser gegenüber anderen neueren Publikationen aus. Im deutschen Sprachraum haben vor allem E. Güttgemanns (Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, München, 1970) und W. Richter (Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen, 1971) das methodische Bewußtsein mancher Exegeten aufgereizt. Unser Verfasser hebt sich aber gegenüber diesen deutschen Arbeiten dadurch wohltuend ab, daß er auf alle „unnütze Aggressivität" (62, Anm. 33) von vornherein verzichtet, was er sich bei seinem vorzüglichen Sprachstil und seiner gedanklichen Durchsichtigkeit auch durchaus leisten kann.

Wenn der Verf., der in der neueren linguistischen Literatur ausgezeichnet bewandert ist, wie das umfassende Literaturverzeichnis (79–84) nachweist, laut Vorwort seine methodologischen „Versuche" vor allem in den Händen von Studenten höherer Semester wissen möchte, so sollte diese Selbstbescheidung des Verf. auch den routinierten Fachexegeten nicht davon abhalten, sich diese „Versuche" durch den Kopf gehen zu lassen, um sie dann, kritisch verarbeitet, nicht seinen Studenten vorzuenthalten. Gewiß sind diese methodologischen Essais nicht für alle Leser leichte Kost. Doch ist eine ernste Auseinandersetzung mit den neuen linguistischen Tendenzen in der biblischen Exegese unumgänglich, wenn sich die theologische Wissenschaft von der Auslegung des Bibeltextes nicht selbst aus dem interdisziplinären Wissenschaftsgespräch unserer Tage hinauskatapultieren will.

Regensburg Paul-Gerhard Müller

Burger, Christoph: **Jesus als Davidssohn.** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 185 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 98) kart. DM 28.–, Lw. DM 32.–

Diese Tübinger Dissertation aus dem Jahre 1968 nennt sich im Untertitel „Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung" und behandelt nicht das historische Problem, ob Jesus tatsächlich von David abstammte, sondern ist der Geschichte der Überlieferung von der Davidssohnschaft Jesu in der ältesten Christenheit gewidmet. Nach Abschnitten über den „jüdischen Hintergrund" und den „Davididen in christlichen Bekenntnisformeln" werden die in Betracht kommenden Perikopen über den Davidssohn im Markusevangelium, bei Matthäus und Lukas (einschließlich der Apostelgeschichte) sowie über den davidischen Messias bei Johannes und in der Apokalypse untersucht. Jeder dieser Abschnitte endet mit einer übersichtlichen Zusammenfassung der wichtigsten Resultate. Sie werden schließlich im Schlußabschnitt „Jesus als Davidssohn. Genesis und Metamorphosen einer Überlieferung" wieder aufgenommen und ergänzt.

Die hauptsächlichen Ergebnisse des Verf. sind, daß es zur Frage der Davidssohnschaft in den Evangelien keine Überlieferung gibt, „die mit Sicherheit auf Jesus selbst zurückgeführt werden könnte" (165), daß „die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde als Ursprungsort der Anschauung" von Jesus als Davidssohn anzusehen sei (167), daß neben dem Prädikat „Gottessohn" die Konzeption vom Davidssohn an Bedeutung verliert, aber andererseits geeignet war, die volle Menschheit Jesu zu betonen. Insofern hat die Meinung von der Davidssohnschaft Jesu ihre eigene Geschichte, die sich aber nicht auf den historischen Nachweis stützen kann,

Jesus stammte wirklich aus dem Hause Davids, sondern die als Geschichte einer Tradition Wandlungen von Verständnisweisen Jesu in der frühen Christenheit erkennen läßt. Das Buch schließt mit dem Satz: „Der Umstand, daß am Anfang dieser wechselvollen Geschichte nicht die Erzählung, sondern das Bekenntnis steht und die Kritik daran nie ganz verstummt, könnte sogar dahin gedeutet werden, daß Jesus nicht durch seine Geburt, sondern durch Ostern und das Glaubensbekenntnis der Gemeinde zum Davididen wurde."

In einem Überblick behandelt der Verf. zunächst den jüdischen Hintergrund mit Stellen aus dem Alten Testament, aus den Psalmen Salomos, einigen Texten aus Qumran, der Damaskusschrift, den Testamenten der zwölf Patriarchen, Überlieferungen des Talmud und aus Gebeten der Synagoge. Ausführlich kommen die christlichen Bekenntnisformeln Röm. 1,3.4 und 2. Tim. 2,8 zur Sprache, ergänzt und weitergeführt durch Stellen aus den Briefen des Ignatius von Antiochien.

Die Markus-Überlieferung wird repräsentiert durch Mk. 10,46–52 (Bartimäus), Mk 11,1–11 (Einzug in Jerusalem) und Mk. 12,35–37 (Davidssohnfrage). Diese Stellen sind der rote Faden auch bei der Untersuchung der Stellen bei Matthäus und Lukas. Matthäus nimmt Markus auf und gestaltet das Davidssohnbild aus; Lukas ist gegenüber Markus zurückhaltender, nimmt aber einen Stammbaum judenchristlicher Konstruktion auf. Bei Lukas ist Jesus als Davidssohn prädestiniert als Erbe des Thrones zur Rechten Gottes, in der Apostelgeschichte (Apg. 2, 13 und 15) bedeutet Jesu Auferweckung und Erhöhung die verheißene Inthronisation eines Davididen zum Gottessohn und Kyrios. Nirgends wird ein älteres Verständnis der davidischen Würde Jesu erkennbar. Bei Johannes gilt Jesus nicht als Davidide. In der Apokalypse herrschen bildhafte Wendungen vor. Jesus ist davidischer Abkunft, aber die verwendete Begrifflichkeit läßt nirgends an christliche Tradenten denken. Es handelt sich teils um Entlehnungen aus der jüdischen Eschatologie, teils um Anlehnungen an das Alte Testament. „Nicht der davidische Messiasgedanke gibt der Christologie der Apokalypse das Gepräge, sondern der apokalyptische Entwurf den überlieferten Wendungen einen neuen Sinn."

Möge diese kurze Übersicht einen Eindruck von der differenzierten traditionsgeschichtlichen Sicht vermitteln, wie sie der Verf. vorträgt, stets in Kontakt mit der neuesten Forschungslage und oft durch exegetische Detailstudien erweitert und vertieft. Laut Einleitung (14f) soll geprüft werden, wieweit Ferdinand Hahn mit seiner Darstellung der Davidssohnschaft Jesu in seinem Buch „Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum„ (1963) „die Entwicklung richtig erfaßt hat". Man muß bedauern, daß diese Auseinandersetzung mit Hahn in keinem selbständigen Abschnitt geführt wird und das abschließende Urteil über das Verhältnis des Verf. zu Hahn dem Leser weitgehend überlassen bleibt.

Der Rez., der als Alttestamentler dem methodischen Weg Burgers aufmerksam gefolgt ist, hat jedoch den Eindruck, daß dem wichtigen Satz Hahns (a.a.O., 250f) „Die Bezeichnung ‚Davidssohn' konnte bereits dem irdischen Jesus auf Grund seiner Abstammung gegeben werden" der Boden entzogen werden soll. Aber ist das allein auf traditionsgeschichtliche Weise möglich? Allzu sicher wird behauptet, daß keine Überlieferung der Evangelien hinsichtlich der Davidssohnschaft Jesu auf ihn selbst zurückgeführt werden könne. Die Frage wird nicht gestellt, wie es kam, daß Paulus oder jedenfalls die „hellenistisch-judenchristliche Gemeinde" (eine anonyme, aber sicher recht weitschichtige Größe!) die Davidssohnschaft in ihren Argumentationsgang einbrachte, besonders wenn, wie richtig festgestellt wird, das jüdische Messiasbild, etwa der Psalmen Salomos, dazu keinen zwingenden Anhaltspunkt lieferte. Die naheliegende Antwort, daß Jesus selbst diese Traditionsgeschichte durch Äußerungen oder Andeutungen auslöste, wird nicht gewagt, sie erscheint wie ein Tabu. Herrscht hier im Hintergrund die Meinung, daß nicht sein kann, was nicht sein darf?

Wer die zahllosen Verflechtungen neutestamentlicher Erzählungen und Überlieferungen in ihrer jüdischen Umwelt beobachtet und ernst nimmt, wird der Überlegung nicht ausweichen können, daß nicht die sekundär interpretierende Gemeindetradition, sondern der Mann selbst am Anfang des Traditionsprozesses Anspruch auf Geltung erheben kann, der durch sein Auftreten und Reden die jüdischen Vorstellungen und Erwartungen in eine ganz neue Richtung zwang. Die uns anonym erscheinende Gemeinde hat sicherlich ausgestaltend mitgewirkt, aber der Rez. ist durch Burgers Ausführungen nicht davon überzeugt worden, daß man die Anfänge der „wechselvollen Geschichte" der Anschauung von der Davidssohnschaft Jesu unabhängig von Jesu eigenem Anstoß als *prima causa* erklären kann. Gewiß ist der genealogische Beweis historisch exakt nicht zu erbringen, aber die traditionsgeschichtliche Betrachtung sollte konsequent genug sein, den Meister in den Prozeß der Traditionsbildung einzubeziehen, ehe sie den Schülern und Tradenten allein das Feld überläßt!

Bochum Siegfried Herrmann

Gräßer, Erich / **Strobel,** August / **Tannehill,** Robert C. / **Eltester,** Walther: **Jesus in Nazareth.** – Berlin: Walter de Gruyter 1972. IX, 153 S. (Beiheft zur ZNW 40) Lw. DM 64.–

In dem vorliegenden Sammelband sind vier Beiträge unterschiedlichen Charakters vereinigt. Sie befassen sich mit der synoptischen Perikope „Jesus in Nazareth", die bei Mk und Lk je eigenes Profil aufweist. Die lukanische Fassung der Erzählung (mit der „Antrittspredigt" Jesu) gibt eigene traditionsgeschichtliche Probleme auf, die gleichzeitig für die Beurteilung der lukanischen Theologie mit entscheidend sind. So ist es nicht unangebracht, daß sich allein drei von vier Arbeiten mit Lk 4,16–30 befassen. Nur Gräßer behandelt die (auch für Lk als Quelle wichtige) Perikope Mk 6,1–6a.

Gräßer (Jesus in Nazareth; 1–37) legt hier erweitert einen Vortrag aus dem Jahre 1968 vor, der in englischer Fassung in NTS 16 (1969/70) 1–23 erschienen ist. Er geht auf die Traditionsgeschichte von Mk 6,1–6a ein und möchte vor allem Redaktion und Theologie des Markus herausarbeiten. Es liegt das Musterbeispiel einer redaktionsgeschichtlichen Analyse vor. Sie geht von Rissen und Nähten der vorliegenden Erzählung aus und kommt zu dem Ergebnis, daß die Komposition weitgehend auf den Evangelisten zurückgeht, so bereits 6,1–2a (Einführung in die Situation: Jesus lehrt in der Synagoge seiner Vaterstadt) und 2b-d (Erstaunen der Hörer und Fragen, die die „Weisheit" und die „Krafttaten" hervorheben). „Markus also ist es, der die Wirkung der Predigt Jesu in Nazareth nach dem Modell der hellenistischen Epiphaniegeschichte stilgerecht wiedergibt" (20). Demgegenüber ist der traditionelle V.3 (a.b) an der vollen Menschlichkeit Jesu interessiert. Dem Redaktor „ist in der Abfolge von V. 2 zu V. 3 gerade an der schroffsten Paradoxie gelegen: der ‚Gottesmann' von V.2 ist doch zugleich der ‚Zimmermann' von V.3" (23). Daß gerade die Menschlichkeit Jesu die Hörer „skandalisiert" (V.3c), wird durch den Evangelisten betont: Die Glaubensverweigerung ist zugleich Heillosigkeit. In V.4 kann die Erwähnung der „Verwandten" im Spruch vom abgelehnten Propheten markinisch sein. V.5a ist alte Tradition, an die sekundär V.5b (Aufhebung des Unvermögens Jesu!) angeschlossen wurde, vermutlich erst nach Markus (26). Da V.6a (Jesus staunt über den Unglauben der Hörer) nicht zu dem traditionellen V.4 (Sprichwort vom abgelehnten Propheten) paßt, muß es sich um eine redaktionelle Schlußbildung handeln, die auf das Staunen der Leser (über die Hörer in Nazareth) abhebt. Die theologische Absicht des Markus betont: „der *Deus praesens* ist der *Mensch*", so wie bei der Kreuzigung die Inthronisation *sub contrario* verborgen ist (31). Wichtig ist der Hinweis darauf, daß auch die Stellung der Nazarethperikope im kompositionellen Aufriß des Mk beachtlich ist. Mk 6,6b–13 erzählt die Aussendung der Jünger. Jesus ist somit das Urbild des Missionars wie die Aussendung der Jünger Einweisung in das Schicksal des Meisters, in die Nachfolge ist (34).

Der kurze Aufsatz von Strobel (Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; 38–50) will – wie schon der Beitrag in ThLZ 92 (1967) 251–254 – in Lk 4,16–30 apokalyptische Tradition erkennen. Insbesondere die Ansage eines „Gnadenjahres des Herrn" (4,19; vgl. Jes 61,2) fußt auf einer vom Evangelisten verarbeiteten Quelle, die „die Ausrufung des messianischen Jobeljahres zum Inhalt gehabt hat" (40). Ein messianisch bedeutsames Jobeljahr sei aber das Jahr 26/27 n. Chr. gewesen. St. ist zurückhaltend genug, das Vorliegen von „verläßlichen historischen Reminiszenzen" offenzulassen, möchte aber doch gerne dieses apokalyptische Terminbewußtsein auch Jesus zuschreiben (50). Die folgende Untersuchung von Tannehill zeigt hingegen, daß das Mischzitat in Lk 4,18f auf die Hand des Lukas zurückzuführen ist.

Tannehill (The Mission of Jesus according to Luke IV 16–30; 51–75) behandelt – entsprechend dem Beitrag von Gräßer, aber ohne auf ihn Bezug zu nehmen – die lukanische Darstellung quellen- und redaktionsgeschichtlich. Im wesentlichen handle es sich um lukanische Bearbeitung der Mk-Vorlage. (Dabei setzt sich T. nicht mit den Arbeiten von H. Schürmann auseinander, die eine nicht-markinische Sonderquelle des Lukas postulieren. Er scheint – und das beeinträchtigt die Überzeugungskraft seiner Argumentation – Schürmanns Beiträge nicht einmal zu kennen.) Allerdings wird 4,25–27 (Sendung des Elia und des Elisa) als vorlukanisches Stück zur Rechtfertigung der Heidenmission betrachtet (59f). ἐρεῖτε in V.23 wird streng futuristisch verstanden, so daß auch die erst 4,31–44 berichteten, aber schon hier erwähnten Heilungen in Kapharnaum kein Problem bilden (55). Die VV.22–27 sind „a patchwork of traditional materials", die VV.28–30 die Konstruktion des Evangelisten selbst (61). Jesus geht nicht von Nazareth weg, weil er dort verworfen wird, sondern er wird verworfen, weil er ankündigt, daß er gemäß dem Willen Gottes und entsprechend seiner Sendung anderswohin (zu den Heiden) gehen muß. Das entspricht auch sonst der theologischen Absicht des Lukas (62). In 4,16–21 geht die Rahmung samt

dem Zitat aus Jes 61,1f und 58,6 (LXX) auf den Evangelisten zurück (63–73). Das Stichwort von der ἄφεσις dominiert in dem Zitat und gibt des Lukas Verständnis von der Sendung Jesu wieder. Das ganze Christusereignis ist grundlegend als Vergebung der Sünden verstanden (74). Darum kann übrigens Lukas weitgehend auf eine Deutung des Todes Jesu als Sühnetod verzichten.

Die fast den Umfang einer Monographie erreichende kenntnisreiche Abhandlung von Eltester (Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope; 76–147) holt weit aus. Erst der letzte Abschnitt geht auf Lk 4 näher ein. Es werden – in ständiger Auseinandersetzung mit der Literatur – besprochen: 1. Sprache, Stil und Aufbau des lukanischen Werkes; 2. Heilsgeschichte bei Lukas und ihre Kritiker; 3. Lukas in seiner Zeit; 4. „Frühkatholizismus" als Sicherung der Tradition; 5. Der Glaube an Gott als Lenker der Geschichte; 6. Der Sinn der Berichte über die Missionserfolge (gerade unter den Juden!); 7. Das Problem des Unglaubens; 8. Die Kontinuität von Israel und „Kirche"; 9. Jesu Antrittspredigt in Nazareth. Obwohl E. in der Quellenanalyse der Nazarethperikope den Ausführungen von Tannehill zustimmt (135 Anm. 124), versteht er ἐρεῖτε im Sinne des Diatribenstils als gnomisches Futur (141). Das wird dann mit ausschlaggebend für die These, Lukas habe – infolge einer Information über den Ausschluß von Judenchristen aus dem Synagogenverband – plötzlich seine Gesamteinstellung zum Judentum geändert und das darin zum Ausdruck gebracht, daß er die Nazarethperikope, die ursprünglich zwischen Lk 8 und Lk 9 gestanden habe, an die heutige Stelle des Aufrisses plazierte. Damit erkläre sich dann auch die (verfrühte) Erwähnung von Kapharnaum in 4,23 (143–145). „Der Vorfall in Nazareth wirkt [nun] innerhalb des lukanischen Gesamtwerks wie das Minuszeichen vor einer arithmetischen Klammer. Alles innerhalb der Klammer Stehende erhält damit einen umgekehrten Wert" (146). Die Nazarethperikope tritt in unmittelbare Beziehung zum Schluß der Apg. Hier wie dort scheint es nur noch um den radikalen Bruch mit dem Judentum zu gehen. Doch dieser Eindruck gibt nicht die eigentliche Absicht der lukanischen Gesamtdarstellung wieder. Für diese ist eben die Kirche aus Juden und Heiden das eine Gottesvolk. Lukas war bestrebt, ein entwicklungsgeschichtliches Bild der Umwandlung des Heilsvolks zu einer Einheit aus Juden und Heiden zu zeichnen. Die These von der nachträglichen Umstellung der Nazarethperikope wird noch in der Diskussion zu überprüfen sein. Angesichts der von Lukas verwendeten Passage 4,25–27 (mit dem Stichwort ἐπέμφθη, das E. leider zu schwach berücksichtigt, wenn er vom „Verkehr" der Propheten mit den Heiden spricht (139), kommt doch dem Gedanken, das Ziel der Sendung Jesu seien die Heiden, grundsätzlichere Bedeutung zu. Das hat m. E. Tannehill richtig herausgestellt.

Der vorliegende Band vermag die redaktionsgeschichtliche Synoptikerforschung kräftig anzuregen. Ausführliche Register runden ihn ab. Leider nehmen die einzelnen Beiträge kaum aufeinander Bezug. Wenn man sich zu anderen Evangelienperikopen entsprechende Sammelbände wünschen möchte, so ist das Desiderat wirklicher Teamarbeit sicherlich angebracht. Eine günstigere Preisgestaltung hätte das Buch einem noch größeren Käuferkreis zugänglich gemacht.

Bochum Gerhard Schneider

Quesnell, Quentin: **The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52.** – Rom: Pontifical Biblical Institute 1969. XXIV, 327 S. (Analecta Biblica 38) br. Lit. 5.400

Die Arbeit wurde 1967 am Päpstlichen Bibelinstitut als Dissertation angenommen. Sie unternimmt es, anhand des näheren und weiteren Kontextes von Mk 6,52 im Mk-Ev und verwandten neutestamentlichen Materials die Gedankenwelt des Markusevangelisten und seiner Adressaten zu erschließen.

Kap. 1 „The Background" (1–38) überblickt die bisherige Forschungsgeschichte zu Mk 6,52, die mit ihrer divergierenden Vielstimmigkeit zu neuer Bemühung aufruft. – Kap. 2 „The Method" (39–57) skizziert Fehlerquellen und notwendige Schritte einer konsequent redaktionskritischen Interpretation. – Kap. 3 (58–67) behandelt Mk 6,52 im unmittelbaren Kontext; der Vers wird als redaktionelle Bildung bestimmt, die weitere thematische Zusammenhänge des Evangeliums in den Blick bringt. Diese werden in Kap. 4 (68–125) erörtert: die Komplexe Mk 4,1–34; 7,1–23 und 8,14–21, die alle mit dem Problem des Jüngerunverständnisses befaßt sind, das sich als redaktioneller Leitfaden ausweist. – Kap. 5 (126–176) untersucht den Zusammenhang mit dem Gesamtevangelium und bestimmt den Sinn der in Kap. 4 analysierten Texte, die um das „Mysterium des Brotes" kreisen, als Vorbereitung der ab Mk 8,27 inszenierten Offenbarung Jesu als Menschen- und Gottessohn. – Im 6. Kap. (177–208) sucht Verf. außerhalb des Mk-Ev „a general Christian concern with mystery, non-understanding, identification of Christ, parable, bread" (177) und stößt über das Vokabular von Mk 6,52 auf Eph 4,18; Apg 28,26f; 2 Kor 3,14f (und weitere weniger prominente Texte, in denen er ein „pattern" findet, dem auch Markus folge). Der Aufweis, daß „Brot" das kultische Symbol des zentralen christlichen Mysteriums sei, soll schließlich das Brotthema im Mk-Ev verständlich machen. – Im 7. Kap. (209–277) werden die in Kap. 4 analysierten Texte unter diesem Aspekt nun erneut behandelt; Mk 6,52 soll als der Schlüssel zu einem eucharistischen „set of values and experiences" gelten, mit dem der Leser seine Gedankenwelt der mk Darstellung zuzuordnen vermag: „the ‚bread' would probably have been closen to bear the message because of its eucharistic connotations and the eucharistic overlap of paraenesis; and for the same reasons, Mark's readers would probably perceive and understand" (275; 275–277 Summary). – Die Bibliographie (279–298) notiert zitierte und als „useful" benutzte Werke; das Register (Stellen, griechische Worte, Autoren) erschließt den an Einzelexegesen und Auseinandersetzungen reichen Band (299–327).

Angesichts des Versuchs, das mk Jüngerunverständnis in seiner Verknüpfung mit dem eucharistischen Brotmysterium aus nichtmarkinischen „Parallelen" zu erschließen, wird die methodische Fragwürdigkeit einer Untersuchung, die auf ein Verständnis der markinischen Tradition weithin verzichtet und der markinischen Redaktion zuviel „Absicht" zumutet, besonders deutlich. Die Dissertation ist ein weiterer Beleg dafür, wie sehr die gegenwärtige Markusexegese zwischen methodisch unausgewiesenen Extremen schwankt. Daß der Verf. seine Methode reflektiert darstellt, ist verdienstvoll. Ihre Grenzen und Mängel sind ihm freilich (leider) zu wenig bewußt geworden.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Berger, Klaus: **Die Amen-Worte Jesu.** Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede. – Berlin: Walter de Gruyter 1970. XII, 182 S. (BZNW 39) Lw. DM 42.–

Die Amen-Einleitung galt seit fast zwanzig Jahren als „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu" (J. Jeremias); die Habilitationsschrift von V. Hasler (Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich ich sage euch", Zürich und Stuttgart 1969) – von Berger in einem Nachtrag (153–163) berechtigter Kritik unterzogen – vermochte diese Hypothese nicht grundlegend zu erschüttern. Dies dürfte K. Berger mit der Auffindung spätjüdischer Amen-Worte in Testamentum Abrahae Rez. A VIII und XX und der Herleitung der Amen-Einleitung aus apokalyptischer Tradition des hellenistischen Judentums jedoch gelungen sein. Das Interesse der Untersuchung ist freilich viel breiter; es gilt den form- und traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen der verschiedenen Stränge der mit Amen-Einleitung versehenen Worte, zu deren Darstellung eine Fülle jüdischen und frühchristlichen Materials ausgebreitet wird.

Der erste Abschnitt (4–28), dem eine kurze Skizze des „Problems" (1–3) vorausgeht, stellt „die Herleitung der Amen-Formel zu Satzbeginn" von den in der jüdischen Literatur vorgegebenen ἢ μήν-Sätzen der LXX und den Schwuraussagen der Apokalyptik dar und gilt dem Nachweis, daß über die Ersetzbarkeit von ναί, ναὶ ναί, ναὶ μήν, ἢ μήν einerseits und ἀμήν andererseits, insbesondere auch durch die lautliche Nähe von ἀμήν zu ἢ μήν die Amen-Einleitung auf dem Boden des Griechisch sprechenden Judentums möglich wurde. Unter inhaltlichem Aspekt zeigt sich, „daß Aussagen über künftigen Lohn, der im Himmel offenbar ist, über das Leiden des Propheten (an die künftigen Täter) und über das drohende Geschick Jerusalems (der Zusammenhang zwischen beiden Schwüren ist durch das dtr Geschichtsbild gegeben) sowie über Naherwartungen als Prophezeiungen in der Form von Schwüren in der apokalyptischen Literatur vorgegeben sind. Der Visionär bekräftigt seine Zeugenschaft über Einblicke in die himmlischen Bücher bzw. das himmlische Geheimnis durch einen Eid. Eben diese Funktion hat bei gleichbleibendem Inhalt die Amen-Einleitung in den ntl. Schriften" (25); in ihr spiegelt sich zwar nicht das Selbstbewußtsein Jesu, aber doch „ein bestimmtes Verständnis des ‚Offenbarungscharakters' des betreffenden Satzes" (28).

Der zweite, umfangreichste Abschnitt (29–130) gilt der „Überlieferung und Redaktion der Amen-Worte Jesu im Neuen Testament", dem Aufweis, warum sich die Amen-Einleitung in bestimmten Überlieferungsbereichen durchgesetzt hat, daß die Form λέγω ὑμῖν traditionsgeschichtlich vorausliegt, daß „die Verbindung des Amen mit relativischen Konditionalsätzen im NT neu" (30) ist. Nach der Bestimmung der „Aufgabe" (29f), der „formgeschichtlichen Stellung der Amenworte" (30–32) und der „redaktionsgeschichtlichen Rolle der Amen-Worte" (32–34) folgen die detaillierten, mit überaus reichem Vergleichsmaterial versehenen Erörterungen der markinischen (35–71), matthäischen (71–86), lukanischen (87–95) und johanneischen (95–130, mit einem Exkurs über „Worte des Pneumas und Amen-Worte" und „das Verhältnis zwischen prophetischem Botenspruch und Amen-Wort") Amen-Worte. Berger rechnet mit dem relativ höchsten Alter der Amen-Formulierung in Sätzen wie Mk 8,12; 9,1 und 13,30 (71). Jesus ist in den Amen-Worten – zu deren inhaltlichem Verständnis und traditionsgeschichtlichem Horizont reicher Aufschluß gegeben wird – „primär als apokalyptischer Seher verstanden" (130),

dessen Rede legitimiert wird. Die sekundäre Formulierung der Amen-Einleitung besagt nichts über sekundäre Entstehung des so eingeleiteten Wortes (die Berger nicht diskutiert, zu deren Erörterung er jedoch in vielfacher Hinsicht wichtige Materialien und Argumentationen beiträgt).

Der dritte Abschnitt (131–146) ist eine kurz kommentierte Zusammenstellung der „außerkanonischen frühchristlichen Amen-Worte".

Den vierten Abschnitt (147–152) bildet ein zusammenfassendes „Schlußwort". 164–166 sind zu einer Reihe von Passagen (nochmals materialreiche) „Addenda" nachgetragen. Das umfangreiche Register (167–182) verzeichnet Bibelstellen, außerkanonische spätisraelitische Texte, altchristliches Schrifttum, griechische Profanschriftsteller, Sachen, Namen, Wörter (mit hebräischem, griechischem und lateinischem Anhang) sowie moderne Autoren und Editoren.

Die – geradezu enzyklopädisch gelehrte – Untersuchung hat die Beurteilung der Amen-Worte auf ein solides neues Fundament gestellt. Einzelheiten – besonders literarkritische und redaktionsgeschichtliche Urteile – werden korrigiert bzw. differenziert werden müssen (z. B.: Mk 14,9 muß nicht sekundär und Mk 14,3–9 wird nicht sekundär in der Passionsüberlieferung sein; zu 50–54). Die überlieferungsgeschichtliche Rückfrage nach der Entstehung der – nach Bergers Nachweis frühestens mit der Übersetzung ins Griechische mit der Amen-Einleitung versehenen – Worte muß neu betrieben werden. Der methodische Ansatz, Formgeschichte auf der Analyse grammatischer Strukturen und formelhafter Wendungen aufzubauen, verdient aufmerksames Interesse.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Léon-Dufour, Xavier: **Résurrection de Jésus et message pascal.** – Paris: Editions du Seuil 1971. 390 S. (Collection „Parole de Dieu") kart.

Der durch seine früheren Veröffentlichungen bekannte Exeget aus Lyon geht in dieser breit angelegten, nicht nur für die Fachgelehrten bestimmten Untersuchung der Frage nach, wie sich die „Auferstehung Jesu" und die Sprache der Osterbotschaft zueinander verhalten.

Im 1. Teil untersucht er die beiden ältesten Typen der Osterbotschaft „Auferstehung" (bzw. „Auferweckung") und „Erhöhung". Beide sind als solche nicht in der Lage, das Geheimnis der Auferstehung adäquat auszudrücken und ergänzen einander. Gemeinsam ist beiden Typen von Anfang an die Verbindung mit Aussagen über „Erscheinungen", die schon in den Äußerungen Pauli eine doppelte Dimension aufweisen: Göttliche Initiative und Sendung; die in den Evangelien vorhandene weitere Dimension der fortschreitenden Wiedererkenntnis fehlt noch.

Im 2. Teil analysiert L. die Berichte über die Erscheinungen vor Paulus (Apg), ferner den Jerusalemer (Lk 24, Joh 20) und den galiläischen Typ (Mt 28) der Ostererscheinungen (ersterer entspricht mehr dem Schema „Auferstehung", letzterer mehr dem „Erhöhung"). Die Grabeserzählungen beruhen nach L. auf alten Überlieferungen, deren Bedeutung er mittels einer Strukturanalyse erschließt. So dienen z. B. Aussagen über die Öffnung des Grabes durch den Engel des Herrn, über den schweren Stein und über die gefaltenen Tücher nicht einzig der Apologetik, sondern vor allem der Verkündigung des Sieges über den Tod.

Im 3. Teil legt L. die Osterbotschaft der vier Evangelisten dar, indem er die für einen jeden charakteristischen Züge hervorhebt und erkennen läßt, daß nicht jeder Evangelist alle vorliegenden Traditionen in gleicher Weise auswertet. So beobachtet L. z. B. bei Lukas ein wachsendes Desinteresse am leeren Grab (208).

Im 4. Teil behandelt L. eigens das Problem der Hermeneutik, um auf die Fragen in welcher Beziehung die Osterbotschaft zur Historie steht und in welcher Sprache sie heute vermittelt werden kann, zu antworten. Dabei fordert L. eine klare Unterscheidung zwischen Glaubenserkenntnis (*connaissance de foi*) und Geschichtswissen (*connaissance historique*).

Aufgabe des Historikers ist es, jenseits der subjektiv gefärbten Texte einen „Brennpunkt" (*point focal*), ohne den es keine Texte und Interpretationen gäbe, aufzuzeigen, über den er im einzelnen wenig sagen kann, der ihn aber u. U. vor weitere Fragen stellt, die er mittels der Geschichtswissenschaft nicht beantworten kann. Der Exeget hingegen stößt nicht nur auf die Existenz eines „Brennpunkts", sondern – unter Voraussetzungen der Einheit der Bibel – auch auf dessen „Sinn" (*sens*), den er in seiner Bedeutung für die Zukunft auszulegen hat.

Bei der Erforschung der Osterbotschaft findet der Historiker als „Tatsache" zunächst die Aussagen der Zeugen vor. Die Berichte über das leere Grab führen mit höchster Wahrscheinlichkeit, wenn nicht sogar mit historischer Gewißheit zu der Erkenntnis, daß das Grab leer war. Die Erzählungen über die Erscheinungen geben dem Historiker über die zugrunde liegende Tatsache selbst, die schon durch Zeugenaussagen belegt sind, kaum nähere Auskunft, es sei diese, daß es sich um eine spirituelle Erfahrung handelte, die keineswegs rein subjektiv war, sich wiederholte, miteinander erfahren wurde und über die sich die Jünger mittels der Sprache ihrer Umwelt und religiösen Tradition, insbesondere mit Hilfe ihres Glaubens an die allgemeine Auferstehung am Ende der Zeiten (275), äußerten. Aufgabe des Exegeten ist es, die in der Bibel vorliegende Interpretation der Fakten näher zu erklären. Die biblische Ausdrucksweise kann heute nicht einfach wiederholt werden; doch bleibt sie für den Theologen angesichts der vorausgesetzten Tatsache, daß Gott durch Jesus Christus endgültig (*définitivement*) gesprochen hat, maßgeblich und authentisch. Spätere biblische Interpretationen (z. B. Lukas: Christus lebt; Paulus: Christus lebt in mir) müssen immer in Verbindung mit den ersten Formulierungen betrachtet werden.

Im Blick auf den Menschen von heute versucht L. die biblische Osterbotschaft zu übersetzen, indem er darlegt, daß die Auferweckung Christi als eine Tat Gottes radikal unsere Kategorien übersteigt, daß die Erscheinungen sowohl einzigartig wie zugleich auch vorbildhaft für den Weg zum Glauben sind, und daß die Person des leibhaftig Auferstandenen, dessen Leibhaftigkeit und Personalität die bekannten Vorstellungen und Begriffe sprengen, in Beziehung zum Universum und zu jedem einzelnen steht.

Auch wenn der Verf. nicht immer ausdrücklich auf die internationale Fachliteratur verweist, ist er damit sehr vertraut. Er versteht es, die vielfältigen Probleme in übersichtlicher Weise darzulegen. Dabei berücksichtigt L. auch die neuerdings so stark betonten Methoden der Linguistik, ohne sich aber in einem Fachjargon oder gar einer selbstgefälligen Wissenschaftlichkeit zu gefallen (Vgl. die kaum verständlichen und unergiebigen Erörterungen von E. Güttgemanns zum Thema Auferstehung in: Linguistica Biblica, Internationale Zeitschrift für Theologie und Linguistik, Heft 11/12 Januar 1972), vielmehr ordnet er diese ganz dem Ziel unter: der Erklärung der Texte für die Verkündiger bzw. Leser.

L. weiß, daß ihm die Fachkollegen nicht in allen Punkten zustimmen werden (z. B. in der Reserve gegenüber der Zweiquellentheorie und der besonderen Wertung des Mt. Ev.). Bei der das ganze Werk durchziehenden Unterscheidung zwischen „Auferstehung" und „Erhöhung", beachtet L. m. E. zu wenig, daß schon in der Aussage „er ist auferstanden" das Moment „er kommt", „er ist der Herr" mitenthalten und (für die ersten Hörer) ausgesprochen ist (vgl. Apg 3,22ff im Vergleich mit Dt 18,15.18).

Aachen Jacob Kremer

Patrologiae Cursus Completus, a J. P. Migne editus. Supplementum. Accurante Adalberto Hamman OFM. Vol. IV. – Paris: Garnier 1967–1971. 2412 Kol.

Über die drei ersten Bände des Hammanschen Supplementum zu Mignes PL ist zu gegebener Zeit berichtet worden (TheolRev 55, 1959, 3f; 59, 1963, 237f; 63, 1967, 244f). Jetzt liegt der 4. Band vor, der diesmal fünf Faszikel umfaßt und 2412 Kolonnen füllt. Es stehen noch zwei Faszikel aus, von denen der erste Ergänzungen, vor allem die Werke des Chromatius von Aquileia, enthalten wird, während der letzte die Register für das ganze Werk bringen soll.

Der vorliegende Band enthält, über das ursprüngliche Vorhaben hinaus, ähnlich wie schon gelegentlich der 3. Band, auch bisher unveröffentlichte Homilien aus dem Floriacense (8. Jhdt NA Paris 1598), angeführt Kol 1903, und aus dem Vindobonense (8./9. Jhdt, NB Wien 1616), angeführt Kol 1910f. Die Beiträge zur spanischen Patristik sind dank Díaz y Díaz besonders reich (vgl. Kol 1662 A.). Ergänzt sind in diesem Band die Bände der PL 67–96, von Dionysius Exiguus bis Julian von Toledo. Es fehlte manches, was man sich bisher immer mühsam zusammensuchen mußte. Am besten wird es sein, einige Reichtümer des neuen Bandes kurz zu kennzeichnen.

Cäsarius von Arles nimmt einen großen Raum ein. Natürlich erfolgt der Abdruck der bei Migne nicht vorhandenen Predigten und Werke nach der Ausgabe von Morin. Das gilt auch für serm. 1, der in der Ausgabe der Sources Chrétiennes von Marie-José Delage, mit der Frankreich dem großen Bischof seine Reverenz erweist, nach dem Manuskript 11 der Stadtbibliothek von Bordeaux durch Lambot-Étaix herausgegeben ist, während die bisherigen Ausgaben auf einer erhaltenen Abschrift von Ruinart gründen. Hier steht auch der einzige Druckfehler, der mir beim Lesen aufgefallen ist (Kol 255 Z. 9 v. u.: 1953 statt 1943). H. druckt, wie ja auch sonst meist in seinen Bänden, den Text ohne Apparat ab, während die Ausgabe der SC einen knappen, aber ausreichenden Apparat bringt. H. fügt noch einen von Vichi, drei von Étaix, eine Bearbeitung des augustinischen serm. 343 durch Cäsarius und schließlich einen von Morin selbst in der RevBén herausgebrachten, aber nicht in seine Ausgabe aufgenommenen zweifelhaften sermo hinzu (239–545).

Die Scholien des Rusticus werden nach Pitra abgedruckt (546–596). Von Ephraem latinus (604–648), von Chrysostomus latinus (649–850), von PsOrigenes (852–903) wird alles Erreichbare zusammengetragen, wie

auch sonst eine schöne Reihe anonymer Predigten, an denen sich der Scharfsinn der Kritiker bewähren kann (954–994).

Der Afrikaner Corripus aus der Mitte des 6. Jhdts wird nach Petschenig (MGH) geboten (997–1180), der Kommentar zur Apokalypse des Primasius, Bischof von Hadrumetum, der bei Migne nur unvollkommen abgedruckt war, erfährt die notwendigen Ergänzungen durch einen Abdruck aus der Ausgabe von R. Winter (Basel 1544) und durch Übernahme der Kapitelüberschriften zu Buch 4 und 5 aus Haußleiter (1208–1248). Zu Pelagius I werden u. a. Briefe der Collectio Britannica in der Ausgabe von Gasso-Battle (1955) abgedruckt (1277–1312), dazu die Verteidigung der Drei Kapitel nach der Ausgabe von Devreesse (1313–1369). Die Regel des Leander von Sevilla erscheint zusätzlich in der Ausgabe Vegas (1948) (1421–1449).

Von Gregor dem Großen werden Fragmente aus seinem Kommentar zu Ezechiel nach Gallicioli (1765) abgedruckt (1526–1535), seiner Briefsammlung werden ausführliche Verweise auf Ewald-Hartmann beigegeben und es werden auch kleinere Ergänzungen angebracht (1536–1577). Ein irischer Anonymus liefert einen Kommentar zum Hebräerbrief, nach Zimmer (1627–1653). Von Taio werden nach Anspach Fragmente aus seinen Sententiarum libri geboten (1670–1678), sowie die Excerpta Sancti Gregorii, ein Kommentar zu Cant, Prov, Ecclesiastes, Sap und Ecclesiasticus, alles nach Vega (1680–1800). Isidor von Sevilla wird durch Spuria bereichert, De trinitate nach Garcia-Villada, De haeresibus nach Vega (1806–1820), Ysaye testimonia De Christo Domino nach Castán (1822–1839), usw.

Lehrreich sind die Homiliensammlungen, die R. Grégoire verdankt werden (1894–1996). Für die Bußgeschichte unentbehrlich ist das Bußbuch des Cummean, nach Bieler (2039–2051). Irische Hymnen werden nach Blume nachgetragen (2074–2089), wie auch in die in PL fehlenden Hymnen des Venantius Fortunatus nach Leo (2097–2107) und seine Vita Severini nach Levison (2108–2211), von dem auch eine Ausgabe der anonymen Visio Sancti Barontii stammt (2125–2138). An Mönchscherzen kann man sich erfreuen. Für die Symbolforschung wird manches Material geboten. Reiche Hilfe erfährt man besonders für die Schriften Bedas (2215–2276). Es sei dann noch ganz besonders auf die Einleitungen zu den verschiedenen Verfassern hingewiesen, in denen nach den neuesten Forschungen alles Wissenswerte verzeichnet ist.

Die Register sind wieder sehr reich ausgefallen. Verzeichnisse der neuausgeschriebenen Werke und ihrer Herausgeber, der benutzten Handschriften und ihrer Aufbewahrungsorte, der Initien, der Verfasser und schließlich der Loci PL in PLS collati.

A. Hamman hat jahrelang, von vielen Helfern und Beratern unterstützt, gegen mannigfach geäußerte Zweifel, seine unermüdliche und äußerst nützliche Arbeit geleistet und dabei noch Zeit gefunden, auch weiteren Kreisen einen Einblick in die reiche Welt der Väter zu schenken und selbst noch etwas von der schönen Welt zu sehen. Man darf ihm danken und Glück wünschen. Man möge auch seine Bitte erfüllen, und nicht zuwarten, bis das Supplementum zu Migne das Alter der PL erreicht hat, bevor man es in seiner Bibliographie erwähnt. Hoffentlich scheut H. in seinen Gesamtregistern nicht zurück vor einem, wenn auch noch so unvollkommenen Sachverzeichnis nach den üblichen Loci der Dogmatik.

Hennef (Sieg) Joseph Barbel

Rydén, Lennart: **Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis.** – Uppsala: Almqvist & Wiksell 1970. 155 S. (Acta Universitatis Upsalensis, Studia Graeca Upsalensia 6) br. skr 36.–

L. Rydén besorgte 1963 eine kritische Edition der Symeon-Vita des Leontios von Neapolis (Studia Graeca Upsalensia 4) und wird nun eine verbesserte Ausgabe in den Sources chrétiennes publizieren. Die „Bemerkungen" sind ein ausführlicher Kommentar zum Symeonsleben, ein Kommentar, der die Handschrift des Philologen zeigt, aber auch den Kenner der monastischen und hagiographischen Literatur ausweist. In der Edition der Vita war ein solcher Kommentar ausgespart worden, der nun in der eigenen Ausgabe dankbar zu ihrer Deutung herangezogen werden kann. Andererseits können die „Bemerkungen", die einfach nach der Kapitelfolge der Vita vorgelegt werden, nur in Verbindung mit der Vita benutzt werden. Die neue Edition in den Sources chrétiennes wird sicher diesem Übel wehren und Text und Kommentar miteinander verbinden.

Leontios von Neapolis lebte im 7. Jh. Außer der Vita Symeons schrieb er die Vita Johannes des Barmherzigen und möglicherweise auch die des Bischofs Spyridon von Trimithus (in der Zuweisung auffallender Dissenz bei L. Rydén zwischen der Vita-Edition von 1963 und den „Bemerkungen" von 1970). In der Vita Symeons wurde zum ersten Mal ein „christlicher Narr" biographisch gewürdigt. L. Rydén bietet in keinem seiner Bände eine Deutung dieses hagiographischen Typs. Immerhin bringen die „Bemerkungen" wichtige Bausteine für eine solche Deutung, die über die Arbeiten von E. Benz, St. Hilpisch und P. Hauptmann hinausführen könnte. Zur Charakterisierung der Vita Symeons setzt L. Rydén mit Recht bei der Mönchsvita, näherhin der Vita Antonii ein und nimmt diese literarische Art zum Schlüssel für die Symeonsvita. Damit wird die Möglichkeit eröffnet, den „christlichen Narren" eben als christliches Phänomen zu begreifen – trotz aller Parallelen zu außerchristlichen verwandten Erscheinungen. Gleichklänge in der literarischen Gestaltung – L. Rydén baut dabei vor allem auf A. J. Festugière, Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive = Wiener Studien 73 (1960) 123–152, die er auch ergänzt und erweitert – sagen ja noch nichts über die eigene Motivation und deshalb auch noch nicht viel über historische Zusammenhänge.

In seinem Kommentar bringt L. Rydén wichtige philologische Beobachtungen, auch eine Reihe Korrekturen zu seiner Edition (z. B. 47, 66, 90, 98, 103, 108, 112 u. a.). Im wesentlichen liegt das Augenmerk jedoch auf der inhaltlichen Deutung, zu der die ältere und zeitgenössische monastisch-hagriographische Literatur herangezogen wird. Darin liegt der entscheidende Wert dieser „Bemerkungen". Sie zeigen sehr deutlich, wie eine Mönchsvita immer nur im Zusammenhang mit der ganzen Sonderwelt des frühen Mönchtums verstanden werden kann. Einzelbeobachtungen, wie z. B. über die Bedeutung von Zahlenangaben in der Mönchsliteratur verdienen ernste Beachtung (33–34, 62, 123). Daß ein Sachregister (153/5) den reichen Inhalt gut aufschlüsselt, nimmt man gerade unter diesem Gesichtspunkt gerne wahr.

L. Rydén hat die neuere Literatur in erheblichem Maße herangezogen. Bei Vergleichen mit Pachomius wäre A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (Rom 1968) zu berücksichtigen; zur Bedeutung von „rechts und links" (71) ist ergänzend auf O. Nussbaum, Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie = Jahrbuch A u C 5 (1962) 158/71 hinzuweisen; zum Thema des Kranzes (89) gehört K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (Bonn 1940) und A. J. Brekelmans, Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum (Rom 1965). Für die Anfänge der Gleichsetzung von Mönchswerdung und Taufe E. Dekkers, Profession – second Baptême. Qu'a voulu dire s. Jérôme? = HJ 77 (1958) 91–97.

Wiesbaden Suso Frank

Albertus Magnus O. P., **Super Dionysium De divinis nominibus.** Primum edidit Paulus Simon. – Münster: Aschendorff 1972. XX, 452 S. (Alberti Magni Opera omnia, Tomus XXXVII Pars I) kart. DM 202.–, Halbleder DM 228.–, Halbperg. DM 232.–

Das Erscheinen des neuen Bandes der Albertus-Ausgabe des Kölner Albertus-Magnus-Institutes, des zehnten in der Reihenfolge des Erscheinens, wird von allen Mediävisten freudig begrüßt werden; denn er enthält ein Ineditum, dessen Ausgabe seit langem erwartet wurde: den großen Kommentar Alberts zu der Schrift *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius. Die Ausgabe ist die Frucht einer jahrelangen mühevollen und schwierigen Arbeit des Herausgebers Paul Simon. Der Textausgabe gehen ausführliche Prolegomena voraus, die in der gewohnten zuverlässigen Weise über alle den Text betreffenden Fragen informieren.

Über die Echtheit des Werkes besteht kein begründeter Zweifel, obwohl die erste Teilausgabe (1869) unter dem Namen des Thomas von Aquin erschien. Die ältesten Kataloge der Werke Alberts, die Tabula von Stams und der Katalog des Heinrich von Herford, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, führen unter den Dionysius-Kommentaren den Kommentar zu De divinis nominibus ausdrücklich an. Albert hat aber nicht bloß diese Schrift, sondern sämtliche Schriften, die er in dem Pariser Corpus der ps.-dionysischen Schriften vorfand, erklärt. Aus verschiedenen Rückverweisen ergibt sich, daß die Reihenfolge der Erklärung durch die Reihenfolge im Pariser Dionysius-Corpus bestimmt wurde: De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistulae. Von den zehn Handschriften, die den Kommentar zu De divinis nominibus überliefern, bezeichnen ihn zwei am Anfang und fünf am Ende ausdrücklich als Werk Alberts (eine davon am Anfang und am Ende), die übrigen sind anonym. Die Echtheit wird auch durch zahlreiche inhaltliche Übereinstimmungen mit Lehren Alberts bestätigt.

Die Abfassung des Kommentars zu De divinis nominibus fällt in die Zeit, da Albert in dem neuerrichteten Generalstudium in Köln lehrte und Thomas von Aquin sein Schüler war. Drei Biographen des

hl. Thomas, Petrus Calo, Wilhelm von Tocco und Bernhard Guidonis, berichten nämlich, Thomas sei nach der Befreiung aus der Gefangenschaft vom Ordensgeneral Johannes Teutonicus nach Paris gebracht (1245/46) und dann nach Köln geschickt worden, wo Albert über das Buch des seligen Dionysius De divinis nominibus las und Thomas seine Vorlesungen aufmerksam hörte. Albert kam 1248 nach Köln, Thomas kehrte 1252 von Köln nach Paris zurück. Die beiden Jahre bezeichnen somit den terminus a quo und den terminus ad quem der Abfassung unseres Kommentars. Der Zeitpunkt läßt sich aber noch genauer bestimmen. Albert verweist in dem Kommentar zu De ecclesiastica hierarchia auf eine Stelle im vierten Buch seines Sentenzenkommentars. Dieser wurde aber, wie sich aus einer Bemerkung in d. 35 a. 7 entnehmen läßt, im Jahre 1249 abgeschlossen. Daraus ist zu folgern, daß der Kommentar zu De ecclesiastica hierarchia frühestens 1249 abgefaßt wurde. Der Kommentar zu De divinis nominibus folgte darauf. Anderseits darf man nicht bis zum Jahr 1252 herabgehen, da noch Zeit bleiben muß für die Abfassung des umfangreichen Ethikkommentars, den Thomas nach einer Mitteilung des Wilhelm von Tocco während seines Aufenthaltes in Köln hörte und niederschrieb (collegit et redegit in scriptis). Der Herausgeber kommt so zu dem Ergebnis, daß der Kommentar zu De divinis nominibus um 1250 entstanden ist. Der Kommentar zu De caelesti hierarchia, der die Dionysius-Erklärung eröffnete, ist, wie P. Simon vermutet, noch in Paris entstanden, weil der älteste Codex, der als Autograph des hl. Thomas gilt, in diesem Kommentar eine Einteilung in Petien aufweist, wie sie in Paris üblich war, während die in der Hs. folgenden Kommentare zu den übrigen dionysischen Schriften diese Einteilung nicht haben. Wenn der Codex wirklich ein Thomas-Autograph ist, würde daraus folgen, daß Thomas bereits vor seinem Aufenthalt in Köln die Erklärung Alberts zu De caelesti hierarchia in Paris hörte und niederschrieb.

Der Kommentar Alberts zu De divinis nominibus ist in zehn Handschriften überliefert. Die älteste ist der eben genannte Codex I. B. 54 der Biblioteca Nazionale von Neapel (= N), der aus dem Dominikanerkloster S. Domenico Maggiore in Neapel stammt. Er wird gewöhnlich, auch vom Herausgeber, als Thomas-Autograph angesehen, was aber einige Autoren, z. B. C. Suermondt O. P., der Herausgeber des Thomas-Autographs der Summa contra Gentiles, und nach ihm M. Grabmann (Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster ^{3}1949, 439) bestreiten. Die Hs. hat mit den sicher echten Thomas-Autographen gemeinsam, daß sie in einer schwer lesbaren Schrift, einer „littera inintelligibilis", wie die Zeitgenossen sagten, geschrieben ist, weist aber doch beachtliche Unterschiede auf, die man aus der Fortentwicklung der Schrift zu erklären sucht. Der Ausgabe ist eine photographische Reproduktion einer Seite der Hs. (fol. 88r) beigegeben. Die Hs. enthielt ursprünglich sämtliche Dionysius-Kommentare Alberts, ist aber heute stark verstümmelt. Von dem Kommentar zu De divinis nominibus (fol. 64r–130vb) fehlt der Anfang (in der Ausgabe p. 1 v. 1 – p. 12 v. 27) und der Schluß (p. 439 v. 32 – p. 451 v. 76). Auch dazwischen fehlen einzelne Textstücke, da mehrere Blätter beschädigt sind. Fragmente aus dem Codex, die als Thomas-Reliquien verteilt und verehrt wurden, wurden in Madrid, La Valetta (Malta), Neapel (S. Domenico), Bologna, Valladolid und Zaragossa festgestellt. Von dem letzten abgesehen, enthalten alle Texte aus dem Kommentar zu De divinis nominibus. Alle übrigen Hss. gehen auf die Hs. von Neapel oder genauer auf eine besser lesbare Abschrift der Hs. von Neapel zurück; denn sie enthalten im fortlaufenden Text die Änderungen und die am Rande beigefügten Ergänzungen, die eine Hand nachträglich in der Hs. N vorgenommen hat. Ferner haben sie gemeinsam eine Reihe von Lesarten, die durch falsche Auflösung der littera inintelligibilis der Hs. N entstanden sind, Auslassungen, die durch Homoioteleuta verschuldet sind, Umstellungen einzelner Wörter, Änderungen, um den Text zu glätten und zu kürzen, kleine Texterweiterungen. Die älteste der von N abhängigen Hss. ist die noch dem 13. Jh. angehörige Hs. Nr. 873 der Bibliothèque Mazarine zu Paris (= M), die ebenfalls sämtliche Dionysius-Kommentare Alberts enthält. Von den übrigen Hss. stammen drei aus der Wende vom 13. zum 14. Jh., darunter die Hs. Nr. 96 der Hospitalbibliothek von Cues (= C) mit zahlreichen Bemerkungen von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues. Die übrigen fünf Hss. gehören dem 15. Jh. an. Der Herausgeber unterscheidet in den neun von N abhängigen Hss. zwei Familien (α = ARPGV, β = BCDM). Ein Blick in den Variantenapparat zeigt aber, daß Gruppierungen aus Hss. beider Familien nicht selten sind. Als führende Hs. für die Edition wurde, wie zu erwarten, die Hs. N gewählt, soweit sie den Text bietet, da sie den ältesten erreichbaren Text enthält.

Als Textgrundlage benützte Albert für die Schriften De caelesti hierarchia und De ecclesiastica hierarchia die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena aus dem 9. Jh. (862), für die Erklärung der Schriften De divinis nominibus, De mystica theologia und der Briefe die Übersetzung des Johannes Sarracenus aus dem 12. Jh. (1167). In den ersten beiden Kommentaren zog er jedoch die Übersetzung des Sarracenus, in den letzten drei die Übersetzung des Eriugena als „alia translatio" bei. Zu Beginn der Erklärung von De divinis nominibus bemerkt er, er wolle die „neue Übersetzung" des Johannes Sarracenus zugrunde legen, da sie besser sei (quia melior est; p. 3 v. 47–48). Die beiden Übersetzungen fand Albert in dem Pariser Corpus der ps.-dionysischen Schriften vor, wie es in den Hss. lat. 17341 und lat. 15630 der Bibliothèque Nationale in Paris überliefert ist. Der Herausgeber hat in dankenswerter Weise die Übersetzung des Johannes Sarracenus der Erklärung Alberts beigegeben und die von Albert daraus entnommenen Ausdrücke durch Kursivdruck hervorgehoben. Den Text der Übersetzung entnahm er dem Werk „Dionysiaca" von Ph. Chevallier (Brügge 1937), das den griechischen Text und die verschiedenen lateinischen Übersetzungen der dionysischen Schriften bietet, zog aber auch die beiden genannten Pariser Hss. bei. In dem Pariser Dionysius-Corpus fand Albert an der Seite der Übersetzung des Eriugena Scholien, die auf Maximus Confessor († 662) zurückgehen, im 9. Jh. von Anastasius Bibliothecarius in das Lateinische übersetzt und da und dort erweitert wurden. Ein Unbekannter fügte schließlich einzelne Stellen aus dem Werk De divisione naturae des Johannes Scotus Eriugena ein. In dieser Form benützte Albert die Scholien und führte daraus Exzerpte als Worte des „Commentator" an.

Die vorliegende Ausgabe hat eine lange Vorgeschichte. Die Herausgeber der Lyoner Albertus-Ausgabe (1651) bereiteten die Ausgabe des Kommentars vor, führten sie aber nicht zu Ende. Ihre Vorarbeiten scheinen verlorengegangen zu sein. Im Jahre 1869 gab Pietro Antonio Uccelli († 1880), der durch seine Arbeiten über die handschriftliche Überlieferung der Werke des hl. Thomas und besonders über die Thomas-Autographe bekannt geworden ist (vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster ^{3}1949, 37–41), ein kleines Stück aus dem umfangreichen Kommentar, die Abhandlung De pulchro et bono (in der Neuausgabe p. 180 v. 82 – p. 197 v. 26), heraus, aber unter dem Namen des Thomas von Aquin, da er den anonymen Kommentar der Hs. N für ein Werk des hl. Thomas hielt. Die in der Hs. N fehlenden Teile ergänzte er aus der Vatikanischen Hs. lat. 712 (= V), die den Kommentar ebenfalls anonym enthält. In unserem Jahrhundert nahm der um die Albertus-Forschung verdiente Melchior Weiß († 1944), der Herausgeber des Job-Kommentars Alberts, die Ausgabe unseres Kommentars unter Benützung der beiden Münchener Hss. (Clm 6909 und 12255 = A u. R) in Angriff, kam aber über einige Vorarbeiten nicht hinaus. Für die Kölner Albertus-Ausgabe übernahm zuerst der um die Erforschung und Edition der mittelalterlichen Dionysius-Übersetzungen verdiente P. Gabriel Théry O. P. († 1959) die Ausgabe des vorliegenden Kommentars. Eine Frucht seiner Vorarbeiten ist eine eingehende Untersuchung der Hs. von Neapel und des in Neapel aufbewahrten Fragmentes aus dieser Hs. (1931). Später arbeiteten Mönche von Himmerod und DDr. Nikolaus Appel († 1967) durch Abschreiben von Hss. (A, M) an der Ausgabe. Im Jahre 1953 übernahm Paul Simon die schwierige Aufgabe und führte sie glücklich zu Ende.

Die Ausgabe ist mit großer Sorgfalt ausgeführt. Da die führende Hs. (N) außer der Kapiteleinteilung und einigen Randzeichen, deren Bedeutung nicht klar ist, keine weitere Einteilung durch Überschriften oder Zahlen aufweist, begnügte sich der Herausgeber damit, den Text in Sinnabschnitte zu gliedern und Randzahlen anzubringen. Der Textausgabe ist ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste enthält die wichtigeren abweichenden Lesarten. Der zweite dient dem Nachweis der Quellen. Dieser erforderte ein hohes Maß von Arbeit, Geduld und Sachkenntnis, da die Quellenangaben des Textes zumeist sehr unvollständig sind. Der am häufigsten zitierte Autor ist Aristoteles, als Philosophus bezeichnet, oft ohne Angabe der Schrift, aus der das Zitat oder nur der Gedanke genommen ist. Dazu kommen die arabischen Philosophen Averroes, als Commentator bezeichnet, Avicenna, Alkindi und der jüdische Religionsphilosoph Moses Maimonides. Unter den Vätern begegnen häufig Augustinus, meist ohne nähere Angabe, Johannes Chrysostomus, Ps.-Dionysius, Boethius, Johannes von Damaskus. Die Indices sind – wohl aus buchtechnischen Gründen – dem zweiten Teil des Bandes, der den Kommentar zur Mystischen Theologie und zu den Briefen enthalten wird, vorbehalten. Für die Ausschöpfung des reichen Inhalts des Kommentars, der sich mit den Fragen der scholastischen Gotteslehre und der Beziehungen Gottes zur Welt befaßt, ist ein ausführliches Stichwortverzeichnis unentbehrlich. Der Benützer wäre dankbar, wenn es mit dem Text in einem einzigen Buch vereinigt wäre. Dieses Desiderat soll jedoch die Freude über die vorzügliche Ausgabe nicht trüben und die Anerkennung für die große Leistung nicht mindern.

Eichstätt Ludwig Ott

Arias Reyero, Maximino: **Thomas von Aquin als Exeget.** Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1971. 305 S. (Horizonte NR 3) kart. FF 32.–

Man kann nicht sagen, das exegetische Werk des hl. Thomas v. Aquin sei unbekannt, Tatsache dagegen ist, daß es ungebührlich

im Hintergrund steht. Dieses Urteil gilt auch angesichts hervorragender Einzeluntersuchungen und der zusammenfassenden Darstellung von C. Spicq (DThC XV,1 694–738). Es ist daher erfreulich, daß die vorliegende Arbeit, eine Dissertation bei J. Ratzinger, dem Zentrum der thomanischen Schrifttheologie gewidmet ist.

Verf. geht davon aus, daß sich deren Eigenart und Methode am klarsten in der Theorie von den Schriftsinnen zeigen läßt, weil sich Thomas hier mit einer besonders komplexen Tradition auseinandersetzen muß. Interessante Einzelheiten bietet bereits der Sentenzenkommentar. (Zu den verschiedenen Redaktionen vgl. P.-M. Gils, Textes inédits de S. Thomas. Les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum, in: RSPhTh 45 (1961) 201–228; 46 (1962) 445–462, 609–628). Die Schriftsinne hängen mit den Prinzipien der Theologie zusammen, wobei bereits bemerkenswert ist, daß lediglich der *sensus historicus* auf die *veritas fidei* hingeordnet ist.

Sehr viel mehr für unser Problem wirft die Interpretation von Quodl. VII q 6 aa 14–16 ab. (Die Überschrift *„Utrum in eisdem verbis sacrae Scripturae lateant plures sensus"* ist – wie auch sonst – kaum von Thomas, sondern von späterer Hand). Gott offenbart die Wahrheit *rebus et verbis* und zwar so, daß die Dinge *figurae* für andere Dinge sein können, wobei dieses Verhältnis nicht willkürlich ist, weil Gott die Dinge zueinander in Beziehung setzt. Die Differenz beider liegt darin, daß sich historische Ereignisse und ihre Nacherzählung nicht decken. Zentrum der so entstehenden Geschichte ist das Christusereignis. Der geistige Sinn ist normiert durch den buchstäblichen, um ihn der Willkür zu entziehen, aber die Ansicht, daß der Wert einer solchen Norm gering sei, weil auch der Literalsinn „der im Licht des Glaubens und des kirchlichen Lehramtes verstandene Sinn der Schrift ist" (89), ist zwar faktisch richtig, aber Thomas hätte sie wohl so nicht geteilt.

Sehr instruktiv ist das Kapitel über die „exegetische Lösung" im Kommentar zum Galaterbrief (91–122), wo gezeigt wird, daß die verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte die Schriftsinne begründen.

Die wichtigste und einflußreichste Darstellung der Schriftsinne findet sich in der Summa (I 1,10). Da der Text häufig zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hat, muß man Verf. dankbar sein, daß er ihn sorgfältig auf dem Hintergrund der bisherigen Untersuchungen analysiert hat. Das Ergebnis: „Jeder geistige Sinn ist ein Sinn der Schrift und deshalb immer auch buchstäblich, jeder Literalsinn muß geistiger Sinn sein, um Sinn der Schrift und von Gott gewollt zu sein" (145). Und wie ist der berühmte Satz zu deuten *„ex quo (scl. sensu litterali) solo potest trahi argumentum?"* (S th I 1,10 ad 1). Es ist außer Zweifel, daß Thomas dem Literalsinn einen Vorrang einräumt, um die Exegese auf möglichst eindeutige und solide Fundamente zu stellen, aber zugleich gilt, daß der geistliche Sinn zur Eigenart der Theologie gehört (*hoc habet proprium ista scientia* ... I 1,10). Gewiß hat Thomas nicht, wie oft gesagt wird, den Literalsinn entdeckt, doch zeigt die Betonung desselben, daß er sich auch hierin von bedeutenden Zeitgenossen erheblich unterscheidet. Für ihn wäre es undenkbar, den Wortsinn als bloße „Hülle" oder „Zwischengröße" zu werten (vgl. H. Mercker, Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras, Paderborn 1971, S. 22).

Im zweiten Teil seiner Arbeit konfrontiert Verf. die Ergebnisse seiner systematischen Untersuchung mit der exegetischen Praxis des Aquinaten (153ff). Besonders aufschlußreich ist die sorgfältige Kommentierung der wichtigsten Äußerungen zum geistigen Sinn (207ff).

In einem Exkurs „Schrift und Kirche bei Thomas" wird der ekklesiologische Hintergrund der thomanischen Exegese kurz, aber sehr treffend dargestellt. Daß Thomas in solchen Zusammenhängen selten und meist nur indirekt von der Kirche spricht, hat den Grund darin, daß sie ihm so selbstverständlich präsent ist, daß sie nicht eigens zu Wort kommen muß. Es ist richtig, daß das Verhältnis von „Schrift und Kirche . . . nicht genügend durchdacht und analysiert worden ist" (261); aber offenbar empfanden weder Thomas noch seine Zeitgenossen das Bedürfnis, dies zu tun, weil beide Größen in einer relativ fraglosen Harmonie standen. Mir scheint es auch kein Nachteil zu sein, wenn Thomas in seiner Exegese vorwiegend individuell und intellektuell vorgeht, denn sonst wäre er nicht so originell gewesen.

Unsere Übersicht hat nur die großen Linien der Arbeit darstellen können, sie vermittelt deshalb auch einen unvollkommenen Eindruck von der sorgfältigen Analyse und Synthese der einschlägigen Texte aus allen Werken des Aquinaten. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Thomasforschung. Vermerkt sei ferner, daß es – der Verf. ist Spanier – in einem vorzüglichen Deutsch geschrieben ist.

Walberberg Ulrich Horst OP

Hoffmann, Manfred: **Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, XIV, 294 S. (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd 44) Lw. 56.00

Angesichts der Vielfalt des Oeuvre von Erasmus, der bald als Spötter und Journalist, bald als Philologe und Editor, bald als Reformer und Theologe sich darbietet, aber auch im Blick auf den gegensätzlichen Ansatz und die unterschiedlichen Ergebnisse der Erasmus-Interpretation, die ihn gestern als Aufklärer und nonkonformistischen Kritiker, vorgestern als schwankenden Feigling zwischen den Fronten des Konfessionalismus und heute als engagierten Theologen oder gar als Vertreter eines zukunftsträchtigen überkonfessionellen Christentums darstellt, angesichts dieses Pluralismus der Deutung, der einer „Doppeldeutigkeit" des Erasmus entspricht, fragt Hoffmann nach der inneren Einheit und Ordnung des Erasmischen Denkens.

Grundthese dieser interessanten und gründlichen Arbeit ist: Erasmus wollte die Einheit zwischen Gegensätzen herstellen, indem er den grundlegenden Dualismus von Idealismus und Realismus, von Geist und Form durch das verbindende Zwischenglied seiner Anthropologie zur Harmonie zu bringen versuchte (9).

Ähnlich wie E. W. Kohls setzt Hoffmann bei der „Frühtheologie" des Erasmus an, legt aber seiner Studie die letzte und größte Einleitungsschrift zum „Novum Instrumentum", die „Ratio verae Theologiae" zu Grunde. In dieser Schrift, ihrer Struktur und ihrem Gehalt, erblickt er den „Zentralpunkt der Erasmischen Lehre" (37). Im Gegensatz zu Kohls, der ja aus den Frühschriften den ganzen Erasmus ableiten will, weiß Hoffmann, daß die „Ratio" keineswegs das Gesamtbild der Erasmischen Gedankenwelt bietet. Er meint aber, das Material der anderen Hauptschriften in das „System" der Ratio einordnen zu können und so ein zureichendes Gesamtpanorama gewinnen zu können.

Die Ratio selbst möchte der Verf. mittels zweier Ansätze zum Sprechen bringen. Einmal durch die bei Kohls durchgeführte Loci-Methode im Sinne der Topik und zum anderen durch die Form der „dramatischen Erzählung", wie der Rezensent sie in seinen Arbeiten nachweisen konnte. So schließen sich – nach Hoffmann – Erasmische Systematik und echt humanistische Dramatik bzw. Dynamik zu einem methodischen Weg zusammen.

Das Ergebnis: Erasmisches, der Tradition verpflichtetes Ordnungsdenken verbindet sich mit einem Ethos der Realisierung des Christlichen zu einem Bildungsentwurf, dessen Modell eine dualistisch konzipierte Christologie ist, die jedoch in *actu secundo* durch eine mehr trichotomisch angelegte Anthropologie ausgeglichen erscheint. In der Vielfalt und Fülle der Schriften des Erasmus erscheint eine hintergründige und verborgene Ontologie, deren platonisierender Ursprung wie ein Schlüssel erst dem Leser das Menschenverständnis, das Geschichtsbild und das Heilsverständnis des Rotterdamers eröffnet.

Mehrfach klingt an, daß der Autor neben den drei Kapiteln des Buches noch ein viertes Kapitel über Gesellschaft, Kirche und Geschichte bei Erasmus plante, aber dieses, um Gesagtes nicht zu wiederholen und den Umfang des Werkes zu beschneiden, nicht ausführte. So sind nur Problemstellung, Absicht und Durchführung des Erasmischen Reformprogramms behandelt worden. Damit ist aber jener heute so stark interessierende „politische" Aspekt der Erasmischen Theologie nicht genügend aufgehellt worden.

Erasmus ist Theologe; das unterstreicht auch Hoffmann. Aber sein theologischer Ansatz geht – gegen Kohls – nicht primär heilstheologisch vom Taufgeschehen aus. Erasmus eignet eine Naturauffassung und eine Anthropologie, die er der biblischen und patristischen Theologie entnimmt.

Wie aber steht es um Rang und Tiefe der Erasmischen Glaubenstheologie? Hat Erasmus von seinem Erbe (Devotio moderna) her wirklich die „Liebe" vor den „Glauben" gestellt (27)? Stimmt es, daß das „demütige Tor" zum Heil (*„Ostium humile"*) die

ethische Reinheit und nicht der Glaube ist? Kann man die Lehre von der Theopneustie der Bibel wirklich bei Erasmus abschwächend als „Geisthaftigkeit", also spiritualistisch im Sinne der Allegorese verstehen (153, Anm. 22,26)?

Hoffmann hat, wie es scheint, hier den „Ontologen" Erasmus über den Theologen gestellt und den theologischen Aussagecharakter der Texte abgeschwächt. Der Kontext weist eindeutig auf den theologischen Charakter des Glaubensvollzuges, das „von Gott belehrt sein" hin. Erst das „Auge des Glaubens" ermöglicht jenen von Erasmus dargestellten Lernprozeß. Erasmus ist tatsächlich „christozentrischer Theologe" — „obgleich er von außen als anthropozentrischer Humanist erscheint" (59).

Nicht umsonst steht das katechetische Schrifttum des Erasmus unter dem Motto: *Fides quae per caritatem operatur* (Gal 5,6). Der volle und echte Glaube realisiert sich in der Liebe! Erasmus hat weder die Liebe vor den Glauben, noch die Bildung über die Theologie gestellt; er hat aber im Wandel der damaligen geistigen und religiösen Situation daran festgehalten, daß die christliche Praxis im umfassenden Sinn eine im Glauben geforderte und mitgegebene Konsequenz darstellt, die keineswegs auf die Intimität einer bloßen Innerlichkeit beschränkt ist.

Bochum Rudolf Padberg

Gutiérrez, David: **Historia de la orden de San Augustín,** vol. II: Los Agustinos desde del protestantismo hasta la restauración católica 1518–1648. — Roma: Institutum Historicum ordinis fratrum S. Augustini 1971. XII, 322 S.

Bisher haben die Augustiner-Eremiten kein wissenschaftliches Handbuch ihrer Ordensgeschichte gehabt, sondern nur einige Kompendien, die von zweiter Hand geschrieben worden waren. Jetzt haben wir den zweiten Band (der Erscheinung nach den ersten) einer neuen wirklich wissenschaftlich geschriebenen Geschichte, wodurch, wie wir ohne zu zögern sagen können, diese Lücke glücklicherweise ausgefüllt worden ist. Der Hauptverfasser ist D. Gutiérrez, der alles außer dem ersten Kapitel (Luther und die lutherische Zeit) und dem kurzen Teil über Deutschland, Belgien, Österreich und Böhmen geschrieben, während A. Zumkeller die übrigen Teile hinzugefügt hat. Beiden ist eine echte Leistung gelungen.

Der Plan des Buches ist folgender. Nach der lutherischen Zeit wurde der schwer getroffene Orden durch den hervorragenden Ordensgeneral, Kardinal Girolamo Seripando (1539–1551) in den romanischen Ländern größtenteils wiederhergestellt und soweit wie möglich in den am schwersten getroffenen nördlichen Provinzen. Nach Seripando kamen zwei Nachfolger, die in seinen Spuren weitergingen. Besonders wichtig waren die neuen Konstitutionen von 1551, nach denen die Ordensleitung versuchte, nicht immer mit demselben Eifer und Erfolg, den Orden auf der Höhe zu halten. Ein Kapitel wird den Hauptprovinzen und Kongregationen gewidmet, während ein weiteres sehr gut verfaßtes Kapitel die Ordensheiligen und -seligen behandelt. Höchst interessant und gut geschrieben ist das Kapitel über die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit. Die Missionen, die in weit verbreiteten Ländern, aber leider nie in Kanada, gegründet wurden, zeigen wie lebensvoll der Orden in der hier behandelten Zeit war. Endlich wird ein Kapitel der Augustinerinnen des zweiten Ordens gewidmet, das vom wissenschaftlichen Standpunkt aus eine Pionierarbeit ist.

Wenig Schwächen sind zu bemerken. Da Rezensent Fachmann der Geschichte der österreichischen Augustiner ist, findet er in dieser Hinsicht eine Reihe von Tatsachen, die den Quellen nicht ganz entsprechen und hofft, daß eine zweite Ausgabe dieses wertvollen Buches die neuesten Forschungen auf diesem Gebiet hineinflechten wird. Diese Kritik muß aber dadurch gemildert werden, daß der Verf. dieser Abteilung seine Arbeit wahrscheinlich schon vor einigen Jahren fertiggestellt hat und es ihm deswegen unmöglich gewesen war, die neuesten Forschungsergebnisse zu inkorporieren. Und man muß sagen, daß deutschsprechende Leser viel vom ersten Kapitel gewinnen werden, so daß man nicht mehr so leicht der naiven Meinung sein kann, daß die Mehrzahl der deutschen Augustiner zu der lutherischen Lehre überging. Mehrere Augustiner, die gegen Luther kämpften, werden hier gut beschrieben.

Wien Johannes Gavigan, O.S.A.

Tavard, Georges: **La Tradition au XVII^e Siècle en France et en Angleterre.** — Paris: Les Editions du Cerf 1969. 513 S., br. F 45.–

Über das Traditionsverständnis der französischen und englischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die von der Forschung bisher weitgehend unbeachtet geblieben waren, bietet uns G. Tavard in der vorliegenden Untersuchung aufschlußreiches Material. Die Studie ist eine Fortsetzung seiner Arbeit „Holy writ or Holy church" (London 1959). Eingehend befaßt er sich u. a. mit dem Traditionsverständnis von Franz von Sales, Petavius, L. Thomassin, Anton Arnauld, Richard Simon, Bossuet und Fénelon. Im zweiten Teil seiner Arbeit erörtert er den Traditionsbegriff der englischen Rekusanten und macht uns vertraut u. a. mit den Traditionsauffassungen von Ch. Davenport, W. Rushworth und John Sergeant, Theologen, deren theologiegeschichtliche Bedeutung Tavard in früheren Arbeiten bereits aufzuzeigen suchte. Die von ihm in diesem Zusammenhang erörterten Fragen konzentrieren sich auf: Die Heilige Schrift als hinreichende Glaubensquelle. Wer ist Richter in den Kontroversen? Das *sola-scriptura*-Prinzip und die Unfehlbarkeit der Tradition.

Das Werk erschließt weithin Neuland, wenn man bei einigen der behandelten Theologen auch fragen kann, welche theologische Bedeutung und welche Nachwirkung sie gehabt haben. Fruchtbar wäre eine stärkere Verwertung der einschlägigen Literatur gewesen. Über den niederländischen Theologen Albert Pighius (Tavard nennt ihn irrigerweise, wie das DThC XII 2094ff, Pighi) und sein Traditionsverständnis hätte er bei H. Jedin, Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Münster 1931) wichtige Anregungen bekommen. Über den Traditionsbegriff bei Stapleton hat H. Schützeichel, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung nach Th. Stapleton (Trier 1966) Aussagen gemacht, die nicht mit den Ansichten von Tavard konform gehen. Zu Thomassin wäre die Arbeit von Paul Nordhues, Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin (Leipzig 1958) 148ff, zu ergänzen, der u. a. zeigt, daß Thomassin die bekannte Basiliusstelle sowohl mit *quaedam-quaedam* als auch mit *partim-partim* zitiert. Über Petavius ist jetzt zu vergleichen die Arbeit von L. Karrer, Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius (München 1970), der auch für den Traditionsbegriff des P. neue Erkenntnisse bringt.

Tavards Untersuchung, die leider kein Literaturverzeichnis und Register aufweist, hat unser Wissen um das Traditionsverständnis des 17. Jahrhunderts an vielen Stellen bereichert und wird weithin auf Zustimmung und Anerkennung rechnen dürfen.

Paderborn Remigius Bäumer

Brilling, Bernhard / **Richtering,** Helmut: **Westfalia Judaica.** Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen und Lippe. Bd I: 1005–1350. — Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1967. 239 S. (Studia Delitzschiana 2) kart. DM 39.–

Der von Bernhard Brilling und Helmut Richtering vorgelegte Band der Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen und Lippe ist nicht nur für den Judaisten, sondern für jeden, der sich mit mittelalterlicher Geschichte beschäftigt, von größtem Interesse. Die Erkenntnis des Herausgebers der Studia Delitzschiana sowie der Bearbeiter dieses Bandes ist grundsätzlich richtig; allein durch Detail-Untersuchungen ist ein verläßliches Bild der Geschichte des Judentums im Mittelalter zu gewinnen. Der Band dokumentiert freilich, daß es bei einer Untersuchung über das Vorhandensein und die Aktivität der Juden in einem bestimmten Raum doch nicht nur um Fragen gehen kann, die lediglich für die Lokalgeschichte von Interesse sind. Einmal nämlich ist die Wanderbewegung der Juden zu berücksichtigen, sodann spielen die überlokalen Herrschaftsverhältnisse eine Rolle für die jüdische Geschichte; im Falle der westfälischen Juden sind die Beziehungen zu Köln von besonderem Interesse. Schließlich aber geht es nicht nur um Fragen, die die Geschichte betreffen, sondern auch um Probleme, die den Theologen interessieren. Hier ist vor allem an die Frage der Konversion zu denken, Konversionen nicht nur von Juden zum Christentum, sondern auch umgekehrt, von Christen zum Judentum. Die Register, die dem Urkundenband beigegeben sind, helfen, das Material zu erschließen. Hingewiesen sei ausdrücklich auf das Sachregister. Der Urkundenband ist auch für den Historiker und Theologen brauchbar, der nicht vom Fach der Judaistik herkommt. Die beiden Bearbeiter sind nämlich so vorgegangen, daß sie nicht nur den Originaltext der Urkunden mitteilen, die direkt und ausführlich auf das Leben der Juden in West-

falen bezogen sind, sondern im Falle der hebräischen Urkunden auch eine deutsche Übersetzung vorlegen. Die Geschichte der Juden erweist sich weitgehend durch die Umwelt bestimmt. Die Zahl der hebräischen Urkunden ist weitaus kleiner als die der lateinischen und auch der deutschen. Freilich lassen diese Urkunden die Juden weitgehend nur als Objekte, nicht als Subjekt der Geschichte erscheinen. Einblicke in die inneren Verhältnisse der jüdischen Gemeinden gewähren die Urkunden nur nebenbei und eher zufällig. Für das innere Gemeindeleben bleibt man nach wie vor auf die von Rabbinern verfaßten Responsen und auf Werke religionsgesetzlichen Inhaltes angewiesen. Aber zumindest die wirtschaftliche Seite der jüdischen Gemeinden wird deutlich. Auch über Synagogenbauten ist einiges zu erfahren, mehr noch über die Rechtsstellung der Juden. Nicht das geringste Ergebnis ist, daß der Urkundenband unsere Kenntnis von der Verbreitung der Juden im mittelalterlichen Westfalen wesentlich vertieft und ergänzt.

Für das Verständnis der mittelalterlichen Judenheit ist der Band daher ganz unentbehrlich. Dankbar muß man erwähnen, daß die Bearbeiter des Bandes sich nicht damit begnügt haben, lediglich die Urkunden mitzuteilen, sondern sie in den Anmerkungen gebührend erläutern. Dadurch gewinnt der Leser ein weiteres vertieftes Verständnis der jüdischen Geschichte. Um ein Beispiel zu nennen. Die Bearbeiter geben Erläuterungen zur Verwendung und zum Gebrauch der Namen der mittelalterlichen Juden. Sie bieten überzeugende Ableitungen dieser Namen. Daß nicht jedes Auftauchen des Wortes Judaeus als Hinweis auf einen Juden zu verstehen ist, ist schon längst bekannt. Auf mindestens zwei Wappen Kölner Familien begegnet der Judenhut, ohne daß diese Familien als jüdisch zu bezeichnen wären. Irgendwann einmal mögen sie jüdische Vorfahren gehabt haben, das Zeichen blieb, auch als die Familie längst christlich geworden war. Der Urkundenband bietet für diesen Sachverhalt weitere Beispiele. Auch dies ist wichtig zu wissen, weil man dadurch zur Vorsicht gemahnt ist, will man Aussagen über das mittelalterliche Judentum machen. Es ist zu wünschen, daß diesem vorbildlich gestalteten Urkunden- und Regestenwerk weitere folgen, so daß einmal das Ziel eines Katalogs aller die deutschen Juden betreffenden Urkunden, das sich bereits im Jahre 1905 das ‚Gesamtarchiv der deutschen Juden' gestellt hat, realisiert werden kann. Überzeugend sind schließlich auch die Vorschläge zur Periodisierung der Geschichte der deutschen Juden. In der Tat muß die Auswirkung des schwarzes Todes 1350 als die wichtigste Zäsur in der Geschichte der jüdischen Ansiedlung in Deutschland während des Mittelalters angesehen werden. Die darauf folgende Periode reicht dann bis zum Beginn der Emanzipation. Auch hier wäre es zu wünschen, daß spätere Bearbeiter dem Vorbild des Urkundenbandes, den Brilling und Richtering vorgelegt haben, folgen.

Köln Willehad Paul Eckert

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. Hubert Jedin, Bd VI: Die Kirche in der Gegenwart, T. 1: **Die Kirche zwischen Revolution und Restauration,** von Roger **Aubert,** Johannes **Beckmann,** Patrick **J. Corish** und Rudolf **Lill.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. XXXII und 828 S., Lw. DM 136.–, Subsk. DM 120.–

Band VI/1 des Handbuches der Kirchengeschichte reiht sich den bisher erschienenen würdig an und läßt den Abschluß des monumentalen Werkes in greifbare Nähe rücken. Imponierend ist schon der Umfang des neuen Bandes, der die Materialfülle kaum zu bändigen weiß. Der Herausgeber begründet das gegenüber den vorhergehenden Bänden angewachsene Volumen mit dem Hinweis auf das differenziertere Erscheinungsbild der seit dem 19. Jahrhundert immer mehr zur Realität werdenden Weltkirche. Eine angemessene Darstellung der Kirchen der Reformation hätte den Rahmen des Werkes gesprengt und mußte daher ausgeklammert bleiben.

Das Schwergewicht des Bandes VI/1 liegt eindeutig im europäischen und hier wiederum im romanischen Bereich. Ein Blick auf den *Orbis catholicus* des Jahres 1815 (106f) macht diese Gewichtsverteilung erklärlich, denn während Lateinamerika zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur 15–18 Mill. Einwohner zählte, gab es in Europa allein 100 Mill. Katholiken (neben 40 Mill. Orthodoxen, 30 Mill. Protestanten, 9 Mill. Anglikanern, einigen Mill. Juden und Mohammedanern), von denen wiederum 28,5 Mill. in Frankreich, 24 Mill. im habsburgischen Kaiserreich, 14 Mill. in den italienischen Staaten, 10 Mill. in Spanien, 4 Mill. in Preußen und 3 Mill. in Bayern lebten. Nicht nur die bevölkerungsstatistischen Fakten rechtfertigen freilich die Gewichtsverteilung des Bandes. In Europa vollzogen sich während des 19. Jahrhunderts auch jene politischen und geistigen Entwicklungen, die letztlich auch die Peripherie betrafen. Jeder Interessent des hier dargestellten Zeitraumes wird folglich den Umfang und auch die Gewichtsverteilung von Band VI/1 dankbar begrüßen, der bisher auf dem Gebiet der katholischen Kirchengeschichtsschreibung nicht seinesgleichen hat.

Den Hauptteil des Werkes bestreitet Roger Aubert (Löwen), der bereits für die Kirchengeschichte von A. Fliche – V. Martin Bd 21 über den Pontifikat Pius' IX (²1964) schrieb und der mit L. Rogier und D. Knowles als Mitherausgeber der „Geschichte der Kirche" Bd IV (Einsiedeln 1966) verantwortlich zeichnet. Die kirchliche Entwicklung im deutschen Sprachraum hat Rudolf Lill (Köln–Rom) geschildert, der bereits durch zahlreiche einschlägige Untersuchungen hervorgetreten ist, während Johannes Beckmann (Fribourg) die Missionsgeschichte und Patrick J. Corish (Maynooth/Irland) einen Abschnitt über Großbritannien und Irland nach 1848 beisteuerten.

Schon im ersten Teil: „Die katholische Kirche und die Revolution" (3–99) wird ein Grundzug des Bandes deutlich: Die immense Fülle des mittlerweile wissenschaftlich bearbeiteten Materials macht eine differenzierte Betrachtung möglich, die nicht bei dem juristisch greifbaren Verhältnis von Staat und Kirche, bzw. dem nach außen hin spektakulären Ablauf der Ereignisse stehen bleibt, sondern auch die Innenschau der Kirche einbezieht. Fragen der pastoralen Praxis, der Seelsorge und Katechese, der Intensität des religiösen Volkslebens und des theologischen Bemühens bilden in allen Teilen des Werkes eine wesentliche Komponente. Gerade der seelsorgsgeschichtliche Ertrag ist m. E. ein wesentlicher Aspekt dieses Bandes.

Frankreich wurde durch die Revolution zum „Herd des Erdbebens, das in wenigen Jahren die überalteten Strukturen der katholischen Kirche in einem großen Teil Europas zum Einsturz brachte" (16). Dem Phänomen der Revolution und ihrer unmittelbaren Auswirkungen ist folglich eine breite Darstellung gewidmet, die u. a. der Zivilkonstitution des Klerus aber auch dem konstitutionellen Klerus mehr Gerechtigkeit angedeihen läßt, als dies bisher üblich war. Während ein Teil des französischen Klerus den Anliegen des Jahres 1789 positiv gegenüber stand, war Pius VI., dem Verf. wenig positive Züge abgewinnt, einseitig durch französische Emigranten informiert. Dennoch fand er sich unter dem militärischen Druck schließlich zu einem gewissen Entgegenkommen gegenüber Frankreich bereit. Dessen siegreicher General Napoleon schonte seinerseits – vielleicht schon im Hinblick auf seine künftigen Pläne – gegen die Weisung des Direktoriums den Papst. Treffend charakterisiert Verf. Pius VII (64f) und dessen Mitarbeiter Hercole Consalvi (66), und die Darstellung gewinnt hier wie so oft geradezu fesselnde Züge, die den vom Hrsg. im Vorwort ausgesprochenen Wunsch, daß der Band nicht nur Benutzer , sondern auch Leser finden werde, als realistisch erscheinen läßt. Verf. schildert nicht nur die Konkordatsverhandlungen und die Modifizierung des Dokumentes in den 1802 zusammen mit jenem veröffentlichten „Organischen Artikeln" sondern auch – und damit stößt er wieder über die herkömmliche Geschichtsschreibung vor – dessen Folgen für die Mentalität des französischen Klerus und Episkopats. An die Stelle der demokratischen Ansätze der Zivilkonstitution trat, entsprechend der französischen Zivilverwaltung, ein straffer Zentralismus, der die Bischöfe zu „violetten Präfekten" (72) werden ließ und unbeabsichtigt zum Wegbereiter des ultramontanen Kirchenverständnisses werden sollte. Die Beschränkung der Domkapitel auf dekorative Aufgaben, der zu striktem Gehorsam gezwungenen Pfarrer, deren übergroße Mehrheit amovibel war (Sukkursalisten), zu ausführenden Organen beseitigte zwar das Schisma zwischen romtreuem und konstitutionellem Klerus, förderte aber auch unter dem nun vom Staat besoldeten Klerus den Beamtencharakter. Das Bild des Bischofs und des Pfarrers ist davon nicht nur in Frankreich, sondern in Westeuropa auf lange Zeit beeinflußt worden.

Der zweite Teil des Bandes „Die katholische Kirche und die Restauration" ist nicht so ausschließlich wie der erste auf die französische Entwicklung konzentriert, sondern schildert darüber hinaus den Werdegang der katholischen Kirche während der „Gegenrevolution" – ein Begriff, den Verf. bewußt hervorhebt – in den übrigen europäischen Staaten, ferner in Amerika, im Vorderen

Orient sowie in den Missionsländern. Verf. beschränkt sich jedoch nicht auf die Darbietung des in diesem Teil bereits immensen Materials, sondern bringt auch Analysen wesentlicher Phänomene, z. B. des Begriffs der Restauration und der im nachrevolutionären Frankreich praktizierten Seelsorgsmethoden, und scheut keineswegs das eigene Urteil. Ein umfangreicher Abschnitt ist ferner dem „Erwachsen der katholischen Lebenskraft" gewidmet, in dem nicht nur die Restauration und die Neuansätze des Ordenslebens, sondern auch die Anfänge der katholischen Bewegung in Deutschland (261ff eine ausgezeichnete Zusammenfassung), in Frankreich und Italien, ferner der sehr differenzierten Ansätze der kirchlichen Wissenschaft geschildert werden. Auch in diesem Abschnitt bewahrt die internationale Weite der Betrachtung vor jeder Engführung.

Der dritte Teil: „Zwischen den Revolutionen von 1830 und der Krise von 1848" schildert zunächst die erste Phase des katholischen Liberalismus, wobei Verf. z. B. die belgische Entwicklung als Sonderfall darstellt und neben der Kooperationsbereitschaft von liberalen und katholischen Kräften doch auch die inneren Vorbehalte namentlich der Katholiken schildert. In einem weiteren Abschnitt werden die Fortschritte des Ultramontanismus, Fragen der Seelsorgspraxis, der theologischen Wissenschaft und schließlich die Anfänge Pius' IX. sowie die Auswirkungen des Jahres 1848 für die Kirche dargestellt. Besonders dankenswert sind auch hier die Ausführungen über die Umstrukturierungen der Seelsorge, die aufs engste mit einem neuen Bischofs- und Pfarrerbild verbunden waren. Die zentral gelenkte Administration gewann nun auch in der Kirche wachsende Bedeutung (Vgl. zur Bischofswahl neuestens die grundlegende Arbeit: N. Trippen, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929, 1972). Sehr wertvoll sind ferner die Ausführungen über die neuen Wege der katechetischen Unterweisung.

Der vierte Teil ist der „Katholischen Reaktion gegen den Liberalismus" gewidmet. Auf die Schilderung der höchst ambivalenten Lage der Kirche im zweiten Kaiserreich zwischen amtlicher Privilegierung des etablierten Kirchentums und pastoraler Schwäche (525ff!) folgt eine Schilderung der Kirche im deutschen Sprachraum, in der angelsächsischen und iberischen Welt sowie in Osteuropa. Weitere Abschnitte schildern das Ringen zwischen Liberalismus und Katholizismus bis zum 1. Vatikanischen Konzil, dessen Verlauf Aubert in souveräner Beherrschung des Stoffes aber doch gerafft schildert (774–791).

Der Band ist durchweg sauber gesetzt, die Zahl der Fehler auf ein Minimum reduziert. Nur an wenigen Stellen wäre eine stärkere Präzisierung wünschenswert gewesen. So muß es stets Fürstin, nicht Prinzessin (so 292) Gallitzin heißen. Das preußische Allgemeine Landrecht (1794) ist nicht, wie es 166 heißt, in allen im Westen neuerworbenen Gebieten des preußischen Staates eingeführt worden. In den links des Rheines gelegenen Gebieten blieb vielmehr der *Code civil* in Geltung. Erzbischof Geissel hat ferner (so 429) von der preußischen Regierung keineswegs eine Anerkennung des Prinzips der Absetzbarkeit der Sukkursalpfarrer erreichen können, wenngleich er sie einige Jahre lang praktizierte. Die Regierung hat vielmehr schon unter Erzbischof Spiegel auf eine förmliche Erhebung der Sukkursalen zu *beneficia perpetua* gedrängt, diese aber erst 1888 definitiv durchsetzen können (Darüber werde ich demnächst eingehend berichten).

Band VI/1 des Handbuches der Kirchengeschichte erfüllt durchaus jene Ziele, die der Hrsg. im Vorwort von Bd I (1962) umriß: Information über die wichtigsten Ereignisse, Tatsachen und Persönlichkeiten, ferner die inneren Lebensäußerungen der Kirche, die Entwicklung der Lehre und der Verkündigung, des Kultes und der Frömmigkeit. Darüber hinaus bietet er eine Gesamtschau der vielfach verschlungenen und verflochtenen Lebensäußerungen und leistet damit jene Synthese, die von einem Handbuch dieses Anspruchs gefordert werden muß. Dem Herausgeber wie den Autoren gebührt der Respekt aller Historiker und Interessenten an der „Kirche in der Gegenwart".

Bonn Erwin Gatz

Hegel, Eduard: **Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964.** T. II. – Münster: Aschendorff 1971. VIII, 571 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 30,II) Lw. DM 120.–

Dem ersten Band von Eduard Hegels großangelegter Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster (vgl. diese Zeitschrift 63, 1967, Sp. 165–167) ist der ergänzende zweite Teil in einem Abstand von 5 Jahren gefolgt. Seine Bedeutung hat er durch diese Verzögerung natürlich keineswegs verloren, doch läßt sie heute manche Angaben in den im ersten Abschnitt gedruckten Verzeichnissen als unvollständig erscheinen. Entsprechend der zeitlichen Begrenzung des Titels werden die Promotionen und Ehrenpromotionen nur bis zum Schluß des Jahres 1964 angeführt, und ebenso enden auch die biographischen und bibliographischen Vermerke über die Professoren und Dozenten der Fakultät mit diesem Zeitpunkt, so daß etwa bei Höffner noch nicht die Erhebung zum Erzbischof von Köln und Kardinal, bei dem Verf. selbst noch nicht die immerhin vor einem Jahrfünft erfolgte Berufung nach Bonn angeführt wird. Einige Ausnahmen lassen sich freilich feststellen, so wenn wir lesen, daß Michael Schmaus 1965 emeritiert wurde und daß Johann Auer, Münsterscher Doktor von 1942, seit 1968 als Professor der Dogmatik in Regensburg wirkt.

Diese Verzeichnisse machen nicht ganz die Hälfte des neuen Bandes aus. Da sind zunächst jene Biographien und Bibliographien sämtlicher Angehöriger der Fakultät, innerhalb der drei Kategorien: Ordentliche Professoren – ao. Professoren, Dozenten und Privatdozenten, Honorarprofessoren, Gastprofessoren, Lehrstuhlverweser – Lehrbeauftragte, in alphabetischer Reihenfolge. Verständlicherweise sind dabei die bibliographischen Mitteilungen bei den Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts weit umfangreicher und damit genauer als bei denen der früheren Zeiten. Bei dem Verzeichnis der seit 1834 nachweisbaren akademischen Promotionen – ich zähle um 380 – sind neben sehr kurzen Lebensdaten die Themen der Dissertationen vermerkt: sie fehlen, soweit ich sehe, bei dem späteren Professor Schwane, Licentiat von 1851 und Dr. h. c. von 1860, und bei dem späteren Gnesener Erzbischof Likowski. Wie hier so ist auch der chronologischen Aufzählung der Ehrenpromotionen seit 1833 eine Liste in alphabetischer Ordnung vorangestellt. Unter den 143 Ehrendoktoren begegnen berühmte Kirchenfürsten wie Ketteler, Simar, Kopp und Graf Galen und bedeutende Gelehrte wie Hitze, Denifle, Ehrle. Es folgen Verzeichnisse der Dekane seit 1805 und der Akademie- bzw. Universitätsrektoren seit 1826, Angaben über die Frequenz in allen Fakultäten seit 1808 und eine Falttafel, aus der die Besetzung der verschiedenen Lehrstühle nebeneinander seit 1773 abzulesen ist. Der zweite Abschnitt des Bandes bringt den Abdruck von Urkunden und Satzungen: die Errichtungsurkunde von 1771 mit den Bestätigungen von Papst und Kaiser 1773, die Statuten der Akademischen Lehranstalt von 1832, die Satzung der Fakultät von 1906, die Promotionsordnungen von 1913 und 1936, die Habilitationsordnungen von 1913 und 1956, die akademische Prüfungsordnung von 1957, die Examensordnung von 1962, einen Studienplan von 1846, die Studienordnung für Priesteramtskandidaten von 1956, schließlich zwei Vereinbarungen mit der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät über die Professur für Gesellschaftslehre von 1922 und 1947. Ein dritter Abschnitt enthält 103 amtliche Schriftstücke aus den Jahren 1778 bis 1945, die zum größeren Teil aus den Beständen des Staatsarchivs und des Diözesanarchivs Münster, daneben aus der Veröffentlichung von Esch über Fürstenberg, den Nachlässen Fürstenbergs und Klemens August Drostes in Darfeld, dem Düsseldorfer Staatsarchiv sowie dem Kuratorial- und Fakultätsarchiv in Münster stammen. Erwähnt seien davon von Fürstenberg ausgehende Schriftstücke und Berichte von 1778 bis 1802, Akten über das Vorgehen des Kapitularvikars Klemens August Droste gegen Hermes und gegen das Studium an der Universität Bonn von 1817/18, Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen und der preußischen Regierung über die Besetzung von Lehrstühlen im Laufe des 19. Jahrhunderts, Briefwechsel zwischen Bischof Dingelstad und der Fakultät über den Satzungsentwurf und über den Fall Renz aus den Jahren 1906/07, einige Akten aus der nationalsozialistischen Zeit, darunter die Eingabe der Fakultät von Ende 1934 wegen Beibehaltung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls, und endlich der Bericht des Dekans Pascher über die Tätigkeit der Fakultät gegen den Nationalsozialismus vom 30. Oktober 1945. Interessante Urteile über die Fakultät und Einblicke in Krisen und innere Auseinandersetzungen gewährt der abschließende Abschnitt mit 156 teils gedruckten Quellenveröffentlichungen, teils Archiven und Autographensammlungen in Münster und in Familienbesitz entnommenen Briefen. Da treffen wir vor allem aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Äußerungen von und über bedeutende Professoren, so auf der einen Seite Katerkamp,

Kistemaker, Kellermann, auf der anderen Hermes und Brockmann: Hingewiesen sei hier besonders auf die zahlreichen aufschlußreichen Berichte Brockmanns an den Münsteraner Domdechanten und Kölner Erzbischof Ferdinand August Spiegel aus den Jahren 1820 bis 1834, die Spiegels jetzt im Staatsarchiv Münster liegenden Nachlaß entnommen sind[1]. Aus späterer Zeit fallen vor allem Korrespondenzen von Laurenz Reinke und von Otto Bardenhewer auf, ferner einige Schreiben Sdraleks an Paul Maria Baumgarten aus dem Jahre 1889. Das 20. Jahrhundert ist nur mit einem Brief von Franz Renz von 1907 und einem Schreiben von Franz Joseph Dölger an den Dekan Schmidlin von 1923 vertreten.

Bonn Max Braubach

Bleistein, Roman: **Kurzformeln des Glaubens.** I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik. II: Texte. – Würzburg: Echter 1971. 179 u. 128 S., kart. DM 12.80 u. DM 9.80

Im Jahre 1971 erschienen neben den Publikationen von Bleistein mehrere Monographien und Textsammlungen, die sich im Problemumkreis der Kurzformeln des Glaubens bewegen. – Kurzformeln des Glaubens, die sich auf das Wesentliche des Glaubens konzentrieren, sind ohne Zweifel eine willkommene Hilfe für den Religionspädagogen und Seelsorger. Problembeladen allerdings sind die Grundfragen bezüglich einer gültigen Theorie für solche Kurzformeln.

Bleisteins Arbeit ist bemüht, beiden Aspekten Rechnung zu tragen. So wird der Praktiker dankbar zum Textband (II) greifen, in dem im ersten Teil sog. „Weltbekenntnisse" profilierter Vertreter verschiedener weltanschaulicher Denominationen (siehe Publik vom 11. 12. 1970, Nr. 50, S. 13) enthalten sind, im zweiten Teil moderne Glaubensbekenntnisse und im dritten Entwürfe von Kurzformeln aus der Feder katholischer Theologen, im vierten Teil Kontrasttexte, wobei darunter sowohl das „Credo des Gottesvolkes" von Paul VI. als auch ein kommunistisches „Glaubensbekenntnis" subsummiert werden.

Obwohl G. Ruhbach (Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, Gütersloh) ein halbes Jahr zuvor Texte von Glaubensbekenntnissen veröffentlicht hat, die sich zum Teil auch im Werk von Bleistein wiederfinden (z. B. II 40, 56, 58, 59 etc.), so ist die Textsammlung von Bleistein von der inhaltlich breiter angelegten Auswahl (für Religionsunterricht, Liturgie, Jugendarbeit, vgl. Kontrasttexte etc.) her ein Handbuch, das man dem Praktiker nur empfehlen kann.

Im ersten Band, den Autor „Problemband" nennt (II, S. 7), sind den Ausführungen Bleisteins statt eines „Vorwortes" im üblichen Stil inhaltliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung (7–11) von Karl Rahner vorgespannt, der ja als erster die Forderung nach Kurzformeln erhoben und diese Forderung auch mit praktischen Vorschlägen begleitet hat.

Eingeführt werden die Überlegungen von Bleistein mit einer Skizze über die derzeitige Glaubenssituation und über die ersten Versuche um moderne Bekenntnisformeln im evangelischen Bereich und um Glaubenskurzformeln im katholischen Bereich (13–20).

Einen vergleichbar breiten Raum nimmt die theologische Problematik ein (21–66). Mit zahlreichen und ausführlichen Zitaten (Ökumenismusdekret, Erzbischof Pangrazio, K. Lehmann, Pius IX., W. Kasper u. a.) wird die Problematik der „hierarchia veritatum" bzw. der inhaltlichen Konzentration des Glaubensgutes andiskutiert. – Eine Situationsanalyse des sich selbst entfremdeten modernen Menschen schließt sich an; ebenso die Frage und Suche nach gültigen Modellen für das Humanum auf der Basis des christlichen Glaubens. – Die allgemeine Situation des heutigen Menschen wird in der Folge durch epochal-typische Charakteristika der heutigen Jugend spezifiziert, von denen besonders Unruhe und Kritik, revolutionäre Attitüde und Engagement, Sinnfrage und Gottesproblem, Glaube und „Kirchlichkeit" beleuchtet werden. – In Fortführung der Überlegung über die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens und des Lebensgefühles der jungen Generation wird das Selbstverständliche und Geheimnisvolle früherer Zeiten mit dem der gegenwärtigen „kontrastiert", um aus diesem Vergleich eine zuverlässige Ausgangsbasis für die Bestimmung und für die Ansätze einer „Spiritualität des modernen Menschen" zu gewinnen.

[1] Ein Schreiben Spiegels an den Freiherrn vom Stein über Lage und Zustände in Münster nach dem Ende der ersten preußischen Herrschaft ist nach dem unvollständigen Abdruck in der Biographie Steins von Pertz mit dem unbestimmten Datum Herbst 1807 wiedergegeben. Es stammt vom 2. August 1807, wie sich aus der Veröffentlichung nach dem Original in der neuen Ausgabe von Steins Briefen und amtlichen Schriften II, 1, 1959, S. 426–428, ergibt.

Kap. III bringt eine Analyse moderner Bekenntnisformeln (66–104), wobei der Autor reichlich auf die Texte im zweiten Band verweisen kann. „Aufhänger" dieser Analysen sind Aufbau und Ziel der Bekenntnisse (triadischer Aufbau, Initiationsformeln, Sprache, Herkunft der Texte etc.), Aussagen über den modernen Menschen (diesseitiger Blickpunkt, Vorherrschen der Praxis, unheile Situation von Welt und Mensch, Sinndeutung von Jesus her, gemäßigter Optimismus etc.), Rede von Gott (Vater, christliche Idee der Schöpfung, Schrumpfung der Wesensaussagen, ein Gott der Menschen etc.), Bekenntnis zu Jesus Christus (Hoheitstitel, historischer Jesus, Soteriologie, Kreuz und Auferstehung, Nachfolge, Sozialrevolutionär etc.), Lehre vom Hl. Geist (soziale „Wirkung", Beziehung zum Nächsten, Kirche, Imperativ zum gelebten Glauben etc.), „Kunde der Endzeit" (Jesus bleibt über den Tod hinaus mächtig, Gerechtigkeit und Verantwortung, soziales Engagement etc.), Aussagen über die Kirche (ökumenisch-katholisch, Kritik, Hilfsgemeinschaft von Menschen, Kirche im Entwurf), Hinweise auf Gnade und Sakramente, soziales und politisches Engagement des Christen, moderne Welt und Technik.

Im vierten Kapitel werden namhafte Kurzformel-Entwürfe von katholischen Theologen historisierend paraphrasiert: von K. Rahner, F. Varillon, H. Schuster, W. Nastainczyk, W. Kasper, R. Bleistein, H. Küng; dazu enthält es einen Exkurs über die Konzentration des Glaubens im Gebet großer Christen, z. B. von N. von der Flüe, Th. von Avila, J. von Loyola, Ch. de Foucauld, P. T. de Chardin etc. (104–131).

Im nächsten Kapitel werden die religions-pädagogischen Funktionen einer Kurzformel des Glaubens aufgewiesen (131–158). Dabei wird die Kurzformel als Prinzip einer altersspezifischen Konzentration des Glaubens untersucht (132ff). – Der Autor bemüht sich um diese Problematik mit der Diskussion paralleler und verwandter Versuche in der Liturgie (neu entwickelte Kanongebete) und in der Katechese (Die Botschaft Jesu im Isolotto, der Katechismus des Don Mazzi).

Ausgehend von den formalen Grundkriterien der konkreten Situation einer Zielgruppe und der Wahrheit des Glaubens (146ff) bzw. ihrer Mitte und ihrem Kern, werden diese etwas differenzierter auf die Kontaktformel und Initiationsformel apliziert.

Im Schlußkapitel (158–172) wird die „Fruchtbarkeit" von Kurzformeln für die neue Mystagogie und Verkündigung und für den Religionsunterricht – mit einen Exkurs über eine Umfrage unter Jugendlichen über das Apostolische Glaubensbekenntnis – und in der Erwachsenenbildung erprobt.

II. Für eine vermutliche Neuauflage des Textbandes erlaubt sich der Rezensent, auf einen Kontrasttext von Krämer-Badoni hinzuweisen: Wissenschaftliches Glaubensbekenntnis.

Für eine faire Beurteilung des ersten Bandes ergeben sich Schwierigkeiten dadurch, daß die Kriterien für eine sachliche Urteilsfindung nicht unbedingt offenkundig sind. Man tut vielleicht am besten daran, daß man das Werk an seinem eigenen Anspruch mißt, den man aus dem Untertitel entnehmen kann: Prinzip einer modernen Religionspädagogik.

Bleistein geht mit einer schwungvollen Kreativität ans Werk, formuliert mit erfrischender Virtuosität und entwickelt seine Überlegungen mit einer vitalen Verve für aphorismenhafte Gedankenführung. – Es stellt sich aber die Frage, ob es dem Werk – im Hinblick auf den Anspruch eines Prinzips moderner Religionspädagogik – nicht doch an einer klaren Theorie mangelt. Dies soll im folgenden skizzenhaft und gleichsam als Anfrage gezeigt werden.

Ein religionspädagogisches Prinzip müßte auf der Basis des Fundamentalen und Exemplarischen einen Raster („Curriculum") für den Religionsunterricht, für die Mystagogie etc. bilden. Dabei sollte das theologisch Fundamentale bzw. das entscheidend und unterscheidend Christliche (120) bedacht werden; ebenfalls müßten auch Situation, Erfahrungs- und Lernkapazität der Jugendlichen (um die es bei Bleistein je primär geht) bzw. das geistige Panorama sowie die sozialkulturellen und anthropogenen Voraussetzungen derselben miteinbezogen werden. Daraus wären sowohl theologische wie auch pädagogische bzw. adressatenorientierte Grundkategorien oder Kritierien für Kurzformeln abzuleiten. Ohne Zweifel spürt der Autor diesen Orientierungspunkten nach, kann sie aber kaum in systematischer Methode konsequent für eine überzeugende Theorie verfügbar machen.

So z. B. fordert Bleistein für die Kurzformel einerseits „Situationsbezug", „eine geschichtliche Antwort, die notwendig einseitig und zeitbedingt sein wird" (120, vgl. auch 69), warnt aber anderseits im Hinblick auf den Katechismus des Don Mazzi vor einem „nur" humanistischen und horizontalistischen Verständnis der christlichen Botschaft (144ff). Des weiteren werden bedenkenswerte und eindrucksvolle Überlegungen zur Kontaktformel und zur Initiationsformel gemacht, aber sie werden nicht wirksam bei der Begutachtung des Katechismus von Isolotto. – Es wird entschei-

dend gefordert, daß man von der „Wirklichkeit zur Wahrheit der Glaubensformel" (keine unproblematische Formulierung) finde (154); es wird eingeräumt, daß manches fehlen kann, was ein Fundamentalist vermißt (107); aber die Analyse der modernen Bekenntnisformeln und die kritisch paraphrasierende Begutachtung der prominenten Versuche von Kurzformeln verraten dann doch einen recht „orthodoxen" Kanon und zum Teil eine deduktionistische Denkart, die unvermittelt urteilt, ohne daß man das Urteil schlüssig nachvollziehen kann (z. B. 32, 88, 115, 144, 165 etc.).

Ähnliche perspektivische Verschiebungen verrät auch die Wortwahl, denn manche Worte bzw. Begriffe werden sehr unterschiedlich und keinesfalls gleichsinnig gebraucht (z. B. humanistisch, personal, Wahrheit, transzendentale Erfahrung, Geheimnis etc.), ganz abgesehen davon, daß der Autor eine entwaffnende Selbstverständlichkeit im direkten und ungeschützten Gebrauch diffiziler Begriffe an den Tag legt. Gerade zur temperamentvollen, zuweilen allerdings auch saloppen Sprache (19, 107, 116 etc.) wäre manches zu vermerken, u. a.: ungewohnte lateinische Redewendungen, die an Kleriker-Exerzitien erinnern (27, 29, 116 etc.), eine verräterische Häufung bestimmter Ausdrücke, die dauernd werten (vor allem das Wort Attitüde, aber auch Naivität, narzistisch etc.), und nicht zuletzt ungewohnte Formulierungen wie z. B.: „in einer Art Aufstiegschristologie" (116), „die – manche Wahrheiten eben einer fides implicita überlassen" (156) etc. Allein vom Sprachgebrauch dieses Werkes her bleibt oft unklar, wer denn nun der primäre Adressat sein soll.

Abgesehen vom Sprachgebrauch in diesem Werk wäre prinzipiell zu fragen, ob nicht gerade die Sprache als ein Grundproblem und eine entscheidende Dimension für eine Theorie der Kurzformel aufgewiesen werden müßte? Könnte eine Kurzformel in all ihren konkreten Variationen nicht als „metasprachliches Phänomen" gedeutet werden und insofern abhängig vom Sprachspiel bzw. von einer Sprachfamilie? Könnte nicht von daher eine besondere Bedeutung der Gemeinde als Kirche am Ort und den verschiedenen christlichen Sozialisationen (Spontangruppe, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Verkündigung etc. für die Bildung von Kurzformeln zukommen? Und wäre aus dieser Erklärung heraus nicht auch die Pluralität, Pluriformität, die Notwendigkeit und aber auch die Relativität von so etwas wie Kurzformeln des Glaubens darzustellen und zu erhellen? – Der Autor macht zuweilen Bemerkungen, die in Richtung dieser Fragestellung zeigen (z. B. 69, 153 etc.), aber sie nehmen sich eher wie interessante Tips aus und weniger als Strukturelemente, die logisch und konsequent durchgeführt werden. Wenn auch dieses Buch das engagierte Anliegen und die Absicht des Autors augenscheinlich macht, so vermißt man doch ein schlüssiges Durchziehen überzeugender Grundgedanken. Das wird vor allem bei theologischen Fragestellungen deutlich (Grundwahrheiten; „hierarchia veritatum"; vgl. auch Kap. VI etc.), wo sich der Autor mit häufigen Zitaten über eine bemühende Durchleuchtung einer Problemlage hinwegrettet (z. B. 28f), oder auch dort, wo problembeladene und differenzierte Gedankengänge und Begriffe, z. B. von K. Rahner, fast ein wenig mutwillig verfügbar gemacht werden (z. B. 32, 60f, 102 etc.). Hintergründig sichtbar wird dasselbe Dilemma, wenn man die manchmal zufällig anmutende Autoren- und Belegauswahl berücksichtigt. Die Arbeiten von Klafki, Wegenast usw. wären gerade im Hinblick auf die pädagogische Relevanz von Kurzformeln nicht unerheblich gewesen.

Die Situationsanalyse der gegenwärtigen Zeit und der heutigen Jugend ist ohne Zweifel interessant, beachtenswert und zum Teil auch recht plastisch dargestellt; aber ihre Gültigkeit ist schwer zu eruieren, weil der Weg des Autors die verschiedenen Methoden (soziologische, psychologische) zu wenig unterscheidet und überdies der Eindruck nicht von der Hand zu weisen ist, daß die Erkenntnisse gleichsam durch Wertung und Interessen präjudiziert sind. Die Ergebnisse scheinen z. T. einer stark intuitiven und einer von vielen Gesprächen genährten Kreativität zu entspringen.

So hilfreich, wertvoll und animierend im einzelnen die Ausführungen und Hinweise von Bleistein sind, so muß man doch redlicherweise fragen, ob der Anspruch, nämlich die Kurzformeln des Glaubens als Prinzip einer modernen Religionspädagogik aufzuweisen, nicht in vielen Ansätzen steckengeblieben ist.

Eine einfache Frage könnte vielleicht die Tendenz dieser Rezension verdeutlichen helfen, nämlich: warum Bleistein das „Credo des Gottesvolkes" von Papst Paul VI. als Kontrastformel kategorisiert? Die Antwort auf dieses ‚Warum' würde vermutlich eine Theorie von Kurzformeln des Glaubens forcieren.

Münster Leo Karrer

Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. Festschr. Hasenfuß, hrsg. von Eugen Biser und Paulus G. Wacker in Verbind. mit Heinrich Döring, Hubertus Mynarek, Heinrich Petri und Paul-Werner Scheele. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1971. 189 S., kart. DM

Diesen schmalen, aber inhaltsreichen Band widmeten einige Schüler von J. Hasenfuß ihrem verdienten Lehrer zum 70. Geburtstag.

Im ersten Beitrag stellt der Jubilar selber kurz das Fundamentaltheologische Seminar der Universität Würzburg vor, das sich auf seine Initiative hin nicht zuletzt um die Rehabilitierung von Hermann Schell bemüht. Es folgen die Beiträge: Der Atheismus als Problem der Theologie (E. Biser); Wandlungen der marxistischen Religionskritik (H. Mynarek); Ökumenische Perspektiven in der Gotteserkenntnis (H. Döring); Dogma und Glaube – Zur Problematik des neueren Dogmenbegriffes (H. Petri); Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit (P.-W. Scheele); Die Kirche und das Heil der Anderen (P. G. Wacker). Die umfangreiche Bibliographie des Jubilars beschließt die Festgabe (173–189).

Das Buch behandelt im Umkreis der Fundamentaltheologie Themen, die als wirklich „grundlegend" für die kritische Konfrontation des Glaubens mit den Anfragen bezeichnet werden müssen, die in unserer Zeit zugleich Anfechtung und Chance sind. Aporetischen (Biser) und ideologiekritischen (Mynarek) Fragestellungen zur Bedingung von Theologie überhaupt ist ebenso Rechnung getragen wie den mehr dogmengeschichtlichen (Petri) und im weitesten Sinne ökumenischen (Döring, Scheele, Wacker). Die zentralen Themen Welt, Gott, Kirche, Menschheit und Geschichte stehen im Vordergrund. Es werden dazu durchgehend in eingängiger und engagierter Sprache Positionen vermittelt, die den Glauben – soll er Verpflichtung und nicht Ideologie sein – zu sich selber kommen lassen helfen.

Kurz: Dialog und Ökumene nicht nur als Themen, sondern – im Sinne des hier Geehrten – als Dimensionen einer selbst wieder dem Glauben verpflichteten Fundamentaltheologie. S. 123 ist in der 5. Zeile von unten das „nicht" zu streichen.

Münster Hermann Schalück OFM

Schillebeeckx, Edward: Gott – Kirche – Welt. – Mainz: Matthias Grünewald 1970. 298 S. (Edward Schillebeeckx Gesammelte Schriften Bd 2) Lw. DM 39.–, sfr 48.–, öS 282.80

Der vorliegende 2. Band der „Gesammelten Schriften" des bekannten Dogmatikers enthält Abhandlungen, die zu verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind (1951–1968) und aktuelle Themen der Theologie zum Gegenstand haben, von denen ich nur die folgenden nennen möchte: „Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube" (30–61); „Kirche und Religionssoziologie" (115–139); „Theologische Überlegungen zur heutigen Priesterkrise" (173–210); „Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils" (228–242); „Christlicher Glaube und irdische Zukunftserwartung" (270–298). Außerdem werden Probleme behandelt wie „Toleranz", „der Laie", die Kirche als „Sakrament der Welt", „Kirche und Menschheit" und andere. Die Gesammelten Schriften von Schillebeeckx lassen sich ihrer Anlage nach den „Schriften zur Theologie" von Karl Rahner an die Seite stellen. Der theologische Gehalt dieses Bandes ist nur schlecht in wenigen Sätzen zusammenzufassen; der Rezensent kann deswegen lediglich einige Probleme herausgreifen.

Wer befürchtet haben sollte, Schillebeeckx sei ein Vertreter des angeblichen und sogenannten „Horizontalismus" (wer vertritt ihn eigentlich?), wird auf bald jeder Seite eines Besseren belehrt. Schillebeeckx befaßt sich ausdrücklich mit der Problematik von Gotteserfahrung und Gottesbeweis und kommt zu einem recht positiven Ergebnis (41–56); „Gott" ist für ihn immer eine transzendente Realität, die sich freilich in Jesus geoffenbart hat und sich insofern in der Immanenz der Welt „zeigt" und engagiert. Er übersetzt, von pastoralen und missionarischen Intentionen geleitet, die klassische Theologie in eine verständliche Sprache, ohne daß er sich in diesem Bande bereits einer „hermeneutischen" Reflexion bedient (vgl. 114). Die hier vorgelegten Arbeiten spiegeln also im großen Ganzen die Theologie der Konzilszeit wider, an deren Ausarbeitung Schillebeecks bekanntlich in starkem Maße beteiligt war. Dies wird insbesondere bestätigt durch die eindringlichen

Untersuchungen zur Ekklesiologie. Die Kirche ist und soll sein das Zeichen (265, 287, 289) des Heils, der Ort göttlicher „Epiphanie" (264f, 267). Indikativische und imperativische Aussagen gehen hier ineinander über. Immer wieder befaßt Schillebeeckx sich, herausgefordert nicht zuletzt durch den Humanismus der französischen „Existenzialisten" (vgl. die Darlegungen in dem Aufsatz aus dem Jahre 1951, S. 214–216), mit dem Verhältnis Kirche – Menschheit. Seine Position stimmt dabei im Wesentlichen mit derjenigen K. Rahners überein. Deutlich sichtbar ist die Bemühung, über das traditionelle Konzept eines „christlichen Humanismus" hinauszugelangen zu der Bejahung eines größeren, umfassenderen Humanismus (vgl. 226f, 251–260, 284f). Schillebeeckx warnt vor jeder schlechten Einseitigkeit (297) und hebt in verschiedenen Zusammenhängen bestimmte Weisen der „Dialektik" hervor: Transzendenz und Immanenz Gottes (239f), Kirche und Gesamtmenschheit (246–250), Relativierung und Radikalisierung „des Aufbaus der ‚Stadt des Menschen'" (293–297). Gott als die „Negation aller Vergeblichkeit" (298) ist, wie Schillebeeckx mit Konzilstexten erläutert, nicht primär Anlaß zur „Weltflucht", vielmehr zu einer Flucht mit der Welt nach vorn. Schillebeeckx diskutiert auch die viel umstrittene Frage, wie sich geschichtliche Zukunft und absolute Zukunft zueinander verhalten; hier fällt die Nüchternheit auf, mit der Schillebeeckx erklärt, dieses „Verhältnis" könne „konkret nicht näher bestimmt werden" (296). Zahlreiche Passagen, z. B. das Kapitel: „Hat die Kirche den Kurs verloren?" (99–114), sind als Nachlese-Pensum für jene Reformer zu empfehlen, die vielleicht nicht den Kurs verloren haben, wohl aber das Vermögen, sich an die kirchliche und theologische Situation vor zehn-zwanzig Jahren zu erinnern.

Es sei erlaubt, lediglich zwei Bedenken zu formulieren. Wenn Schillebeeckx die stellvertretende Funktion der Kirche gegenüber der Menschheit als ganzer nicht nur als „Substitution" verstanden wissen will, sondern als „prototypische Realität" (260), so wird man dem zustimmen. Kann man aber neben dieser Interpretation die Ansicht vertreten, es gebe ein „Kirchenbedürfnis der konkreten Menschheit" (253), ja ein „Streben der Welt nach Verkirchlichung" (254)? – Mit Recht wirft Schillebeeckx die Frage auf, welche Anthropologie dem „Schema 13" und anderen Äußerungen zugrundeliege (284–293); aber müßte nicht über das hier Ausgeführte hinaus eine philosophisch und humanwissenschaftlich fundierte Anthropologie in die Theologie eingebracht werden, die weniger „idealistisch" ist, sondern ernst damit macht, daß es mit „Vernunft" und vor allem „Freiheit" der Menschen keineswegs so gut bestellt ist, wie zumeist in kirchlichen Texten sowie bei kirchlichen und politischen Ermahnungen vorausgesetzt wird?

Niemand, der nicht (aus Furcht, Schwäche oder Resignation) zu denken aufhört, wird noch zu jedem Wort stehen können, das er einmal hat drucken lassen. Deshalb hat der vorliegende Band auch dokumentarischen Charakter, zumal Schillebeeckx mit seinem Buch „Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie" (Mainz 1971) bzw. den darin vereinigten Einzelstudien methodisch einen wichtigen Schritt getan hat, der über den bis dahin bestimmenden Ansatz hinausführt. Die in dem hier besprochenen Band vereinigten Arbeiten behalten ihren Wert als anregende und in vielem wegweisende Untersuchungen. Ein Grund für gewisse theologische und kirchliche Ermüdungserscheinungen der jüngsten Zeit liegt m. E. darin, daß Positionen der Theologie der fünfziger und sechsziger Jahre inzwischen „festgeschrieben" wurden. Die Arbeiten von Schillebeeckx können belegen, wie stark der „Dynamismus" und das evangelische Engagement dieser Theologie waren. Auch wenn Schillebeeckx selbst mit guten Gründen über die Position der Aufsätze dieses Bandes hinausgegangen ist, ist die Lektüre dieser Abhandlungen nachdrücklich zu empfehlen, denn es ist immer schlecht, den dritten und vierten Schritt vor dem ersten und zweiten zu tun.

Für künftige Bände ähnlicher Art hätte ich den Wunsch, sie möchten mit Sach- und Personenregister versehen sein.

Bonn Heinz Robert Schlette

De doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948–1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato concilio. Hrsg. von der Vatikanischen Bibliothek. – Rom: Libreria Editrice Vaticana 1969. 583 S.

Die Vatikanische Bibliothek erinnert mit diesem Sammelband an den hundertsten Jahrestag des Beginns des 1. Vatikanischen Konzils. Sie entschied sich dafür, eine Reihe von Studien, die zwischen 1945 (im Untertitel heißt es unrichtig 1948) und 1964 in verschiedenen Zeitschriften oder Büchern erchienen, zusammenzustellen, um sie für das Studium des Konzils leichter zugänglich zu machen. Außer den Leitern der Vatikanischen Bibliothek und der Vatikanischen Archive zeichnen für die Auswahl R. Aubert, U. Betti und M. Maccarone verantwortlich. Die Herausgeber haben sich die Auswahl unter den zahlreichen Veröffentlichungen zum I. Vatikanum nicht leicht gemacht.

Die Beiträge behandeln weniger den äußeren Verlauf des Konzils, sondern befassen sich mit dessen dogmatischen Aussagen. Sie gruppieren sich um die beiden dogmatischen Konstitutionen, die das I. Vatikanum verabschiedet hat.

Themen der Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius" behandeln: Alexander Kerrigan O. F. M., Doctrina concilii Vaticani I de „sine scripto traditionibus" (3–26); Robert Schlund, Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund (27–45); Roger Aubert, La Constitution „Dei Filius" du Concile du Vatican (46–121); Marc Caudron, Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution „Dei Filius" (122–160); Paul Nau O. S. B., Le magistère pontifical ordinaire au premier Concile du Vatican (161–220); Georges Paradis S. J., Foi et raison au premier Concile du Vatican (221–281).

Der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Pastor Aeternus" sind die folgenden Beiträge gewidmet: Lambert Beauduin O. S. B., L'unité de l'Eglise et le Concile du Vatican (285–308); Umberto Betti O. F. M., Dottrina della Costituzione dommatica „Pastor Aeternus" (309–360); Wilfrid F. Dewan C. S. Sp., „Potestas vere episcopalis" au premier Concile du Vatican (361–382); Walter Kasper, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I. (383–409); Giuseppe Colombo, Il problema dell'episcopato nella Costituzione „de Ecclesia catholica" del Concilio Vaticano I (410–435); Jérôme Hamer O. P., Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Eglise, d'après les documents du premier Concile du Vatican (436–447); Ursicino Domínguez del Val, Obispo y Colegio episcopal en el Concilio Vaticano I y en la tradicion patristica (448–487); J. P. Torrell O. P., L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège „personnel"? Une controverse au premier Concile du Vatican (488–505); Georges Dejaifve S. J., „Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" (506–520); Gustave Thils, L'infaillibilité de l'Eglise „in credendo" et „in docendo" (521–558); Antoine Chavasse, La véritable conception de l'infaillibilité papale d'après le Concile du Vatican (559–575).

Alle Beiträge unternehmen eine historisch-kritische Analyse der dogmatischen Aussagen des I. Vatikanum. Sie lösten zu ihrer Zeit die positivistische Verwendung der dogmatischen Aussagen dieses Konzils ab, die bis dahin die Schultheologie bestimmt und sich zunehmend als ein Hindernis für die weitere theologische Problementwicklung erwiesen hatte. Die in der Sammlung von J. D. Mansi veröffentlichten Konzilsreden und z. T. unveröffentlichte Dokumente erlauben es den Autoren, ein genaueres Bild von der konziliaren Diskussion und der Textgenese zu bieten und die die Aussageabsicht der Konzilsentscheidungen oft überziehenden Interpretationen zu korrigieren. Ein Großteil der Beiträge ist im Zusammenhang jener Diskussion entstanden, die die theologische Vorbereitung des II. Vatikanum auslöste.

Mit seinem Artikel über das „sine scripto traditionibus" in der Lehre des I. Vatikanum griff A. Kerrigan 1963 in die Diskussion über das Verhältnis von Heiliger Schrift und mündlicher Tradition ein, an der in der Vorbereitungsphase des 2. Vatikanischen Konzils zahlreiche Theologen beteiligt waren und die sich bis in die Konzilsdebatten hineinzog. In Auseinandersetzung mit J. R. Geiselmann und W. Kasper versucht Kerrigan in genauen Analysen zu beweisen, daß das Konzil indirekt die Existenz von *traditiones constitutivae* neben den *traditiones inhaesivae et exegeticae* gelehrt habe. Er kann zwar nachweisen, daß diese Auffassung bei der Mehrheit der Konzilstheologen und -väter vorherrschend war, doch ändert das nichts an der Feststellung Kaspers, daß die Väter diese Auffassung nicht definieren wollten. Von einer „doctrina certa in Concilio proposita" (26) kann deshalb keine Rede sein.

Der Artikel von R. Schlund klärte 1950 die Quellenfrage der Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund in der Konstitution „Dei Filius". Das Konzil lehrt, daß die Kirche selbst ein „magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis" sei. M. J. Bliguet und R. Kremer hatten angenommen, daß das Konzil sich für die apologetische „méthode de la Providence" des Kardinals Dechamps von Mecheln habe einsetzen wollen, der damit die „méthode classique" der Apologetik ergänzen wollte und die Immanenzapologetik vorbereitete. Schlund kann nachweisen, daß der Verfasser der vorbereitenden Schemata, J. B. Franzelin, nicht aus den Werken Dechamps', sondern aus der „Theologie der Vorzeit" J. Kleutgens schöpfte. Kleutgen und Franzelin wollten in Auseinandersetzung mit Hermes und Frohschammer die objektive Geltung des vorwissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsurteils begründen und den rationalistischen Anspruch zurückweisen, der den

Wert des vorwissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsurteils von einer wissenschaftlichen Prüfung absolut abhängig machen wollte. Wohl ist es dem Einfluß Dechamps' in der Glaubensdeputation zuzuschreiben, daß dieses Lehrstück einen solch zentralen Platz in der Konstitution „Dei Filius" einnimmt.

Der umfangreiche Beitrag R. Auberts analysiert das dritte Kapitel der Konstitution „Dei Filius", das über Natur und Eigenschaften des Glaubensaktes handelt. Dieser Beitrag – ein Kapitel aus seinem 1945 erschienenen Werk „Le problème de l'acte de foi" (^{2}1952; ^{3}1958) ist das früheste Beispiel für eine genaue historisch-kritische Analyse eines Textes des I. Vatikanum. Hervorzuheben sind die gut begründeten Ausführungen Auberts zu der unter den Theologen lange umstrittenen Frage, ob das Konzil die subjektive Schuldhaftigkeit eines jeden Glaubensabfalls dogmatisch festgestellt habe (108–119).

Die Artikel von M. Caudron und P. Nau markieren die beiden gegensätzlichen Standpunkte in der theologischen Kontroverse darüber, ob das Konzil die Unfehlbarkeit auch des ordentlichen Lehramtes des Papstes gelehrt oder zumindest angenommen habe. Nach einer kurzen Darstellung dieser Kontroverse (122–124) legt Caudron überzeugend dar, daß das I. Vatikanum die Frage nicht entschieden hat. Zwei Jahre später, 1962, widersprach Nau diesem Artikel. Nach seiner Meinung hat das Konzil zumindest implizit gelehrt, daß eine Lehre, die vom ordentlichen Lehramt der Päpste konstant als geoffenbart vorgetragen werde, unfehlbar sei. Die Analyse sowohl wie die theologischen Argumente Naus überzeugen nicht. Die Auffassung Caudrons bestätigen U. Betti (359f), A. Chavasse (574f) und G. Thils (L'infaillibilité pontificale. Sources-conditions-limites. Gembloux 1969, 176–185). Die Frage spielt in jüngster Zeit wieder eine Rolle in der von H. Küng ausgelösten Diskussion (vgl. Y. Congar und E. Klinger, in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von K. Rahner [= Quaestiones Disputatae, 54], Freiburg-Basel-Wien 1971, 182. 194f 274–288).

Die Untersuchung von G. Paradis schließlich analysiert das vierte und letzte Kapitel der Konstitution „Dei Filius", das über das Verhältnis von Glaube und Wissen handelt.

Die Beiträge zur Konstitution „Pastor Aeternus" beginnen mit einem 1948 veröffentlichten Vortrag des bekannten Förderers der ökumenischen Bewegung L. Beauduin. Um das für eine ökumenische Verständigung schwerwiegende Hindernis einer isolierten Sicht der ekklesiologischen Festlegungen des I. Vatikanum zu verringern, stellt er dieselben in den Rahmen jener Gesamtekklesiologie, der das Konzil aufgrund äußerer Umstände keinen lehrmäßigen Ausdruck mehr geben konnte. Dazu zieht er das nicht verabschiedete zweite Schema über die Kirche, die Kollektiv-Erklärung des deutschen Episkopats vom Februar 1875 und einen Brief des Kardinals Dechamps an Bischof Ketteler vom Juli 1870 heran.

Der Beitrag von U. Betti bietet das zusammengefaßte Ergebnis der umfangreichen Monographie Bettis über die Konstitution „Pastor Aeternus", die 1961 erschien und bislang unveröffentlichtes Material aus den Vatikanischen Archiven zur Interpretation heranzog.

Die Artikel von W. F. Dewan, W. Kasper, G. Colombo, J. Hamer und U. Domínguez del Val – alle aus der Vorbereitungsphase des II. Vatikanum – befassen sich mit einem Thema, zu dem sich nach den unterbrochenen Beratungen des I. Vatikanum eine Ergänzung als besonders dringlich erwiesen hatte, das Verhältnis von Primat und Episkopat. Diese Studien führen zu der Erkenntnis, daß, wie W. Kasper schreibt, „die entsprechenden Bestimmungen des CIC, soweit sie menschliches, das ius divinum nur interpretierendes Recht sind, und die gegenwärtige Praxis in der Kirche nur eine Auswirkung und nur eine Auslegung des Konzils sind, eine zwar mögliche und legitime Auslegung, aber bei weitem nicht die einzig mögliche Interpretation" (384). Zusammen mit der übrigen theologischen Diskussion bereiteten diese Beiträge die ekklesiologische Wende des 2. Vatikanischen Konzils vor. Es stellt sich allerdings die Frage, ob sich die von Kasper formulierte Erkenntnis tatsächlich durchgesetzt hat und durchsetzen konnte. Gerade angesichts der hier zusammengestellten repräsentativen Auswahl gewinnt man den Eindruck, daß die vorkonziliare Diskussion bei aller Einsicht in die Ergänzungsbedürftigkeit des I. Vatikanum sich zu ausschließlich auf der theoretisch-dogmatischen Ebene hielt, die praktischen, „innen- wie außenpolitischen" Intentionen und Implikationen der Ekklesiologie des 19./20. Jhs. aber zuwenig berücksichtigte. Auf diese Aspekte haben mit Recht außer Kasper vor allem Y. Congar und H. Küng aufmerksam gemacht. Die Aufklärung dieser Zusammenhänge wird ein weiterer Schritt in der dogmengeschichtlichen Erforschung des I. Vatikanum und seiner Wirkungsgeschichte sein müssen. Stärker als bisher müßte dabei auch beachtet werden, daß die weitgehende Trennung von *postestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* eine der Ursachen der hier bestehenden Schwierigkeiten ist.

Dem unfehlbaren Lehramt des Papstes sind die Artikel von J. P. Torrel, G. Dejaifve, G. Thils und A. Chavasse gewidmet. Sie stellen heraus, daß das Konzil diesen Gegenstand dank der aktiven Minorität sehr reflex und differenziert behandelt und formuliert hat und den viel weitergehenden Vorstellungen der ultramontanen Gruppe nicht entsprochen hat. Es ist das Verdienst dieser Beiträge, die allgemein wie auch in der Theologie gängigen Mißverständnisse dieses problematischen Dogmas geklärt zu haben. Besondere Bedeutung kommt der Untersuchung von Thils zu: das I. Vatikanum verstand die päpstliche Unfehlbarkeit nicht, wie es in der vorkonziliaren Theologie üblich geworden war, als Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche, sondern ging von der Unfehlbarkeit der Kirche *in credendo* und *in docendo* als der fundamentaleren Gegebenheit aus. Im übrigen bestehen für die weitere Klärung dieses Themas dieselben Wünsche, wie sie oben für die Frage des Verhältnisses von Primat und Episkopat geäußert wurden.

Dazu wäre eine vollständige Kenntnis jener bisher unveröffentlichten Konzilsdokumente notwendig, die die Vatikanischen Archive bewahren und die erst teilweise von U. Betti, H. J. Pottmeyer und J. M. G. Gomez-Heras bekanntgemacht wurden. Es ist zu wünschen, daß die Vatikanische Bibliothek und die Vatikanischen Archive ihre Festschrift bald durch die Veröffentlichung dieser Dokumente ergänzen. Wünschenswert ist gleichfalls die von V. Conzemius (RHE 66, 1971, 788) vorgeschlagene Veröffentlichung einer Bibliographie aller zum I. Vatikanum erschienenen Artikel und Bücher.

Münster Hermann J. Pottmeyer

Kolping, Adolf: **Unfehlbar?** Eine Antwort. – Bergen-Enkheim: Gerhard Kaffke, 1971 (Theologische Brennpunkte 28). 117 S., DM 11.80

Wenige Wochen nachdem als Antwort auf die Anfrage von Hans Küng (Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970) im Herbst des vergangenen Jahres der Sammelband von Karl Rahner (Zum Problem der Unfehlbarkeit, Freiburg 1971, Quaestiones disputatae 54) erschienen ist, legt der Freiburger Fundamentaltheologe A. Kolping eine Studie zu dem gleichen Problemkreis vor.

Der Verfasser stellt sich vor als ein Theologe, „der nicht zum Kreis um die Zeitschrift Concilium oder die bischöflich unterhaltene Wochenschrift Publik gehört, der nicht wie viele jener Concilium-Theologen aus dem direkten oder indirekten Einfluß römischer Ordenshochschulen, sondern von theologischen Fakultäten deutscher Universitäten kommt, in denen die Theologie geschichtlich zu sehen gelehrt wurde, als das anderswo nicht oder nur nebenhin geschah" (17f). Damit deutet er an, in welcher Richtung seine Lösung der Problematik zu suchen ist. Gerade diese Ausgangsposition begründet die Brisanz dieser Untersuchung. Wenn dabei die Sprache oft allzu deutlich und unverhohlen ist, so dient das der Verdeutlichung seiner Antwort auf Küngs Anfrage, die in Wirklichkeit alles andere ist als eine Anfrage. Kolping stellt in seinen Überlegungen die Frage nach der Unfehlbarkeit, wie sie der kirchliche Glaube versteht. Sein Interesse richtet sich nicht auf die historischen Einzelfragen, die ja W. Brandmüller (Hochland 63, 1971, S. 276–286, ebenfalls im Rahnerschen Sammelband enthalten) untersucht hat, es geht ihm um die „historische Bedingtheit kirchlicher Glaubensformulierungen" und ihre „dogmatische Problematik" (7).

Im ersten Teil seiner Untersuchung stellt er Hans Küng vor und entwickelt die Grundgedanken seines Buches, indem er diesen in fairer Weise immer wieder selber zu Wort kommen läßt. Das Anliegen Küngs sei es, „das Lehramt der Kirche im Sinne endgültiger Verbindlichkeit zu Fall zu bringen und damit den Weg zur Wiedervereinigung der reformierten und orthodoxen Christengemeinschaften zu bahnen" (10), denn das eigentliche Hindernis für die Oekumene sei nach Küng nicht der Primat, sondern die Unfehlbarkeit. Die entscheidende These Küngs

lautet: Es gibt keine unfehlbaren Sätze, weil das der Natur menschlicher Sätze widerspricht und außerdem hat das die Kirche gar nicht notwendig, um nicht unterzugehen. Wenn es aber keine unfehlbaren Sätze gibt, dann gibt es auch keine Unfehlbarkeit. Dennoch hält er fest, daß die Kirche trotz aller Irrtümer in der Wahrheit bleibe, er spricht dabei in merkwürdiger Unbestimmtheit von Indefektibilität und Perennität statt von Infallibilität. Das bedeutet für ihn letztlich das Bleiben in der Wahrheit der Person Jesu Christi. Kolping fragt, ob das nicht „eine Neuauflage des lutherischen Fiduzialglaubens" (29) ist, wobei sich dieser allerdings von dem lutherischen dadurch unterscheiden würde, daß sein Ansatz nicht die individuelle Sündennot des Menschen ist (Küng spricht nicht von der Sünde und vom Kreuz), sondern die Bedeutsamkeit Christi für uns, des Christus, der „ganz für das Wohl der Menschen lebte" (29).

Im zweiten Teil seines Werkes stellt Kolping die bisherige Reaktion auf die These Küngs dar und verdeutlicht so die Problematik der Unfehlbarkeit in ihren verschiedenen Aspekten. Dabei wird schon deutlich, wie Küng alles am Neuen Testament und an der Vernunft mißt und dabei die Entwicklung der Kirche als theologische Erkenntnisquelle völlig außer acht läßt, ein Gesichtspunkt, der im dritten Teil immer wieder herangezogen wird. Ferner wird in dieser Darstellung deutlich, daß Rahner, dessen Grundlinien Küng nur ausgezogen zu haben behauptet, tatsächlich näher bei Küng steht als es ihm lieb ist.

Im dritten Teil bringt Kolping seine Lösung. Er weist darauf hin, daß diese Problematik nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund einer sogenannten Thesentheologie, die mehr statisch auf die Formulierung der Sätze als auf das Gemeinte sah, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem an den römischen Ordenshochschulen sich mehr und mehr ausbreitete. (Küng selber erhielt seine Ausbildung am Germanikum bzw. an der von Jesuiten geleiteten Gregoriana in Rom). Demgegenüber dachte man an den deutschen Universitäten geschichtlich, in Offenheit für geschichtliche und exegetische Fragen und Erkenntnisse. In diesem Zusammenhang beklagt Verf. auch das Fehlen der Gesamtschau der Einzeldisziplinen. Wo der Überblick über das theologische Bezugssystem verloren gegangen sei, da übersehe man die Eigenart der katholischen Theologie als methodischer Erkenntnis der von der Kirche verkündeten Offenbarung und verwechsle Theologie allzu leicht mit einer irgendwie gearteten Beschäftigung mit der Hl. Schrift oder noch vager mit einer „Gott und Christus irgendwie einbeziehenden Reflexion über die Grundlagen unseres personalen Lebens" (68f).

Ein Stück begleitet Kolping Küng, wenn er ihm recht gibt in der Behauptung, daß es tatsächlich keine *a priori* unfehlbaren Sätze gibt und daß außerdem ein Satz immer nur einen Aspekt der Wirklichkeit trifft, wegen der Satzaussageenge. Hinzu kommt noch die individuelle und die kulturelle Situationsenge des Sprechers. Daraus vermag er allerdings nicht die Nichtexistenz des unfehlbaren Lehramtes wie Küng zu folgern. Vielmehr betont er: Die Unfehlbarkeit kann also nicht im Satz als solchem liegen, sondern sie liegt „im Verhältnis dessen, der den Satz spricht, zur gemeinten Wirklichkeit" (76). Daher schlägt er vor, lieber von Aussagen als von Sätzen zu sprechen, nicht der Satz, sondern die gemeinte Wirklichkeit sei das Ziel der Unfehlbarkeit, und im Kontext gelesen treffe die Aussage eines einzelnen Satzes die gemeinte Wirklichkeit. Im weiteren spricht Kolping über das Mysterium bzw. die Mysterien als Inhalt der unfehlbaren Aussagen und wendet sich schließlich der von Rahner und Küng aufgeworfenen Frage der Irrtümer des Kirchlichen Lehramtes bzw. dem Wandel der kirchlichen Lehren zu. Er entwickelt eine Theorie des „Irrtums" mit Hilfe der beiden Begriffe Hauptaussageabsicht und Hilfsaussageabsicht. Die sogenannten Irrtümer betreffen demnach die Hilfsaussageabsicht, aber nicht das lebendige unfehlbare Lehramt der Kirche, das in seiner Hauptaussageabsicht die gemeinte Sache, die übernatürliche Wirklichkeit nicht verfehlt.

Wenn Küng diese Lösung nicht findet, so liegt das nach Kolping an seinem „nestorianischen Kirchenbild". War die Sicht der Kirche in der Vergangenheit vielfach monophysitisch, so ist nach Kolping die Sicht Küngs nestorianisch. Man müsse vielmehr ganz Ernst machen mit der Inkarnation, mit der gottmenschlichen Wirklichkeit der Kirche, der Kirche als *realitas complexa,* in der sich göttliche und menschliche Elemente verbinden (Kirchenkonstitution 8,1).

Kolping schließt mit einem Appell an das *sentire cum ecclesia,* das vor allem dem wissenschaftlichen Theologen gelte.

Die Materie ist nicht ganz einfach und die Darstellung ist an manchen Stellen sehr dicht, aber es lohnt sich, sich hindurchzuarbeiten, denn die Überlegungen sind befreiend und ermutigend. Eine Fülle von geistreichen Glossen und Anmerkungen zur Geschichte der zeitgenössischen Theologie und zu charakteristischen theologischen Modetrends eröffnen dem Leser tiefere Zusammenhänge.

Freiburg i. Br. Josef Schumacher

Escribano-Alberca, Ignacio: **Das vorläufige Heil – Zum christlichen Zeitbegriff.** – Düsseldorf: Patmos 1970. 120 S. (Theologische Perspektiven) kart. DM 10.80

Der Bamberger Fundamentaltheologe sucht in dieser Arbeit, ausgehend vom Zeitbegriff und mit ihm als kritischem Maßstab, die Ansätze gegenwärtiger Theologie zu messen und zu werten.

In sechs Kapiteln und einem in Kunstprosa verfaßten Brief – an Stelle eines Nachwortes – handelt der Verf. von „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als theologischen Positionen". Diese Überschrift des ersten Kapitels gibt den Leitfaden für die gesamte Arbeit ab. Das zweite Kapitel spricht von der Kreisbewegung als Verführung christlicher Theologie. Hier wird eine Theologie anvisiert, die, geleitet vom griechischen zyklischen Geschichtsverständnis, ihr Schwergewicht wesentlich in der Vergangenheit hat. Als Beispiel dient Gregor von Nyssas an der Protologie orientierter Aufstieg zu Gott. Hegels präsentischer Eschatologie, seiner Aufhebung der Hoffnung in die Gegenwärtigkeit befreienden Denkens ist das dritte Kapitel gewidmet. Moltmanns Theologie der Hoffnung wird bei aller Anerkennung ihres genuinen Anliegens als futuristische Position gekennzeichnet, in der das Heil auf die letzte Zukunft verschoben wird. Zwei weitere Kapitel behandeln das Phänomen geschichtlicher Tatsachen, ihr Verhältnis zur Hoffnung und die Bedeutung christlicher Geschichtlichkeit im Raume der Kirche. Fast auf jeder Seite wird der Leser durch neue Querverbindungen, Hinweise, Allusionen überrascht. Eine Fülle von Namen taucht auf, Sartre, Merleau-Ponty, Levi-Strauß, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Altizer, aber ebenso Bloch, Adorno, Habermas, Marcuse, Garaudy u. a. Russische Denker wie Berdjajew, Bulgakow, Florenskij kommen genauso zu Wort wie spanische Philosophen. Dazu gesellt sich schließlich die große Anzahl von Theologen katholischer und evangelischer Provenienz, mit denen sich der Verf. kritisch oder zustimmend auseinandersetzt.

So entsteht ein farbenprächtiges und zugleich geistvolles Bild heutiger theologischer Diskussion.

Die bewegende Frage, welche sich dem nachdenklichen Leser des brillant geschriebenen, von einem Anflug eleganter spanischer Rhetorik gezeichneten Buches stellt, betrifft die Möglichkeit des Theologen, von Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – von geschichtlichen Tatsachen und Geschichtlichkeit zu sprechen, ohne in eine Erörterung von Zeit, Tatsache, Geschichtlichkeit selbst einzutreten. Eine solche Bestimmung würde notwendigerweise philosophische Züge tragen. Die Gegenfrage stellt sich: Genügt es dem Theologen, ein vertieftes Allgemeinverständnis dieser zentralen Kategorien kurz zu umreißen und dann damit zu operieren?

Dies Problem soll anhand einiger Abschnitte des vorliegenden Buches überprüft werden. Die Leitkonzeption des ganzen Werkes hinsichtlich des christlichen Zeitverständnisses formuliert der Verf. auf S. 12: „Christus hat das Ende der Geschichte in sich tatsächlich vollzogen, in bezug auf Mensch und Natur hat es sich nur vorwegereignet. . . . Mit dem Bilde Oscar Cullmanns: Das „Schon" ist so etwas wie die Entscheidungsschlacht – der Krieg ist schon gewonnen –, während das „Noch-Nicht" den noch ausstehenden victory day bezeichnet, den Tag des Waffenstillstandes." (Vgl. auch S. 68f, wo die Spannung der Zeit mit fast gleichen Worten charakterisiert wird.)

Die Zeit des Christen läuft deswegen ebenso wie die Zeit der Kirche horizontal dem ausstehenden Ende entgegen. In der Vergangenheit liegen die geschichtlichen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Christi und damit die genannte Vorwegnahme des Endes der Geschichte in Christus, voraus liegt das sicherlich kommende, aber aufgrund seiner Ausständigkeit noch nicht zu besitzende, sondern nur in geschichtlicher Anspannung zu erhoffende Heil des Menschen und des Kosmos. Von diesem Gefüge der Zeit ausgehend scheint der Verf. den vorchristlichen Welten Geschichte und Geschichtsverständnis abzusprechen (vgl. S. 11f). Hier erhebt sich aber die Frage, ob sich die dreidimensionale Zusammengehörigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht in den vor- und außerchristlichen Lebenswelten der Menschen ebenso erweist, wenn auch die Sinnklammer des gesamten Gefüges der Zeit eine je und je andere ist und infolgedessen Vergangenheit wie Zukunft und von beiden her Gegenwart eine eigentümliche vom Christlichen unterschiedene Sinnhaftigkeit besitzen.

Die Verbundenheit des Häuptlings in einer afrikanischen Stammesreligion mit den Ahnen, vor allem dem Stammvater der Großsippe, seine Mittlerfunktion hinsichtlich der Lebenskräfte für

die Zukunft der Stammesmitglieder repräsentiert in sich eine Geschichtsauffassung, impliziert ein bestimmtes, nämlich in den Stammesmythos eingebundenes Menschenbild, sie gibt Zukunft in gewissen endlichen, traditionsverpflichtenden Grenzen frei (vgl. Ernst Dammann, Die Religionen Afrikas, Stuttgart 1964).

Aber im ganzen ist hier doch von Geschichte zu reden, freilich in analoger Weise, wenn man von christlicher bzw. moderner Geschichtsauffassung ausgeht. Solche Analogie oder „Familienähnlichkeit" (Wittgenstein) nimmt den einzelnen Gestalten nichts von ihrer Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit.

In diesem Sinn wird man auch den Griechen nicht einfach ein geschichtsloses, zyklisches Daseinsverständnis zuschreiben können. Sprachliche und philosophische Untersuchungen des Gebrauchs von „Historie" zeigen, daß das Interesse Herodots sich richtet „auf Einmaliges, Abgeschlossenes, wenngleich es gemäß des Wissensanspruches bezeugt werden muß. Das Zeugnis legt auf die Krise der Gegensätze bezüglich der Darstellung den größten Wert, wobei das Erkunden von den gegensätzlichen Seiten weg immer mehr auf den zwischen den Gegensätzen stehenden Menschen drängt". (Bernhard Uhde, Die Krise der Gegensätze, Historie bei Hekataios, Herodot und Thukydides, Tijdschrift voor Filosofie, 33, 1971, S. 568)

Von diesen vielfältigen Geschichtsverständnissen her ergibt sich nicht nur die Aufgabe, das christliche Geschichtsverständnis in seinen spezifischen Grundlinien allgemeiner Art aufzuzeigen. Es zeichnet sich hier auch die Möglichkeit ab, daß dieses christlich verstandene Gesamtgefüge „Geschichte" im Verlauf der Lebens- und Auslegungsgeschichte des Christentums mit je anderen Akzentsetzungen entfaltet wird. Es gibt geschichtlich sich modifizierende Zugänge zu dem einen Christusgeschehen und von daher verschiedenartige christliche Geschichtsdeutungen. Eine stets mögliche und stets notwendige Kritik dieser christlichen Geschichtsverständnisse wird sich immer daran entzünden, außer acht gelassene Fragen und Einsichten einzubringen. Gerade in diesem je neu aufgegebenen theologischen Geschäft aber tragen sich jeweils die allgemeine, geschichtliche Lage der Menschen, die Interessen, Erkenntnishorizonte etc. unabdingbar ein. Gibt es auch vom Christusereignis her so etwas wie Leitlinien allen christlichen Geschichtsverständnisses, so trägt dieses doch jeweils eine zeitgeschichtliche Gestalt.

Hinzu kommt ein weiteres: Es gibt in der Erfahrung von Zeit und Geschichte durchaus unterschiedliche Stufen der Intensität. Zum Typus Erfahrung der Geschichte gehört es, daß die Mitte, der präsentische Hindurchgang nicht nur von Vergangenheit und Zukunft durchwaltet wird, sondern Ur-Anfang und Ende als unverfügbare Verfügungen mit verstanden werden. Diese Transzendenz in der Geschichte, in der sich der durchgängige Entzug aller Zeit, der aller Zeit wesentlich eignende Vorbehalt ankündigt, wird bereits in den individuellen Lebensetappen in unterschiedlicher Dichte erfahren. Zeugnis dessen sind ebenso die griechischen Mysterien wie etwa die Untersuchung von Frau Kuebler-Ross, Interviews mit Sterbenden. Der Mensch kann diese Zeit nicht bestehen ohne Stellungnahme zum unverfügbaren Anfang und Ende in der Zeit. Die Erfahrung solchen Anfangs und solchen Endes in der Zeit trägt selbstverständlich nochmals eine je andere Einfärbung. Von der hereinstehenden Mächtigkeit dieser Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifenden Momente in der Zeit aber empfängt alles Geschehen einen besonderen Stellenwert, seine Einmaligkeit, aber auch seine Relativität.

Parallel zu solcher Erfahrung von Geschichte in je unterschiedlicher Dichte und Intensität gibt es die Möglichkeit der Abschirmung solcher den Menschen in seiner Existenz auch gesellschaftlicher Art betreffenden Einsichten. Es entsteht das Phänomen des Sich-Ausgießens und Verlierens an die Geschichte und ihren Umtrieb. Formen der Entfremdung treten hier auf, verfestigen sich in gesellschaftlichen Trends und Herrschaftsformen.

Theologie wird dort, wo sie ihren Zeitbezug ernst nimmt, in kritischer Entgegensetzung zu solchen Tendenzen stehen. Dabei ergibt sich aber nochmals Möglichkeit und Notwendigkeit reicher Vielfalt für christliche Theologien.

Blickt man von den beiden hier nur skizzierten Gedanken auf die kritischen Anmerkungen des Verf. zu den von ihm angeführten Theologien, so komplizieren sich die zunächst so gradlinig anmutenden Argumentationsgänge. Wenn der Verf. die Theologie Gregors von Nyssa kritisiert, weil in ihr Auferstehung unter der Kategorie der Wiederherstellung des Urzustandes gefaßt wird, so fragt sich, inwieweit die Unverfügbarkeit des Anfangs wie des Endes gerade aufgrund ihrer schlechthinnigen Entzogenheit die eine Abkünftigkeit und damit Zukünftigkeit der Zeit bezeichnet. Schließlich besitzt jede Protologie ihre genaue Korrespondenz in ihrer Eschatologie. Jeder neutestamentliche Schriftsteller bezeugt diese These. Man vergleiche etwa im Kolosserbrief die Aussagen über die schöpfungsmittlerische Funktion des Sohnes und seine Funktion in der Vollendung der Geschichte. Die Kritik des Verf. dürfte also nicht nur auf die genannte Einheit aufmerksam machen, um wirklich Kritik zu sein. Es muß ferner bedacht werden, daß gerade die durchgehaltene Transzendenz von Anfang und Ende in der Geschichte diese nicht kategorial praedeterminiert, sondern in echte Unabsehbarkeit freigibt.

Ähnliche, wenngleich anders akzentuierte Fragen ergeben sich angesichts der Hegel-Interpretation des Verf. Der Verf. kritisiert Hegel weitgehend mit Marcuse, Habermas, Ritter, Garaudy, „von der vernichtenden Kritik Ernst Blochs ganz zu schweigen" (39). Hegel wird der Ausmerzung der „Kategorie Zukunft" (ebd.) geziehen, einer präsentischen Aufhebung der Wirklichkeit ins Denken. Daß gerade der reife Hegel Offenheit für das Kommende besitzt, weil seine Philosohpie wesentlich Rückbindung an das Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus Christus voraussetzt, hat M. Theunissen in seiner glänzenden Interpretation der Lehre vom absoluten Geist in der Enzyklopädie nachgewiesen. Freilich, das Gefüge der Zeit trägt bei Hegel eigene Züge, – die Züge des Begriffs – Züge, die mißverständlich sind und Hegel wohl selbst hier und dort in Sackgassen gelockt haben (vgl. die Einleitung zur Philosophie des Rechts). Aber schließlich ist ein kühner Denkweg ebenso unübersichtlich, gefahrvoll wie jeder Lebensweg.

Ein Hinweis sei noch gestattet: Der Vorwurf katholischer wie evangelischer Zeitgenossen – etwa Droysens oder Staudenmaiers – Hegel steigere sich in eine Apotheose hinein, ist von der jüngeren Hegelforschung als Mißverständnis enthüllt worden. Der Verf. wiederholt diesen Vorwurf gegen den „Dichter-Philosophen" (59): „Durch Verinnerung, Verinnerlichung kommt es dahin, daß das Ich, das absolute Ich – ganz pragmatisch oder souverän die Gesamtheit der historischen Schöpfungen überblickende Hegel – die Fülle des Geistes präsent erfährt und mit purer Gegenwart gesättigt wird (41)."

Gegenüber der Zeitproblematik, wie sie bei Gregor von Nyssa bzw. Hegel auftaucht – hier geht es wesentlich um die hereinragende Möglichkeit des Ursprungs und Endes in die Gegenwart, – setzt der Verf. Moltmanns Auffassung des christlichen Glaubens als einer *vérité à faire* die *vérité de fait* als Basis des Glaubens entgegen. „Die Christologie ist [bei Moltmann] nur dazu da, eine eschatologisch vorgezeichnete Hoffnung zu mobilisieren, von deren Nützlichkeit in den geschichtlichen Räumen der vérité à faire man sicherlich überzeugt sein kann. Die Reduktion aber auf eine solche Funktion ist das Bedenkliche (60)."

Mit dem Begriff der „geschichtlichen Tatsache" wird ein Phänomen genannt, das der endlichen Zeit und Geschichte gleichsam als Mittleres angehört. Der Verf. streicht die Bedeutung dieser Tatsachen für den Glauben besonders heraus: „Die Theologie der Offenbarung weiß, daß ihr bleibendes, in der kirchlichen Tradition belegtes Selbstverständnis mit der Anerkennung der geschichtlichen Bestimmtheit ihres Gegenstandes steht und fällt, so daß eine solche geschichtliche Bestimmtheit der einzig mögliche Beweis des Christentums ist. Eben deshalb ist die christliche Theologie der Ort, wo das Verständnis der Geschichte als einer Zeitabfolge bedeutender Einzeltatsachen beheimatet ist (61)."

In diesen Worten scheint der Verf. sein Geschichtsverständnis auszusprechen: Geschichte ist Zeitabfolge bedeutender Einzeltatsachen. Dieses Verständnis ist für ihn ein typisch christliches. Die Tatsachen, hier die grundlegenden christlichen Heilstatsachen, sind derart, daß sich aus ihnen zugleich ein Beweis für das Christentum und damit für diese Geschichtsauffassung selbst ergibt. Mit dieser These wendet sich der Verf. u. a. gegen die Alternative von W. D. Marsch: „Entweder ideologisierende Repristinierung des Vergangenen oder Neuschöpfung des utopisch Vorweggenommenen – tertium non datur (63)."

Die Problematik, welche sich für den Verf. an den Begriff der geschichtlichen Tatsache knüpft, ist die Frage nach der Tatsachenwahrheit im Unterschied zur Vernunftwahrheit (64), die Frage nach der Allgemeinverbindlichkeit: „Wie kann uns die Begegnung

mit der Faktizität der geschichtlichen Wahrheit das Gefühl vermitteln, daß wir doch in der Aufhebung der Absonderung von der allgemeinen Wahrheit leben?" (66) Geschichtliche Tatsache ist offenbar für den Verf. nicht nur ein jeweils einzelnes, es führt auch in die Vereinzelung. Eine Lösungsmöglichkeit zeichnet sich für den Verf. darin ab, daß man als Objektkorrelat geschichtlicher Tatsachenerkenntnis ein „Wir" einführt. Die geschichtliche Tatsache, welche in diesem Bezug „nicht mehr die bloß zufällige Geschichtstatsache der Aufklärung ist" (ebd.) enthüllt sich damit als Universale in der Geschichte, wie es ein „Universale der Natur – in der uns vertrauten Fassung der griechischen Ontologie –" (ebd.) gibt.

Mit der hier implizierten Auffassung von Tatsachen hängt offenbar zusammen, daß der Verf. streng zwischen Offenbarung und Heilstatsachen unterschieden haben will (79, 88f). Durch Reduktion von Heilstatsache auf Offenbarung entsteht Gnosis, die gegenläufige Reduktion führt zur reinen Praxis. Die Konvertibilität von *ens* et *verum,* welche der Verf. im Raume der Natur offenbar annimmt, wird ihm im Bereich der geschichtlichen Tatsache fragwürdig.

Überblickt man die oben angedeuteten weitreichenden Konsequenzen, welche sich dem Verf. mit dem Begriff der geschichtlichen Tatsache verknüpfen, so entsteht dem Leser – ebenso wie hinsichtlich der Zeitauffassung und ihrer Implikationen – das Desiderat, eine eingehende Erörterung dieses Sachverhaltes möge die wichtigen Folgerungen einsichtiger abdecken. –

Eine lange Rezension für ein scheinbar schmales Buch! Gleichwohl, die Gewichtigkeit der angeschnittenen Fragen, die Dringlichkeit solcher Auseinandersetzung, wie sie der Verf. vorlegt, die geistvolle Art haben den Rez. zu diesen Erörterungen veranlaßt. Nicht jedes Buch fordert auf diese Weise das Nachdenken heraus.

Zugleich geht es dem Rez. um ein sachliches Problem. Systematische Theologie, wissenschaftliche Reflexion auf die Botschaft Jesu Christi ist immer bedingt durch Philosophie als Weise denkenden Eindringens in das, was ist. Der Kanon überlieferter Metaphysik ist fremd geworden. Ein geschichtlicher Prozeß höchster Bedeutung manifestiert sich hier. Die Auseinandersetzung und geistige Erarbeitung des Denkens der Neuzeit und der Tradition geschieht in unseren theologischen Fakultäten im allgemeinen nur sehr bruchstückhaft. Vielleicht veranlassen Lektüre und Bedenken der hier rezensierten Schrift den einen oder anderen, philosophische Fragestellungen im Blick auf theologische Aussagen weiter voranzutreiben. Dem Verf. gebührt Dank, daß er zu solcher Arbeit hinleitet.

Münster Peter Hünermann

Fleischhack, Erich: **Fegfeuer.** Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt. Tübingen: Katzmann 1969. 272 S. Lw. DM 28.–

Verf. bietet eine historische Untersuchung über Entstehung, Motive und Wandlungen der Fegfeuervorstellungen mit dem Ziel, das ökumenische Gespräch über Fragen der Eschatologie anzuregen. Eine Vielfalt von (teilweise recht entlegenen) Quellentexten kommt zu Wort, vor allem für das Mittelalter, die Neuzeit und die jüngere Gegenwart, weniger für die Antike. Der gegenwärtige Stand der Diskussion wird besonders an Hand der Positionen von P. Althaus (unausgleichbares Nebeneinander von „Eschatologie des Himmels" und „Eschatologie des Jüngsten Tages", das für einen Zwischenzustand keinen Raum läßt) und K. Rahner („Phasenungleichheit" der allseitigen Vollendung des Menschen) beleuchtet, von protestantischer Seite zitiert Verf. ferner K. Barth: die Veranschaulichung der Begegnung mit Christus im Tode (oder wenn er kommt) durch das Feuer einer radikalen Sichtung – ein Gedanke, der sich in ähnlicher Weise bei H. U. von Balthasar findet, mit dem Unterschied freilich, daß letzterer aus dem Karsamstag als exemplarisch aufzufassendem Zwischenzustand im Christusereignis auch einen das Fegfeuer einschließenden jenseitigen Zwischenzustand für den Gläubigen folgert (Mysterium Salutis III/2,251), was bei Fleischhack in dieser Form nicht erwähnt wird; außerdem skizziert Verf. die Anschauung von H. J. Iwand von dem Graben ewigen Vergessens, der durch den Tod zwischen dem *iustus* und *peccator* gezogen wird und das *simul* auflöst. Die Ausführungen von J. A. Möhler, J. B. Hirscher, K. Adam, R. Guardini und M. Schmaus werden als Beiträge zur Anbahnung einer gewissen Neuorientierung des katholischen Fegfeuergedankens gewertet, die sich freilich immer im Rahmen des der Interpretation allerdings weiten Raum lassenden tridentinischen Dekretes über die Existenz des Fegfeuers und die Nützlichkeit der Seelenmessen bewegt. Interessant (obwohl für die spezifisch theologische Fragestellung nur als Beispiel einer Säkularisierung theologischen Gedankengutes ergiebig) ist der Überblick über die Resonanz der Idee von der postmortalen Läuterung bei einigen Vertretern des Rationalismus, der Aufklärung und des Deutschen Idealismus (Leibniz, Wolff, Lessing, Fichte, der späte Schelling, Schopenhauer). Fleischhack bringt diese Beispiele nicht zuletzt, um zu zeigen, daß trotz der eindeutigen Absage der Reformatoren solche Vorstellungen auch im Protestantismus unterschwellig weiterwirken, ja ins Abstruse pervertieren konnten, wenn sie von ihrer Verbindung mit der christlichen Eschatologie gänzlich losgelöst wurden, wie in den Spekulationen von Theosophie und Anthroposophie (Swedenborg, Lavater, Steiner u. a.) über eine im Jenseits erfolgende Erziehung und Unterweisung, denen deshalb auch keine Rückwirkung auf die längst vorher fest geprägten Fegfeuervorstellungen der katholischen Volksfrömmigkeit zukommt. Übrigens wären gerade die anthroposophischen Darlegungen R. Steiners über den physischen, astralen und ätherischen Leib geeignet, auf antike Parallelen (wenn nicht gar Quellen), vor allem bei Plutarch, hinzuweisen.

Reichhaltiges Quellenmaterial bietet Verf. auch im Hinblick auf die zahlreichen Einflüsse, die im Mittelalter zu einer drastisch-realistischen Auffassung des Läuterungs- und Strafgeschehens im Purgatorium geführt haben. „Der Glaube an das Fegfeuer war ein Impuls für die Entstehung des Bußsakramentes, und umgekehrt das Beichtamt wieder eine ständige Erinnerung an das Fegfeuer und seine läuternden Strafen" (47). Die strikte Unterscheidung von Schuld- und Strafverhaftung brachte die vielen Bußbücher hervor mit ihren detaillierten Buß- und Strafordnungen. Was am Maß der erforderlichen irdischen Satisfaktionen noch fehlt, wird durch die Pein im Fegfeuer abgetragen. Commutationen und Redemptionen sind ein erster Schritt in Richtung auf den Ablaß, dessen unheilvollen Zusammenhang mit der Lehre vom Purgatorium an Hand der Auseinandersetzung Luthers mit Cajetan dargelegt wird. Des weiteren werden eine Reihe von Visionsberichten aus Spätantike, Frühmittelalter, Karolingerzeit und Hochmittelalter angeführt – Gertrud von Helfta, Mechthild von Hakeborn und besonders Katharina von Genua, deren Äußerungen „wohl die Krönung aller ernsthaften Gedanken um eine Läuterung" (92) darstellen. Als zusätzliche Wirkfaktoren unterzieht Verf. Dichtung (Dante), liturgische Praxis (Seelenmessen, Allerseelentag) und die „theologische Fixierung" (67) der Fegfeuerauffassung Gregors d. Gr. durch Thomas v. Aquin einer Analyse. Einem gerafften Überblick über die vorreformatorische Kritik an der Idee jenseitiger Läuterungsstrafen und mehr noch an der kirchlichen Ablaßpraxis (Savonarola, Erasmus, Wiclif, Huß) folgt eine ausgiebigere Darstellung des Standpunktes der Reformatoren (Luther, Zwingli, Calvin) in der Fegfeuerfrage, wobei die diesbezügliche Entwicklung Luthers sorgfältig nachgezeichnet wird.

Die Untersuchung über die Ursprünge des Fegfeuerglaubens in der Zeit der Alten Kirche bringt hingegen weniger Material. Im Anschluß an Zitate aus Ignatius v. Antiochien formuliert Verf. die Frage, ob nicht später, „als die Möglichkeit eines friedlichen, nicht gewaltsamen Sterbens gegeben war, sich die Vorstellung des Leidenmüssens auf den Strafort Fegfeuer übertrug" (19). Entscheidenden Einfluß erkennt er außerdem der „Versachlichung der Heilslehre in der nachapostolischen Zeit" (15) und den heidnischen Jenseitsvorstellungen des griechisch-römischen Kulturraumes zu, wie sie sich in der Vision der Perpetua niedergeschlagen haben. Clemens v. Alexandrien (mit einem Satz) und Origenes werden nur ganz kurz an Hand von Loofs und Harnack gestreift, und die wichtige Frage nach gnostischen Einflüssen klingt in einem beiläufigen Satz über die Valentinianer an, der sich mit dem Stand der Forschung in Harnacks Dogmengeschichte begnügt. Auch das Problem, in welcher Weise und inwieweit stoisch-heraklitisches Gedankengut an der Ausgestaltung der Idee von der postmortalen Läuterung beteiligt war, wäre der Beachtung Wert gewesen.

Aufs Ganze jedoch wird deutlich, wie sehr die konkrete Gestalt eschatologischer Glaubenslehren von ontologischen und anthropologischen Anschauungen abhängt, andererseits aber auch immer wieder der Schwerkraft des Irrationalen verfällt.

Münster Klaus Schmöle

La pensée postconciliaire en Pologne. Ouvrage collectif sous la direction de Józef Myśków. – Varsovie: Academie de Theologie Catholique 1970. 438 S. br.

Dem polnischen wie auch dem ausländischen Leserkreis wird hiermit ein Werk präsentiert, das einen Niederschlag des von der Akademie der Katholischen Theologie in Warschau (ATK Warszawa) veranstalteten Lustrums darstellt. Polnische Theologen trafen sich in zwei mehrtägigen Zusammenkünften, um die gegenwärtige Lage der Gotteslehre zu besprechen. Das Symposium galt im großen und ganzen einer breiten Konfrontation der polnischen Theologie mit den Konzilsbeschlüssen des Vaticanum II. Vorerst bestand einmal die Absicht, die Treffen der polnischen Theologen und somit auch die zwei Bände des Werkes dem Motto: „Inspiration der polnischen Theologie durch Vaticanum II" unterzuordnen. Kritische Stellungnahmen hoben hervor, der Begriff „Inspiration" sei ein biblischer Fachterminus, in diesem Zusammenhang also irreführend; deshalb entschied man sich für „La pensée postconciliaire en Pologne". Im Text selbst kommt jedoch des öfteren die „Inspiration" im breiteren Sinne vor, was sicherlich aus redaktionell-technischen Gründen nicht mehr zu verhindern war.

Diesem Band geht ein anderer voraus: „Publications postconciliaires en Pologne" (Varsovie 1970, 525p.), den wir an dieser Stelle nicht behandeln wollen. Er bespricht den Beitrag polnischer Theologen auf allen Gebieten der Gotteslehre und bringt anschließend eine wohl vollständige Übersicht der polnischen nachkonziliaren theologischen Literatur.

Das Buch, „La pensée" stellt das wissenschaftliche Fazit eines sechstägigen Lustrums (9. bis 14. Juni 1969 in Warschau) dar und ist in zwei Teile aufgegliedert. Im ersten kommen die vorgetragenen Referate von mehreren führenden Theologen zur Sprache; es werden auch die Diskussionen wiedergegeben. Der zweite Teil befaßt sich mit der Besprechung eines im April 1969 allen Professoren und wissenschaftlichen Arbeitern sämtlicher polnischer katholischen Fakultäten und Priesterseminare zugesandten Fragebogens, der die Ergebnisse ihrer Forschungen ermitteln will.

Es ist nicht möglich, auch nur ganz konzis die Fülle der Problematik zu streifen. Da die Akademie der Katholischen Theologie drei Fakultäten besitzt (Theologie, Philosophie und Kirchenrecht), kommen alle ihre Vertreter zur Sprache.

Vom Vaticanum II wurde deutlich der Dialog zwischen den Christen und Atheisten angeregt. Mit diesem Fragenkreis befaßt sich ein präzis wegweisender Beitrag des Rektors der Warschauer Akademie, Prof. J. Iwanicki. Thesenhaft werden hier gemeinsame und divergierende Elemente im theistisch-atheistischen Dialog behandelt. In derselben Richtung bewegt sich der Vortrag von Prof. A. Krąpiec, der den dialogischen Charakter der anthropologischen Sicht in der heutigen Theologie analysiert. Dialogisch abgesteckt ist auch der Beitrag von M. Jaworski. Die dialogischen „Spannungen" zwischen der Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft führen schließlich zu einer inneren Einheit und bereichern den Menschen. In der darauffolgenden Diskussion wurden viele theoretische und praktische Fragen geklärt.

Im theologischen Fachbereich werden die konziliaren Richtlinien für die einzelnen Disziplinen ausgewertet. Zunächst versuchen drei biblische Vorlesungen neue Wege in der Biblizistik aufzuzeigen (St. Grzybek, M. Wolniewicz, J. Kudasiewicz). Keine der heute in der Schriftforschung akuten Frage bleibt unerörtert. Es sind u. a. Probleme um die literarische Struktur der Schrift, die literarischen Gattungen und Formen, die existentiale Interpretation, biblische Theologie, hermeneutische Fragen und auch das Anliegen einer biblisch orientierten Verkündigung. Die nächsten Vorträge gehen auf dogmatische, moral-theologische und ekklesiologische Themenkreise ein. Prof. I. Różycki spricht von Aufgaben, die von der Dogmatik im Lichte der Konzilsdokumente zu bewältigen wären, er stellt aber auch Warntafeln für die heutige Theologie auf. Auf moral-theologischem Gebiet gibt St. Olejnik im Blick auf das Vaticanum II einen scharfen Umriß einer neu zu gestaltenden Moraltheologie und weist dabei auf Errungenschaften polnischer Theologie hin, skizziert auch einige spezifisch polnische Probleme, die auf dieser Ebene zu lösen wären. Aufschlußreich und anregend ist der Vortrag von A. Zuberbier, der auf bereits bisherige Erfolge der nachkonziliaren Ekklesiologie sowie auch auf unüberschaubare Möglichkeiten ihrer weiteren theologischen Durchdringung hinweist. In seinem apologetischen Durchblick insistiert J. Myśków auf der Notwendigkeit einer mehr integralen Auffassung der Apologetik und schlägt arbeitshypothetisch die Ausarbeitung einer „ökumenischen Apologetik" vor.

Nach den Überlegungen zur Auswertung der Konzilbeschlüsse für die Katechetik (J. Charytański), Pastoraltheologie (A. L. Szafrański) und Homiletik (L. Kuc), Kirchengeschichte Polens (H. Wyczawski) und sakrale Kunst (J. St. Pasierb) folgen kirchenrechtliche Handreichungen (T. Pawluk, E. Sztafrowski).

In seinem zweiten Teil geht das Werk auf die Besprechung des erwähnten Fragebogens ein. Dieser Abschnitt könnte für den ausländischen Mitleser, der für das Schaffen polnischer Theologie Interesse aufbringt, gute informative Dienste leisten. In gebotener Kürze werden Ergebnisse der polnischen Theologie ans Licht gerückt und dies in allen ihren Auffächerungen und Ebenen, wissenschaftlich, didaktisch und popurisatorisch. Man bekommt auch einen Einblick in die Reichweite der Tätigkeit polnischer Theologen und in ihre nächsten Zukunftspläne.

Im Ganzen gesehen bietet das Werk für den ausländischen Theologen eine vortreffliche Orientierungshilfe in Sachen der verbrüderten polnischen Theologie. Der polnische Empfänger findet darin eine wertvolle bibliographische Stütze. Sowohl dem Wissenschaftler als auch dem Theologiestudenten schafft das Werk sehr gute Einstiegsmöglichkeiten zu einer Besinnung auf das bereits Erreichte wie auch eine Hilfe bei der Wahl neuer Themen. Der Herausgeber dieses Buches, J. Myśków, verdient hohe Anerkennung und Dank.

Warschau Alfons Skowronek

Die Zukunft des Ökumenismus. Mit Beiträgen von Per **Lønning,** Georges **Casalis,** Bernhard **Häring** und einer Einl. von Günther Gassmann. Frankfurt: Otto Lembeck, Josef Knecht 1972. 109 S. (Ökumenische Perspektiven 1) Ppb. DM 12.–

Mit diesem Heft eröffnet das Institut für Ökumenische Forschung eine neue Schriftenreihe. Es will damit einen breiteren Leserkreis durch eine Konfrontation mit unterschiedlichen theologischen und konfessionellen Positionen an der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion beteiligen und zugleich Information und Dokumentation über die sich wandelnden interkonfessionellen Beziehungen und Entwicklungen bieten. Die hier vorgelegten Beiträge sind Referate eines Kolloquiums über „Die Zukunft des Ökumenismus". Sie sehen die Situation gekennzeichnet durch die Ungeduld über den langsamen Fortschritt der ökumenischen Bewegung und durch das Drängen zur „Kontestation" und zum „Säkularökumenismus" derer, die über die erstarrten Institutionen enttäuscht sind.

In der kritischen Bilanz „Von der Bewegung zur Institution?" stellt der norwegische luth. Bischof Per Lønning fest, daß man nach der ersten von erweckungsgeprägten, allen kirchlichen Institutionalismus ablehnenden einzelnen Christen getragenen und der zweiten als Gemeinschaft von Kirchen dargestellten ökumenischen Bewegung jetzt von einer dritten spreche. Diese befinde sich, was die Reserve gegenüber der Kirche als Institution angeht, wieder da, „wo sich unsere theologischen Großeltern befanden" (16) und sei sonst durch einen „weltlichen Ökumenismus" charakterisiert. Er erstrebe die Einheit der Kirchen um deren Dienst an der Welt willen. Das „Wohin" der Ökumene teilt sich ihm in die beiden Fragen, was für eine gesamtchristliche Gemeinschaft anzustreben ist und welcher gesamtchristliche Dienst als Ökumene der Welt zu leisten ist. Zur ersten meint Verf., man müsse eine gewisse „ökumenische Romantik", nach der alle Unterschiede zu überwinden sind, aufgeben. Es ging nicht um allumfassende Homogenität, es gehe um Einheit in der Vielfalt. Allerdings sei Ökumenismus „mit Relativismus nicht vereinbar" (22). Eine Vielfalt, die die Teilnahme am gemeinsamen Tisch des Herrn ausschließe, sei untragbar, andererseits seien, wenn wahre eucharistische Gemeinschaft erlangt ist, „alle anderen Gemeinschaftsfragen praktischen und daher untergeordneten Charakters".

Die Frage nach dem gesamtchristlichen Dienst stehe heute im Zeichen eines „säkularen" Ökumenismus. Hier sieht Lønning die doppelte Gefahr einer „Säkularisierung des Evangelismus" und einer „Klerikalisierung der Politik" „als zwei Seiten ein und derselben Sache" (25).

Diese Gefahr wird deutlich an dem Beitrag des Professors für praktische Theologie an der prot.-theol. Fakultät in Paris Georges Casalis. Angesichts der „Rezession der Hoffnung", „unfruchtbarer Verfestigung" und des „offiziell verordneten Maulkorbs"

fordert er eine „entschlossene Überschreitung der Schranken" zu einem Säkularökumenismus. Ausgehend von der Einheit von Sendung und Dienst der Kirche, wobei letzterer sozialer und politischer Dienst bedeutet, hat Ökumenismus „mit jeder Aktion solidarisch zu sein, die auf eine Änderung der Verhältnisse abzielt" (63). Der von Casalis geforderte „wilde Ökumenis" ist für die Kirche, „was die revolutionäre Aktion für die Gesellschaft bedeutet" (58). Weil aber die Grenze des Klassenkampfes durch die Mitte der Kirche verläuft (57), ist das „Evangelium der Armut, des Dienstes und der Gerechtigkeit... dazu angetan, die schon innerhalb der Kirche bestehenden Spaltungen zu verschärfen" (59). Es ist erstaunlich, wie unbekümmert ein Ökumeniker mit neuen, wenn auch „heilsamen Spaltungen" rechnet (51; 57; 36; 59; 64). Wenn die Wahrheit so wenig ernst genommen und die Kirche als Institution so in Frage gestellt wird, wieso dann noch Ökumenismus? Hier geht es in Wirklichkeit gar nicht um Ökumenismus, sondern um den Exodus aus den Kirchen oder um deren Umfunktionierung von seiten derer, für die der Glaube an Jesus, den Diener und Befreier, im Sozialismus „die gegenwärtig notwendige Gestalt" findet, allerdings in einem Sozialismus, „der allen gegenwärtigen Verwirklichungen überlegen ist" (57).

Ist für Casalis „die erstrangige Frage die der Orthopraxie", dann ist für den kath. Moraltheologen Bernhard Häring („Routine oder prophetische Konkretion") Orthodoxie von der Orthopraxis nicht zu trennen. Für ihn hängt die Zukunft der Christenheit davon ab, daß sie Raum hat „für prophetische Konkretion und, wenn nötig, auch für prophetische Konstestation" (72). Wenn er mehrfach auf Franz v. Assisi verweist, dann dürfte dieser aber nicht nur ein Beispiel dafür sein, daß die Institution aufnahmebereit war für Forderungen prophetischen Charakters, sondern auch, daß der Charismatiker offen war für das Amt, ja in heroischem Gehorsam auf das Amt zuging. Häring fordert einen „geistlichen Ökumenismus", er kann dem sog. Säkularökumenismus „nur dann eine dauerhaft positive Bedeutung zumessen, wenn er entweder immer schon dem Gebet entspringt, oder doch dazu beiträgt, die Christen auch im Gebet zu vereinen". Er sieht „eine der größten Gefahren von heute" in einer „Neuauflage des Pelagianismus, auch im Raum der ökumenischen Bewegung" (75). Das Beten um Einheit müsse aber Frucht tragen in gemeinsamem Tun, im Forschen nach allen gangbaren Schritten auf dem Weg zur Einheit. Als Aufgaben, in denen es „die Spannungseinheit zwischen gedanklicher Aufarbeitung und prophetischer Konkretion zu sehen gilt", nennt er „das rechte Verständnis des Säkularökumenismus, ökumenische Fakultäten und Häuser der geistlichen Erneuerung, den Problemkreis der Interkommunion und der Mischehe" (84). Diese Fragen, bei denen die Schwierigkeiten im Detail liegen, im einzelnen zu besprechen, fehlte der Raum.

Der Schlußbericht „Die Zukunft der Ökumene" bringt Korrekturen an und setzt Prioritäten unter Punkten wie „Ökumenismus und Kirche", „Alte und neue Strukturen", „Die Katholizität". Unter „Das Amt der Einheit" wird „die Notwendigkeit eines solchen Amtes bejaht, denn „die ökumenischen Institutionen können nicht an die Stelle eines wahrhaft ekklesialen... Amtes treten" (104). Weiter wird die „geistliche Dimension" betont, „um die Gefahr einer verbalen Bejahung unserer in Christus geschenkten Einheit, ohne eine Vertiefung des geistlichen Verständnisses dieser Einheit, zu vermeiden" (105). Für „die Zukunft des Ökumenismus" wird es entscheidend sein, ob solche Forderungen gegenüber einem Säkularökumenismus zur Geltung kommen. Denn Einheit der Kirche gibt es nur in der tiefer erfaßten und gelebten Christuswirklichkeit. Reden von Charisma ist noch nicht Geisterweis und eigenmächtiges Handeln gegen die Autorität als solche noch keine „prophetische Konkretion".

Münster Erwin Iserloh

Barth, Karl / **Bultmann,** Rudolf: **Briefwechsel 1922–1966.** Hrsg. v. B. Jaspert. – Zürich: Theologischer Verlag 1971. XII, 376 S. (Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe 1) DM 26.80

Einer der bedeutendsten Faktoren der jüngsten Theologiegeschichte ist die durch die Namen Bultmann und Barth markierte Diskussion über Ansatz, Methode, Sinn und Ziel der theologischen Arbeit. Und man kann wahrlich nicht sagen, daß dieser Streit bereits erledigt ist, auch wenn Interesse und Akzentsetzung der Theologie in den letzten Jahren über die Bultmann-Barth-Problematik hinausgeschritten sind. Im Gegenteil: die damals unerledigten und unausdiskutierten Aporien wirken in anderer Weise auch in der neuesten Theologie sowohl im protestantischen wie im katholischen Raum weiter nach.

Von daher gesehen ist die als erster Band einer Gesamtausgabe der Schriften Barths gedachte erstmalige Veröffentlichung der gesamten noch erhaltenen Korrespondenz zwischen Barth und Bultmann, 98 Briefe und Postkarten, von außerordentlichem Interesse, darf man doch erwarten, Neues, Weiterführendes, Erhellendes zur theologischen Diskussion beider Protagonisten der neueren Theologie, zu ihrem Selbstverständnis und zur Einschätzung des anderen zu erfahren. Doch diese Erwartungen werden nicht im erhofften Ausmaß erfüllt.

Zwar ist der Konflikt beider Theologen bei gleichzeitiger gemeinsamer Frontstellung gegen die Liberale Theologie von Anfang an unübersehbar da, aber der Konflikt bleibt trotz des Verständigungswillens beider Theologen in einer eigentümlichen „geschichtslosen" Unveränderlichkeit, ja Unaufgeklärtheit bestehen. „Je mehr ich so ziemlich in allem Wesentlichen mitkomme, was Sie sagen (wenigstens meine ich das), desto mehr liegt mir daran, endlich einmal definitiv dahinter zu kommen, wo der Gegensatz liegt, der sich ja in allen möglichen Einzelheiten ausprägt", schreibt Bultmann am 10. 12. 1926 an Barth. Und umgekehrt Barth an Bultmann (28. 4. 1927): „Sehn Sie, es ist bei mir einfach das, daß ich im Augenblick – der vielleicht auch noch etwas andauert – nicht recht hindurchsehe durch Alles das, was in der Tat zwischen Ihnen, Gogarten und mir in der Luft zu liegen scheint". Wenn auch der Verständigungswille auf beiden Seiten besteht, so ist es doch vor allem Bultmann, der auf die Klärung der Differenzen drängt: „Ich wünschte nur, das Verlangen zur kritischen Verständigung wäre bei Ihnen ebensogroß wie bei mir!" (22. 7. 1928). Und Barth bestätigt: „An Ihrem Vorwurf, daß ich nach ‚kritischer Verständigung' wenig Verlangen trage, ist etwas ... Vieleicht hängt es auch mit dem ... zusammen, daß ich mich insbesondere gegenüber der Marburger Methode, Alles auf die Spitze zu stellen und dort stehen zu lassen, so wehrlos fühle, auf gewisse Entweder-Oders mich nicht einlassen, das Verbotensein gewisser Aspekte mir nicht gefallen lassen, keines von meinen verschiedenen Eisen im Feuer mir so ohne weiteres nehmen lassen kann..." (24. 7. 1928). Und im Schreiben vom 20. 6. 1931 beklagt Barth, „daß ich mich eben tatsächlich bei einer Reihe von Anlässen von Ihren Schülern mit einem Gemisch von väterlicher Güte und polizeilichem Scharfsinn behandelt fühlte, das mir nicht paßt und für das ich eben nur die Bezeichnung ‚Verhören' habe... Den Gesamteindruck, daß man in Marburg an eine unsichtbare Wand redet, habe ich doch auch von da mitgenommen".

Diese „unsichtbare Wand" bleibt in der gesamten Korrespondenz unverändert bestehen. Von Anfang an kritisiert Bultmann das mangelnde innere Verhältnis Barths zur Geschichtswissenschaft (vgl. Brief vom 31. 12. 1922) sowie „Unklarheit und Unsauberkeit" in den theologischen Begriffen auf Grund mangelnder philosophischer Arbeit (bes. Brief vom 8. 6. 1928). Der biblische Text „wird von Ihnen nach dem Rezept einer Dogmatik abgefragt und redet nicht mit seiner eigenen Stimme. Nach wenigen Sätzen weiß man schon alles, was Sie sagen werden und fragt sich nur gelegentlich: wie wird er das jetzt aus den folgenden Textworten herausbringen" (10. 12. 1935). Dagegen wirft Barth seinem Kontrahenten eine „großartige Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens" vor. „Sie sind, wenn mich nicht Alles täuscht, Alle miteinander dabei, den Glauben aufs neue – gewiß in einer sehr neuen und von der Theologie des 19. Jahrhunderts sehr verschiedenen Weise – als eine menschliche Möglichkeit... verstehen zu wollen und damit die Theologie aufs neue der Philosophie in die Hände zu liefern... Es könnte wohl sein, daß das, was ich unter ‚Wort Gottes' verstehe, für Sie überhaupt nie in dieser Weise Anliegen gewesen ist" (5. 2. 1930). Durch den Anschluß an eine Philosophie haben Sie „das getan..., was man als evangelischer Theologe durchaus lassen sollte. Und wenn Sie dann inquirieren sollten: Warum lassen? so würde ich Ihnen doch mit keinem Argument, sondern vielleicht nur mit der Recitation des Credo antworten können. Was ja dann sicher mit der Offenheit und dem Forschungscharakter der Marburger Theologie nicht vereinbar wäre" (20. 6. 1931). Damit scheinen die Fronten geklärt zu sein. Aber sind sie es wirklich? „Jedenfalls – so schreibt Bultmann (25. 10. 1931) –: was Ihnen so sicher ist, daß Ihr und mein Ansatz in principio grundverschieden sind, ist es mir nicht. Ich meinerseits glaube zu sehen, daß Sie Fragen, die mit Ihrem Ansatz gegeben sind und an deren Austrag mir liegt, künstlich niederhalten".

So sprechen beide, Barth und Bultmann, nicht nur vielfach aneinander vorbei, ihre eigentliche Differenz bleibt auch im Briefwechsel unausdiskutiert. Die „drahtlose Telegraphie" zwischen beiden, von der Barth in einem Brief von 9. 10. 1923 spricht, wird zu einem Austausch von unverständlichen Zeichen. „Ist es Ihnen klar, wie wir dran sind – Sie und Ich? – schreibt Barth am 24. 12. 1952. Mir kommt es vor: wie ein Walfisch...und ein Elephant, die sich an irgend einem ozeanischen Gestade in grenzenlosem Erstaunen begegneten. Vergeblich, daß der Eine seinen Wasserstrahl

haushoch emporschickt. Vergeblich, daß der Andere bald freundlich, bald drohend mit seinem Rüssel winkt. Es fehlt ihnen an einem gemeinsamen Schlüssel zu dem, was sie sich, ein Jeder von seinem Element aus und Jeder in seiner Sprache, offenbar noch so gern sagen möchten. Rätsel der Schöpfung, dessen Auflösung im Eschaton ich mir wie Bonhoeffer gerne auf der Linie des ‚Ich bring Alles wieder' des Weihnachtsliedes vorstellen möchte!"

Insofern diese bleibende, im Grunde entwicklungslose unaufgeklärte Positionalität beider Theologen bereits aus anderen Veröffentlichungen bekannt war, bringt der Briefwechsel – und das ist in gewisser Weise enttäuschend – für das Verständnis der Theologie beider Männer nichts eigentlich Neues. Hinzukommt, daß beträchtliche Lücken in der Korrespondenz klaffen, sei es daß Briefe verlorengingen, sei es daß beide immer wieder zwischendurch zu Gesprächen zusammenkamen.

Dennoch ist die Veröffentlichung der Korrespondenz von höchstem Wert und größtem Interesse. Die theologischen Differenzen treten in den Briefen – davon mögen die angeführten Beispiele zeugen – in einer unmittelbaren, vitalen, geradezu „spannenden" Weise hervor. Gleichwohl fügt sich dabei die Kontroverse zusammen mit einem freundschaftlich-herzlichen Verhältnis beider Theologen, das in dieser Weise bis dahin für die meisten unbekannt war und für dessen Ungebrochenheit der Briefwechsel ein beredtes Zeugnis ist. Und *last not least* ist in der Korrespondenz ein gutes Stück der jüngsten Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte ausgebreitet. Dazu trägt vor allem die hervorragende Edition bei, die nicht nur jeden Brief mit vorzüglichen biographischen, zeitgeschichtlichen und literarischen Erläuterungen versehen, sondern auch in einem reichhaltigen Dokumentenanhang wesentliches geschichtliches Material (u. a. zum Kirchenkampf) angefügt hat. Eine Reihe von Registern erhöht noch den Gebrauchswert des Materials. Damit ist der vorliegende Band in der Tat „ein Spiegelbild der jüngsten europäischen Geistesgeschichte, vor allem ihrer Theologie- und Kirchengeschichte" (Verlagsankündigung). Als solches ist das Buch m. E. eine der fesselndsten Veröffentlichungen der letzten Jahre.

Tübingen Gisbert Greshake

Mühlen, Heribert: **Entsakralisierung.** Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. – Paderborn: Schöningh 1971. XIV, 567 S. Lw. DM 32.–

Schlagworte sind wegen ihrer Emotionalität und Unschärfe normalerweise keine geeigneten Mittel, eine Situation zu klären oder eine Diskussion zu versachlichen. Das Schlagwort ‚Entsakralisierung' hat im Zusammenhang mit der säkularen Welterfahrung eine besondere polemische Spitze: Im Bemühen um die Aufhebung jeglicher Entfremdung sollen die alten Gehäuse der Religion, des Mythos und der Tabus fallen, der Mensch tritt (scheinbar) in den offenen Horizont seiner selbstgeschaffenen Freiheit.

Bedeutet das generell die Aufhebung jeglicher Rückbindung? Was wird den zukünftigen Menschen über sich selbst hinausführen? Wie begegnen die Kirchen der Herausforderung, die ihnen im Schlagwort ‚Entsakralisierung' entgegengeschleudert wird?

Im Umfeld dieser drängenden Fragen weckt die Thematik des Paderborner Pneumatologen große Spannung. M. unterzieht sich in der vorliegenden umfangreichen Studie der Mühe, den mannigfaltigen Implikationen eines nach seiner Meinung sogar ‚epochalen' Schlagwortes nachzugehen.

Das erste Kapitel (1–65) beschreibt die ‚Entsakralisierung als Problem'. Der Mensch sei immer fasziniert durch das „je und je Neue" (20), sei das die Technik, der Sport oder der Personenkult. Neue Formen des Sakralen treten nach M. an die Stelle des Vergehenden, in Kirche, Kult, Liturgie. Entsakralisierung gehe aber immer einher mit Re-sakralisierung. Diese Behauptung ist zweifellos möglich unter der Voraussetzung, daß ‚sakral' identisch ist mit ‚faszinierend' (so ausdrücklich S. 8) und daß in dem Satz „Das Sakrale ist in unserem Verständnis vielmehr der ungegenständliche Horizont, innerhalb dessen Personen oder Dinge überhaupt erst als ‚sakral' erscheinen können" (62) keine Tautologie steckt.

Im zweiten Kapitel (67–176) beschreibt M. das Sakrale als Grunddimension der menschlichen Existenz. Das geschieht in hoher Abstraktion, vornehmlich auf dem Hintergrund der rein theologischen Natur – Gnade – Problematik: Der heilige Gott wird in Beziehung gesehen zu seiner profanen Schöpfung. Sakralität, die in der Dialektik von Entzug und Anziehung bestehe, sei einerseits eine welthafte (als die Dimension des „je und je" Neuen) und anderseits eine gnadenhafte (als die Dimension des „ganz" Neuen).

Das dritte Kapitel (177–258) gilt der Entsakralisierung der politischen Macht und prognostiziert nach der Charakteristik der konstantinischen Epoche für die heraufziehende Weltkultur das „primäre Erfahrungssystem" im christlich-trinitarischen „Ternar Ich-Du-Wir (bzw. Wir-Ich-Du)" (217).

Das vierte (259–472) und fünfte (473–563) Kapitel schließlich bringt Ausfaltungen dieses Grundanliegens in das Problem des kirchlichen Dienstes und der kirchlichen Autorität, der Ehe und des Zölibates hinein. Es gelingen dabei kritische Anstöße zu einer kirchlichen Praxis, die sich auch theologisch immer neu motivieren lassen muß. M. sucht in diesen umfangreichen Ausführungen die pseudosakralen und gar dämonischen Relikte im Amts- und Eheverständnis auszumachen und zeigt die Wege zur Erneuerung: Personalisierung, Pneumatisierung, Entdämonisierung, Enttimorisierung und auch „Demokratisierung als epochal neue Resakralisierung" (408ff).

Ein Personenregister ist angefügt.

Dieser knappe Durchblick läßt schon die ungeheure Stoffmenge einerseits, leider aber auch die Grenzen des Ansatzes anderseits deutlich werden. Es wäre zunächst zu fragen, ob dieser Ansatz, der das trinitarische Beziehungsgefüge Ich – Du – Wir zum Kern und Deuteprinzip hat (so ausdrücklich S. 46), so weit und so überraschend fruchtbar er innertheologisch auch sein mag, im Grunde nicht doch eine Einengung des Horizontes nach sich zieht. Denn was vermag dieses Prinzip, dessen Angemessenheit für die vorliegende Fragestellung nicht näher begründet wird, innerhalb eines so komplexen, weitgehend nicht-theologischen Problemfeldes wirklich zu leisten? Für die Kirche und ihre Zukunft ganz sicher eine von Pneumatologischen her geforderte Dynamisierung. M. sagt mit Recht; „Wenn die christliche Kirche ... von ihren eigenen Ursprüngen her einen Beitrag zu der heraufziehenden Weltkultur leisten will, dann muß sie sich auf ihre trinitarisch-pneumatische Wirheit besinnen, d. h. auf die Pluriformität ihrer unzerstörbaren Einheit, und sie könnte eben dann das gesellschaftliche Modell für jene pluriforme Einheit sein, die allein eine universale Friedenssicherung auf der Grundlage der Vermitteltheit aller mit allen ermöglicht." (229–230) Dieser Ansatz wird jedoch selber nicht vermittelt und hat deswegen für die Gesamtdarstellung eine hermeneutische und begriffliche Engführung zur Folge. Es scheint nämlich so, als würde apriorisch ein dogmatisches Vorverständnis entworfen, das die weitgehend nicht-theologische Problemfülle nur postularisch zu strukturieren vermag. Dazu wird außerdem im Vorgriff eine terminologische Festlegung notwendig, deren Stringenz erst zu beweisen wäre: daß ‚Sakralerfahrung' gleich ‚Faszination' sei (8), oder: daß die ‚Sakralerfahrung' das umgreifende aller faszinatorischen Erfahrung sei (13), der umgreifende Horizont (62).

Um welchen Begriff des Sakralen geht es eigentlich? Indem M. sagt, das gnadenhaft-Sakrale sei im Gegensatz zum welthaft-Sakralen die Dimension des ganz Neuen (140ff), stützt er sich einmal mehr auf seinen Systempunkt, der als rein innertheologische Größe dann eben nicht immer das weitgehend philosophische, religionsgeschichtliche, religionspsychologische und kultursoziologische Material sachgemäß heranzieht, sondern – sofern es überhaupt relevant wird – quasi ‚vereinnahmt'. Man hat am Ende, trotz vieler ausgezeichneter Durchblicke im Detail, doch weitgehend den Eindruck, daß ‚Entsakralisierung' ein Schlagwort geblieben ist, das fortlaufend neue Schagwörter hervorbringt, weil es nicht kritisch hinterfragt wurde. Das wäre jedoch gerade um seiner theologischen Bedeutung willen notwendig: Welche sind z. B. die Kriterien für die Abgrenzung des genuin Sakralen vom Pseudosakralen, vom Tabu, vom Mythos, vom Geheimnis? Was zur Eindeutigkeit des gnadenhaft-Sakralen ausgeführt wird (etwa 170ff), ist schlicht eine *petitio principii*, die sich der Notwendigkeit der empirischen Differenzierung entledigt.

Die Bewältigung der weltlichen Welt und die Gewinnung einer neuen Sakralität sind dem Menschen heute sicher aufgegeben. Dazu sind jedoch Übersetzungshilfen notwendig, die von der Sprache und der Sache her entschiedener auf seiner Seite stehen, ohne ihn jedoch sich selber zu überlassen. M. bleibt leider – was Motivations- und Interpretationskraft angeht – weitgehend am anderen Ufer. Auf das, was an Chancen und Gefährdungen jedoch „im Fluß" ist, hingewiesen zu haben, ist für den kritischen Leser zugleich sein großes Verdienst.

Münster Hermann Schalück OFM

Bartsch, Hartmut: **Probleme der Entsakralisierung.** – München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1970. 248 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche 4) Sn. DM 17.50

Die Beiträge möchten mit dem Stand der Säkularisierungsdebatte bekanntmachen und sie auf heute schon realisierbare Konsequenzen für die kirchliche Praxis hin befragen. Im Vorwort, das sich wie eine Anweisung an die Gesprächspartner des Symposiums liest, schreibt der Herausgeber Hartmut Bartsch nur solchen Beiträgen einen Nutzen für die Praxis der Kirche zu, die sich einerseits „der Komplexheit der in Frage stehenden Begriffe bewußt" sind, sich jedoch andererseits unter weitgehendem Verzicht auf Argumentationsreihen philosophischer und soziologischer Denkbewegungen „sich zunächst und vor allem an der Botschaft Jesu orientieren" (7). Es verwundert, daß es möglich sein soll, ohne die philosophischen, geschichtlichen und soziologischen Implikationen der Säkularisierungsthese voll zu berücksichtigen, das Phänomen überhaupt in den Griff zu bekommen und ihm Konsequenzen für die kirchliche Praxis abzugewinnen. Es regt sich der Argwohn, daß die Berufung auf die „Botschaft Jesu" – als Gegengewicht gegen Säkularisierung verstanden – unbequeme Erkenntnisse verhindern und den Ernst der Lage verschleiern hilft. Der kritische Leser sieht sich jedenfalls aufgefordert, bei jedem Beitrag zu prüfen, inwieweit die dem Thema abgewonnenen Erkenntnisse durchs fromme Interesse überfremdet sind.

Von den 14 Beiträgen des Sammelwerkes befassen sich drei mit dem Problem der Entsakralisierung in religionsgeschichtlicher, sozialpsychologischer und soziologischer Sicht; fünf verfolgen die Entsakralisierungsimpulse und gegenläufige Resakralisierungstendenzen im Alten und Neuen Testament sowie in der Kirchengeschichte; sechs Beiträge suchen Konsequenzen für die kirchliche Praxis, für Verkündigung, Institutionen, Ethik, Kirchenrecht, Liturgie und Kunst zu formulieren.

Der religionsgeschichtliche Beitrag von Karl Ledergerber unterscheidet in einem typisierenden Durchblick durch die Religionsgeschichte den mythischen, den sakralen und den rationalistischen Dualismus der Wirklichkeitsbetrachtung und sieht in der durch Jesus initiierten radikalen Liebesethik jede Form des Dualismus von Profanem und Sakralem aufgehoben. Im Anschluß an die Vision Teilhard de Chardins sieht er es als Aufgabe eines wieder zu sich selbst gekommenen Christentums an, dem „Eros" als dem Göttlichen in der Natur zum Durchbruch zu verhelfen und „einen dem magischen Ursprung irgendwie verwandten Ursprung auf höherer Ebene (zu) erreichen, wo der Mensch (vielleicht als Menschheitsorganismus) wieder aus dem Einheitsgefühl mit dem Universum lebt" (18).

Der Beitrag von Wilhelm Laurich argumentiert innerhalb eines durch die Namen A. Gehlen und E. Erikson zu kennzeichnenden Rahmens konservativer Sozialpsychologie. Betont wird die Notwendigkeit von symbolisch vermittelten Verhaltensstabilisierungen gegen die natürliche Chaotik des Menschen. Von hier aus erscheint „Sakralisierung" lediglich als Übersteigerung bzw. Zerrform des an sich notwendigen Ritualisierens. „Echter Symbolvollzug" in der Kirche wird in Analogie gesehen zum „echten sozialen Ritual". Der Autor stellt fest, daß man das Maß an intellektueller Schulung und Reflexion, das ein entsakralisierter Glaube erfordern würde, in absehbarer Zeit nicht erwarten könne. Folglich fragt er eindringlich nach heute notwendigen Sakralisierungen in unserer Gesellschaft. Die unscharfe Verwendung der Begriffe erlaubt es dem Autor, sie polemisch zu verwenden und selbst avantgardistische Versuche weltlichen Redens von Gott als Sakralisierung zu diffamieren: „Auch eine kirchliche Veranstaltung in der extremen Form eines politischen Nachtgebets ist vor Sakralisierungen nicht notwendig gefeit; sogar eine Selbstkritik kann auf eine Weise ritualisiert werden, daß auch sie noch über den Kult des Kadertums zur sakralisierten Farce wird." (36)

Eine prinzipielle Ablösung der Funktion des Sakralen durch zunehmende Durchsetzung von Rationalität in allen sozialen Bereichen faßt allein Lutz Hoffmann ins Auge. „Nicht die Konservierung des Sakralen, sondern eine konsequente, jede Ideologiebildung immer wieder überrundende Anwendung der Rationalität ist in einer potentiell rationalen Welt die Chance des Menschen" (49). Die Chance der Kirche in der immer weltlicher werdenden Welt ist die bewußte Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Funktion. Auf dem Wege einer Kritik an der bis in unsere Tage reichenden Nähe der Kirche zu gesellschaftlichen Gruppen, die der Sakralität noch Raum lassen, macht Hoffmann deutlich, daß gegenüber der heutigen säkularen Welt die Wahrnehmung einer gesellschafts- und ideologiekritischen Funktion die Hauptaufgabe der Kirche sein muß.

Die biblischen Beiträge referieren gesicherte exegetische Erkenntnisse über „Impulse der Entsakralisierung im Alten Testament" (Erich Zenger) und die „Grundlegung der einen Welt in der Botschaft Jesu" (Gottfried Hierzenberger). Sie vermitteln den Eindruck, die Kirche habe in der Nachfolge Jesu ein konsequentes Entsakralisierungsprogramm zu entwerfen und durchzuführen. Unbeantwortet bleibt die Frage, wie sich ein solches Programm mit der traditionellen Praxis der Kirche vermitteln ließe. Offen bleibt auch die Frage nach der Begründung einer Hermeneutik, die dazu berechtigt, diesen einen Aspekt biblischer Überlieferung als den relevanten herauszuheben und die gegenläufigen, die das Leben der Kirche viel stärker bestimmt haben und bestimmen, demgegenüber als sekundär, wenn nicht als irrig außer acht zu lassen. Daß man sich „natürlich im klaren darüber sein" müsse, „daß jede Interpretation historischer Texte ein ganz bestimmtes Vorverständnis impliziert" (Hierzenberger 76) kann als bloß formale Rechtfertigung jeden beliebigen Standpunkt akzeptabel erscheinen lassen und gerade so auch die tradierte „sakrale" Interpretation legitimieren und verfestigen helfen.

Der Tendenz der biblischen Beiträge folgen die von Wilhelm Gessel über „Resakralisierungstendenzen in der christlichen Spätantike" und zwei exemplarisch verfahrende Aufsätze von Klaus Breuning zur Frage einer Entsakralisierung von Herrschaft. Gessel zeigt am Beispiel der Entstehung eines verbeamteten Klerus, an der Verkultung des Kirchenraumes und an der Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie, wie Sakralisierungsmaßnahmen in der frühen Kirche nicht einfach als totale Anpassung an die spätantike Sakralität sich ereigneten, sondern solche Sakralformen und -gehalte ausgewählt wurden, die aufgrund des gesellschaftlichen Anspruches der Kirche in der spätantiken Umwelt geraten erschienen. Das Verschwinden der spätantiken Bewußtseinsformen in der heutigen säkularisierten Gesellschaft führt konsequenterweise zur Forderung nach Entsakralisierung. „Eine innere Notwendigkeit zur Beibehaltung des Sakralkultischen dürfte kaum begründet sein. Es zu eliminieren heißt, das spätantike Gewand der Kirche abzustreifen." (122)

Klaus Breuning beschreibt die Entstehung der frühmittelalterlichen Sakralisierung des Kaisertums und die im Canossa-Ereignis prinzipiell vollzogene Trennung von weltlich verstandener politischer Herrschaft und (gesteigert sakralisierter) päpstlicher Amtsautorität. In seinem zweiten Beitrag vermittelt Breuning die Ergebnisse seiner 1969 veröffentlichten Kritik der „Reichsideologie", die von katholischen Intellektuellen vertreten und propagiert wurde und in der Endphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reiches Hitler (aus späterer Sicht ungewollt) Zubringerdienste leistete. Er interpretiert die Ideologie eines „heiligen Reichs" als Fluchtbewegung aus einem unbewältigten Heute in ein numinoses Gestern und sieht die Angst vor der Gegenwart und Zukunft auch in heutigen konservativen bis reaktionären Formierungen innerhalb des deutschen Katholizismus am Werke.

Die Beiträge unter der Überschrift „Entsakralisierung als gegenwärtiges Problem" beweisen, wie schwierig es ist, die von allen Autoren als gültig erkannten biblischen Impulse zur Entsakralisierung auf die Bereiche kirchlicher Praxis anzuwenden.

Am ehesten läßt sich die von Lutz Hoffmann geforderte „Entsakralisierung der kirchlichen Institutionen" als praktische Konsequenz aus der biblischen Norm erkennen. Dies wohl deshalb, weil er mit den „Argumentationsreihen philosophischer und soziologischer Denkbewegungen" hinreichend vertraut ist. Es zeigt sich, daß eine kirchenkritische Betrachtung der traditionellen kirchlichen Organisation mit den Mitteln der Soziologie noch am ehesten mit den biblischen Impulsen konvergiert. Kernpunkt der Kritik ist die bisherige sakrale Legitimierung kirchlicher Autoritäten. Entsakralisierung auf dem Gebiet kirchlicher Institutionen bedeutet, daß Ämter in der Kirche auf sakrale Rechtfertigung „von oben her" verzichten müssen und an ihre Stelle eine repräsentative und funktionale zu treten habe. Dies mit allen Konsequenzen von „Demokratisierung" wie: periodische Wahl der Amtsträger, Abschaffung des Informationsmonopols der Autoritäten, kollektive Zielreflexion innerhalb der Kirche, Garantien für die Berücksichtigung des Sach- und Fachwissens durch die Entscheidungsträger. Kritik übt Hoffmann auch an der übervorsichtigen Rücksichtnahme auf die Mentalität autoritativ gebundener und traditionsverhafteter Kirchenmitglieder. Ihnen gegenüber sollten die Verantwortlichen eine kritisch-aktive Funktion erfüllen, indem sie auf jede Ausnützung von Existenzängsten und Unsicherheiten für kirchliche Disziplin verzichten, Bereitschaft zeigen zu totaler Information und allgemeine Diskussion ermutigen. Nur im Beschreiten dieses Weges sieht er die Möglichkeit, eine neue Identifikation der Mitglieder mit ihrer Kirche und ihre aktive Teilnahme am kirchlichen Leben zu erreichen. Die Chancen eines solchen Mentalitätswandels im Milieu des deutschen Katholizismus beurteilt Hoffmann jedoch äußerst pessimistisch.

Das krasse Gegenstück zur Position Hoffmanns sind die „Forderungen der Soziologie und der Theologie an das Recht der Kirche" von Leo van Hout. Hier wird zwar verbal ein dynamisches und flexibles Recht der Kirche gefordert, die Grundforderung lautet sogar „Kirchenrecht darf nicht Herrschaftsrecht sein, es ist vielmehr von seinem Dienstcharakter auszugehen" (219). Sehr schnell entlarvt sich aber die Rede vom Dienstcharakter als ideologische Verschleierung von Herrschaftsansprüchen unter dem „Nominaltitel des Dienstes" (Hoffmann). „Kirchenrecht" ist für van Hout zunächst und vor allem das Recht der Amtsträger und ihrer Autorität, „echter Autorität" wohlverstanden. Sein Autoritätsverständnis bezieht van Hout auf dem Umweg über Gustav Radbruch von Thomas Hobbes. Nicht Aufgabe und Funktion der Kirche, nicht die Orientierung an einer biblisch inspirierten Vorstellung vom

„besseren Leben" der Christen in der Kirche gibt nach ihm dem kirchlichen Recht Legitimation und Fundament, sondern eine Autorität mit rechtsetzender Gewalt, die natürlich an moralische Prinzipien gebunden sein soll. Diese Autorität wird einerseits begründet dadurch, daß die Kirche wie jede Menschengemeinschaft den „Gesetzen der Soziologie" unterliegt (und somit sozialdarwinistisch vom Recht des Stärkeren bestimmt ist), andererseits wird die von Lutz Hoffmann angeprangerte sakrale Legitimierung kirchlicher Autorität voll beansprucht: „Jede Autorität braucht die Autorisierung durch Christus und die Anerkennung im Glauben" (218). Sozialdarwinistische Begründung und sakrale Legitimierung der Autorität in der Kirche führen zu einer extrem traditionalistisch zu nennenden Sakralisierung von Herrschaft in der Kirche, zu der Erkenntnis unter anderem, „daß Autorität und Gehorsam zunächst und ausschlaggebend zwischen Christus und der Gemeinschaft gelten und daß diese Beziehung nicht immer (aber doch wohl in der Regel? EM) mit dem Verhältnis Hierarchie-Gläubige identisch (!) ist." Die mehrfache Berufung auf die radikal-autoritäre Staatsauffassung von Thomas Hobbes zur Begründung der hierarchischen Kirchenstruktur könnte ein abschließend negatives Urteil über diese traurigen Aussichten auf ein künftiges Kirchenrecht herausfordern, hätte nicht van Hout Hobbes auf eine so sympathische Weise mißverstanden, wie das in einem Zitat auf S. 216 greifbar wird. Auf eine undurchsichtige Weise versteht er die These von Hobbes, daß Gesetze eines unterworfenen Volkes (= Kirche?), wenn sie weiter gelten sollen, allein aufgrund der Autorität des Siegers gelten, als Autorisierung „richtiger Autorität" „von unten her". (Vgl. Hobbes, Leviathan in Rowohlts Klassikern, Band 187–189, 207f.)

Zwischen diesen beiden Extremen der Reaktion auf die Säkularisierungsproblematik liegen die anderen Vorschläge zu erneuerter Praxis der Kirche.

Elmar Bartsch fordert statt der realitätsfernen sakralen Sprache der Predigt die Anknüpfung jeder Verkündigung an die affektiven Wirklichkeitserfahrungen des Menschen. Eigentliche Aufgabe der Verkündigung ist die überhöhende, transzendierende Deutung dieser Erfahrungen durch den Entwurf neuer, verifizierbarer „letzter Antworten", „letzter Gestaltentwürfe" statt der überlebten und unverständlich gewordenen tradierten. Die Übernahme hermeneutischer, semantischer und lernpsychologischer Erkenntnisse vermag zwar diese Theorie kirchlicher Verkündigung zu stützen, es stellt sich aber gleich der Verdacht einer bloßen zweckrationalen Indienstnahme solcher Erkenntnisse für eine affirmative gesellschaftliche Funktion der Verkündigung, wenn eben diese Verkündigung auf die Vermittlung „immer neuer Geborgenheit" (167) geht. Auch der zweite Beitrag von Elmar Bartsch zum Problem einer entsakralisierten Liturgie vermittelt den Eindruck, daß kirchliches Handeln, wenn es seiner Konzeption folgt, eine konservierende und bestätigende Funktion für das Bestehende erhält, insbesondere auch für die als mit der Menschennatur gegeben angesehenen emotionalen Bedürfnisse. Ausgehend von der anthropologischen These, der Mensch brauche notwendig eine liturgisch-sakral vermittelte Interpretation der Wirklichkeit, fordert er gegenüber bisherigen sakralen Formen „noch mehr liturgische Ausdrucksweisen, Verhaltensmuster und Symbole" gegen „aufgeklärte Gestaltlosigkeit" (229). Wie sehr der Verzicht auf eine gesellschaftskritische Selbstreflexion der Liturgie den Blick auf das heute Notwendige verstellt, läßt sich besonders gut an dem von Bartsch herangezogenen „zeitbedingten Beispiel", den Fahrzeugsegnungen, studieren. Der Gedanke, eine um den Konsum- und Prestige-Fetisch Auto gestaltete kirchliche Handlung abzuschaffen, wird von ihm abgelehnt. Daß es Aufgabe der Verkündigung sein könnte, eine ideologiekritische Funktion gegenüber der Auto-Ideologie wahrzunehmen, liegt außerhalb seiner Aufmerksamkeit. Er aktzeptiert es als legitimen Ausdruck christlicher Gemeinde, wenn die *beati possidentes* in den Genuß eines besonderen kirchlichen Dienstes kommen (hier einmal wirklich Dienst: z. B. Beleuchtungskontrolle) und in einer liturgischen Handlung Besitz und Prestige bestätigt erhalten. Um das Auto wird das Ritual einer mittleren Hochzeitsfeier gestaltet. „An den grüßenden Gemeindevorständen vorbei fahren dann alle (alle? EM) zum Frühstück" (232). – An diesem negativen Beispiel läßt sich ablesen, wie sehr kirchliche Verkündigung sich um ihre eschatologische (und das heißt doch immer auch: kritische, richtende, verurteilende) Funktion bringt, wenn sie sich an vorgeblichen anthropologischen Konstanten wie „elementaren Bedürfnissen nach..." ausrichtet. – Hartmut Bartsch untersucht mit Mitteln der Motivationsforschung und Gruppendynamik „Motive und Motivierungen ‚christlichen' Handelns". Er entlarvt ethische Sakralisierungstendenzen als Verfehlen oder Verkürzen der christlichen Grundmotivation vor allem durch Fixierung auf Teil- und Nebenziele. Entsakralisierung christlicher Handlungsmotivationen bedeutet für ihn, jede Handlung, die Anspruch darauf erhebt, christlich motiviert zu sein, auf das eschatologische Endziel transparent zu machen.

In kurzem Überblick über Theorien zur Kunstgeschichte macht Günter Rombold deutlich, daß in unserer Zeit die Kunstauffassung von der sakralen über die profane und ästhetische (l'art pour l'art) zu einer neuen Weltlichkeit fortgeschritten ist, welche die „Wirklichkeit unter dem Gesetz der Gestaltung" sieht und „die Dinge selbst" als potentielle Bedeutungsträger erkennt. Abgelehnt wird eine eigenständige „kirchliche Kunst" als Sonderbereich abseits des übrigen Kunstgeschehens, gefordert der Mut des kirchlichen Mäzenaten, die Kunst der Gegenwart ohne fromme Verzweckung zu akzeptieren und in der Kirche heimisch zu machen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Band vermittelt eine richtige Perspektive für die kirchliche Praxis in einer säkularisierten Gesellschaft. Die Hinweise für die Praxis bleiben problematisch: Wo die Erfordernisse radikal formuliert werden, wirken sie angesichts des Beharrungsvermögens der gegebenen kirchlichen Strukturen utopisch. Zweckrationale Anwendung macht sie den bestehenden Verhältnissen dienstbar, den kirchlichen wie den gesellschaftlichen. Einseitig traditional bestimmtes Denken führt zur Regression in sakrale Restauration. Mit solchen Widersprüchlichkeiten spiegeln die Beiträge die spannungsreiche innerkirchliche Situation, in der ebensowohl utopischer Mut zur Praxis drängt wie Angst ums Überleben zum Rückgriff aufs Vorgestrige verleitet. Die „Probleme der Entsakralisierung" bleiben Probleme.

Rhynern Erwin Menne

Heinrichsmeier, Clemens: **Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland.** – Amsterdam: B. R. Grüner 1970. XXV, 161 S. (Kanonistische Studien und Texte 25), Lw. hfl. 30.–

Der Garantie des Kirchengutes und der von staatlichen Eingriffsrechten unabhängigen kirchlichen Vermögensverwaltung kommt im kanonischen Recht, in den staatskirchenrechtlichen Bestimmungen und in den Staatskirchenverträgen große Bedeutung zu. Aus der Koexistenz der vermögensrechtlichen Bestimmungen des kanonischen Rechts und der sich auf das Kirchenvermögen beziehenden staatlichen Gesetze ergeben sich im Staatskirchenrecht seit jeher besondere spezifische Probleme. Im Interesse der Wahrung und Sicherung des Bestandes des Kirchenvermögens muß den Kirchen dabei stets daran gelegen sein, zu erreichen, daß die Verfügungsbeschränkungen und Genehmigungsvorbehalte, die das innerkirchliche Recht den kirchlichen Amtsträgern auferlegt, soweit wie möglich auch im staatlichen Rechtsbereich Geltung besitzen.

Die vorliegende Untersuchung bietet für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland einen vorzüglichen Überblick zu dem Problemkreis, ob und in welchem Umfang die im kanonischen Recht normierten Veräußerungsverbote auch in der staatlichen Rechtsordnung der einzelnen Bundesländer der Bundesrepublik Deutschland geltendes Recht sind. Die aus einer Vielzahl von weitverstreuten und großenteils schwer auffindbaren Rechtsbestimmungen, Gerichtsentscheidungen und Details zusammengetragene und erarbeitete Untersuchung H.s erweist sich damit als wertvolle Bereicherung der staatskirchenrechtlichen Literatur zum kirchlichen Vermögensrecht.

Im 1. Teil der Untersuchung, „Das kanonische Veräußerungsverbot im innerkirchlichen Recht" (3–54), entwickelt der Vf. den Sinngehalt und den Umfang der Veräußerungsverbote des kanonischen Rechts. Von Wichtigkeit ist dabei, daß das kanonische Recht im Gegensatz zum deutschen bürgerlichen Recht den Begriff der „Veräußerung" (alienatio) in einem weiteren Sinn versteht, somit nicht nur als Übertragung von Eigentum von einem Rechtsträger auf einen anderen, sondern als einen Sammelbegriff, unter den jedes Rechtsgeschäft fällt, „durch das Kirchenvermögen belastet, in seiner Ausnutzung beschränkt oder in seinem Bestand gefährdet wird" (22).

Im 2. Teil der Darstellung wendet sich der Vf. dem eigentlichen Problem seiner Untersuchung zu, nämlich der Geltung der kanonischen Genehmigungsvorbehalte im deutschen Staatskirchenrecht (57–143). Er behandelt hier der Reihe nach die Rechtslage in den einzelnen Ländern der Bundesrepublik Deutschland und stellt dabei jeweils die Frage, ob die Veräußerungsverbote des kanonischen Rechts in staatlichen Gesetzen bzw. in Staatskirchenverträgen ausdrücklich anerkannt sind oder ob sie wenigstens als kirchliche Satzungen in staatlichen Bekanntmachungsorganen publiziert worden sind. Dem Vf. ist voll zuzustimmen, wenn er zu dem Ergebnis gelangt, daß kirchliche Gesetze nur dann im staatlichen Bereich Geltung beanspruchen können, wenn sie als staatliche Rechtsnormen in der im Staat üblichen Weise publiziert worden sind. Nur der Staat als Heimstatt aller Bürger ohne Rücksicht auf ihre Konfessionszugehörigkeit ist für jeden Bürger zuständig. Er kann daher die ihm allein zustehenden gesetzgeberischen Kompetenzen nicht an eine nichtstaatliche Institution wie die Kirche abtreten. Er kann, wie H. mit Recht betont, eine einzelne Gruppe innerhalb des Staatsgebietes nicht in der Weise privilegieren, daß diese Normen setzen könnte, die für jedermann verbindlich wären und damit bei rechtsgeschäftlichen Handlungen, die gegen diese Bestimmungen verstoßen, automatisch zu deren Nichtigkeit führen würden (145).

Die Untersuchung gelangt zu dem Ergebnis, daß in nahezu allen Bundesländern die Genehmigungsvorbehalte des kanonischen Rechts

auch staatskirchenrechtlich anerkannt sind. Verstöße gegen diese Bestimmungen führen in diesen Fällen gem. § 134 BGB („Ein Rechtsgeschäft, das gegen ein gesetzliches Verbot verstößt, ist nichtig, wenn sich nicht aus dem Gesetz ein anderes ergibt") zur Nichtigkeit der betreffenden rechtsgeschäftlichen Handlungen. Problematisch und nicht überzeugend ist allerdings die Meinung des Vf., daß die kanonischen Genehmigungsvorbehalte auch im Alt-Hamburger Gebiet und in Bremen, wo diese Veräußerungsverbote nicht in staatlichen Gesetz- oder Amtsblättern publiziert worden sind, „durch allgemeine und ständige Übung gewohnheitsrechtlich" gelten (121; 124). Auch wenn z. B. in Hamburg und Bremen die Grundbuchämter, denen die kirchlichen Genehmigungsvorbehalte bekannt sind, diese von alters her respektieren, führen in diesen Ländern z. B. Rechtsgeschäfte über bewegliche Sachen oder Mietverträge bei Fehlen der kirchlichen Genehmigung nicht zur zivilrechtlichen Nichtigkeit. Dieselbe Rechtslage wie in Hamburg und Bremen besteht übrigens inzwischen auch in Berlin, wo das Preußische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24. Juli 1924 (PrGS S. 585) durch das Berliner Gesetz zur Aufhebung des Gesetzes über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 21. Dezember 1970 mit Ausnahme des § 15 Abs. 1 Nr. 5 und Abs. 2 aufgehoben wurde und mit Wirkung vom 1. Januar 1972 das kirchliche Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens (Kirchliches Vermögensverwaltungsgesetz – KiVVG) in Kraft getreten ist (Vgl. Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin, 43. Jhg., 1971, S. 21ff). Dieses Berliner Kirchenvermögensverwaltungsgesetz wurde bisher nicht durch ein staatliches Publikationsorgan bekanntgemacht, so daß ihm eine Geltung im staatlichen Bereich nicht zukommt.

Zustimmung verdienen auch die abschließenden Ausführungen des Vf. über die „Rechtsfolgen bei Verstoß gegen das kanonische Veräußerungsverbot" (133–143). Da H. die Auffassung vertritt, daß die Genehmigungsvorbehalte des kanonischen Rechts in sämtlichen Bundesländern – mindestens gewohnheitsrechtlich – als staatliche Rechtsnormen gelten, braucht er sich mit der Frage nicht zu befassen, welche Rechtsfolgen bei Verstoß gegen die kanonischen Veräußerungsverbote in jenen Fällen eintreten, in denen diese kanonischen Bestimmungen in der staatlichen Rechtsordnung nicht als geltendes Recht angesehen werden. Eine jedenfalls hypothetische Erörterung dieses bedeutsamen Problems wäre jedoch nach der Sachlage auf jeden Fall am Platze gewesen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß diese verdienstvolle Untersuchung, die im Wintersemester 1968/69 von der Fakultät der Abteilung Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen und damals von Matthäus Kaiser, Regensburg, betreut wurde, eine wertvolle Bereicherung der kanonistischen und vor allem der staatkirchenrechtlichen Literatur über das disparate und – wie gerade die Entwicklung der letzten Jahre zeigt – in raschem Wandel begriffene Gebiet des kirchlichen Vermögensrechtes darstellt. Die umfangreichen Literaturangaben und die sorgfältig gearbeiteten Register ermöglichen auch dem Praktiker eine rasche Orientierung über die im Schnittpunkt des staatlichen und kirchlichen Rechts liegenden Gegenstände dieser Untersuchung.

Bonn Joseph Listl

Herrmann, Horst: **Ecclesia supplet.** Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC. – Amsterdam: B. R. Grüner 1968. XLI, 361 S. (Kanonistische Studien und Texte, Bd 24). Lw. DM 60.–

Wenige Kanones des CIC sind so oft in Zeitschriften und Monographien behandelt worden wie c. 209, ein „Grundkanon" des kirchlichen Gesetzbuches (10), ja des Kirchenrechtes, der in verbesserter Fassung „einen legitimen Platz auch im Rahmen eines universalen Grundgesetzes zu beanspruchen hätte" (344). Im deutschsprachigen Raum lag allerdings bisher an Monographien nur eine ungedruckte theologische Dissertation von S. Bartylla vor (s. unten). Da jedoch die meisten Autoren keine wesentlich neuen Erkenntnisse erbracht, sich vielmehr in Einzelfragen und Randproblemen verloren haben, bemüht H. sich in seiner von Heinrich Flatten angeregten und betreuten Bonner theologischen Dissertation um eine zeitgemäße Neubesinnung auf das Wesen des Rechtsinstitutes der kirchlichen Suppletion. Dabei versucht er, sowohl die bisherige Fragestellung zu vertiefen und Einseitigkeiten der überkommenen Doktrin zu vermeiden als auch einen Beitrag zur Kirchenrechtsreform zu leisten.

Dementsprechend geht Verf. im 1. Teil seiner Arbeit den rechtsphilosophischen und -theologischen, näherhin den vom Vaticanum II weithin neuentdeckten ekklesiologischen Voraussetzungen des c. 209 nach, der „aus dem Auftrag und Wesen der Kirche fließt und eine subsidiäre Heilsfunktion hat" (30). Die Suppletion „ist der rechtliche Ausdruck nicht nur des kirchlichen Heilswillens, sondern auch des Willens der kirchlichen Jurisdiktionsträger, dem Heil der Seelen . . . zu dienen", wenn dieses „durch menschliches Versagen auf seiten . . . der Amtsträger gefährdet ist" (31). Diese neue Sicht unseres Rechtsinstitutes ist eingebettet in eine Abhandlung, die man geradezu eine theologische Grundlegung des Kirchenrechtes nennen möchte.

Da das Recht der Kirche aus der Tradition lebt, untersucht H. im 2. Teil das Rechtsinstitut der Suppletion nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Bereits in der römischen Jurisprudenz wird das Axiom „error communis facit ius" sowohl auf Geschäfte privatrechtlicher Natur wie auf solche der öffentlichen Amtsgewalt angewandt. Eine gesetzliche Grundlage für die letzteren bot insbesondere die vom Verf. sorgfältig analysierte „Lex Barbatius Philippus" (L 3 D 1,14). Hier werden die ersten Wesenszüge der Suppletion sichtbar: „ein allgemeiner Irrtum über den geheimen Mangel an öffentlicher Gewalt und die Ergänzung dieses Mangels durch den höchsten Gewaltträger im Interesse des Wohles der schuldlos Betroffenen" (73).

Eine suppletionsähnliche Rechtspraxis bahnt sich in der alten Kirche an: wer als Bischof entgegen den konziliaren Verboten auf ein anderes Bistum überwechselte, war gewissermaßen Usurpator des neuen Bistums, konnte aber das unrechtmäßig erworbene Amt ersitzen. Mit Rücksicht auf das Seelenheil der Gläubigen wurden seine an sich ungültigen Amtshandlungen nachträglich anerkannt.

Auch das im Corpus Iuris Canonici zusammengefaßte mittelalterliche Recht der Kirche bietet noch keine allgemein verbindliche Rechtsnorm für die Suppletion, wohl aber Lösungen praktischer Rechtsfälle, aus denen die kanonistische Wissenschaft bis zum CIC allmählich die Lehre von der Suppletion entwickelt. Den Anfang machen die mittelalterlichen Dekretalisten. Eine Verengung der Fragestellung bringen die großen Beichtsummen des 14./15. Jahrhunderts, ein Mittelding von Moraltheologie und Kanonistik. Diese Linie der Lehrentwicklung wird fortgesetzt in den Summen der nachtridentinischen Kanonisten und den Kompendien der Moralisten und Moralkasuisten, die das Rechtsinstitut der Suppletion in ihre Auseinandersetzungen um die verschiedenen Moralsysteme hineinziehen. (Daß diese Auseinandersetzungen auch ihre positive Seite hatten, zeigt u. a. der Streit um die Notwendigkeit des Scheintitels als Voraussetzung der Suppletion, in dem unter Einfluß des Probabilismus sich allmählich die mildere Ansicht durchsetzt; 97f).

Eingehend werden die in dieser Periode erörterten Themenkreise besprochen; sie beziehen sich hauptsächlich auf Anwendungsbereich, Voraussetzungen und Erlaubtheit der Suppletion. Unbestritten ist ihre Anwendung hinsichtlich der ordentlichen Jurisdiktion. Auch für die von manchen Autoren verneinte Anwendung auf die delegierte Jurisdiktion besteht eine ununterbrochene Tradition; nur wenige Autoren schließen die spezielle Delegation davon aus. Die seit dem 13. Jahrhundert diskutierte Möglichkeit der Anwendung des „Ecclesia supplet" auch für das forum internum ist seit dem 16. Jahrhundert sententia communis der Kanonisten, der sich freilich die Entscheidungen der Konzilskongregation nicht voll anschließen (91); erst der CIC macht sich in c. 209 die längst allgemein angenommene Lehre zu eigen.

Während die Bestimmung über error communis als Suppletionsvoraussetzung ihre Wurzeln im römischen und im alten kanonischen Recht hat, entwickelt erst die neuere Kanonistik die Lehrmeinung, daß die Kirche auch bei begründetem Rechtszweifel über das Vorliegen der Jurisdiktion suppliere. Nur wenige Autoren vertreten dagegen eine Suppletion auch in dubio facti, wie sie vom CIC anerkannt wird. Auch in der Frage, ob man trotz Wissens um den Jurisdiktionsmangel von der Suppletion Gebrauch machen könne, setzt sich allmählich die mildere Auffassung durch; bei der sakramentalen Lossprechung glaubte man indes zeitweilig eine Ausnahme machen zu sollen, da es in solchem Falle dem Pönitenten an der nötigen Disposition mangle.

Erst der CIC brachte die gesetzliche Formulierung unseres Rechtsinstitutes und die Klärung einer Reihe bisher umstrittener Fragen. Schon bald tauchten neue Probleme auf, die in Wissenschaft und Rechtsprechung die Diskussion der folgenden Zeit beherrschen und teilweise gesetzgeberische Lösung finden. Dabei geht es um die Anwendbarkeit des Suppletionsprinzips auf delegierte Traugewalt und hausherrliche Gewalt der Klosteroberen (PCI vom 26. 3. 1952), auf Spezialdelegation und Dispensvollmacht. Nicht geklärt ist in der Gesetzgebung bis heute die Rechtsnatur des error communis.

Nach dieser umfassenden rechtshistorischen Bestandsaufnahme kann H. im 3. Teil sich dem Hauptgegenstand seiner Untersuchung zuwenden und das Rechtsinstitut der Suppletion als solches zu umfassender Darstellung bringen. (Die Überschrift dieses Teiles: „Die Rechtsnatur der kirchlichen Suppletion", dürfte dem reichen Inhalt dieses Hauptteiles nicht ganz entsprechen.) Im Anschluß an Mörsdorf und seine Schule stellt er zunächst die Grundzüge des kirchlichen Verfassungsrechtes dar, insbesondere die Lehre von der zweigliedrigen Hierarchie und von der kirchlichen Hirtengewalt. Dabei wird das in der Hl. Schrift begründete, von der neueren Theologie, „in zunehmendem Maß" auch von der modernen Kanonistik vertretene und vom Vaticanum II übernommene Dienstverständnis von Kirchenamt, Kirchengewalt und kirchlicher Hirtenschaft nicht übersehen (126f; vgl. 38–41,

43–45). Auch der Suppletion kommt eine Dienstfunktion zu. Ihre Übertragung erfolgt im Weg der gesetzlichen Delegation. Mit Recht sieht der Verf. in der iurisdictio suppleta nicht eine eigenständige dritte Art neben der iurisdictio ordinaria und delegata, vielmehr nur eine Untergliederung (species) der letzteren (138).

Trotz der nichtigkeitsfeindlichen Einstellung des CIC kann der Gesetzgeber auf Nichtigkeitssanktionen nicht grundsätzlich verzichten. Bei fehlender Hirtengewalt wird der Mangel durch Suppletion nach c. 209 von Anfang an behoben. Im Gegensatz zu der erst nachträglichen Heilung besagt die kirchliche Suppletion nach H. eine „gleichzeitige Heilung", „welche den Vollzug des – andernfalls nichtigen – Rechtsaktes begleitet" (142). Zu beachten ist aber, „daß es sich bei der kirchlichen Suppletion um ein Übertragen kirchlicher Hirtengewalt im Vollsinne handelt" (157), um eine Behebung des Jurisdiktionsmangels „von der Wurzel her", nicht um nachträgliche Heilung eines zunächst nichtigen Aktes (ebd. gegen G. Crisci). Mit der Umschreibung der Suppletion als einer „gleichzeitigen Heilung" (142, 156f) hält H. bewußt an einer Bezeichnung fest, die M. Kaiser in seinem Buch: Der gute Glaube im Codex Iuris Canonici (MthSt III, 22. München 1965, 40) abgelehnt hat, und gegen die letzterer in seiner Rezension des Werkes von H. das Bedenken vorbringt, diese Umschreibung sei dem Mißverständnis ausgesetzt, daß eine fehlerhafte Rechtshandlung vorliege, die einer Heilung bedürfe (AfkKR 138 [1969] 641). Bei aller sachlichen Übereinstimmung von Kaiser und Herrmann in der Erklärung der Suppletion wird man nicht umhin können, dem Einwand Kaisers zuzustimmen und festzustellen, daß der Begriff einer gleichzeitigen Konvalidation oder Sanation eines Aktes eine contradictio in adiecto darstellt; saniert oder konvalidiert wird nach der Rechtssprache des CIC stets nur ein ungültiger Akt (vgl. R. Köstler, Wörterbuch zum CIC s. v. convalidare, -atio; sanare, -atio); bei der Suppletion liegt aber ein solcher nicht vor. H. meint, die Bezeichnung „gleichzeitige Heilung" treffe „gut den eigentlichen Sinn des Institutes der Suppletion, da in ihr zum Ausdruck gebracht ist, welche Aufgabe und Funktion die Kirche durch c. 209 am Heil des irrenden Menschen vollbringt" (157). Diese theologische Begründung vermag u. E. den unüblichen Gebrauch des Sanationsbegriffes nicht zu rechtfertigen. Da es sich um einen Rechtsbegriff handelt, wird man ihn primär am Maßstab der „formalen Richtigkeit des Rechtes" zu messen haben, für den auch H. in anderem Zusammenhang sich einsetzt (23f).

Prinzipiell einig sind wir mit H. in der Feststellung: die kirchliche Suppletion ist „eine besondere Art der gesetzlichen Delegation", insofern erst im Vollzug der Handlung die fehlende Vollmacht übertragen wird und danach sofort wieder erlischt (158f). Zweifelhaft erscheint es uns indes, wenn H. mit L. Bender in der gesetzlichen Delegation des c. 209 einen Gegensatz erkennen will etwa zu der des c. 882: warum soll die gesetzlich delegierte Beichtjurisdiktion eines sacerdos simplex bei Todesgefahr weniger transitorische sein als diejenige eines nach c. 209 Handelnden?

Besonderen Wert legt H. auf die Frage nach dem konkreten Träger der Suppletionsgewalt. In Betracht kommen je für ihren Bereich und im Rahmen des ius commune auch der Bischof sowie die übrigen untergeordneten Gesetzgeber. Eine partikuläre Suppletion wird sich zwar an c. 209 orientieren, braucht aber mit diesem keineswegs identisch zu sein. – Daß auch das Allgemeine Konzil grundsätzlich zur Suppletion fähig wäre, wird nicht ausdrücklich gesagt, läßt sich aber kaum bezweifeln.

Gegenüber einer Verankerung der kirchlichen Suppletion in einem bloßen nüchternen und rationalen Gemeinwohlbegriff betont H. die enge Verbindung und wechselseitige Abhängigkeit von Einzelwohl und Gemeinwohl. Darum sieht er den tieferen Grund der Supppletion in der „Heilssorge der Kirche um ihre Glieder", „welche für die Kirche zugleich die Sorge um die Verwirklichung ihres Gemeinwohles darstellt" (183). Mit guten Gründen befürwortet er daher eine weite Auslegung des c. 209 (184) und ein Ausschöpfen der darin angebotenen Möglichkeiten (187). Neben der Sorge um das Einzelwohl sieht H. als speziellen Grund der kirchlichen Suppletion im Anschluß an Kaiser den von dieser Heilssorge bestimmten Schutz des guten Glaubens: „. . . vor allem dort, wo die Ausübung der Jurisdiktion der Heilsvermittlung an den einzelnen Gläubigen dient wie bei der Sakramentenspendung", darf der Vertrauensschutz „nicht hinter die Befolgung starrer Regeln zurückgestellt werden" (195).

Als gesetzliche Voraussetzungen, nicht aber als wesentliche Bestandteile einer kirchlichen Suppletion im Rahmen des c. 209 haben allein der allgemeine Irrtum und der begründete Zweifel zu gelten, während in c. 207 § 2 schon die Unbedachtheit des Handelnden, in c. 2247 § 3 dessen Unkenntnis und in c. 430 § 2 das Fehlen einer sicheren Kenntnis als rechtserhebliche Voraussetzungen einer Suppletion anerkannt sind. Freilich ist es im konkreten Falle oft schwierig, Irrtum und Unkenntnis gegeneinander abzugrenzen. Noch schwieriger gestaltet sich der Nachweis des allgemeinen Irrtums, dessen Rechtsnatur allein schon eine ganze Reihe von Problemen aufgibt und in der Literatur vor und nach Erscheinen des CIC zu den verschiedensten Auslegungen geführt hat. H. neigt zu der heute von einer überwiegenden Zahl der Autoren vertretenen Theorie, daß ein zur Suppletion nach c. 209 ausreichender Irrtum schon dann vorliegt, „wenn die objektive Möglichkeit zu einem Irrtum gegeben ist" (237: error communis de iure). Auch die Rechtsprechung der Römischen Rota hat sich in neuerer Zeit dazu bekannt (295). Als Grundlage eines solchen Irrtums genügt schon ein „factum de iure publicum et notum" (245). Bei dieser weiten Auslegung des error communis und der Schwierigkeit seiner Abgrenzung fragt H. mit treffender Motivierung, ob der Gesetzgeber nicht auch den error privatus unter die Suppletionsvoraussetzungen einreihen sollte. Bis zu einer wünschenswerten gesetzlichen Neuregelung wird man angesichts des herrschenden Rechtszweifels in der Praxis sich nach einer Theorie richten dürfen, für die wahrscheinliche Gründe sprechen (247), zumal die beiden gleichberechtigten Suppletionsvoraussetzungen des allgemeinen Irrtums und des begründeten Zweifels sich hier wie auch sonst gegenseitig ergänzen (vgl. 258f).

Was den Anwendungsbereich der Suppletion betrifft, so ist ihr Objekt allein Mangel der Hirtengewalt im weiten Sinn, also der hoheitlichen und einfachen Hirtengewalt ebenso wie der jurisdiktionsähnlichen hausherrlichen Gewalt. Im Bereich der Sakramentenspendung kommt eine Suppletion bei Buße und Ehe, aber auch bei Firmung und Weihe in Betracht.

Zu H.s Ausführungen über Suppletion der Firmvollmacht darf auf die zutreffende Kritik von M. Kaiser (AfkKR 138 [1969] 641f) verwiesen werden. Wir stimmen H. darin zu, daß es zur Gültigkeit der Firmung neben der priesterlichen Weihegewalt der Hirtengewalt bedarf (269). Wenn er aber zur Erklärung dieser Lehre für die Priesterfirmung in der lateinischen Kirche eine Ungültigkeitserklärung annimmt, „welche sich nicht unmittelbar auf den priesterlichen Weihecharakter bezieht, sondern auf die gültige Ausübung der mit dem Weihecharakter gegebenen Gewalt", die zur gültigen Vornahme dieser „Weihehandlungen" zuerst aufgehoben werden müsse (270), so ist zu fragen, wie die Kirche einen Akt der priesterlichen Weihegewalt für ungültig erklären kann. Befriedigen kann hier offenbar nur eine Lösung, wie Mörsdorf sie versucht hat, daß nämlich „auch bei der Firmung ein Zusammenwirken von priesterlicher Weihegewalt und hoheitlicher Hirtengewalt vorliegt" (Lehrbuch II[11] S. 28; ders., in: Miscelanea Comillas 16 [1951] 100–102). – Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß ein solches Zusammenwirken beider Gewalten mit guten Gründen auch bei Spendung der hl. Weihen anzunehmen ist (vgl. Mörsdorf, in: Misc. Com. 16, 102–104; E. H. Fischer, in: Ius Sacrum. Festschr. für K. Mörsdorf, München – Paderborn – Wien 1969, 232f).

Wie die Beichtvollmacht, so bietet auch die Trauvollmacht, zumindest seit der Entscheidung der PCI vom 26. 3. 1952, hinsichtlich der grundsätzlichen Anwendbarkeit des Suppletionsprinzips keine wesentlichen Probleme. Gegen die in der Fachliteratur zum Teil vertretenen Bedenken, ob hier ein allgemeiner Irrtum vorliegen könne, hält H. mit Recht die Suppletion auch im Falle einer Spezialdelegation zur Trauung für durchaus möglich. Daß daraus sich wichtige Folgerungen für die Praxis der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit ergeben, leuchtet ein, worauf auch H. Flatten neuestens hinweist (Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses, in: Festschr. f. Kardinal Höffner. Köln 1971. Sonderdruck S. 21).

Nicht zu überzeugen vermag uns H., wenn er die Annahme von Mörsdorf (Lehrb. II[11] S. 207 Anm. 3) ablehnt, „daß die in cc. 1043, 1044 gegebene Vollmacht, von der Eheschließungsform zu befreien, die Befugnis zur Eheheilung in der Wurzel einschließt" (296f. mit Anm. 176; vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen über „gewisse Vollmachten" 337). H. beruft sich für seine Auffassung auf den Willen des Gesetzgebers, sich die Vollmacht zur Sanatio in radice besonders zu reservieren. Dagegen sprechen die von ihm selbst erwähnten Quinquennalfakultäten und die Vollmachten der Bischöfe nach MP „Pastorale munus" und „De Episcoporum muneribus" sowie neuestens die Sanationsvollmachten Pauls VI. in dem Apost. Schreiben „Matrimonia mixta" bzw. die Vollmachten der Seelsorger mit allgemeiner Trauungsvollmacht, wie sie auf Grund des letzteren Erlasses seitens der Deutschen Bischofskonferenz für die vor dem 1. 10. 1970 wegen Formmangels ungültig geschlossenen konfessionsverschiedenen Ehen gewährt wurden. Entscheidend aber ist in dieser Frage die von Mörsdorf gegebene Begründung, daß „die Kirche für den Todesfall alle notwendigen Vollmachten zu gewähren pflegt". Mit seiner Ablehnung erweckt H. den Anschein, als setze er sich damit in Widerspruch zu seiner eigenen, nachdrücklich und eindrucksvoll vorgetragenen Lehre von der Heilssorge der Kirche als dem allgemeinen Grund kirchlicher Suppletion. Auch das „Übergewicht der Autoren, die eine Vollmacht zur Sanatio in radice nach cc. 1043, 1044 ablehnen", ist kein Gegenargument. Ausschlaggebend ist nicht die Zahl der Autoren, vielmehr allein das Gewicht ihrer Gründe. Selbst wenn man mit Kaiser (Der gute Glaube 72f und 134 Anm. 22) in dieser Frage einen begründeten Rechtszweifel annimmt, ist dies ein völlig ausreichender Grund zur Suppletion der etwa mangelnden Sanationsvollmacht nach c. 209.

Außerhalb der Sakramentenspendung ist die Suppletion gelegentlich auf den Gebieten der kirchlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung, vor allem aber der kirchlichen Verwaltung und analog der hausherrlichen Gewalt klösterlicher Oberen von praktischer Bedeutung, wie H. an einer Reihe von Beispielen zeigt.

Da die Suppletion sich zunächst nur auf die Gültigkeit, nicht auf die Erlaubtheit einer Handlung bezieht und die Gläubigen vor dem Versagen der kirchlichen Amtsträger schützen will, muß diese Art von Vollmachtsübertragung vor Mißbrauch geschützt werden. Der Priester darf bei allgemeinem Irrtum c. 209 nur dann anwenden, wenn etwa die Rücksicht auf das Seelenheil der Gläubigen oder die Gefahr einer persönlichen Bloßstellung oder gar der Infamie ihm als Grund für den wissentlichen Gebrauch der Suppletion dienen. Im Falle des begründeten Zweifels aber ist jeder vernünftige Grund ausreichend zur Erlaubtheit des Handelns. Wenn H. der Erwartung Ausdruck gibt, daß ein reformiertes Kirchenrecht klare Bestimmungen über die erlaubte Anwendung der Suppletion geben und die Gewissensbildung bei Geistlichen und Gläubigen fördern werde, so wird man ihm darin zustimmen. Mehr noch ist diese erzieherische Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft im Verein mit Moral- und Pastoraltheologie gestellt.

Abschließend äußert sich H. zu den grundsätzlichen Möglichkeiten einer Reform von c. 209. Klarheit sollte vor allem geschaffen werden über die Suppletionsvoraussetzungen, insbesondere den umstrittenen Begriff des allgemeinen Irrtums; wünschenswert wäre eine Einbeziehung von Unkenntnis, Unachtsamkeit und privatem Irrtum unter diese Voraussetzungen. Hinsichtlich ihres Objektes dagegen sollte die Suppletion auch weiterhin auf bloße Jurisdiktionsmängel beschränkt bleiben, wobei vom Gesetzgeber näher zu bestimmen wäre, inwieweit er gewisse speziell reservierte Vollmachten von der Suppletion ausgenommen wissen will. Darüber hinaus macht H. beachtenswerte Änderungsvorschläge zum Text des c. 209 und „Bemerkungen zur Einordnung des Rechtsinstitutes der Suppletion in ein neugestaltetes kirchliches Gesetzbuch" (340); sie beziehen sich auf terminologische Verbesserungen, sachliche Reformen, eine Änderung der Gesetzessystematik und eine Beschränkung der Gesetzesbestimmungen. Auf jeden Fall muß das „Ecclesia supplet" auch in einem reformierten Kirchenrecht seinen Platz behalten. „Gäbe es das Institut der Suppletion nicht schon im Rechtsgefüge der Kirche, so müßte es geradezu geschaffen werden" (52). Daß eine monographische Darstellung dieses Institutes in der deutschen Fachliteratur eine wirkliche Lücke füllt, dafür mag allein seine völlige Nichterwähnung in der 2. Auflage des LThK sprechen.

Die Erstlingsarbeit des Verf. ist ohne Zweifel ein wertvoller Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechtes und das Muster einer theologisch fundierten kanonistischen Monographie. Im Geist des Vaticanum II zeigt sie eindrucksvoll, daß die kirchliche Gewalt Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen wie am Seelenheil des einzelnen ist, und daß gerade auch die Ergänzung fehlender Hirtengewalt Zeichen dieser Heilssorge der Kirche ist (52). Nicht minder zeugt das Werk aber auch von guter Beherrschung der für die Kanonistik unverzichtbaren juristischen Methode.

Der wissenschaftliche Wert des Buches wird erhöht durch das überaus reichhaltige Literaturverzeichnis (33 Seiten) und eine gründliche Dokumentation aus Quellen und Literatur. Sorgfältig registriert der Verf. auch den unscheinbarsten und abgelegensten Beitrag zum Thema und wertet die leider nicht veröffentlichten beiden Dissertationen von S. Bartylla: Die rechtliche Tragweite des Satzes „Supplet Ecclesia" (Würzburg 1942), und K. Knaupp: Delegation und Stellvertretung im kanonischen Recht (Tübingen 1950), aus. Zuweilen erscheint die Literatur geradezu erschöpfend aufgeführt; so z. B. bei der Lehre vom error communis de iure als Voraussetzung zur Suppletion nach c. 209 (237–239). Wie insbesondere die aus einer Fülle von Quellen belegte rechtsgeschichtliche Darstellung zeigt, war es ja weder die Gesetzgebung noch die authentische Interpretation, vielmehr die kanonistische Wissenschaft, die zumeist im Widerstreit der Meinungen zu einer Lösung der anstehenden Fragen geführt hat.

Nicht minder sorgfältig werden eine ganze Reihe von Grundbegriffen rechtshistorisch, -philosophisch und -dogmatisch entwickelt wie etwa iurisdictio (127–139), supplere (142–150), delegatio a iure (152–154), Ecclesia (160–165), bona fides (187–193), error (211–228), error communis (228–248), dubium (248–259). Scharfsinnig wird mitunter der Gesetzestext interpretiert, so bei Gegenüberstellung der cc. 207 § 2 und 209 (203f), der cc. 2247 § 3 und 209 (204–206).

Die Fülle des Gebotenen wird erschlossen durch ein Verzeichnis der zitierten Kanones des CIC, ein Sach- und ein Personenverzeichnis.

Abschließend seien uns noch einige Korrekturen gestattet: Das Compendium des Kapuziners P. M. Conte a Coronata ist unter dessen Familiennamen Conte zu zitieren; das Lehrbuch von Eichmann-Mörsdorf wird in der 11. Aufl. dem Titel entsprechend nur mehr unter dem Namen Mörsdorf erwähnt. – S. XII: Zeile 4 v. u. ist zu streichen. S. 220: Anm. 57 und 58 fehlen. S. 240[229] sollte wohl lauten: „Vgl. unten, S. 294f". S. 284 Zeile 3: Anm. 97 statt 94. S. 293[159]: Graf, Leges, S. 314: Anm. 103 fehlt.

Augsburg Eugen Heinrich Fischer

Weber, Leonhard M.: **Pastorale Impulse.** Aufsätze und Vorträge, hrsg. von Hansjörg Schild. Mit einem Geleitwort von Alois Müller. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 239 S., kart DM 26.–

Die für die Buchausgabe (unter möglichster Wahrung der ursprünglichen Fassung) überarbeiteten Aufsätze und Vorträge des zu früh verstorbenen Münchener Pastoraltheologen bieten bedeutsame Beiträge zu wichtigen Problemen heutiger seelsorglicher Praxis und ihrer wissenschaftlichen Diskussion. Was der Freund und Landsmann, der Fribourger Pastoraltheologe A. Müller, an Webers priesterlicher und wissenschaftlicher Persönlichkeit und an seiner Arbeitsweise rühmt, daß er in selten reifer Ausgeglichenheit den Respekt vor dem Überlieferten mit der Offenheit für den notwendigen Wandel einte, beweist gleich die 1. Gruppe der Aufsätze (Seelsorge oder Sorge um den Menschen, 13–28; Pastorale Krise – Verlust oder Gewinn, 29–39). Hier steht der ebenso einfache, wie für den Verf. typische Satz: „Denn es ist so, daß wenn etwas gleichbleiben soll, es im Gange der Zeit nicht gleichbleiben darf" (14). Und diese These von der strengen Gleichzeitigkeit der Bewahrung des Erbes und eines prospektiven pastoralen Handelns wird gewissenhaft entfaltet und begründet. Für die Verwirklichung der Kirche heute sind alle Glieder der Gemeinde angefordert; der „Alleinentscheid der führenden Gremien innerhalb der Kirche" reicht dazu nicht aus (35); darum und aus einer Fülle anderer Gründe ist die „pastorale Krise" prinzipiell Gewinn. Die 2. Gruppe faßt wichtige Beiträge zur zeitgerechten Ehepastoral zusammen (Christliche Erziehung zur Ehe, 40–62; Gewissensfreiheit als Problem nachkonziliarer Ehepastoral, 63–93; Personale Geschlechtlichkeit, 94–103). Hier fällt besonders auf die (auch von A. Müller hervorgehobene) sorgfältige Auslegung päpstlicher und anderer kirchlicher Dokumente mit dem Gespür für Entwicklungstendenzen. Der von W. auch früher schon gern verwendete Terminus „persönliche Geschlechtlichkeit" wird hier theologisch gerechtfertigt und auf seine Konsequenzen untersucht. Grundfragen des Mensch- und Christseins behandeln die Aufsätze der 3. Gruppe (Besondere Formen des Krankseins, 104–120; Der alternde Mensch, 120–134; Segen und Not der Einsamkeit, 135–147; Gläubigkeit aus Glaube, 148–165). Hier sei besonders hingewiesen auf die (ebenso kurzen wie präzisen) Darlegungen der pastoralen Aufgaben gegenüber Homosexuellen und Suizidgefährdeten. Wenn auch gegenüber der Homophilie heute kaum „eigentlich anwendbare pastorale Richtlinien" möglich sind (114), muß die Seelsorge ihnen doch großes Verständnis entgegenbringen und sich mit der Frage und den betroffenen Menschen ernsthaft beschäftigen. Gerade die Aufsätze über die pastorale Hilfe gegenüber den Alten, über die Einsamkeit und die Gläubigkeit erweisen (neben der sorgfältigen Darlegung der Fragen und der gewissenhaften Berücksichtigung der Literatur) das persönliche Engagement des Priesters und Gelehrten, der sich nicht scheut, durchblicken zu lassen, wie sehr gerade diese Probleme Fragen seiner eigenen Existenz sind. Dies gilt in gleicher, sogar noch deutlicher erkennbarer Weise, von den in der 4. Gruppe zusammengefaßten Beiträgen zur Fragen der priesterlichen Existenz heute (Lebensstil des jungen Priesters, 166–178; Wandel des Priesterbildes, 179–203; Priesterrat, 204–224; Zölibat, 225–237). „Das Hauptproblem der heutigen Pastoraltheologie, nämlich der konkrete Vollzug des Glaubens, ist zur eigentlichen, echten und dringenden Frage des Priesters selbst geworden" (176). Deshalb bedarf der Priester auch der Bestätigung und Annahme durch die Gemeinde; denn die Gemeinde ist nicht nur Folge des priesterlichen Wirkens an ihr; vielmehr sind „das priesterliche Wirken und insbesondere der zum Zeugnis werdende Glaube des Presbyters in der wechselseitigen Kraft der Geistmitteilung auch als Funktion der Gemeinde zu deuten" (177). Das Prinzip der gleichzeitigen Treue zum überkommenen Erbe und zum notwendigen Wandel läßt W. durchaus ja sagen zu einem mehr dynamischen und funktionalen Verständnis der Ordination gegenüber dem nur ontologischen (200); der entscheidende Dienst des Presbyters ist der, allen Menschen als Glaubender und Gesandter die Nähe des Herrn glaubwürdig zu machen. Für die Begründung des priesterlichen Zölibats „ziehen" nach GS ehefeindliche Argumente nicht mehr; es muß in ihm um „aus christlichem Glauben gewählte Jungfräulichkeit" gehen. („Das Unver-

mögen, anderen redlich zu gönnen, worauf man selbst frei verzichtet hat, stellt die charismatische Echtheit des eigenen Zölibats sehr in Frage" – 230). Selbstverständlich gibt es einen menschlich sinnvollen Verzicht auf die Ehe bei voller personaler Entfaltung; die größere, totalere Verfügbarkeit des ehelosen Priesters ist ein nicht ungefährliches Argument; denn dem Gottesreich zur Verfügung stehen müssen auch die christlichen Eheleute. In der gesetzlichen Form verliert der Zölibat leicht und häufig „jene überzeugende Kraft der existentiellen Erfahrung des Nicht-heiraten-Könnens um Christi und seines Reiches willen" (233); und „die Befürchtung, der charismatische Zölibat würde verschwinden, wenn das Gesetz nicht wäre, zeigt sich als gefährliches Argument". Verf. ist der Überzeugung, daß die Kirche in naher Zukunft auch Verheiratete ordinieren werde und dies nicht nur als „Notlösung". („Denn fast alles, was sich vom Zölibat als christlichem und endzeitlichem Zeichen aussagen läßt, läßt sich auch von der Ehe dartun" – 235). W., der selbst als Priester seinen Zölibat wahrhaft charismatisch verstand und vorlebte, hält also durchaus das Nebeneinander von verheirateten und jungfräulichen Priestern für möglich, ja schon ein ernsthafter Zweifel an dieser Möglichkeit trifft ihn innerlich empfindlich (wegen des Verdachtes einer Unterschätzung der „personalen Geschlechtlichkeit" und der spirituellen Kraft der charismatischen Berufung zum Nicht-heiraten-Können).

Dem Rezensenten ist es nicht möglich, etwas anderes als volle Empfehlung dieser wahrhaft bedeutsamen „Pastoralen Impulse" zu sagen. (Auch die leichten Überarbeitungen, um Überschneidungen zu vermeiden und neueste Entwicklungen wie Literatur zu berücksichtigen, fügen sich nahtlos in die Diktion und den wissenschaftlichen wie spirituellen Duktus Webers. Dafür sei dem Herausgeber besondere Anerkennung bezeugt.)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Ökumenische Erneuerung in der Mission. Studien von I. **Auf der Mauer,** P. **Beyerhaus,** H. **Rickenbach,** E. **Wildbolz**, hrsg. H. Stirnimann. – Freiburg, Schweiz: Paulusverlag 1970. 102 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4) br. Fr 9.80

Der Band enthält fünf Beiträge von unterschiedlichem Gewicht. Der Tübinger Missiologe Beyerhaus („Mission und Einheit. Die theologische Entscheidung für die Integration von Weltmission und Ökumene" und „Die gegenwärtige Spannung zwischen ökumenischem und evangelikalem Missionsverständnis") analysiert die theologische Situation vor und nach der 1961 in New Delhi vollzogenen Verschmelzung des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Er zeigt, wie die Spannungen zwischen Missions- und Kirchenökumene, die schon die Integrationsverhandlungen belastet hatten, verstärkt und in neuer Form auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala wieder auflebten. Den Grund dafür sieht B. in dem völlig neuen Verständnis von Mission, das führende „Ökumeniker" in Genf entwickelt haben und das dem Missionsverständnis der „Evangelikalen" diametral gegenüber steht. Während Mission für letztere nach wie vor Verkündigung des Evangeliums und Ruf zum Glauben und zur Bekehrung bedeutet, verstehen jene Mission als die Gesamtverantwortung der Kirche für die Welt: „Eine Ausgrenzung einer bestimmten Tätigkeit als Mission, etwa der Verkündigung des Evangeliums an die Nichtchristen, wäre in dieser Konzeption eine völlig willkürliche und könnte sogar den Blick von heute wirklich entscheidenden Aufgaben unsachgemäß ablenken." B. wünscht, daß die gegenwärtige Konfrontation zwischen den beiden Missionsauffassungen einer gegenseitigen Korrektur und Ergänzung weichen möge. Sollte dies nicht gelingen, sieht er katastrophale Folgen für beide Seiten voraus.

Ein konkretes Beispiel für die sog. „ökumenische" Missionsauffassung liefert der evangelische Studentenpfarrer Wildbolz aus Zürich („Christus, der Mensch für andere – die Kirche für andere"). Für W. gibt es keinen „Anspruch auf Wahrheitsmonopole" mehr. Die konfessionellen Besonderheiten sind relativiert. Es gibt höchstens „einander ergänzende Verschiedenheiten der Verkündigung der Kirche". „Das hergebrachte Denkschema ‚Hier Kirche – dort Welt' ist völlig überholt." Mission ist nicht „eine Lieferung von uns an andere Menschen". Sie kann heute „nur mehr die Botschaft von der Befreiung in Christus, also das Aufrichten von Zeichen des ‚Shalôm' sein". Es ist müßig, „über die Priorität von Predigt oder Dienst zu streiten". Christus „gewinnt bei den anderen Gestalt – im Gespräch, im Dienst", so daß auch „erst dann Kirche wird, wenn inmitten des täglichen Getriebes ‚Shalôm' entsteht".

Wieweit dieses neue „ökumenische" Missionsverständnis sich auf die Weltkirchenkonferenz von Uppsala berufen kann, untersucht der katholische Theologe Rickenbach („Erneuerung in der Mission. Zum Sektionsbericht II der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968"). Eine Analyse des Berichtes der Missionssektion sowie der vorbereitenden Arbeiten ergibt, daß Uppsala den Missionsbegriff entscheidend ausgeweitet und die Heilung und Erneuerung des ganzen Menschen zum Missionsziel erklärt hat: „Kirchlicher Dienst in Caritas, Entwicklungshilfe, politischer Aktion usw. wird nun voll und ganz zum Missionsauftrag der Kirche gerechnet. Damit aber wird der traditionelle Missionsbegriff gesprengt. Bisher stand der Begriff fast ausschließlich für die ‚eigentliche' Verkündigungsarbeit. Jetzt wird Verkündigung wieder eine unter anderen missionarischen Tätigkeiten. ‚Mission' rückt wieder zum Oberbegriff auf für das gesamte kirchliche Engagement an Welt und Menschheit..." Diese Neufassung des Missionsbegriffs ist nach R. in Uppsala zwar sehr pointiert, aber durchaus legitim geschehen.

Der letzte Beitrag aus der Feder des katholischen Missiologen Auf der Mauer („Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über Mission und Ökumene") steht nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bisher Gesagten. Auf dem Hintergrund der Äußerungen der letzten Päpste stellt Auf der Mauer alle Aussagen des Konzils zur ökumenischen Frage in der Mission zusammen. Die Dichte dieser Zusammenstellung macht die Wandlungen, die hier geschehen sind, besonders deutlich.

Alle Beiträge dieses Bandes sind anderswo schon einmal publiziert worden: als Referate der VII. Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche im Katholischen Missionsjahrbuch der Schweiz (Beyerhaus, Wildbolz, Auf der Mauer) oder als Artikel in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Rickenbach). Der zweite Beitrag von Beyerhaus ist überdies wortwörtlich den ersten Kapiteln seiner Schrift „Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?" entnommen. Trotzdem dürfte die vorliegende Zusammenstellung nützlich sein. Sie führt mitten hinein in die gegenwärtige Missionsdiskussion der protestantischen Ökumene, die an Schärfe inzwischen eher noch zugenommen hat. Die beiden Positionen sind in den Beiträgen von Beyerhaus und Wildbolz stark überzeichnet, wobei letzterer eher den Charakter einer temperamentvollen Exhorte mit einem guten Schuß innerschweizerischer Polemik hat. Im geduldigen Dialog müßte mit den wesentlichen Elementen der Missionsaussage von Uppsala eine neue „Integration von Mission und Ökumene" zu erreichen sein. Beyerhaus meint, der katholischen Kirche könne hier die Aufgabe zufallen, „ihren bedrängten und zerstrittenen Brüdern in der nichtrömischen Ökumene ratgebend zu Hilfe zu kommen". Freilich dürfte man diese Hilfestellung dann nicht nur von den Aussagen des Missionsdekretes „Ad Gentes" erwarten, wie dies bei Beyerhaus der Fall zu sein scheint. Man müßte dann schon versuchen, den volleren Missionsbegriff der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute oder des Dekretes über das Laienapostolat in den Blick zu bekommen. Rickenbach weist auf die Verwandtschaft dieses Begriffes mit dem Missionsbegriff von Uppsala hin. Schade, daß in dem vorliegenden Band eine eigene Untersuchung darüber fehlt.

Bonn Ludwig Wiedenmann SJ

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbind. mit Carsten Colpe. Bd I. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971. XIII, 525 S., 92 Abb., 5 Kartenskizzen, Lw. DM 110.–

Der Religionshistoriker ist geneigt, es als Zeichen eines wachsenden Interesses an den Ergebnissen seiner Arbeit – eines im Hinblick auf die heute in einem vordem unbekannten Ausmaß verwirklichte Begegnung der Religionen notwendigen Interesses – anzusehen, wenn es in jüngster Zeit mehrfach Verlage gewagt haben, groß angelegte und sehr umfangreiche Religionsgeschichten zu publizieren. Hierzu zählen die zweibändige in den Jahren 1969 und 1971 von C. Jouco Bleeker und Geo Widengren im Verlag E. J. Brill in Leiden herausgegebene „Historia Religionum", eine von Henri-Charles Puech betreute „Histoire des Religions", deren erster Band 1970 in Paris bei Gallimard erschien, und das auf über dreißig Bände geplante Handbuch „Die Religionen der

Menschheit", das Christel Matthias Schröder seit 1960 im Verlag Kohlhammer in Stuttgart redaktionell betreut.

Eine Gemeinschaftsarbeit, an der in ganz überwiegendem Maße skandinavische Forscher beteiligt waren, stellt die in dänischer Sprache veröffentlichte „Illustreret Religionshistorie" dar, deren vollständige Neubearbeitung in den Jahren 1968 und 1971 im Verlag G. E. C. Gad in Kopenhagen erschien. Von ihrer deutschen, auf drei Bände veranschlagten Übersetzung, die Carsten Colpe anregte, kann hier der erste Band angezeigt werden.

Daß Religionsgeschichten von Zeit zu Zeit neu geschrieben werden müssen, resultiert nicht allein aus erweiterter Kenntnis unseres Quellenmaterials. Hinzu kommt gerade heute die Einsicht, daß Religionen, die bislang in überschauenden Gesamtdarstellungen stiefmütterlich behandelt oder ganz übergangen wurden, es verdienen, nicht allein in Monographien, die sich vornehmlich an den Spezialisten wenden, sondern auch in Handbüchern, die einen breiteren Leserkreis ansprechen wollen, zur Darstellung zu kommen.

So ist es dankbar zu begrüßen, daß in diesem Bande Erik Holtved als vorzüglicher Kenner von Sprache und Geisteswelt der Eskimos einen Beitrag über deren Religion vorlegt und Lauri Honko, der auch die Religion der Slawen betreute, höchst instruktiv über Glauben und Kult der finnisch-ugrischen Völker handelt. Die Darstellung der Religionen der indianischen Hochkulturen hat Arild Hvidtfeldt übernommen; seine Schilderung konzentriert sich in bemerkenswert starkem Maße auf den aztekischen Festkalender.

Auch sonst ist, worauf Carsten Colpe in seinem Vorwort ausdrücklich hinweist, die Anlage der einzelnen Beiträge nicht gleichartig, was bei einem Gemeinschaftsunternehmen dieser Art wohl bis zu einem gewissen Grade unvermeidbar ist. Neben Abhandlungen, als deren Anliegen deutlich die Vermittlung gesicherter Information hervortritt, stehen andere, die zusätzliche Forschungsmethoden erkennen lassen und Untersuchungsergebnisse ihres Autors zur Diskussion stellen. Bei den beiden Beiträgen zur Religion des alten Mesopotamien tritt dieser Unterschied wohl am deutlichsten in Erscheinung. Denn hier steht neben den bemerkenswert eigenständigen Ausführungen, die J. van Dijk zur sumerischen Religion bietet, Jørgen Laessøe's Darstellung der babylonischen und assyrischen Religion, die vorzüglich geeignet ist, dem Laien sachkundig ein Bild dieser Religionswelt zu vermitteln. Daß der Verfasser hierbei einerseits das babylonische Weltschöpfungsepos, andererseits das Gilgamesch-Epos ganz in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt, scheint mir kein Nachteil, sondern ein ausgesprochenes Positivum dieses Beitrags zu sein.

Zu jenen Darstellungen, deren Schwergewicht im Informativen liegt, möchte ich die Behandlung der germanischen Religion durch Lennart Ejerfeldt rechnen, zu denjenigen, die zusätzlich neue Gesichtspunkte zur Diskussion stellen, den Beitrag von Françoise Le Roux-Guyonvarc'h zur Religion der Kelten, der spekulative Elemente betont und das Pantheon unter monotheistische Gesichtspunkte stellt.

Hermann Ludin Jansen gibt einen bemerkenswert klaren Abriß der ägyptischen Religionsgeschichte, der eigene Stellungnahmen nicht vermissen läßt. So wendet er sich gegen eine politische Motivation des Synkretismus, und er nimmt zu der umstrittenen Wertung der Reform Echnatons eindeutig Stellung, wenn er diesen König als großen Religiösen und bewußten Monotheisten charakterisiert.

Die sogenannte Primitivreligion, insbesondere deren Kult, behandelt J. Prytz Johansen, der auch einen Abriß zur Geschichte der Religionsforschung beisteuerte. Ein weiterer Beitrag zur Religion der schriftlosen Völker wurde mit Recht aus der dänischen Auflage des Jahres 1948 unverändert übernommen; denn bei ihm handelt es sich um die geistvollen Darlegungen von Vilhelm Grønbech, die es verdienen, nicht in Vergessenheit zu geraten.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Cuttat, Jacques Albert: **Asiatische Gottheit – Christlicher Gott.** Die Spiritualität der beiden Hemisphären. – Einsiedeln: Johannes Verlag (o. J. – französische Originalausgabe Paris 1965) 264 S. (Sammlung Horizonte, N. F.) br. DM 30.–

Der Autor, der sich mit der „Begegnung der Religionen" (deutsch 1956) und vor allem der Vergleichung der mystischen Werte der verschiedenen Spiritualitäten intensiv befaßt hat, legt hier eine interessante Studie vor. Er bekennt sich zum Dialog zwischen den Religionen, zum echten Dialog, in dem nicht nur der eine Partner, z. B. das Christentum, den anderen seine Vorstellungen und Werte beizubringen versucht, sondern auch von den anderen lernt und sich belehren läßt. Der echte Dialog will aber die Unterschiede nicht verwischen und verfällt der Versuchung eines billigen Synkretismus nicht, sondern er erkennt bei scharfer Feststellung der Eigentümlichkeiten jeder Religion die wirksame Gegenwart Gottes in den anderen und ist deshalb bestrebt, die spirituellen Werte der anderen Religionen in seine eigene Einstellung und seine eigene Spiritualität einzuholen. Das ist die Methode der „einholenden Aufnahme", die der Verf. befürwortet und in dieser Arbeit anwenden will. Vorbilder findet er im griechischen Hesychasmus (211–215) und in Augustinus (216–223). Der Gegenstand dieser einholenden Aufnahme sind die spirituellen Werte des Ostens, d. h. des Hinduismus und des Buddhismus. Es sind die Vorstellungen vom Absoluten (62–73), von der Theophanie (89–96), von der spirituellen Struktur des Menschen in seiner Beziehung zum Absoluten (97–116). Vielleicht noch interessanter als dieser erste Teil, der sich mit spekulativen Vorstellungen beschäftigt, scheint mir der dritte Teil, der der Vergleichung der Methoden gewidmet wird, welche zum Endziel führen sollen. Es geht hier um die Beschreibung der Fortschrittsstufen der Suche nach dem Absoluten, vom Unterbewußten über die „horizontalen" Verlängerungen des Bewußtseins bis zum Überbewußten, wobei bekannte Themen wie Yoga, Mâyâ, Bhakti u. ä. mit ihren christlichen Pendants verglichen werden (126–198).

Eine lobenswerte Originalität dieses Buches sind die wertvollen Tabellen des Anhangs, welche in synoptischer Darstellung eine schnell zu überblickende Zusammenfassung des gesamten Inhaltes der Arbeit bieten und sowohl die festgestellten Kontraste wie auch die entdeckten Konvergrenzen aufzeigen.

Dieses Buch ist ein Gesprächsbeitrag, der zur Diskussion und Kritik anregen will, der aber auch am Falle des Hinduismus und Buddhismus zeigen will, daß die echten religiösen Werte, wenn sie auch erst in ihrem ursprünglichen Gesamtkomplex vollkommen begreiflich und erfaßbar sind, so doch allgemeingültige Züge aufweisen, die eine gewisse Aufnahme in den neuen Kontext einer anderen aufgeschlossenen Religion ermöglichen. In diesem Sinne empfiehlt sich diese Untersuchung für Religionswissenschaftler, Religionsphilosophen, Ökumeniker und auch für diejenigen, die ihre eigene Spiritualität bereichern und ihre mystische Suche anregen wollen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Die biologische Zukunft des Menschen. – Neun international bekannte Wissenschaftler nehmen Stellung zu den brennendsten Problemen unserer Zeit (Die Aufsätze erschienen in der Zeitschrift „Impact of Science on Society", hrsg. von der Unesco). – Frankfurt: Umschau Verlag (1971). 128 S. kart. DM 13.80

Mit der „biologischen Zukunft" ist die fast unbegrenzt erscheinende Ausweitung der medizinischen und kybernetischen Möglichkeiten gemeint. Die einschlägigen Methoden und die Probleme, die sich daraus in einer wohl noch etwas fernen, aber vielleicht schon absehbaren Zukunft ergeben, werden von Spezialisten geschildert. Das schon heute akute Problem der „Erbgutverschmutzung", zu der die Ausschaltung der früheren Selektionsmechanismen durch den medizinischen Fortschritt führt, kommt demgegenüber kaum zur Sprache.

Bochum Wolfgang Büchel

Personennachrichten

Am 6. Juli 1972 starb im 72. Lebensjahr der emeritierte Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg Dr. theol. Johannes Kist.

Herr Privatdozent Dr. Josef Steinruck, Würzburg, wurde auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät Trier berufen und mit Wirkung vom 1. April 1972 zum Ordinarius ernannt.

Herr Privatdozent Dr. Rolf Zerfaß, Trier-Münster, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg zum 1. April 1972 angenommen.

Herr Professor Dr. Theol. Herbert Vorgrimler, Luzern, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Kath.-Theologischen Fakultät Münster zum 1. August 1972 angenommen.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Der Begriff der **Repraesentatio** im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1971. 390 S., 24 Ill., Notenbeisp. = Miscellanea mediaevalia VIII.

Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo **Balić** OFM, septuagesimum explenti annum dicata. – R: Ed. Antonianum (1971). 722 p. = Pontificium Athenaeum «Antonianum»; Lire 7000; p. 9–36: Capkun-Delić, Pedro, OFM: P. Carlos Balić, OFM, escotista y mariólogo; p. 37–63: Hechich, Barnabas, OFM: Bibliographia P. Caroli Balić OFM, systematico ordine digesta.

Buri, Fritz: Zur Theologie der Verantwortung. Hrsg. von Günther Hauff. – Bern, Stu: Haupt (1972). 403 S.; Lw. DM 28,–.

Ritter, Karl Bernhard: Kirche und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Christian Zippert. – Kassel: Johannes-Stauda-Verlag 1971. 226 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

La distruzione di Gerusalemme del 70 nei suoi riflessi storico-letterari. Atti del V convegno biblico francescano, Roma, 22–27 settembre 1969. – Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1971. 213 p. = Collectio Assisiensis VIII; Lire 2500.

Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch. (Hrsg. von Gerhard Voss, Helmut Harsch mit Beitr. von Wim A. de Pater [u. a.]) – Stu: KBW Verl.; Mchn: Kaiser Verl. (1972). 149 S., 4 Taf.; kart. DM 18,–.

Moderne Exegese und historische Wissenschaft. Dokumentation der Tagung des Deutschen Institutes für Bildung und Wissen in Niederaltaich/Ndb. vom 6. bis 21. Oktober 1969. Hrsg. von J. M. Hollenbach SJ u. Hugo Staudinger. – Trier: Spee-Verl. (1972). 169 S.

Lapointe, Roger, OMI: Structuralisme et exégèse. – ScE XXIV, 1972, 135–153.

Nida, Eugene A.: Implications of contemporary linguistics for the biblical scholarship. – JBL XCI, 1972, 73–89.

2. Altes Testament

Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. Festschrift für Joseph **Ziegler** hrsg. von Josef Schreiner (Bd I–II). – (Wü:) Echter-Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1972). 215 S., 260 S. = Forschung zur Bibel I–II; kart. DM 30, DM 34; Bd II: S. 257–260: Bibliographie Joseph Ziegler.

Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels. Alfred **Jepsen** zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen. Hrsg. von Karl-Heinz Bernhardt. – Stu: Calwer-Verl. (1971). 96 S. = Arbeiten zur Theologie I, 46; kart. DM 12,50.

Vogels, Walter, PB: La promesse royale de Yahweh préparatoire à l'Alliance. Etude d'une forme littéraire de l'Ancien Testament. – Ottawa: Éd. de l'Univ. Saint-Paul; Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1970. 181 p.; $ 5,50.

Rad, Gerhard von: Das Opfer von **Abraham**. – Mchn: Kaiser 1971. 94 S. = Kaiser Traktate VI; kart. DM 8,50.

Rad, Gerhard von: Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1–14. – EvTh XXXI, 1971, 579–588; S. 588–608: Perlitt, Lothar: Mose als Prophet; S. 608–623: Kraus, Hans-Joachim: Das Thema „Exodus". Kritische Erwägungen zur Usurpation eines biblischen Begriffs; S. 623–630: Smend, Rudolf: Zur Frage der altisraelitischen Amphiktyonie; S. 630–650: Schmidt, Werner H.: Die prophetische „Grundgewißheit". Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung; S. 650–664; Herrmann, Siegfried: Das prophetische Wort, für die Gegenwart interpretiert; S. 665–680: Hermission, Hans-Jürgen: Diskussionsworte bei Deuterojesaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten.

Leviticus. Vertaald uit het Hebreeuws en uitgelegd door J. G. Vink, OP. – Roerm: Romen en Zonen 1972. 360 blz. = De boeken van het Oude Testament II; hfl 75,–.

Schwertner, Siegfried: Erwägungen zu Moses Tod und Grab in **Dtn 34 5.6**. – ZAW LXXXIV, 1972, 25–45.

Willis, John T.: Cultic elements in the story of **Samuel**'s birth and dedication. – StTh XXVI, 1972, 33–61.

Krinetzki, Leo, OSB: Zur Stilistik von **Jes 40,1–8**. – BZ, N. F. XVI, 1972, 54–69.

Beuken, W. A. M.: **Mišpat**. The first Servant Song and its context. – VT XXII, 1972, 1–30.

Corré, Alan D.: The daughter of My People. Arabic and Hebrew paraphrases of **Jeremiah 8.13–9.23**. – Leid: Brill 1971. X, 118 p. = Studies in semitic languages and linguistics III; hfl 32,–.

Wilson, Robert R.: An interpretation of **Ezekiel**'s dumbness. – VT XXII, 1972, 91–104.

Wanke, Gunther: Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik. – KuD XVIII, 1972, 2–17.

Van Uchelen, N. A.: **Psalmen**. Deel I: ‹**1–40**›. – Nijkerk: Callenbach 1971. 275 blz. = De prediking van het Oude Testament.

Alonso-Schökel, Luis: Estructura poética del salmo 42–43. – Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. Festschrift für Joseph Ziegler. Bd II, (Wü, Stu 1972), 11–16; S. 17–27: Bardtke, Hans: Die hebräische Präposition nægæd in den Psalmen; S. 29–34: Castellino, Giorgio: „Scriba velox" ‹Ps XLV, 2›; S. 35–40: Dahood, Mitchell: Additional pairs of parallel words in the Psalter and in Ugaritic; S. 41–50: Donner, Herbert: Argumente zur Datierung des 74. Psalms; S. 51–55: Eißfeldt, Otto: Jahwes Königsprädizierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels; S. 57–64: Gese, Hartmut: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters; S. 65–70: Groß, Heinrich: Selbst- oder Fremderlösung. Überlegungen zu Psalm 49,8–10; S. 71–79: Hamp, Vinzenz: „Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf", Ps 127, 2d; S. 81–90: Hugger, Pirmin: Die Alliteration im Psalter; S. 91–96: Schmid, Rudolf: Heute, wenn ihr auf seine Stimme hört ‹Ps 95,7›; S. 97–103: Zenger, Erich: Psalm 87,6 und die Tafel vom Sinai; S. 105–113: Zimmerli, Walther: Zwillingspsalmen.

Loretz, Oswald: Psalmenstudien. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 101–115.

Janssen, Enno: Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinens. Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 212 S.; Lw. DM 36,–.

González Lamadrid, Antonio: Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio. – Madr: Ed. Católica 1971. XVI, 336 p., 4 ill., 2 cart. = Biblioteca de autores cristianos CCCXVII; pes 210,–.

Vogt, Ernestus: Lexicon aramaicum Veteris Testamenti documentis antiquis illustratum. – R: Pontificium Institutum Biblicum 1971. 13 *, 192 p.; Lire 6900.

Dietrich, Manfried – Oswald Loretz: Konkordanz der ugaritischen Texterzählungen. Programmierung Hermann Kamp – Hans-Werner Kisker. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. IX, 331 S. = Alter Orient und Altes Testament IX; Lw. DM 78,–.

Ziegler, Joseph: Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur **Septuaginta**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 678 S. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen X; kart. DM 86,–.

Rosenthal, Erwin I. J.: Studia semitica. Vol. I: Jewish themes. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1971. XIV, 366 p. = University of Cambridge. Oriental publications XVI; £ 3.40.

Kenyon, Kathleen: Royal cities of the Old Testament. – NY: Schocken 1971. xii, 164 p., 103 plates, 28 plans; $ 10,–.

Jenni, Ernst: Zur Verwendung von **'attā** „jetzt" im Alten Testament. – ThZ XXVIII, 1972, 5–12.

Schmid, Herbert: Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht. – Zü: Theologischer Verl. (1971). 55 S. = Schriften zur Judentumskunde I; kart. DM 7,80.

Thoma, Clemens: Religionsgeschichtliche und theologische Bedeutsamkeit der jüdischen **Hohenpriester** von 175 bis 37 v. Chr. – BiLi XLV, 1972, 4–22.

Sandmel, Samuel: Philo's place in Judaism. A study of conceptions of **Abraham** in jewish literature. Augmented edition. – NY: Ktav 1971. XXIX, 232 p.; $ 14,95.

Scholem, Gershom G.: The **messianic idea** in Judaism and other essays on jewish spirituality. – NY: Schocken Books (1971). viii, 376 p.; $ 15,00.

Schäfer, Peter: Die Vorstellungen vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur. – Mchn: Kösel-Verl. 1972. 185 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXVIII; kart. DM 55,–. [Diss., Freiburg/B]

3. Neues Testament

Marconcini, B.: Tradizione e redazione in **Mt. III,1–12**. – Rivista biblica XIX, 1971, 165–186; p. 273–305: Lovison, T.: La pericopa della Cananea, Mt. XV, 21–28.

Gerhardsson, Birger: Geistiger Opferdienst nach **Math. 6,1–6. 16–21**. – Neues Testament und Geschichte . . . Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü–Tü (1972), 69–77; S. 79–89: Minear, Paul S.: Audience criticism and Markan ecclesiology; S. 91–104: Strecker, Georg: Literarische Überlegungen zum εὐαγγέλιον-Begriff im Markus-Evangelium; S. 105–111: Siotis, Markos A.: Luke the Evangelist as St. Paul's collaborator; S. 113–124: Klein, Günter: Die Verfolgung der Apostel, Lukas 11,49.

Chevallier, Max-Alain: **I Pierre 1/1 à 2/10**: Structure littéraire et conséquences exégétiques. – RHPhR LI, 1971, 129–142.

Simonsen, Hejne: Zur Frage der grundlegenden Problematik in form- und redaktionsgeschichtlicher Evangelienforschung. – StTh XXV, 1972, 1–23.

Berger, Klaus: Die Gesetzesauslegung. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: **Markus** und Parallelen. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1972). XI, 631 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XL; Lw. DM 98,– [Diss., Hamburg]

Perrin, Norman: The christology of Mark: A study in methodology. – Journal of religion LI, 1971, 173–187.

Plümacher, Eckhard: **Lukas** als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 164 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments IX; kart. DM 32,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Tov, Emanuel: Lucian and Proto-Lucian. Towards a new solution of the problem. – RB LXXIX, 1972, 101–113.

Denaux, Adelbert: Het Lucasevangelie: traditiegeschiedenis en opbouw. – Collationes [II], 1972, 3–25.

Kothgasser, Alois M.: Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs- und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung. – Sales XXXIII, 1971, 557–598; XXXIV, 1972, 3–51.

Meeks, Wayne A.: The Man from Heaven in Johannine sectarianism. – JBL XCI, 1972, 44–72.

Grech, Prosper, OSA: Recent developments in the **Jesus** of history controversy. – Biblical theology bulletin I, 1971, 190–213.

Jesus von Nazareth. Hrsg. von Franz-Joseph Schierse. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 284 S. = Grünewald-Materialbücher III.

Trocmé, Etienne: Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie. – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1972). 159 p. = Bibliothèque théologique; sfr 19,–.

Guillet, Jacques: Jésus devant sa vie et sa mort. – P: Aubier Montaigne (1971). 253 p. = Coll. Intelligence de la foi; F 27,–.

Crossan, John Dominic: Parable and example in the teaching of Jesus. – NTSt XVIII, 3, 1972, 285–307.

Jeremias, Joachim: Die Drei-Tage-Worte der Evangelien. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 221–229; S. 230–245: Colpe, Carsten: Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst.

Baumbach, Günther: Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung. – B: Evang. Verlagsanstalt 1971. 96 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LIV.

Brown, Raymond E., SJ: The problem of the virginal concept of Jesus. – ThSt XXXIII, 1972, 3–34.

Kirk, J. Andrew: The messanic role of Jesus and the temptation narrative: A contemporary perspective. – Evangelical quarterly XLIV, 1972, 11–29. 91–102.

Delling, Gerhard: Der Kreuzestod in der urchristlichen Verkündigung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 186 S.; kart. DM 24,–.

Fuller, Reginald H.: The formation of the resurrection narratives. – NY: Macmillan; Lo: Collier–Macmillan (1971). XIV, 225 p.; $ 6,95.

Zimmermann, Heinrich: Jesus Christus, hingestellt als Sühne – zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe . . . Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres . . ., Köln 1971, 71–81; S. 83–94: Molitor, Joseph: Lebendige Christusbotschaft durch neutestamentliche Text- und Begriffsforschung.

Budiman, Rudy: De realisering der verzoening in het menselijk bestaan. Een onderzoek naar Paulus' opvatting van de gemeenschap aan Christus' lijden als een integrerend deel der verzoening. – Delft: Meinema (1971). XII, 235 blz.; hfl 17,80 [Diss., Amsterdam]

Gibbs, John G.: Pauline cosmic christology and ecological crisis. – JBL XC, 1971, 466–479.

Hahn, Ferdinand: Die Sendschreiben der **Johannesapokalypse.** Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn . . ., Gö (1971), 357–394; S. 395–415: Vögtle, Anton: Mythos und Botschaft in Apokalypse 12.

Leivestad, Ragnar: Exit the apocalyptic Son of Man. – NTSt XVIII,3, 1972, 243–267.

Kremer, Jacob: . . . denn sie werden leben. Sechs Kapitel über Tod, Auferstehung, Neues Leben. – Stu: KBW Verl. (1972). 133 S.

García Cordero, Maximiliano, OP: Concepción jerárquica de la Iglesia en el Nuevo Testamento. – Salm XVIII, 1971, 233–287.

Charlot, John: New Testament disunity. Its significance for christianity today. – NY: Dutton 1970. 260 p.; $ 7,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Geschichte der Kirche. Bd II: Früh- und Hochmittelalter. Von M. D. Knowles, unter Mitarb. v. D. Obolensky u. C. A. Bouman. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. 1971. 563 S., 48 Taf., 15 Ktn; Lw. DM 76,–.

Brock, Sebastian P.: Two syriac manuscripts in the Library of Selwyn College, Cambridge. – OChr LV, 1971, 149–160; p. 161–163: Price, James R. and Philip M. Seymour: Syriac manuscripts in the Freer Gallery of Art, Washington, D. C.

Guzie, Tad W.: Patristic hermeneutics and the meaning of tradition. – ThSt XXXII, 1971, 647–658.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bernleitner, Ernst: Der kirchenhistorische Atlas von Österreich. Bericht über seine Entstehung, Anlage, Gestaltungsproblematik und Ausführung. – Festschrift für Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd III, Wien (1971), 16–42; S. 204–220: Pluta, Alfons: Ist die syrische Mönchskonzeption der „ihidajuta" im Sinn von „Christförmigkeit" Leitbild bei **Basilius**?; S. 363–380: Zinnhobler, Rudolf: Beitrag zur Rechtsgeschichte der Stiftspfarren **Mondsee** und **St. Wolfgang**; S. 122–159: Lenzenweger, Josef: Johann **Windlock**, Bischof von Konstanz, und die vergessene Pankrazkapelle am Hof zu Wien; S. 291–355: Uiblein, Paul: Neue Dokumente zum Passauer Bistumsstreit ‹**1423–1428**›; S. 55–66: Hamann, Günther: Die Oração de Obediência von **1485**. Ein kirchenhistorisches Dokument zur Entdeckungsgeschichte; S. 196–203: Perger, Richard: Das Epitaph „Paulus" am Wiener Stephansdom; S. 356–362: Wodka, Josef: Besaß Petrus **Canisius** die Administration des Bistums Wien?; S. 267–290: Strnad, Alfred: Processus inquisitionis Ecclesiae Viennensis. Materialien zur Geschichte des Fürstbistums Wien aus dem Vatikanischen Geheimarchiv; S. 94–121: Kovács, Elisabeth: Die Bedenken des Kardinals Joseph Othmar von **Rauscher**, Fürsterzbischof von Wien 1853–1875, zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit während des Ersten Vaticanums 1869/70; S. 177–195: Obertyński, Zdislaw: Kardinal **Puzyna** und sein Veto.

Polgár, Ladislao, SJ: Bibliographia de historia Societatis Iesu. – AHSJ XL, 1971, 512–574.

3. Alte Kirchengeschichte

Klauser, Theodor: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. 2., erweiterte Auflage (fotomech. Nachdr. d. 1927 erschienenen 1. Aufl. mit Ergänzungen d. Verf.) – Mstr: Aschendorff (1971). 206 S., 23 Taf., 33 Abb. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XXI; kart. DM 40,–.

Le néoplatonisme. Royaumont, 9–13 juin 1969. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique. (Ed. M. P. M. Schuhl et M. P. Hadot.) – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1971. XIV, 496 p. 4°.

Pelikan, Jaroslav: The christian tradition: A history of the development of doctrine. Vol I: The emergence of the catholic tradition ‹100–600›. – Chicago and Lo: Univ. of Chicago Press 1971. XXIII, 394 p.; $ 15,–.

Musurillo, Herbert: The acts of the christian martyrs. – Oxford: Clarendon Press 1972. LXXIII, 379 p. = Oxford early christian texts.

Rowe, J. N.: Origen's subordinationism as illustrated in his commentary on St. John's gospel. – Studia patristica XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Part II, B 1972, 222–228; p. 229–233: Sladden, J. C.: Chrysostom and confirmation; p. 234–241: Stephenson, A. A.: S. Cyril of Jerusalem's trinitarian theology; p. 242–246: Stockmeier, Peter: Zum Verhältnis von Glaube und Religion bei Tertullian; p. 247–258: Tuilier, A.: Le titre de Patriarche œcuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les Eglises; p. 259–263: Wickham, L. R.: Aetius and the doctrine of divine ingeneracy; p. 264–267: Wiles, M. F.: Psychological analogies in the Fathers; p. 268–277: Wilken, M. F.: The interpretation of the baptism of Jesus in the later Fathers; p. 278–281: Young, Frances M.: The idea of sacrifice in neoplatonic and patristic texts; p. 282–288: Zell, R. L.: The priesthood of Christ in Tertullian and St. Cyprian; p. 291–306: Berrouard, M.-F.: Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée; p. 307–310: Chisholm, J. E.: The authorship of the Pseudo-Augustinian *Hypomnesticon* against the Pelagians and Celestians; p. 311–315: Cowdrey, H. E. J.: Pope Anastasius II and St. Augustine's doctrine of Holy Orders; p. 316–321: Etchegaray Cruz, A.: Le rôle du De catechizandis rudibus de Saint Augustin dans la catéchèse missionnaire dès 710 jusqu'à 847; p. 322–327: Gessel, W.: Der Brotcharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftwirkenden und einheitstiftenden Funktion nach Augustinus; p. 328–334: Morán, J., OSA: La teoría de la «admonición» en las *Confesiones* de S. Agustín; p. 335–340: Pintard, J.: Remarques sur la transfiguration dans l'œuvre de Saint Augustin. Une influence de l'Orient?; p. 341–349: Ries, J.: Une version liturgique copte de l'*Epistola Fundamenti* de Mani réfutée par Saint Augustin?

Daniélou, Jean, SJ: Le traité *De centesima, sexagesima, tricesima* et le judéo-christianisme latin avant Tertullien. – VigChr XXV, 1971, 171–181.

Smulders, P(iet), SJ: Some riddles in the Apostles' creed. – Bijdr XXXI, 1970, 234–260; XXXII, 1971, 350–366.

Mühlenberg, Ekkehard: Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnostiker Basilides. – KuD XVIII, 1972, 161–175.

Van Esbroeck, Michel: Nouveaux fragments de **Méliton** de **Sardes**, dans une homélie géorgienne sur la Croix. – AnBoll XC, 1972, 63–99.

Klijn, A. F. J.: Christianity in **Edessa** and the gospel of Thomas. – NovT XIV, 1972, 70–77.

Van Elderen, Bastiaan: A new inscription relating to christianity at Edessa. – Calvin Theological Journal VII, 1972, 5–14.

Turbessi, Giuseppe, OSB: Quaerere Deum. Il tema della «ricerca di Dio» nella gnosi e nello gnosticismo. – Benedictina XVIII, 1971, 1–31.

Munz, Peter: The problem of „Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus". – Numen XIX, 1972, 41–51.

Macleod, C. W.: Allegory and mysticism in **Origen** and **Gregory** of **Nyssa**. – JThSt XXII, 1971, 362–379.

Devos, Paul: La liste martyrologique des Actes de Guriā et Shamōnā. – AnBoll XC, 1972, 15–26.

Klein, Richard: Der νόμος τελεώτατος Konstantins für die Christen im Jahre **312**. – RQ LXVII, 1972, 1–28.

Festugière, André-Jean, OP: Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1971. CXXXIII, 140 p.; IX, 142 p. = Subsidia hagiographica LIII; FB 450,–.

Gamber, Klaus: Conversi ad Dominum – Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert. – RQ LXVII, 1972, 49–64.

Vogüé, Adalbert de: Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes. – RHE LXVII, 1972, 26–67.

Halkin, François: Saint **Émilien** de Durostorum, martyr sous Julien. – AnBoll XC, 1972, 27–35; p. 41–62: Sauget, Joseph-Marie: Sainte **Eusèbie** martyre inconnue?

Bellini, Enzo: La posizione dei monaci e dei vergini nella Chiesa secondo **Gregorio Nazanzieno.** – SC XCIX, 1971, 452–466.

(Gregorius Nyssenus) Grégoire de Nysse: Vie de sainte Macrine (De vita s. Macrinae, griech.-frz.) Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. – P: Ed. du Cerf 1971. 320 p. = Sources chrétiennes CLXXVIII; F 54,–.

ΧΡΗΣΤΟΥ, ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ: Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. – Κληρονομία IV, 1972, 41–62; S. 62: Zusammenfassung: Das menschliche Pleroma nach Gregor von Nyssa.

Hübner, Reinhard: «Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes». – Κληρονομία IV, 1972, 131–161.

Popovitch, J.: Théorie de la connaissance et connaissance de Dieu chez saint **Isaac** le **Syrien**. – Contacts XXII, 1970, 32–53. 118–147.

Wilken, Robert L.: Judaism and the early christian mind: A study of **Cyril** of **Alexandria**'s exegesis and theology. – New Haven and Lo: Yale University Press 1971. XIV, 275 p.; $ 8,75.

Straeten, Joseph van der: Vie arrageoise de **S. Léonien**, abbé à Vienne en Pauphiné. – AnBoll XC, 1972, 119–136.

Noret, Jacques: Gaianopolis, ville de saint Gaianos? – AnBoll XC, 1972, 101–105; ~ p. 106: Fragments hagiographiques grecs dans le palimpseste Bruxelles, Bibl. roy. IV. 459; p. 107–108: Halkin, François: Épigrammes byzantins en l'honneur de S. Jean l'Ibère; 109–117: Noret, Jacques: La passion de Chrysanthe et Darie a-t-elle été rédigée en grec ou en latin?

Frank, Karl Suso: **Isidor** von **Sevilla, das „Mönchskapitel" ‹De** ecclesiasticis officiis II 16› und seine Quellen. – RQ LXVII, 1972, 29–48.

Aubineau, Michel: Jean Damascène et l'*Epistula de Inventione Gervasii et Protasii* attribuée à Ambroise. – AnBoll XC, 1972, 1–14.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kneule, Wilhelm: Kirchengeschichte der Stadt **Bayreuth**. T. I: Von der Gründung des Ortes um **1180** bis zur Aufklärung um **1810**. – Nürnberg: Verein f. Bayer. Kirchengeschichte; Neustadt ‹Aich›: Degener [in Komm.] 1971. XII, 143 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns L; Lw. DM 20,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Flaskamp, Franz: Anna **Roedes** spätere Chronik von **Herzebrock**. Eine westfälisch-mundartliche Quelle der Osnabrücker Klostergeschichte. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 75–146.

Gavigan, J.-J.: Origins of the Augustinian province of **Styro-Carinthia**. – Aug XI, 1971, 281–354.

Schmitt, Norbert: Die alte Mutterpfarrei **Bürgstadt** und ihre ehemaligen Filialen. – Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXIII, 1971, 5–49.

Wiemann, Harm: Die ostfriesischen Klöster in vorreformatorischer und reformatorischer Zeit. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 25–38.

5. Mittelalter

Klewitz, Hans-Walter: Ausgewählte Aufsätze zur Kirchen- und Geistesgeschichte des Mittelalters. Mit Einf. von Gerd Tellenbach. – Aalen: Scientia-Verl. 1971. 476 S.; kart. DM 92,–.

Claude, Dietrich: Adel, Kirche und Königtum im **Westgotenreich**. – Sigmaringen: Thorbecke 1971. 214 S. = Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderbd. VIII; kart. DM 26,–.

Lemerle, Paul: Le premier **humanisme byzantin**. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. – P: Pr. Univ. de France 1971. 326 p. = Bibliothèque byzantine. Études VI; F 68,–.

Blair, Peter Hunter: The world of **Bede**. – NY: St. Martin's Pr. 1970. X, 340 p.; $ 10,–.

Ferdinand **Gregorovius**: Rome and medieval culture. Ed. and with an introduction by Karl F. Morrison. – Chicago: Univ. of Chicago Press 1971. XXVIII, 465 p.; $ 18,50.

Rudolf, Hans Ulrich: Apostoli gentium: Studien z. Apostelepitheton unter bes. Berücks. d. Winfried-**Bonifatius** u. seiner Apostelbeinamen. – Göppingen: Kümmerle 1971. VII, 265 S. = Göppinger Akademische Beiträge XLII; kart. DM 30,– [Diss., Tübingen]

Angenendt, Arnold: Monachi Peregrini. Studien zu **Pirmin** und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. – Mchn: Fink Verlag 1972. 269 S. 4° = Münstersche Mittelalter-Schriften VI; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Elbern, Viktor H.: Das Leben des hl. **Liudger** in einer frümittelalterlichen Bilderhandschrift aus Werden. – Das Münster am Hellweg XXIII, 1970, 103–112.

Meijer, J.: Een modern probleem in de 9e eeuw. De eenheidssynode van **879–880**. – Het christelijk Oosten XXIV, 1972, 77–94.

Troupeau, Gérard: La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle. – CCM XIV, 1971, 1–20.

Tsirpanlis, Constantine: The imperial coronation and theory in «De cerimoniis aulae Byzantinae» of **Constantine VII** Porphyrogenitus. – Κληρονομία IV, 1972, 63–91.

Abel, Paul: Die Familie der Äbtissin **Theophanu von Essen**. – Das Münster am Hellweg XXIII, 1970, 143–160.

Benz, Karl Josef: A propos du dernier voyage de l'impératrice **Adelaïde** en **999**. – RHE LXVII, 1972, 81–91.

Albert von Augsburg. Das Leben des **Heiligen Ulrich**. Hrsg. von Karl-Ernst Geith. – B: de Gruyter 1971. X, 97 S. mit 2 Faks. = Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N.F. XXXIX [CLXIII]; Lw. DM 32,–.

Lazarev, Victor: Regard sur l'art de la Russie prémongole. – CCM XIII, 1970, 195–208; XIV, 1971, 221–238.

Philippart, Guy: Manuscrits hagiographiques de Châlons-sur-Marne. – AnBoll LXXXIX, 1971, 67–102.

Leclercq, Jean, OSB: Recherches sur la collection des épîtres de saint **Bernard**. – CCM XIV, 1971, 205–219.

Horst, Ulrich: Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des **Robert** von **Melun**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XIII, 130 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. XIII.

Tierney, Brian: Origins of **papal infallibility, 1150–1350**. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages. – Leid: Brill 1972. X, 198 p. = Studies in the history of christian thought VI; hfl 72,–.

Küther, Waldemar: **Vacha** und sein **Servitenkloster** im Mittelalter. Unter Mitarb. von Hans Goller. Mit e. Urkunden- u. Regestenanh. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XI, 365 S., 6 Bl. Abb. u. Ktn. = Mitteldeutsche Forschungen LXIV; Lw. DM 48,–.

Labande-Mailfert, Yvonne: Nouvelles données sur l'abbatiale de **Saint-Savin**. Fresques - architecture. – CCM XIV, 1971, 39–68.

Knowles, David: **Thomas Becket**. – Stanford: Stanford University Press 1971. XI, 183 p.; $ 6,95.

Foreville, Raymonde: Mort et survie de saint Thomas Becket. – CCM XIV, 1971, 21–38.

Leroy, Jules: La renaissance de l'**Église syriaque** aux **XIIe–XIIIe** siècles. – CCM XIV, 1971, 131–148. 239–255.

Schmucki, Oktavian, OFM: Das Geheimnis der Geburt Jesu in der Frömmigkeit des hl. **Franziskus** von **Assisi**. – CollFr XLI, 1971, 260–287.

Philippart, Guy: Les écrits des compagnons de S. François. Aperçu de la «Question franciscaine» des origines à nos jours. – AnBoll XC, 1972, 143–166.

Jarck, Horst-Rüdiger: Das Zisterzienserinnenkloster **Lilienthal**. Gründung, Verfassung und Stellung zum Zisterzienserorden. – Stade: Stader Geschichts- und Heimatverein 1969. 195 S. mit Ktn. = Einzelschriften des Stader Geschichts- und Heimatvereins XXI; kart. DM 15,– [Diss., Kiel]

Kauss, Dieter: Die mittelalterliche Pfarrorganisation in der **Ortenau**. – Bühl/Baden: Verl. Konkordia 1970. 276 S., 2 Ktn = Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts [Freiburg/B] XXIX [vielm. XXX]; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B.]

Constantelos, Demetrios: Emperor John **Vatatze**'s social concern: Basis for canonization. – Κληρονομία IV, 1972, 92–104.

Mercker, Hans: Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie **Bonaventuras**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XXII, 225 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. XV; brosch. DM 28,–.

Plotnik, Kenneth: **Hervaeus Natalis** OP and the controversies over the real presence and transsubstantiation. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. XI, 71 p. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. N. F. X; kart. DM 9,80 [Diss., München]

Janssen, Wilhelm: Unbekannte Synodalstatuten der Kölner Erzbischöfe **Heinrich** von **Virneburg ‹1306–1332›** und **Walram** von **Jülich ‹1332–1349›**. – Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein CLXXII, 1970, 113–154.

Religious dissent in the Middle Ages. Ed. by Jeffrey B. Russell. – NY: Wiley 1971. XI, 161 p. = Major issues in history; $ 5,95.

Ryan, Patrick J., SJ: The structure of the church and the function of the hierarchy according to St. **Bernardine** of **Siena**. – FrStudies XXX, 1971, 141–180.

Iserloh, Erwin: **Thomas** von **Kempen** und die Kirchenreform im Spätmittelalter. – Kempen/Niederrhein: Thomas-Verlag 1971. 27 S.

Rapin, René: L'Ars moriendi en Angleterre. – RThPh, Série III, XXII, 1972, 86–93.

Bibliografia dell'**Ordine dei Servi**. Vol. I: Besutti, Giuseppe M., OSM: Repertori e sussidi generali. Edizioni del secolo XV **‹1476–1500›**. – Serra, Aristide M., OSM: Memoria di Fra Paolo Attavanti. – Bol: Centro di Studi O.S.M. 1971. 266 p. = Bibliotheca Servorum Romandiolae IV; Lire 4200.

Kałuża, Zénon: Nouvelles remarques sur les œuvres de **Gilles Charlier**. – AHDL, A. XLVI = T. XXXVIII, 1971, P 1972, 149–191.

6. Gesamte Neuzeit

Meersman, Achilles, OFM: The ancient Franciscan provinces in **India, 1500–1835**. – Bangalore: Christian Literature Society Press 1971. XVII, 590 p.

Beumer, Johannes, SJ: Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien. – ThPh XLVI, 1971, 529–553.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Schottenloher, Otto: Zur humanitas legum bei **Erasmus**. – Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. Sept. 1971. Bd I, Gö 1971, 667–683.

Stupperich, Robert: Das **Herforder Fraterhaus** und die Reformatoren. – Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte LXIV, 1971, 7–37.

Krumwiede, Hans-Walter: Die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther und die Reformation der Kirche **1515–1520**. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 183–207.

Delius, Walter: Kurfürst Joachim I. und die Wahl Karls von Spanien zum deutschen König im Jahre **1519**. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLVI, 1971, 9–34.

Atkinson, James: The trial of Luther. – Lo: Batsford 1971. 212 p. and 13 illustrations = Historic trials series; £ 2,50.

Tonkin, John: The church and the secular order in Reformation thought. – NY: Columbia Univ. Pr. 1971. XIV, 219 p.; $ 8,–.

Rublack, Hans-Christoph: Die Einführung der Reformation in **Konstanz** von den Anfängen bis zum Abschluß 1531. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; Karlsruhe: Verl. Evang. Presseverband für Baden 1971. XIII, 415 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XL = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden XXVII; Lw. DM 45,– [Diss., Tübingen]

Mogensen, Kaj: Messen i Hans Thomissøns salmebog. – KS 1971, 100–129.

Wandersleb, Martin: Luthertum and Bilderfrage im Fürstentum Braunschweig, Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVI, 1968, 18–80; LXVII, 1969, 24–90; LXVIII, 1970, 208–272.

Hauswirth, René: Zur politischen Ethik der Generation nach Zwingli. – Zwing XIII, 1971, 305–342.

Massaut, Jean-Pierre: L'humanisme chrétien et la Bible: le cas de **Thomas More**. – RHE LXVII, 1972, 92–112.

Stupperich, Robert: Der **Lemgo**er Streit um die Glaubensgerechtigkeit [1538–1541]. – Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde XXXIX, 1970, 33–85.

Scholz, Günter: Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan **Oldecop** ‹**1493–1574**›. Reformation und katholische Kirche im Spiegel von Chroniken des 16. Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff (1972). XVI, 104 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CIII; kart. DM 20,–.

Ross, James Bruce: The emergence of Gasparo **Contarini**: A bibliographical essay. – ChH XLI, 1972, 22–45.

Hareide, Bjarne: Die Konfirmation in der Reformationszeit (Konfirmasjonen i reformasjonstiden dt.) Eine Untersuchung der luther. Konfirmation in Deutschland 1520–1585. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 317 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie VIII; kart. DM 38,– [Diss., Uppsala]

Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1971. 74 S. = Texte zur Kirchen- u. Theologiegeschichte XVI; kart. DM 14,80.

Fraas, Hans-Jürgen: Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 371 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie VII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Erlangen/Nürnberg]

Vogler, Bernard: Die Rolle der pfälzischen Kurfürsten in den Französischen Religionskriegen ‹1559–1592›. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte u. religiöse Volkskunde XXXVII/XXXVIII, 1970/1971, 235–266.

Castellion, Sébastien: De l'impunité des hérétiques: De haereticis non puniendis. Texte latin inédit publié par Bruno Becker. Texte français inédit publié par M. Valkhoff. – Gen: Droz 1971. IX, 407 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXVIII; sfr 70,–.

Armogathe, J.-R.: Quelques réflexions sur la confession de foi de **La Rochelle**. – BSHPF CXVII, 1971, 201–213.

Becker, Karl-Josef: Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient. – ThPh XLVII, 1972, 161–228.

Vries, Piet Penning de: Protestants and other spirituals. Ignatius' vision and why he took this position. – AHSJ XL, 1971, 463–483.

Synodus Ecclesiarum Belgicarum ‹**1571, Emden**›: Die Akten der Synode der Niederländischen Kirche zu Emden: Vom 4.–13. Okt. 1571. Im latein. Grundtext mitsamt d. alten niederländ., franz. u. dt. Übers. Hrsg. von J. F. Gerhard Goeters. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1971. 147 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXIV; Lw. DM 19,80.

Jong, Otto de: Die **Emder Generalsynode** vor dem Hintergrund der westeuropäischen Reformationsgeschichte. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 9–24.

8. Neuere Zeit

Fousek, Marianka Sasha: Spiritual direction and discipline: A key to the flowering and decay of the 16th century Unitas Fratrum. – ARG LXII, 1971, 207–224.

Plümacher, Eckhard: Die **Bibliothek** der St. **Nikolai-Kirche** in **Spandau**. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens in Brandenburg vom **16.** bis zum **18.** Jahrhundert. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLVI, 1971, 35–101.

Grunewald, Johannes: Beiträge zur schlesischen Presbyterologie. Stadt und Kreis **Neumarkt**. – Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte L, 1971, 7–59.

Crofts, Richard A.: The defense of the Elizabethan Church: Jewel, Hooker, and James I. – AThR LIV, 1972, 20–31.

Roberg, B.: Verhandlungen Herzog Philipp Sigismunds mit der Kurie und dem Kaiser über seine Anerkennung als Bischof von Osnabrück ‹**1591–1598**›. – Osnabrücker Mitteilungen LXXVII, 1970, 31–93.

Lutz, Georg: Kardinal Giovanni Francesco **Guidi** di **Bagno**. Politik und Religion im Zeitalter Richelieus und Urbans VIII. – Tü: Niemeyer 1971. LXXI, 631 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXXIV; Lw. DM 134,– [Diss., München]

Sindoni, Angelo: Le scuole pie in **Sicilia**. Note sulla storia dell' Ordine **Scolopico** dalle origini al secolo XIX. – RSCI XXV, 1971, 375–421.

Faulenbach, Heiner: Ein Zeugnis zur Lage der **Moers**er Kirche im Jahre **1600**. – Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes XIX, 1970, 32–37; S. 38–58: Petri, Wolfgang: Spannungen zwischen reformierten und lutherischen Gemeinden am Niederrhein im Dreißigjährigen Krieg; S. 4–31: Rosenkranz, Albert: Frühe lutherische Synoden am Niederrhein.

Sprunger, Keith L.: Other pilgrims in Leiden: Hugh **Goodyear** and the English Reformed Church. – ChH XLI, 1972, 46–60.

Costa, Francesco, OFMConv: Il primato assoluto di Cristo secondo Bonaventura **Belluto** ‹† 1676›. – MiscFranc LXI, 1971, 78–145. 339–451.

Pocock, J. G. A.: Time, history and eschatology in the thought of Thomas **Hobbes**. – The diversity of history. Essays in honour of Sir Herbert Butterfield, Lo (1970), 149–198.

Oury, Guy-Marie, OSB: La correspondance de **Marie** de l'**Incarnation** d'après le Registre des bienfaiteurs des Ursulines de Québec. – EglTh III, 1972, 5–44.

Rowell, Geoffrey: The **Marquis** de **Marsay** ‹**1688–1753**›: A quietist in 'Philadelphia'. – ChH XLI, 1972, 61–77.

Dickerhof, Harald: Land, Reich, Kirche im historischen Lehrbetrieb an der Universität **Ingolstadt** ‹Ignaz Schwarz **1690** bis **1763**.› – B: Duncker & Humblot (1971). 202 S. = Ludovico Maximilianea. Forschungen II; kart. DM 36,60 [Diss., München]

Vandré, Rudolf: Der Katechismus des Justus **Gesenius** in den lutherischen Gemeinden **Ostfrieslands**. – Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXVIII, 1970, 59–74.

Willeke, Venantius, OFM: P. Antônio da S. Maria **Jaboatão,** O.F.M. ‹1695–1779›. – AFrH LXIV, 1971, 123–137.

Wagner, Georg: Wegebilder im Spannungsfeld religiöser Bekenntnisse. – Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde XVII, 1970, 79–90.

Machert, Günter: Andreas **Macher** aus Bielitz und die böhmischen Exulanten. – Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte L, 1971, 60–124.

Simon, Renée: Voyage de P. N. Le Chéron d'Incarville en Chine sur le Jason 1740. – AHSJ XL, 1971, 423–436.

Pons Pons, Guillermo, SJ: El colegio de jesuitas de **Mallorca** y el Obispo Vich y Manrique de Lara ‹1573–1604›. – AHSJ XL, 1971, 437–462.

Wirsing, Karl-Heinz: Der Streit um das Prager Jesulein in Würzburg. – Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXIII, 1971, 127–138.

Malone, Michael T.: The ecclesiastical trials in Massachussetts of Oliver Sherman Prescott. – ChH XLI, 1972, 94–107.

Jung, Horst-Wilhelm: Der **Saint-Simonismus** und das katholische Deutschland. – AMrKG XXIII, 1971, 189–207.

Goebel, Klaus: Wilhelm **Cremer** in **Unna** und die Gründung des evangelischen Lehrervereins für Rheinland und Westfalen **1848**. – Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte LXIV, 1971, 66–92.

Jongen, Anton: **Leopold** Graf von **Sedlnitzky**, Fürstbischof von Breslau. – Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte L, 1971, 125–162.

Jedin, Hubert: Briefe von Alfred von Reumont an Augustin Theiner 1851–1869. – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins LXXXI, 1971, 161–171.

Lyon, John: Immediate reaction to Darwin: The English catholic press' first reviews of the 'Origin of the species'. – ChH XLI, 1972, 78–93.

Altholz, Josef L.: The Vatican decrees controversy, **1874–1875**. – ChR LVII, 1972, 593–605.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Krisis der Theologie als Krisis der Gotteserfahrung. Franz **Overbecks** Zwiesprache mit Wesen und Auftrag der Theologie. – Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens . . ., Mchn (1971), 88–103.

Forrester, Duncan B.: The attack on christendom in Marx and Kierkegaard. – SJTh XXV, 1972, 181–196.

Femiano, Samuel D.: L'infallibilità dei laici. L'eredità di **Newman**. – (Mil: Instituto di Propaganda Libraria 1970.) 170 p. = Studi e opinioni; Lire 2200.

Weber, Christoph: Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. **Kraus** ‹**1874**› und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate. – RQ LXVII, 1972, 83–116.

Poulat, Émilie: La mort de Louis **Veuillot**. – RHE LXVII, 1972, 5–25.

Reardon, Bernard M.: Roman catholic modernism. – Stanford, Calif.: Stanford Univ. Pr. 1971. 251 p.; $ 7,50.

Hartley, Thomas J. A.: Thomistic revival and the modernist era. – Toronto: Institute of Christian Thought, Univ. of St. Michael's College 1971. 110 p.; $ 3,50.

9. Neueste Zeit

Hodge, Alison: The training of missionaries for Africa: the Church Missionary Society's training college at Islington, 1909–1915. – Journal of religion in Africa IV, 1971, 81–96.

Jablonka, Hans: **Waitz** – Bischof unter Kaiser und Hitler. – (Wien:) Wiener-Dom-Verl. (1971). 156 S. = WDV-Report; kart. ÖSch 58,–.

Schneider-Flume, Gunda: Die politische Theologie Emanuel **Hirschs 1918–1933**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1971. X, IV, 171 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 5; sfr 37,– [Diss., Tübingen]

Bremond, Henri et Maurice Blondel: Correspondance. Établie, présentée et annotée par André Blanchet. T. III: Combats pour la prière et pour la poésie ‹1921–1933›. – P: Aubier Montaigne (1971). 521 p.; F 49,–.

Brinkmann, Ernst [Hrsg.:] Briefe an Gottfried **Traub**. – Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte LXIV, 1971, 93–111; S. 112–133: Der Fall Fuchs. Zum Gedenken an Emil Fuchs.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Generalsuperintendent P. **Zoellner** und der Herausgeber der Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung. Ein Beitrag zur Kirchenkampfforschung. – Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengesch. LXIV, 1971, 154–168.

Riesenberger, Dieter: Kardinal **Schuster** von Mailand. – GWissUnt XXIII, 1972, 14–27.

Goebel, Hans Theodor: Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf **Bultmann**, Gerhard **Ebeling** und Wolfhart **Pannenberg**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1972). 296 S.; Lw. DM 29,80 [Diss., Bonn]

Sölle, Dorothee: Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf **Bultmann**. – Stu, B: Kreuz-Verlag (1971). 134 S.; kart. DM 9,80.

Caprile, Giovanni, SJ: Le synode de **1971**. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 43–64.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Comunidad eclesial y misiones. «Las semanas misionales» en bodas de plata y colección de trabajos y comunicaciones presentados a la XXIII semana española de misionología, celebrada en Burgos del 3–8 de agosto de 1970. – Burgos: Biblioteca «Semanas misionales» 1971. CXLIX, 378 p., 24 p.

Beckmann, Johannes, SMB: Die Missionen von **1840** bis **1870**. – Handbuch der Kirchengeschichte. Bd VI/1, Frb/B/Bas/Wien 1971, 615–649.

Jakobsson, Stiv: Am I not a Man and a Brother? **British missions** and the abolition of the slave trade and slavery in **West Africa** and the **West Indies**, **1786–1838**. – Lund: Gleerup 1972. 661 p. = Studia missionalia Upsaliensia XVII.

Jarret-Kerr, Martin: Patterns of christian acceptance. Individual response to the missionary impact, 1550–1950. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1972. XVIII, 342 p.; £ 4,50.

Schurhammer, Georg, SJ: Franz **Xaver**, sein Leben und seine Zeit. Bd II: Asien, 1541–1549. Halbbd 2: Indien und Indonesien, 1547–1549. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. XXVI, 588 S.; Lw. DM 115,–.

Ageneau, Robert, CSSp – Denis Pryen: Chemins de la Mission aujourd' hui. – P: Revue Spiritus 1972. 264 p.; F 18,–.

Power, John, SMA: Mission theology today. – Maryknoll, N. Y.: Orbis 1971. X, 216 p.; $ 3,95.

Weissl, Josef, OFMCap: Die missionarische Idee und ihre Ansatzpunkte. – Laurentianum XIII, 1972, 41–67.

Metodio da Nembro, OFMCap: L'attività missionaria nel decreto «Ad gentes». – R: Ed. Univ. Urbaniana 1971. 151 p.

Baumgartner, Jakob, SMB: Afrikanisches Stundengebet. – NZM XXVIII, 1972, 44–60.

Henry, Antonin-Marcel, OP: La mission en quête d'Eglise. – Dossiers «Parole et Mission», n. II, 1972, 35–78.

Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne. – P: Beauchesne 1971. 140 p. = Collection verse et controverse XIV; F 13,50.

Pielorz, J., OMI: Les **oblats polonais** dans le monde. – R: Maison générale des Oblats 1971. 254 p., 88 p. d'illustr.

Masson, Joseph, SJ: Le chrétien devant le Yoga et le Zen. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 384–399.

Djebarus, Vitalis, SVD: De utilitatibus Pantjasilae Indonesianae pro activitate missionali. Via indigenisationis doctrinae christianae. – St. Augustin: Steyler Verl. 1971. 140 p.

Antoine, Charles: Importance et signification de l'intégrisme catholique **brésilien**. – Cultures et développement III, 1971, 585–596.

Catholic directory of **Eastern Africa 1971**. – Tabora, Tanzania: T. M. P. Book Department (P. O. Box 399) 1971. 243 p.; sh 12,50.

Martin, Marie-Louise: Kirche ohne Weiße. Simon **Kimbangu** und seine Missionskirche im **Kongo**. – Basel: Reinhardt (1972). 279 S., 8 Taf.; sfr 19,80.

Catholicism and contemporary **Vietnam**. Survey. – Idoc International. North American edition, n. XLII, 26 Feb. 1972, 3–96.

Chili: Kernexplosie? Reaktie? – Katholieke Missiën XCII, 1971–72, 257–281.

Le Chili, un pays névralgique. Dossier. – Peuples du monde. Magazine de la mission universelle, n. XLIX, mars 1972, 19–34.

Kieran, John A.: Christian villages in North-Eastern **Tanzania**. – Transafrican Journal of History (Nairobi) I, 1971, 24–38.

Subramaniya Ayer, John, PIME: Incontro a Cristo nell'induismo. – Mondo e Missione C, 1971, 510–531.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hoßfeld, Paul: Die Entstehung der Religionen und des Gebetes nach Max **Weber** und das Erfahrungsmaterial der Völkerkunde und der Frühgeschichte. – ThGl LI, 1971, 384–396.

Allen, Douglas: Mircea **Eliade**'s phenomenological analysis of religious experience. – Journal of religion LII, 1972, 170–186.

Bernardi, Bernardo, MC: La rivelazione nelle religioni primitive. – Revelation in christianity and other religions = Studia missionalia XX, R 1971, 267–285; p. 287–299: Ridington, Robin: The final direction of shamanic revelation.

Stambaugh, John E.: **Sarapis** under the early Ptolemies. – Leid: Brill 1972. XII, 102 p., 3 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXV; hfl 64,–.

Moor, Johannes C. de: The seasonal pattern in the Ugaritic myth of **Ba'lu** according to the version of Ilimilku. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1971. IX, 321 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XVI; Lw. DM 78,–. [Diss., Amsterdam]

Antes, Peter: Zur Theologie der **Schi'a**. Eine Untersuchung d. Gāmi' al-asrār wa-manbā' al-anwār von Sayyid Haidar Āmolī. – Frb/B: Schwarz 1971. 142 S. = Islamkundliche Untersuchung XVI; kart. DM 18,– [Diss., Freiburg/B]

Samartha, Stanley J.: Hindus vor dem universalen Christus (The Hindu response to the unbound Christ, dt.) Beiträge zu einer Christologie in Indien. Mit e. Vorw. von Horst Bürkle. – Stu: Evang. Verlagswerk 1970. 213 S.; Lw. DM 28,–.

Wayman, Alex: **Buddhist** dependent origination. – HRel X, 3, 1971, 185–203.

Halverson, John: Dynamics of exorcism: The Sinhalese Sanniyakuma. – HRel X, 4, 1971, 334–359.

Antes, Peter – Bernhard Uhde: Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam. – Stu: KBW Verl. (1972). 105 S.; kart. DM 12,–.

László, Franz: Die Parallel-version der Manusmṛti im Bhaviṣyapūrana. – [Mz:] Deutsche Morgenländ. Gesellschaft; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1971. XIII, 198 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XL, 2; kart. DM 48,–.

Steiner, Gerd: Die Unterweltbeschwörung des **Odysseus** im Lichte hethischer Texte. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 265–283.

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

Beidelman, T. O.: Nuer priests and prophets: Charisma, authority, and power among the **Nuer**. – The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard, (Lo 1971), 375–415.

Rodegem, F. M.: La motivation du culte initiatique au **Burundi**. – Anthropos LXVI, 1971, 863–930.

Egboh, Edmund O.: A reassessment of the concept of **Ibo** traditional religion. – Numen XIX, 1972, 68–79.

VI. Religionsphilosophie

Van Steenberghen, Fernand: Le problème de l'existence de Dieu d'après le «Compendium theologiae» de saint **Thomas** d'**Aquin**. – Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balić, OFM septuagesimum explenti annum dicata, R (1971), 67–77; p. 227–247: Bettoni, Efrem, OFM: Il problema del fine ultimo nel pensiero di **Ockham**; p. 283–302: Vignaux, Paul: Pour lire **Jean de Ripa** ‹Sent. I prol. q. 3›.

Doig, James C.: Aquinas on metaphysics. A historico-doctrinal study of the commentary on the metaphysics. – The Hague: Nijhoff 1972. XIV, 417 p.; hfl 52,75.

Walther, Manfred: Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie **Spinoza**s im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik. – Hbg: Meiner 1971. IX, 175 S.; kart. DM 24,– [Diss., Frankfurt/M]

Bayer, Oswald: Gegen Gott für den Menschen. Zu **Feuerbach**s Lutherrezeption. – ZThK LXIX, 1972, 34–71.

Salmona, Bruno: Problemi di cristologia filosofica dell'ottocento. – EphCarm XXII, 1971, 3–37. 195–249.

Sören Kierkegaard. Hrsg. von Heinz-Horst Schrey. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1971. XII, 462 S. = Wege der Forschung CLXXIX; Lw. DM 53,80.

Reikerstorfer, Johann: Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl **Werner**s. – Wien: Herder (1971). 157 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXII; kart. DM 15,20.

Panou, Stavros: Apophatische Gotteserkenntnis. – NZSTh XIII, 1971, 280–314.

Kerlin, Michael J.: "Where God comes in" for Alfred North **Whitehead**. – Thomist XXXVI, 1972, 98–116.

Stertenbrink, Rudolf: Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich **Przywara**. – Sa, Mchn: Pustet (1971). 105 S. = Salzburger Studien zur Philosophie X; kart. DM 11,50.

Del Colle, Gherardo, OFMCap: Il rapporto fra l'uomo e Dio in Jean Paul **Sartre**. – Laurentianum XII, 1971, 369–386.

Pluralismo filosofico e verità. – Padova: Ed. Gregoriana (1971). 306 p. = Centro di Studi filosofici di Gallarate XX; Lire 4200.

Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des **Mythos**. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption . . ., Mchn 1971, 11–66; S. 67–119: Bollack, Jean: Mythische Deutung und Deutung des Mythos.

Keil, Günter: Eine kritische Propädeutik des Gottesglaubens. Eine philosophisch-theologische Grundsatzuntersuchung. – Meisenheim/Glan: Hain 1971. XII, 107 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCIV; brosch. DM 23,50.

Parker, Francis H.: Reason and faith revisited. The Aquinas lecture 1971. – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1971. 45 p.; $ 2,50.

Ahern, M. B.: The problem of **evil**. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1971). XIV, 85 p. = Studies in ethics and the philosophy of religion.

De homine. Studia hodiernae anthropologiae. ‹Acta VII Congressus Thomistici Internationalis›. Vol. II. – R: Officium Libri Catholici 1972. 322 p. = Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis IX.

Cardona, Carlos: La situazione metafisica dell'uomo. ‹Approssimazione alla teologia.› – DTh, A. LXXV ‹XCIII›, 1972, 30–55.

Mascall, E. L.: The openness of being. Natural theology today. The Gifford lectures in the University of Edinburgh 1970–1971. – Lo: Darton, Longman & Todd (1971). 278 p.; £ 3,50.

VII. Fundamentaltheologie

Bouillard, Henri: La tâche actuelle de la théologie fondamentale. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 7–43; p. 44–46: Appendice sur la résurrection de Jésus; p. 47–49: Bibliographie.

The future of philosophical theology. Ed. by Robert Evans. – Phil: Westminster Pr. 1971. 190 p.; $ 6,95.

Sontag, Frederick: How philosophy shapes theology. Problems in the philosophy of religion. – NY [e. a.:] Harper & Row (1971). XV, 495 p.

Pree, W. A. de: Maatschappijkritiek en theologiekritiek. Een onderzoek naar hun onderlinge samenhang. – Assen: Van Gorcum 1971. 198 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLIV; hfl 17,30.

Blaikie, R. J.: Being, process, and action in modern philosophy and theology. – ScJTh XXV, 1972, 129–154.

Ott, Heinrich: Questioning, presentiment, and intuition in the theological thought-process. – Foundations of theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970, (Dublin/Lo 1971), 141–161.

Kraft, William F.: The search for the **holy**. – Phil: Westminster 1971. 185 p.; $ 3,25.

Gouhier, Henri: Quelques présupposés critiques d'une théologie de l'**histoire**. – Herméneutique et eschatologie. Actes du colloque... Rome, 5–11 janvier 1971, (P 1971), 21–28; p. 29–44: Nédoncelle, Maurice: Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux; p. 45–59: Geffré, Claude: La théologie de l'histoire comme problème herméneutique; p. 61–70: Congar, Yves: Pneumatologie et théologie de l'histoire; p. 71–80: Tilliette, Xavier: Le mystère théologique de l'histoire.

Luyten, Norbert A.: Führt ein Weg zu Gott? – Führt ein Weg zu Gott... = Grenzfragen I, Frb/Mchn (1972), 13–28; S. 29–48: Diskussion; S. 49–77: Maurers, Joseph: Die Gott-ist-tot-Theologie und das wissenschaftliche Erkenntnisbemühen heute; S. 78–100: Diskussion; S. 153–166: Luyten, Norbert A.: Gotteserkenntnis und naturwissenschaftliches Denken; S. 167–193: Diskussion.

Schillebeeckx, E., OP: De toegang tot **Jezus** van Nazaret. – TTh XII, 1972, 28–59; p. 59–60: Summary: Methodology of the approach to Jesus of Nazareth.

Foi et religion. Semaine des intellectuels catholiques ‹10–16 mars 1971›. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1971). 228 p. = Recherches et débats LXXIII; FB 150,–.

Kim, Jay J.: Belief or anamnesis: Is a rapprochement between history of religions and theology possible? – Journal of religion LII, 1972, 150–169.

Jüngel, Eberhard: Womit steht und fällt heute der christliche Glaube? Elementare Verantwortung gegenwärtigen Glaubens. – Spricht Gott in der Geschichte? ... = Weltgespräch bei Herder, Frb/B/Bas/Wien (1972), 154–177.

Hemmerle, Klaus: Der Begriff des **Heils**. Fundamentaltheologische Erwägungen. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 210–230.

VIII. Dogmatik

Lønning, Inge: „Kanon im Kanon". Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. – Oslo: Universitetsforlaget; Mchn: Kaiser (1972). 294 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 43; kart. DM 30,–.

Subilia, Vittorio: I tempi di Dio. – To: Ed. Claudiana 1970. 364 p. = Collana della Facoltà Valdese di Teologia XI; Lire 3400.

Ruíz de la Peña, Juan-Luis: El hombre y su muerte. Antropología teológica actual. – (Burgos:) Facultad de teología del Norte de España; Ed. Aldecoa 1971. VII, 411 p. = Publicaciones de la Facultad teológica del Norte de España XXIV; pes 420.

Daly, Gabriel, OSA: Theological models in the doctrine of **original sin**. – HeythrJ XIII, 1972, 121–142.

Duquoc, Christian: Christologie. Tome II: Le **Messie**. – P: Ed. du Cerf (1972). 360 p. = Cogitatio fidei LXVII; F 38,–.

Thunberg, Lars: Die kosmologische und anthropologische Bedeutung des Erlösungswerkes Christi. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 64–90.

Manteau-Bonamy, Henri-Marie, OP: «Et la Vierge conçut du Saint-Esprit. – Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata, R (1971), 449–464; S. 477–495: Schmaus, Michael: Die kirchliche Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu; S. 497–514: Aldama, José A., SJ: El problema teológico de la virginidad en el parto; p. 515–542: Laurentin, René: Sens et historicité de la conception virginale; p. 543–547: Gironés, Gonzalo: La fenomenología del hecho de la encarnación del Verbo y sus repercusiones mariológicas; p. 549–562: Most, William G.: Corredemptive causality in the light of the «Lumen gentium» and the «Indulgentiarum doctrina».

Fries, Heinrich: Das Problem des **Amtes** in der Sicht katholischer Theologie. – KuD XVIII, 1972, 118–138.

Bars, Henry: L'homme contemporain et la **grâce**. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 413–419; p. 420–438: Congar, Yves M.-J., OP: Variations sur le thème «loi-grâce».

Malevez, L.: Infériorité et gratuité de la vocation chrétienne. La nature et la grâce. – EThL XLVIII, 1972, 51–88.

Gy, Pierre-Marie: Problèmes de théologie sacramentaire. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 167–180.

Christen, Eduard: **Ehe** als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik. – Theologische Berichte I, (Zü/Eins/Köln 1972), 11–68.

Ratzinger, Joseph: Jenseits des **Todes**. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 231–244.

IX. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Addis Abeba **1971**. Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hrsg. von Hanfried Krüger. – Stu: Evang. Missions-Verl. (1971). 94 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XVII; kart. DM 9,–.

Carile, Sergio: Attualità del pensiero teologico **metodista**. – (To:) Claudiana (1971). 276 p.; Lire 2900.

Jackayya, Battalige H.: Die Rolle des Luthertums im ökumenischen Zeitalter. – LR XXII, 1972, 3–24.

Corral Salvador, Carlos, SJ: Libertad religiosa y autonomía de los cultos en el ordenamiento constitucional italiano. – EE XLVII, 1972, 39–60.

Weibel-Spirig, Rolf: Christus und die Kirche. Das ökumenische Gespräch über die **Kirche**. – (Zü/Eins/Köln:) Benziger Verl. (1972). 175 S.; kart. DM 17,80.

Bornert, René, OSB: Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique. – Irénikon XLV, 1972, 22–50.

Interkommunion und Einheit. Dokumente aus **England**. Hrsg., eingeleitet u. übersetzt von Augustin Pütz, OSB. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. 314 S. = Studia anglicana III; kart. DM 22,–.

Slenczka, Reinhard: Abendmahlspraxis, Abendmahlslehre, Abendmahlsgemeinschaft. – OekRu XXI, 1971, 186–201.

Benko, Stephen: Protestanten, Katholiken und Maria. Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äußerungen zur **Mariologie**. – Hbg-Bergstedt: Reich 1972. 136 S. = Theologische Forschung LI; kart. DM 16,–.

Napiórkowski, Stanlislaw Celestyn, OFMConv: Le mariologue, peut-il être œcuméniste? Du rôle de la mariologie contemporaine dans le dialogue œcuménique des protestants et des catholiques. – EphMar XXII, 1972, 15–76.

Die Zukunft des **Ökumenismus**. Mit Beitr. von Per Lønning [u. a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1972). 109 S. = Ökumenische Perspektiven I; kart. DM 12,–; [enth. u. a.:] S. 11–26: Lønning, Per: Von der Bewegung zur Institution? Eine kritische Bilanz der ökumenischen Bewegung; S. 27–66: Casalis, Georges: Die Zukunft des Ökumenismus. Der zerrissene Ökumenismus; S. 67–93: Häring, Bernhard: Routine oder prophetische Konkretion.

Cullmann, Oscar: Vrai et faux œcuménisme. Œcuménisme après le Concile. – Neuch: Delachaux et Niestlé 1971. 80 p. = Cahiers théologiques LXII; F 12,–.

Potter, Philip: The Third World in the ecumenical movement. – ER XXIV, 1972, 55–71.

Kéramé, Oreste: The basis for reunion of christians: The **papacy** reconsidered. – JESt VIII, 1971, 792–814.

X. Moraltheologie

Kottman, Karl A.: Law and Apocalypse: The moral thought of Luis de **Léon** ‹1527?–1591›. – The Hague: Nijhoff 1972. XII, 155 p. = Archives internationales d'histoire des idées XLIV; hfl 28,50.

Plante, Guy, PMÉ: Le rigorisme au **XVII**e siècle. Mgr de **Saint-Vallier** et le sacrement de pénitence ‹**1685–1727**›. – Gembloux: Duculot (1971). 189 p. = Recherches et synthèses. Section de morale VIII; FB 350,–.

Koch, Robert, CSSR: L'eschatologie dans la théologie catholique contemporaine. Son importance pour la théologie morale. – Studia moralia VIII, 1970, 271–317.

Valsecchi, Ambrogio – Leandro Rossi: La norma morale. – Bologna: Ed. Dehoniane 1971. 121 p. = Corso di teologia morale.

Garrone, Gabriel-Marie: Was soll ich tun? Gedanken zur christlichen Moral und ihrer Widersprüchlichkeit (Que faut-il faire? Réflexions autour de la morale chrétienne et de ses antinomies, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 222 S.; kart. DM 18,–.

Pianazzi, Giovanni, SDB: La «morale soggettivamente vissuta». – Sales XXXIV, 1972, 53–94.

Conscience: Its freedom and limitations. Ed. by William C. Bier, SJ. – NY: Fordham Univ. Pr. 1971. XII, 397 p.; $ 10,–.

Nagy, Gyula: Der Mensch als verantwortlicher Mitarbeiter Gottes in einer dynamischen Welt. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 181–219.

Ziegler, Albert: Hinweise zur moraltheologischen Frage der **Gewaltanwendung**. Prolegomena zu einem aktuellen Problem. – Theologische Berichte I, (Zü/Eins/Köln 1972), 285–370.

Hofmann, Rudolf: Christliche **Ehe** im Strukturwandel von Ehe und Familie. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 219–237.

Humbert, Alphonse, CSSR: Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament. – Studia moralia VIII, 1970, 149–183.

Rohde-Dachser, Christa: Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung. Dargestellt am Beispiel katholischer Kleinschriften. Ein Beitrag zur Problematik der Moraltradierung in der komplexen Gesellschaft. Mit 4 Tab. – Stu: Enke 1970. VIII, 151 S. = Beiträge zur Sexualforschung XLVII; kart. DM 24,– [Diss., München]

Pompey, Heinrich: Die ethische Einschätzung der **Herzplantation**. – Arzt und Christ XVI, 1970, 211–223.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Alvarez, Jesús: El problema del eremitismo occidental. – España eremítica. Actas de la VI semana de estudios monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15–20 de septiembre de 1963, Pamplona 1970, 21–39; p. 41–47: Gibert, Guido M., OCCO: El eremitismo en la Hispania romana; p. 49–62: Díaz y Díaz, Manuel C.: La vida eremítica en el reino visigodo; p. 63–77: Orlandis, José: La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica; p. 79–139: Fort y Cogull, Eufemiano: El eremitismo en la archidiócesis Tarraconense; p. 141–163: Lladonosa, José: Centros eremíticos en tierras de Lerida; p. 165–210: Colombás, García M., OSB: La "Santa montaña de Montserrat"; p. 211–226: Barault, Cipriano M., OSB: Iconografía de las ermitas y de los ermitaños de Montserrat; p. 227–256: D'Allerit, Odette: Bernardo Boyl, ermitaño de Montserrat y los orígenes de los Mínimos en España; p. 257–308: Canellas López, Angel: Noticias sobre el eremitismo aragonés; p. 309–326: López, Carlos M., OSB: Apuntes para una historiografía del

eremitismo navarro; p. 327–344: Goñi Gaztambide, José: La vida eremítica en el reino de Navarra.

Oldoni, Massimo: Agiografia longobarda tra secolo **IX** e **X**: La leggenda di **Trofimena**. – Studi medievali, Ser. III, A. XII, 1971, 593–636.

Cluniac monasticism in the central Middle ages. Ed. by N. Hunt. – Lo: Macmillan 1971. X, 248 p. = Readings in European history.

Izzo, Leonardo: La semplicità evangelica nella spiritualità di s. **Francesco** d'**Assisi**. – R: Ed. Laurentianum 1971. 222 p. = Studi e ricerche II; Lire 1800.

Grass, Nikolaus: **Cusanus** und das Volkstum der Berge. – Innsbr: Kommissionsverl. der österreich. Kommissionsbuchhandl. 1972. 133 S. = Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte III.

Meisner, Joachim: Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in **Erfurt**. – Leipzig: St. Benno-Verl. 1971. XXXVI, 361 S., 11 Ill. = Erfurter theologische Studien XXVI; kart. DM 23,–.

Díaz Cerón, J.M.: La vida mística en la M. **Cecilia** del **Nacimiento**, O.C.D. ‹**1570–1646**›. – MCom LIV, 1970, 247–331; 4 fig.

Proietti, Luisa: Origine del francescanesimo nella chiesa anglicana. – Laurentianum XII, 1971, 265–288.

Rodríguez, Isaías – Angel Ma. García Ordás – Augusto Guerra: Temática en las revistas españolas de espiritualidad. – REspir XXX, 1971, 422–494.

Daniel de Pablo Maroto, OCD: Movimientos modernos de espiritualidad. – REspir XXX, 1971, 385–421.

Certeau, Michel de: Histoire et mystique. – Revue d'histoire de la spiritualité (RAM) XLVIII, 1972, 69–82.

Triebsteuerung. Für und wider die **Askese**. Hrsg. von Johannes Gründel. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 172 S.; kart. DM 12,–; S. 6–30: Rauh, Fritz: Aspekte der Verhaltenswissenschaft; S. 31–46: Hürter, Otto: Aspekte der Psychotherapie; S. 47–66: Ritter, Raimund: Aspekte der Soziologie; S. 67–110: Gründel, Johannes: Aspekte der Ethik und Moraltheologie; S. 111–127: Egenter, Richard: Askese in einer zeitgemäßen Spiritualität.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Wielenga, Bastiaan: **Lenins** Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov u. Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung. – Mchn: Kaiser 1971. XVI, 535 S.; kart. 27,– [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Jäger, Hans Ulrich: Ethik und Eschatologie bei Leonhard **Ragaz**. Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter bes. Berücks. seiner Vorlesungsmanuskripte. – Zü: Theol. Verlag 1971. 322 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich V; Lw. DM 35,– [Diss., Zürich]

Raiser, Konrad: Identität und Sozialität. George Herbert **Meads** Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald Verl. (1971). 215 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analyse IV; kart. DM 16,50.

Gethmann-Siefert, A.: Die Vermittlung von Gottesfrage und Offenbarung im gesellschaftlichen Handeln. Zu den Versuchen von D. **Sölle** und M. **Horkheimer**. – ZkTh XCIII, 1971, 257–288.

Berg, Ludwig: **Humanum** – Hauptthema der christlichen Soziallehre. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 75–109; S. 111–135: Herr, Theo: Perspektiven eines dynamisch-geschichtlichen, biblisch-eschatologischen **Naturrechts**.

Tenbruck, F(riedrich) H.: Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft. – Spricht Gott in der Geschichte? ... = Weltgespräch bei Herder, Frb/B, Bas, Wien (1972), 9–94.

Utz, Arthur-Fridolin: Auf der Suche nach dem Wesen der Ehe. – Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres ..., Köln 1971, 541–559; S. 561–574: Groner, Franz: Sterbendes Volk? Fragen der Bevölkerungswissenschaft an kirchliche Lehre und Verkündigung; S. 575–583: Dreier, Wilhelm: Restauration oder Revolution? Eine falsche Alternative christlicher Weltgestaltung; S. 585–592: Ermecke, Gustav: Zur christlichen Gesellschaftslehre und ihren Aufgaben heute; S. 595–605: Wendland, Heinz-Dietrich: Gestaltwandel der Kirche – Revolution der Gesellschaft?

Angeles, Peter A.: On the nature of western religious "explanation". – IJbR VII, 1971, 127–137; p. 138: Zus.fassung; p. 139–149: Turner, Bryan S.: The re-appraisal of Tylor's concept of religion: The interactionist analogy; p. 150–167: Vrcan, Srdjan: Some theoretical implications of religiosity as a mass phenomenon in a contemporary socialist society.

Politische Theologie. Beiträge von Günter Rohrmoser [u. a.] – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 143 S. = Tutzinger Texte VII; kart. DM 5,80; [enth.:] S. 9–36: Rohrmoser, Günter: Marxismus, Revolution und Theologie. Philosophisch-kritische Erwägungen; S. 37–58: Schlichting, Wolfhart: Das politische Mandat der Kirche – Anmaßung oder Christenpflicht? Theologische Erwägungen zum politischen Engagement der Kirche; S. 61–83: Henkys, Reinhard: Plädoyer für ein politisches Wirken der Kirche; S. 85–100: Ebert, Theodor: Gandhi und die gewaltfreie außerparlamentarische Opposition; S. 101–117: Daunis, Roberto: Camilo Torres und die revolutionären Bewegungen in Lateinamerika; S. 119–143: Röhring, Klaus: Che Guevara – ein Mythos und sein Opfer.

Lazareth, William H.: Politische Verantwortung aus Glaubensgehorsam. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 220–275.

Frieling, Reinhard: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. – MdKI XXIII, 1972, 26–35.

Bethge, Eberhard: Geschichtliche Schuld der Kirche. Anmerkungen zum Stuttgarter Schuldbekenntnis. – Christliche Freiheit – Dienst am Menschen ... Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Ffm (1972), 123–139; S. 141–152: Gollwitzer, Helmut: Die gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums. Thesen im Blick auf das Urchristentum, aus einer Vorlesung 1970; S. 153–162: Moltmann, Jürgen: Die politische Relevanz der christlichen Hoffnung. Eine politisch-philosophisch-theologische Thesenreihe; S. 163–168: Jüngel, Eberhard: Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt.

Lochman, Jan Milič: Perspektiven politischer Theologie. – (Zü:) Theol. Verl. (1971). 79 S. = Polis XLII; DM 7,80.

Schulze, Hans: Was heißt Veränderung? – KuD XVIII, 1972, 56–70; S. 71–81: Staedtke, Joachim: Die Hoffnung des Glaubens und die Veränderung der Welt; S. 82–99: Slenczka, Reinhard: Sozialethik und Theodizee.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: Aspects de la **primauté** romaine du **V**e au **XV**e siècle. – Ius canonicum XI, 1971, 92–134.

Williams, Schafer: **Codices Pseudo-Isidoriani**. A palaeographico-historical study. – NY: Fordham Univ. Pr. 1971. XVIII, 162 p. = Monumenta iuris canonici C, 3; $ 7,50.

Liotta, Filippo: La **continenza** dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX. – Mil: Giuffrè 1971. IX, 401 p. = Quaderni di «Studi senesi» XXIV; Lire 5000.

Freudenberger, Theobald: Das Konzil von **Trient** und das **Ehescheidungsrecht** der **Ostkirche**. Zur Entstehungsgeschichte des Canons 7 *De matrimonio*. – Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü 1971, 149–187.

Kirchenrechtliche Gutachten in den Jahren **1946** bis **1969**. Erstattet vom Kirchenrechtl. Institut der Evang. Kirche in Deutschland, Göttingen, unter Leitung von Rudolf Smend. – Mchn: Claudius-Verlag 1972. 387 S. = Ius ecclesiasticum XIV; kart. DM 35,–.

Walsh, Vincent M.: The theological and juridical role of the **bishop**. Early twentieth century and contemporary views. – Appollinaris XLIV, 1971, 39–92.

Romita, Florentino: Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II ‹1963–1969›. Textus officialis, titulis, postillis ac numeratione continua instructus; XVI indicibus ‹formalibus externis, rerum, citationum› locupletatus. – Nap: D'Auria 1971. 556 p.; Lire 10 000.

Gampl, Inge: **Österreich**isches **Staatskirchenrecht**. – Wien, NY: Springer 1971. XL, 411 S. = Rechts- und Staatswissenschaften XXIII.

Rouco Varela, Antonio M.: Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs. – AkathKR CXL, 1971, 106–136.

Gismondi, Pietro: Il diritto canonico nei principi conciliari. – EIC XXVII, 1971, 9–24.

Adami, Franco Edoardo: Ecclesia minoribus aequiparatur. Valore della massima e connessi problemi di qualificazione giuridica dei controlli canonici sull'amministrazione degli enti ecclesiastici. – Padova: CEDAM 1970. IX, 317 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova LVIII; Lire 5500.

Heimerl, Hans: Die Funktion des **Bischofs** für die Leitung der Gesamtkirche. – Ius canonicum XI, 1971, 56–91.

Navarrete, Urbano, SJ: «Incapacitas assumendi onera» uti caput autonomum nullitatis matrimonii. – PerRMCL LXI, 1972, 47–80.

Scheuermann, Audomar: Der Priesterrat. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 123–137; S. 139–158: Schmitz, Heribert: Die Weisungen des Vaticanum II zur Altersversorgung der Presbyter; S. 159–170: Plöchl, Willibald M.: Der alte Kardinal und das Recht.

Caretto, Guido: Il consiglo presbiterale – espressione giuridica e realizzazione postconciliare del presbiterio diocesano. – Apollinaris XLIV, 1971, 230–269. 423–455.

Rovera, Virginio: Episcopi «sacrum ius et coram Domino officium iudicium faciendi»: De opportunitate instituendi consilium dioecesanum iustitiae. – PerRMCL LX, 1971, 573–590.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Gauly, Heribert: Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 192 S.; kart. DM 34,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Fede e religione nella comunità parrochiale oggi. Dagli Atti della XX settimana nazionale di aggiornamento pastorale, Roma 1970. – R: Irades-Cop, Ed. Pastorali (1971). 339 p.; Lire 2600.

Kaelin, Jean de la Croix, OP: Ecclésiologie et expérience pastorale. – Un théologie de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 550–570.

Goudreault, Henri, OMI: Le **laïcat** aux **XIX**e et **XX**e siècles dans la pensée des **papes**. – EglTh II, 1971, 359–396.

Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf **Pfarrer**. Empirische Aspekte. – Mchn: Claudius-Verl. 1971. 330 S. mit graph. Darst.; kart. DM 22,–.

Seelsorge heute. Konkrete Aspekte kirchl. Lebens im Urteil von Priestern u. Laien [Hrsg. von] Ottfried Selg. – Steppach (Augsburg:) OSA-Verl. 1971. 171 S. = Strukturen, Fragen, Modelle VI; DM 14,20.

Renié, J., SM: Faut-il encore **baptiser** les petits enfants? – La pensée catholique CXXVII, 1972, 12–33.

Benning, Alfons: Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des **Firmsakrament**es. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Hild: Bernward Verl. (1972). 120 S.; kart. DM 9,80.

Gerlach, Joachim: Der kranke Mensch. – Funktion und Struktur **christlicher Gemeinde**. (Festgabe für Heinz Fleckenstein zum 65. Ge-

burtstag.), Wü (1971), 219–232; S. 233–243: Sattes, Hans: Humanität und Geisteskranke; S. 287–300: Maiwald, Lucius: Kranker und christlicher Arzt heute.

Brouwer, H. J.: Neue Wege in der **Altenpastoral** (Pastorale begeleiding van bejaarden, dt.) Mit zusätzlichen Beitr. von Maria Margarete Dach u. Alois Stiefvater. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1971). 175 S. = Theologie konkret; kart. DM 15,80.

Emeis, Dieter: Wegzeichen des Glaubens. Über die Aufgabe der **Katechese** angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht" und „Friede". – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 258 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie I; kart. DM 22,50.

Wegenast, Klaus: Das Problem der Probleme. Das Verhältnis des problemorientierten Religionsunterrichtes zur Theologie und zu den sozialwissenschaftlich verantworteten Fächern. – Der evangelische Erzieher XXIV, 1972, 102–126; S. 126–139: Hahn, Friedrich: Zum Selbstverständnis des Fachbereichs „Religionswissenschaft".

Grom, Bernhard: Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 222 S.

Hammelsbeck, Oskar: Unterweisung und Predigt. Didaktische Probleme zu biblischen Texten. – Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth Kittel zum 70. Geburtstag, Dortmund 1972, 123–137; S. 155–166: Hübner, Eberhard: Fragen und Gefragtsein. Zum Vermittlungsproblem im Religionsunterricht; S. 179–208: Kittel, Gisela: Über eine Halbwahrheit und die Notwendigkeit, sie zu überwinden.

Knab, Doris: Probleme fortlaufender Curriculumreform, Bezugsrahmen, Verfahren, Instanzen. – RUHSch XV, 1972, 47–58; S. 58–68: Langer, Wolfgang: Die Zielsetzung des Religionsunterrichts und die Bestimmung von Lernzielen.

Korherr, Edgar Josef: Katechese und Firmung. – ChPBl LXXXV, 1972, 142–157; S. 157–160: Miller, Gabriele: Firmunterricht mit Lernzielen.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Bradshaw, Paul F.: The **Anglican ordinal**. Its history and development from the Reformation to the present day. – Lo: SPCK 1971. XIII, 234 p. = Alcuin Club collections LIII; £ 3,25.

Hoon, Paul Waitman: The integrity of worship. Ecumenical and pastoral studies in liturgical theology. – Nashv and NY: Abingdon Pr. (1971). 363 p.; $ 8,50.

Vinck, H., MSC: Vatican I et la réforme du bréviaire romain. – Questions liturgiques LIII, 1972, 37–57.

Tkadlčík, V.: Byzantinischer und römischer Ritus in der **slavischen** Liturgie. – Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann OSA, Wü (1971), 313–332.

Encyclopédie des musiques sacrées. Publiée sous la direction de Jacques Porte. Vol. III. – P: Ed. Labergerie (1971). 678 p. avec illustr.

Rudolf, Edmund: Zur Geschichte der Kirchenmusik im Bistum **Meißen**. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 242–261.

Lipphardt, W(alter): Die liturgische Funktion deutscher Kirchenlieder in den Klöstern niedersächsischer Zisterzienserinnen des Mittelalters. – ZkTh XCIV, 1972, 158–198.

Heckenbach, Willibrord Alfons: Das **Antiphonar** von **Ahrweiler**. Studien am Codex 2 a/b des Pfarrarchivs Ahrweiler ‹um **1400**›. – Köln: Volk 1971. 271 S. mit Noten = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte XCIV; kart. DM 21,70 [Diss., Köln]

Wölfel, Dieter: **Nürnberg**er Gesangbuchgeschichte, ‹**1524–1791**›. – (Nürnberg: Stadtarchiv; Korn u. Berg [in Komm.]) 1971. XXXVI, 307 S. = Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte V; kart. DM 14,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Erbacher, Rhabanus: **Tonus peregrinus**. Aus der Geschichte eines Psalmtons. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1971. XXIII, 148 S., 48 S. Noten = Münsterschwarzacher Studien XII; kart. DM 26,70.

Jenny, Markus: Die Zukunft des evangelischen Kirchengesanges. – Zü: Theol. Verl. (1970). 127 S. mit Noten = Schriftenreihe des Arbeitskreises für Evang. Kirchenmusik IV; kart. DM 17,80.

Hucke, Helmut: Le problème de la musique religieuse. – MD CVIII, 1971, 7–20; p. 21–31: Costa, Eugenio, SJ: La réflexion post-conciliaire sur le chant et la musique de la liturgie; p. 32–57: Schalz, Nicolas: La notation de «musique sacrée». Une tradition récente; p. 58–75: Müller, Karl Ferdinand: Musique sacrée et culte dans l'Église évangélique et la théologie luthérienne; p. 76–88: Stefani, Gino: La communication sonore dans l'assemblée; p. 89–104: Court, Raymond: Symbole musical et acte liturgique; p. 117–124: Spies, Paul-Emmanuel, OCSO: L'évolution de la musique liturgique dans les monastères. A la recherche du chant perdu...; p. 129–137: Weber, José, SVD: La musique du peuple et son adaptation à la liturgie Brésil. – [cfr.:] RLit LIX, 1972, 169–301.

Costa, Francesco, OFMConv: Musica in chiesa, oggi. – MF LXX, 1970, 91–110.

Söhngen, Oskar: Die moderne Musikentwicklung und die Kirchenmusik. – Musik und Kirche XLI, 1971, 281–290; S. 291–297: Peerlinck, Franz: Rudolf Bultmann und das Kirchenlied.

Suppan, Wolfgang: Gedanken des europäischen Musikethnologen zur Aufführungspraxis vor allem des Gregorianischen Chorals. – Musica Sacra XCI, 1971, 173–183.

Fitzer, Joseph: Instrumental music in the liturgy. – Worship XLV, 1971, 539–553.

Watkins, Keith: Congregational song for folk-protestant worship. – Worship XLVI, 1972, 86–97.

Dierkes, Karl-Michael: Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied. – Tr: Paulinus-Verl. 1969. XV, 346 S. = Studia anglicana X.

Husmann, Heinrich: Die Melodien der **Jakobitischen** Kirche. Transkribiert u. hrsg. von Heinrich Husmann. (Bd II:) Die Quale gaoanaie des Beit Gaza, gesungen v. Archidiakon Asmar der Kathedrale Beirut. – Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1971. 214 S. Noten, S. 218–271 = Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung XIII = Österr. Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte CCLXXIII, 4; kart. ÖSch 296,–.

Trotzke, Irenäus: Die Musik der nichtchalkedonischen Kirchen. – Handbuch der Ostkirchenkunde, Düs (1971), 444–456; S. 457–472: Gardner, Johann von: Stile und Formen liturgischer Musik in der Orthodoxen Kirche.

Hage, Louis: Music of the **Maronite** Church. – Parole de l'Orient II, 1971, 197–206; p. 207–211: Lerchundi, Gabriel, OSB: Le recueil des «mélodies liturgiques syriennes» de Dom J. Jeannin, OSB. Circonstances de sa transcription et de sa publication.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, 5202 Hennef/Sieg 1, Kloster Geistingen, Waldstr. 9; Prof. Dr. Max Braubach, 53 Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Wolfgang Büchel SJ, Ruhr-Universität, Institut f. Philos., 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr. I A, Postf. 2148; Prof. Dr. Willehad Paul Eckert OP, 5 Köln-Lindenthal, Lindenstr. 45; Prof. Dr. Eugen Heinrich Fischer, 888 Dillingen/Donau, Kardinal-von-Waldburg-Str. 6, II; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, 87 Würzburg, Scheffelstr. 4; Prof. Dr. K. Suso Frank, OFM, 62 Wiesbaden, Zietenring 18; Privatdozent Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Dr. Johannes Gavigan OSA, A–1010 Wien I (Österreich), Augustinerstr. 3; Dr. Gisbert Greshake, 7401 Tübingen-Unterjesingen, Schloß Roseck; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Dr. Siegfried Herrmann, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystraße; Prof. Dr. Ulrich Horst, OP, 5303 Bornheim-Walberberg, St. Albert; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melchersstr. 59; Prof. Dr. Dr. h. c. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Dr. Leo Karrer, 44 Münster, Paulstr. 5; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Jacob Kremer, 51 Aachen, Michaelsbergstr. 10; Univ.-Dozent Dr. Leo Krinetzki OSB, 84 Regensburg, Weinweg 53; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, 69 Heidelberg 1, Liebermannstr. 45; Dr. Joseph Listl, SJ, 53 Bonn 1, Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bismarckstr. 7; Studiendirektor Erwin Menne, 4701 Rhynern, An der Weidenhecke 13; Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Pfarrer Hans-Joachim Mund, 8 München 21, Violenstr. 6; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt/Bay., Am Graben 17; Prof. Dr. Rudolf Padberg, 463 Bochum, Markstr. 293; Prof. Dr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt/Main, F.-W.-v.-Steubenstr. 90/At II; Dr. Hermann-Josef Pottmeyer, 44 Münster, Von-Kluck-Str. 36; Dr. Hermann Schalück OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, 53 Bonn-Beuel 1, Finkenbergstraße 59; Wiss. Ass. Klaus Schmöle, 44 Münster, Coerdestr. 49; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Kaplan Joseph Schumacher, 78 Freiburg i. Br., Baseler Landstr. 97; Priv.-Doz. Dr. Alfons Skowronek, Warszawa (Bielany), ul. Dewajtis 3; Dr. Ludwig Wiedenmann SJ, 53 Bonn, Lennéstr. 5 (Paulushaus).

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.