Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — 1972 — 68. Jahrgang

Adolf Exeler, Klemens Sieverding: Religionspädagogik — zwischen Krise und Aufbruch . . . . . Spalte 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 367
Deissler: Die Grundbotschaft des Alten Testaments (H. Gross)
Richter: Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte (E. Zenger)
Harvey: Companion to the New Testament (E. Schüssler Fiorenza)
Vögtle: Das Evangelium und die Evangelien (J. Gnilka)
Vögtle: Messias und Gottessohn (E. Nellessen)
Delling: Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung (G. Schneider)
Wengst: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (G. Schneider)
Kuhn: Ältere Sammlungen im Markusevangelium (J. Gnilka)
Fuchs: Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas (H. Frankemölle)
Dauer: Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium (J. Reuss)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 378
Fischer: Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller (K. Th. Schäfer)
Wengst: Tradition und Theologie des Barnabasbriefes (O. Knoch)
Leeb: Die Psalmodie bei Ambrosius (B. Fischer)
Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede / Barbel (E. Dassmann)
Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School / Häring (L. Ott)
Horst: Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun (V. Marcolino)
Aelredi Rievallensis: Opera Omnia, 1: Opera ascetica (M. Bernards)
Walter Burley's Treatise de formis / Scott (L. Hödl)
Scholz: Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan Oldecop (1493–1574) (R. Bäumer)
Olivier: Der Fall Luther (E. Iserloh)
Wertelius: Oratio Continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers (A. Brandenburg)
Bodem: Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan (H. Schützeichel)
Die Schriften Bernhard Rothmanns / Stupperich (A. Schröer)
Meisner: Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt (G. Wagner)
Schueller: La Femme et le Saint. La femme et ses problèmes d'après saint François de Sales (O. Hagemeyer)
Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertr. v. Kobilinski-Ellis / Davids (R. Stupperich)
O. Maksymilian Kolbe / Bara (J. Köhler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Kirchenkunde . . . . . Sp. 398
Stüttgen: Kriterien einer Ideologiekritik (B. Casper)
Link: Theologische Perspektiven nach Marx und Freud (H. Rolfes)
Schlichting: Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methodik der kirchlichen Dogmatik Karl Barths (W. Beinert)
Hajjar: Zwischen Rom und Byzanz, die unierten Christen des Nahen Ostens (W. de Vries)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 405
Herrmann: Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis (H. Schmitz)
Ecclesia ius. Festgabe für Audomar Scheuermann / Siepen, Weitzel, Wirth (P.-J. Keßler)
Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen / Gerhartz, Kasper, Neumann (P. Wesemann)
Herrmann: Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht (H. Heimerl)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 409
Sexualität und Geburtenkontrolle / Göppert, Wickler (K. Demmer)
Abtreibung, Reform des § 218 (G. Ermecke)
Abtreibung – pro und contra / Gründel (G. Ermecke)
Klüber: Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre (A. Rauscher)
Herr: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart (W. Wiesner)
Kosmahl: Ethik in Oekumene und Mission. Das Problem der „Mittleren Axiome" bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik (H. Weber)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 416
Handbuch der Verkündigung / Dreher, Greinacher, Klostermann (E. Rohner)
Ranwez: Religionspädagogik des Kleinkindes (O. Betz)
Religionsunterricht und Gesellschaft / Zilleßen (N. Mette)
Flemming: Die Gestaltung der liturgischen Osterfeier in Deutschland (H. Reifenberg)

Philosophie, Literaturwissenschaft . . Sp. 420
Hubbeling: Language, Logic and Criterion. A defence of non-positivistic logical empirism (B. Thum)
Hasenhüttl: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre (A. Espiau de La Maëstre)

Personennachrichten . . . . . Sp. 424

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Religionspädagogik — zwischen Krise und Aufbruch

Religionspädagogische Literatur aus den Jahren 1970–1972.

Von Prof. Dr. Adolf Exeler und Klemens Sieverding, Münster

Es läßt sich kaum eine religionspädagogische Veröffentlichung aus der jüngsten Zeit nennen, die sich nicht in dieser oder jener Form mit der inzwischen schon zum Gemeinplatz gewordenen Rede von der „Krise" des Religionsunterrichtes befaßt, – mit ihren Symptomen wie Interesselosigkeit und Abmeldungen von Schülern, verbreitete Ratlosigkeit der Religionslehrer und mangelnde Bereitschaft, dieses Fach zu erteilen – oder mit den möglichen Ursachen der Krise: methodische Unzulänglichkeiten des Unterrichts, nicht mehr akzeptierte Vorstellungen von seiner Aufgabe (z. B. „Indoktrination", „Verkündigung"), unrealistische Einschätzung der Schülersituation („Gläubige") seitens der Verantwortlichen, die nicht mehr vom gesellschaftlich-politischen Bewußtsein der Öffentlichkeit getragene „Bevorzugung" der christlichen Kirchen, die Veränderungen im kirchlichen Bewußtsein und in der theologischen Forschung, die fragwürdig gewordene Position des Religionsunterrichts in einer „Schule für alle" ...

Angesichts der Stellung des Religionsunterrichts in einem komplizierten Geflecht historischer Entwicklungen und politisch-gesellschaftlicher wie schulischer Gegebenheiten ist es nicht weiter verwunderlich, daß wenig Einigkeit in der Benennung der Ursachen besteht; die unterschiedliche Beurteilung der Gründe fußt z. T. auf dem eingebrachten Vorverständnis (theologischer, pädagogischer, schulpolitischer Art) und beeinflußt die Vorschläge für die Auswege aus der Krise.

Eine lebhafte Diskussion erzeugt „von selbst" fast immer eine unübersehbare Fülle von Literatur. So auch hier. Im folgenden sollen vorrangig einige Buchveröffentlichungen aus den Jahren 1970–1972 zur Sprache kommen, in denen eine breite Palette von

U-B TOB.
9. NOV. 1972

Versuchen zur Begründung des Religionsunterrichts in der heutigen Schule vorgelegt wird. Hinzu kommt eine Reihe von Sammelwerken, die den Blick auf die z. Z. am meisten angesprochenen Probleme lenken können. Der Überblick ist keineswegs vollständig[1].

Hand in Hand mit den unterschiedlichsten Versuchen einer Neubegründung des schulischen Religionsunterrichts geht die Arbeit an Neu-Konzeptionen, die vor allem durch Berücksichtigung der im Bereich der Pädagogik aufkommenden Curriculumforschung besondere Akzente erhält. Dabei gewinnt die Religionspädagogik weithin ganz neue Kontoren[2].

1. Bestandsaufnahmen und Neuansätze

Karl Erlinghagen, der „die Säkularisierung der deutschen Schule" behandelt[3], befaßt sich zwar nicht ausschließlich, aber doch ausführlich mit religionspädagogischen Fragen. Sein Werk ist für die Religionspädagogik deshalb wichtig, weil er die Fragen um den Religionsunterricht im Kontext der historischen Fragen um die Schule behandelt. E. geht der seit dem Mittelalter fortschreitenden Entflechtung von Kirche und Schule nach, der „Säkularisierung", die er als Phänomen des allgemeinen Bewußtseins und gesellschaftspolitischer Konstellationen versteht, als „den Prozeß und den daraus resultierenden Zustand des Übergangs einer ‚Sache' aus dem geistlich-kirchlichen in den weltlichen Bereich", wobei der Begriff „Sache" sowohl „Dinge, Institutionen und Ämter, als auch Vorstellungen, Ideen und Bewertungen" umfaßt (15).

Das Buch ist eine historische Bestandsaufnahme eines komplexen Prozesses kirchlich-theologischer, sozio-kultureller und gesellschaftspolitischer Art unter emanzipatorischem Vorzeichen. Die Hauptstationen dieses Prozesses sind das in die sakrale Welt des Mittelalters und der Reformationszeit integrierte Schulwesen, das staatliche Schulwesen mit geistlicher Aufsicht, die kirchliche, später konfessionelle Lehrerbildung und die Konfessionsschule, schließlich der seitens der Kirche verlorene Kampf um die Konfessionsschule.

E. zeigt vor allem die antagonistischen Kräfte in diesem Prozeß auf: auf der einen Seite sind es die Kirchen, die jeweils die ihnen historisch zugewachsenen Positionen verteidigen und sich dabei im 19. Jahrhundert mit dem durch die gesellschaftlichen Umwälzungen bedrohten Staat verbinden, auf der anderen Seite sind die Kräfte komplexer; hier wird in besonderer Weise die Rolle der Lehrerverbände und der Parteien untersucht.

Im Nachzeichnen der Gesamtentwicklung kommen auch das Schicksal des Religionsunterrichts und die Geschichte seiner Stellung im Gefüge der Schule zur Sprache (85–110). Von der dominierenden Stellung in der Schule einer Welt, in der alle Bildung religiöse Bildung war und in der es keine Differenz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Bewußtsein gab (85), wurde er zunehmend zu einem Fach unter anderen Fächern in dem Maße, in dem die säkularisierte Gesellschaft und der sie vertretende Staat die Ausweitung des Profanbereichs erforderte.

Konnte unter Friedrich Wilhelm IV. noch einmal eine Schulreform unter Dominanz des Religionsunterrichts versucht werden, so wurde spätestens um die Wende zum 20. Jahrhundert das Bewußtsein der Krise des Religionsunterrichts offenbar: Diese Krise ist „zunächst eine Krise seiner Methode, dann der Bestimmung seiner Inhalte und schließlich eine Krise seines Sinnes im Gefüge der öffentlichen Schule" (88). Erlinghagen skizziert die Stationen dieser Krise bis in die neueste Entwicklung und kommt zu dem Ergebnis:

a) die Rechtslage des Religionsunterrichtes ist zwar nicht unangefochten, jedoch erstaunlich klar (109),
b) vom zentralen Anliegen der reformatorischen Schule (religiöse Bildung und Erziehung) bleibt als historisches Relikt die Diskussion um den Religionsunterricht (110),
c) die religionspädagogische Situation des Religionsunterrichts ist weiterhin kontrovers (109).

Die Besinnung auf den historischen Standpunkt ist wertvoll hinsichtlich einer realistischen Einschätzung künftiger Möglichkeiten. So wird bewußt, daß der in Frage stehende Religionsunterricht nur ein Teilmoment in einem Gesamtprozeß ist, dessen Tendenz man durch Rückzugsgefechte nicht gerecht werden kann.

Leider wirkt sich diese Einsicht bei E. nicht dahin aus, daß der Vergleich mit der Krise des Religionsunterrichtes auch den gegenwärtigen Zustand des Bildungswesens, das sich gleichfalls in der Krise befindet und nach Erneuerung durch staatliche und gesellschaftliche Kräfte ruft, zur Darstellung bringt. Warum sollte nicht der gesetzlich garantierte Religionsunterricht nach Überwindung aller machtpolitischen Gelüste als ein möglicher Ansatz für ein „progressives" Handeln der Kirchen auf einem bestimmten Sektor der Gesellschaft betrachtet werden[4]?

Die bei Erlinghagen (notwendigerweise) zu kurz kommende Geschichte der religionspädagogischen Konzeptionen wird für die evangelische Religionspädagogik von Wilhelm Sturm[5] aufgearbeitet. Die Studie stellt sich eine doppelte Aufgabe: eine Analyse des Bisherigen (a) und, davon ausgehend, den Versuch einer Neuorientierung (b).

a) In einer systematisch orientierten Analyse werden die etwa seit den dreißiger Jahren entworfenen religionspädagogischen Konzeptionen und ihre Begründungen für den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule dargestellt. Dabei wird die umfassende Frage nach dem Erziehungsauftrag der Kirche mit in die Darstellung und Analyse einbezogen. Deswegen behandelt der Autor im ersten Kapitel (19–71) den Streit um die „christliche Erziehung" und die jeweils mitbedachten schulpolitischen Konsequenzen. Das 2. Kapitel (74–136) widmet sich dem Streit evangelischer Religionspädagogen um die Begründung des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen bis 1970. Die historische Lage, meint Sturm, brachte es mit sich, daß der Streit um die Erziehungsaufgabe der Kirche sich ausschließlich auf die Frage konzentrierte, wie diese Aufgabe in Verbindung mit den öffentlichen Schulen verwirklicht werden kann. Die Diskussion ergab: eine direkte Ableitung des Religionsunterrichts aus kirchlichem Auftrag ist grundsätzlich in Frage gestellt (139), denn Schule ist vornehmlich Angelegenheit der Öffentlichkeit.

b) Bevor die Frage nach der Zusammenarbeit des Religionsunterrichtes mit den öffentlichen Erziehungsträgern angegangen werden kann, ist eine theologische und pädagogische Besinnung auf die Möglichkeiten und Grenzen kircheneigener Erziehungs- und Unterrichtsaktivitäten notwendig. Diese ist Gegenstand des 3. Kapitels (136–172) und zeigt, daß „binnenorientierte" Erziehungsaktivitäten unaufgebbar sind und sogar verstärkt werden müssen, eine Reduktion der Kirchen auf sie allein jedoch aus theologischen, pädagogischen und praktischen Gründen nicht verantwortet werden kann, somit der schulische Religionsunterricht von der Kirche mitgetragen werden muß. So kommt Sturm (173–247) im 4. Kapitel in der Weiterführung bisheriger Ansätze zu einer Konzeption schulischen Religionsunterrichts, dessen Begründung primär, jedoch nicht ausschließlich bei der Schule liegt und der in gemeinsamer Verantwortung von Schule und Kirche getragen wird.

[1] Nicht einbezogen wurde z. B. **Halbfas**, Hubertus: **Aufklärung und Widerstand.** Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche. – Stuttgart/Düsseldorf: Calwer/Patmos (1971). 332 S. Snolin; vgl. Adolf Exeler, Kirchenreform, Religionsunterricht, Katechese, in: Katechetische Blätter [KatBl] 1971, 714–727; ebd. 759–761; nicht einbezogen wurden die zahlreichen Unterrichtsmodelle, die inzwischen von verschiedenen Verlagen vorgelegt wurden. Vgl. das von Bernhard Merten angefertigte Gesamtverzeichnis der vorliegenden Modelle, vorgestellt in: KatBl 1972, 55; vgl. die Besprechung einiger Modelle zum Thema Dritte Welt von H. Gutschera und J. Thierfelder, in: KatBl 1972, 47–55; nicht einbezogen wurde die inzwischen erstaunlich zahlreiche Literatur zum „Kirchengeschichtsunterricht"; vgl. die Sammelbesprechung von H. Gutschera und J. Thierfelder, Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: KatBl 1972, 357–373. Vgl. auch eine Sammelbesprechung von Günter Lange zum Thema „Religionsunterricht in der Grundschule", in: KatBl 1972, 56–62; auch eine Reihe wichtiger religionspädagogischer anderer Werke kommt hier nicht zu Wort, wie z. B. Rudolf Schmitt, Religiöse Erziehung ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle, Weinheim 1971; vgl. die Besprechung von Norbert Havers, in: KatBl 1972, 240f; Roman Bleistein, Kurzformeln des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, 2 Bde, Würzburg 1971; vgl. Adolf Exeler, in: KatBl 1972, 442–447.

[2] Vgl. bes. G. Stachel und W. Esser (s. u. Anm. 23).

[3] **Erlinghagen,** Karl: **Die Säkularisierung der deutschen Schule.** – Hannover, Berlin, Darmstadt, Dortmund: Hermann Schroedel (1972). 231 S. Lw. DM 26.–

[4] Vgl. dazu F. Pöggeler, Die Zukunft des Bildungswesens als Problem der Bildungspolitik, in: Die Zukunft der Glaubensunterweisung, hrsg. v. F. Pöggeler, Freiburg 1971, 256–271.

[5] **Sturm,** Wilhelm: **Religionsunterricht – gestern – heute – morgen.** Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. – Stuttgart: Calwer (1971). 267 S. (Arbeiten zur Pädagogik, 15). Kart. DM 18.–

Beiden Institutionen ist in je spezifischer Eigenart die Orientierung an Tradition, Humanität und Gesellschaft aufgegeben. Bezüglich des Problems der Konfessionalität kommt Sturm zu dem Ergebnis: „Nur ein konfessioneller Religionsunterricht, der die überkonfessionellen und religionskundlichen Elemente in überzeugender Weise integriert, wird den Aufgaben der Schule und dem Auftrag der Kirchen in gleicher Weise gerecht" (247).

Die hier vorgelegte Konzeption ist auch insofern tragfähig, als sie bei den am Problem des Religionsunterrichts angesprochenen Größen Schule – Kirche – Gesellschaft nicht von statischen Größen ausgeht, sondern den sich vollziehenden Prozeß der Selbstfindung dieser Größen mit einbezieht. Daher bedeutet Sturms Konzeption auch nicht die Fortschreibung des Status quo, was seine Befürwortung eines konfessionellen Religionsunterrichts vielleicht nahelegen könnte.

Im übrigen füllt die Studie in der Tat eine Lücke für jeden, der sich um eine Übersicht über den Stand der Diskussion bemüht. Vom Vorteil der Übersicht her ist auch die nach systematischen Gesichtspunkten vorgenommene Darstellung zu bejahen. Eine gute Hilfe bedeutet auch das nahezu vollständige Verzeichnis der bis 1971 maßgeblichen Literatur aus dem Bereich der evangelischen Religionspädagogik.

Wer sich ohne systematisierende Hilfestellung einen Überblick über die bei einer Reform des Religionsunterrichts zu bewältigenden Aspekte verschaffen will, wird zu dem von Norbert Schneider hrsg. Band greifen, der aus einer Sendereihe des Südwestfunks (Januar–März 1971) hervorgegangen ist[6]. In einer leicht lesbaren Form wird hier dem Interessenten ein unmittelbarer Eindruck von den anstehenden Problemen und möglichen Lösungsrichtungen in der evangelischen Religionspädagogik vermittelt.

In anderer Weise kann ein Diskussionsbeitrag von Erich Witzsche[7] die Bestandsaufnahme ergänzen: der Autor sammelt und sichtet die Stimmen der verschiedenen an der Diskussion um den Religionsunterricht beteiligten Kreise, nicht nur der Religionspädagogen, sondern auch der Gesetzgeber, Lehrerbünde, Schüler, Religionslehrer, Theologen und Kirchen; dazu verwertet er statistisches Material. Hier sind dokumentarisch die neuere Diskussion kennzeichnende, sonst nicht so leicht zugängliche Texte zusammengestellt (z. B. Gesetzestexte, Pamphlete, Umfragen, Stellungnahmen kirchlicher Gruppen, Theologen u. ä.)[8].

W. zeigt darüber hinaus die Aporien sowohl der jetzt bestehenden Regelung des Religionsunterrichts als auch einer ersatzlosen Streichung des Faches und der Einführung eines für alle verbindlichen Faches „Religionskunde"; sein Vorschlag zielt auf „Die Vermehrung der Unterrichtsangebote durch Einführung einer Weltanschauungskunde ... neben dem Religionsunterricht der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften" (6; 140–152). Der Vorschlag ist geprägt von der Vorstellung einer Schule in der demokratischen Gesellschaft, ihr Merkmal ist der „Dialog", dessen Kristallisationspunkt der Religionsunterricht sein soll: „Dialogische Schule durch kritischen Religionsunterricht – kritischer Religionsunterricht durch dialogische Schule" (153).

Von ganz anderen Gesichtspunkten her kommt Georg Baudler in seiner „Bilanz" katholischerseits[9] zu ähnlichen Vorschlägen, die sich durch eminenten gedanklichen Höhenflug und hohe Aktualität auszeichnen.

B. zieht eine „erste Bilanz" (Untertitel) in drei Schritten: historischer Hintergrund (15–26) der jetzigen Situation, gegenwärtiges Bild der Krise (27–66), mögliche Neuansätze (67–93).

Bei Erlinghagen geschieht der geschichtliche Rückblick unter dem Globalthema „Säkularisation" und vermittelt vor allem Einsichten für den Standort des Religionsunterrichts im Gesamt der Schule, im Fächerkanon der Schule und im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Die geschichtliche Perspektive bei B. geht der Frage nach, wie die in die Krise geratene Konzeption des Religionsunterrichtes als kirchliche Unterweisung sich ergeben hat: Die gegenwärtige Krise hat eine Parallele in der Aufklärungszeit, in der es bereits eine Unterscheidung zwischen (rational bestimmtem) Religionsunterricht in der Schule und „kirchlicher Katechese" (vgl. Konfirmandenunterricht) gab; letztere wurde dann doch trotz des sich allmählich abzeichnenden gegenläufigen gesellschaftlichen Bewußtseins wieder in den Religionsunterricht der Schule einbezogen (18 f). Freilich schießt B. in seiner historischen Darstellung erheblich zu kurz, wenn er unvermittelt von der Aufklärung zur Neuscholastik überspringt. Dazwischen liegt eine für die Religionspädagogik äußerst fruchtbare Periode, die durch Namen wie Overberg, Gruber, Galura und Hirscher gekennzeichnet wird. Die völlig unverständliche Auslassung dieser Periode veranlaßt dazu, an B.s Darstellung die Frage zu richten, ob nicht die willkürliche Konstruktion der Historie zur Rechtfertigung seiner eigenen, durchaus anfechtbaren Gedanken dienen muß. Es stimmt nämlich durchaus nicht, daß die „Abkehr vom aufklärerischen Denken" erst mit der apologetisch orientierten Neuscholastik eingesetzt habe (21).

Trotz aller Brillanz der Darstellung ist auch die von B. vorgeschlagene Lösung der gegenwärtigen Krise ebenso wenig haltbar wie seine historische Darstellung.

Die Krise des Religionsunterrichts ist – nach B. – weiterhin dadurch gegeben, daß Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach zwar rechtlich garantiert ist, jedoch faktisch durch die juristisch vorgegebene Abmeldepraxis ausgehöhlt wird. Erst wenige Lehrpläne und Arbeitsbücher[10] rücken von der fraglichen Konzeption der Glaubensunterweisung ab und dann nur halb. Ein weiteres Moment der Krise bildet die geplante Reform. Aufgrund verschiedener Vorüberlegungen, die hier nicht wiedergegeben werden können, unterscheidet B. scharf zwischen schulischem Religionsunterricht und kirchlicher Katechese. Er meint, der schulische Religionsunterricht müsse „im ganzen ‚Vorfeldkatechese' sein, die noch nicht selbst theologische Inhalte vermittelt, sondern durch eine saubere phänomenologische Deutung und Erhellung von Lebenssituationen, die von sich aus in das Transzendente weisen, den religiösen Daseinshorizont öffnet und dadurch die notwendige Disposition schafft zur sachgemäßen Vermittlung konkreter religiöser Inhalte" (62 A 77). Die konkreten Inhalte sollten erst im Rahmen der kirchlichen Katechese behandelt werden, weil erst hier, aufgrund der Glaubensbereitschaft, das nötige Vorverständnis gegeben sei. Im Hinblick auf die noch nicht Gläubigen, mit denen der schulische Religionsunterricht vor allem zu tun hat, rät B. der Theologie und der Kirche, sich „gegenüber der profanen Welt" nicht „krampfhaft an ihre Offenbarungsinhalte" zu klammern. Sie sollten vielmehr bereit sein, diese Inhalte in einer Art Arkandisplin in die explizit gläubige Gemeinde zurückzunehmen", aber „gegenüber der Welt weltlich (d. h. eben verständlich) zu reden, wobei nur der Redende selber und die mit ihm Glaubenden wissen und durchschauen, daß und wie die weltliche Rede im Verborgenen doch durch jenen Habitus und durch jene Perspektiven bedingt ist, wie sie die gläubige Annahme der Offenbarungsinhalte vermittelt."

Die „Vorfeldkatechese" soll nur den Boden bereiten, während die „eigentliche Katechese" „denen, die sich dem Glauben grundsätzlich positiv zugewendet haben", „die theologischen Inhalte im Kontext des konkreten Lebens der Kirche und der Gemeinde" vermitteln soll (62).

B. bezeichnet es als einen heute häufig vertretenen „hermeneutischen Grundirrtum" zu meinen, „Glaubensinhalte könnten auch ohne positive Vorentscheidung des Hörenden zum Glauben hin vorwiegend verbal und kognitiv vermittelt werden" (64).

Er betont „die grundlegende hermeneutische Differenz zwischen der Erschließung und Vermittlung der religiösen Dimension als einer Frage" (Angelegenheit des schulischen Religionsunterrichtes) „und der Erschließung und Vermittlung religiöser Antworten auf die Daseinsfrage" (64). Zwar könne die Fraglichkeit des Daseins (im Religionsunterricht der Schule) primär kognitiv erschlossen werden, nicht aber „die Verheißung einer Antwort auf die Daseinsfrage, wie sie eine konkrete Religion vermittelt" (64; dieselbe Unterscheidung kehrt immer wieder, z. B. 86).

[6] **Religionsunterricht – Konflikte und Konzepte.** Beiträge zu einer neuen Praxis. Hrsg. von Norbert Schneider. – Hamburg/München: Furche/Kösel (1971). 147 S. Ppb. DM 12.80

[7] **Witzsche,** Erich: **Kritischer Religionsunterricht in der dialogischen Schule.** – Frankfurt, Berlin, München: Diesterweg (1971). 160 S. (Diesterwegs rote Reihe) kart. DM 15.80

[8] Hilfreich wären Quellenangaben sowie ein Register der abgedruckten Dokumente gewesen

[9] **Baudler,** Georg: **Der Religionsunterricht an der deutschen Schule.** Eine erste Bilanz. – München: Kösel (1971). 104 S. kart. DM 12.–. Dankenswerte Hilfen für eine erste Orientierung bieten die Kurzcharakteristik wichtiger neuer Literatur (94–99) und die ausführliche Literaturliste (100–104).

[10] „Rahmenplan für den katholischen Religionsunterricht an den Gymnasien in der Bundesrepublik Deutschland", München 1969. Glauben – leben – handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung, Freiburg 1969.

Er meint, wo man die religiöse oder gläubige, inhaltlich bestimmte Tradition zum Gegenstand unterrichtlicher Erschließung mache, da werde sie museal und höre auf, lebendige welt- und daseinserschließende Tradition zu sein.

Eine solche Konzeption dürfte trotz vieler wichtiger Aspekte dennoch im ganzen undurchführbar sein. Abgesehen von der mehr als fragwürdigen exegetischen „Begründung" seines Ansatzes, durch die versucht wird, das Verhalten Jesu auf die Übereinstimmung mit den eigenen Positionen zurechtzuschneidern (91–93), ist es reichlich unsinnig, den schulischen Religionsunterricht unter der Überschrift „Frage" und die kirchliche Katechese unter den Titel „Antwort" zu setzen. Wo Glaube gesund ist und darum mit der gesamten menschlichen Daseinssituation in Verbindung steht, wird er ein fragender Glaube sein[11]; wo schulischer Religionsunterricht wirklich zu existentiellen Fragen vordringt, muß dieser Unterricht unvermeidlich immer auch, will er nicht Frustration oder Überdruß erzeugen, verschiedene Antworten des Glaubens vor Augen führen, auch wenn dabei bewußt bleiben muß, daß diese Antworten auf solchem Wege noch nicht in ihrer vollen Bedeutung erfaßt werden können. Aber ein erstes kognitives Bekanntmachen und zugleich ein erstes affektives „Verständnis", d. h. ein gewisses Maß an Respekt, Hochachtung und Wertschätzung der religiösen und gläubigen Positionen, können und müssen angestrebt werden. Wäre dies nicht möglich, so wäre es von vornherein unsinnig, den Glaubenden oder Nichtglaubenden im schulischen Religionsunterricht oder in der kirchlichen Katechese mit den nichtchristlichen Großreligionen und den zugehörigen Glaubensvollzügen so bekanntzumachen, daß dabei eine verständnisvolle Einstellung angestrebt wird.

Durch die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung leistet B. dem schulischen Religionsunterricht einen Bärendienst. Seine Position läuft nämlich darauf hinaus, daß sich Religion als konkrete Stellungnahme zu den vom Dasein aufgeworfenen Fragen und somit als inhaltlich geprägte Aussage in der Schule nicht nur nicht angemessen, sondern überhaupt nicht vermitteln lasse.

Es wirkt wie ein Einlenken aufgrund der Erkenntnis der Undurchführbarkeit des gewählten Ansatzes, wenn der Vf. später dafür plädiert, Texte der Bibel und der christlichen Glaubenstradition sollten doch im schulischen Religionsunterricht eingesetzt werden, allerdings nicht als Glaubensinhalte, sondern als literarische Texte aus unserer geistesgeschichtlichen Tradition, die geeignet seien, „das Dasein in seiner Begrenztheit und Fraglichkeit zu erschließen" (78).

Trotz dieser wesentlichen Ausstellungen sei betont, daß sich eine eingehende Beschäftigung mit dem Werk B. lohnt.

Im Bericht[12] über die Sommertagung 1971 des Cassianeum Donauwörth (Thema: Der Religionsunterricht im Erfahrungshorizont der Gegenwart) behandelt Hans Schilling (Die Grundfunktion des Religionsunterrichtes in der Schule von heute und morgen, 11–48) die gleichen Problemfelder (in manchen Einzelheiten ausführlicher) und kommt im wesentlichen zu den gleichen Schlußfolgerungen: Absage an eine rein kirchliche Begründung des Religionsunterrichts und sein Verständnis als „kirchlicher Katechese", Begründung und Konzeption von den Aufgaben der sich reformierenden Schule her, Durchführung unter Beteiligung „aller gesellschaftlich relevanten und an diesem Unterricht interessierten Gruppen" (38). Für die Konturen eines Religionsunterrichts in der Schule für alle ergibt sich: Globalziel ist die Thematisierung der Wahrheits- und Sinnfrage und der Frage nach verantwortlichem Handeln im Lebensbereich des Schülers und ihre Aufarbeitung in der Konfrontation mit religiösen, weltanschaulichen und politischen Überzeugungen (39); Religionsunterricht ist problemorientierter Unterricht mit stufenspezifischer und interessenspezifischer Differenzierung (41). Die Inhalte sind vielfältig (neben Bibel und Glaubenslehre andere Texte), die entsprechend den Lernzielen (Qualifikation zur Auseinandersetzung mit Gewissens-, Wahrheits- und Sinnfragen) ausgewählt werden (42 f); angesichts der Erkenntnisse hermeneutischer Reflexion kommt nur ein „multikonfessioneller Religionsunterricht" in Frage: Schulaufsicht und Sachgesetzlichkeiten sichern eine „Glaubensanfrage" ohne Manipulation; für den Religionslehrer wird eine Taxonomie von neun Qualifikationen aufgezeigt (47f).

Es scheint, daß mit den angeführten Bestandsaufnahmen die Linien umrissen sind, hinter die es kein Zurück mehr geben kann. Begründungen des schulischen Religionsunterrichts allein vom Auftrag der Kirche her und seine Konzeption als kirchliche Unterweisung gehen an der tatsächlichen Lage vorbei und sind zudem mißverständlich als Rettungsversuche kirchenpolitischer Positionen. So bleibt nur die primäre Begründung vom schulischen Auftrag. Hierüber dürfte auch ein allgemeiner Konsens, der bereits bei den maßgeblichen Religionspädagogen besteht[13], auch in größerem Umfang erreichbar sein.

Darum darf erwartet werden, daß nun eine „konstruktive Phase" angebrochen ist. Dem entspricht das allgemeine gesellschaftliche Bewußtsein, das, vom Pluralismus geprägt, Anzeichen einer konstruktiven Toleranz zeigt, „die das Besondere des anderen um seiner selbst und um des Ganzen willen wünscht"[14].

Zwei Gesamtentwürfe, die allerdings beide bereits zeitlich ein wenig zurückliegen und darum die neuere Diskussion nicht berücksichtigen können, weisen in diese Richtung.

Helmut Kittel[15] sieht den Angelpunkt der gegenwärtigen Krise des Religionsunterrichts in der Sorge der Schüler um ihre geistige Freiheit. „Die Schüler hegen den Verdacht, daß mit Hilfe des Religionsunterrichts jenes freie kritische Denken begrenzt oder sogar gemindert werden solle, zu dem sie endlich in der Schule erzogen würden" (13). Von derselben Sorge ist weithin auch die Religionslehrerschaft betroffen (21). Die mannigfachen Erscheinungsformen des Wandlungsprozesses im Bereich des Religionsunterrichts lassen sich nach K. auf einen „Generalnenner" bringen: es ist „der Wille, die Gefahr einer religiösen, geistigen und moralischen Entmündigung abzuwehren, die von der kirchlichen Steuerung dieses Unterrichts in vielen Schulen der Bundesrepublik heraufbeschworen werde" (23). Die Bindung des Unterrichts an Bekenntnisformeln (17), das „kaudinische Joch" der „Vokation" für die Religionslehrer (18f) und das (unwirksame) Recht der kirchlichen Kontrolle sind Instrumente „klerikaler Fernsteuerungen" (20) des Religionsunterrichts. K. weist nach, daß dafür das Konzept der „Evangelischen Unterweisung" gegen die Intentionen ihrer Hauptvertreter von den Kirchenleitungen seit 1945 mißbräuchlich in Anspruch genommen worden ist: so z. B. bedeute die Formel „Kirche in der Schule" keine Ermächtigung für die Zuständigkeit der Kirche; sondern „weil Evangelische Unterweisung Kirche in der Schule ist und insoweit sie das ist" duldet sie kein Hineinregieren seitens der Kirche; die Formel ist eine „Formel der Freiheit" für die je eigene Zuständigkeit der Evangelischen Unterweisung (36). K. versucht durch die Klarstellung der von ihm populär gemachten[16] Konzeption der Evangelischen Unterweisung eine Beendigung des Streites um die Alternative Religionsunterricht / Evangelische Unterweisung herbeizuführen[17] und die emanzipatorische Zielsetzung des Religionsunterrichts auch gegen die Gefährdung der Freiheit durch den „pädagogischen Schulkonzeptionalismus" (38) zu behaupten, der mit der Theorie der Schule von Theodor Wilhelm gegeben sei[18].

Das Erlernen eines „Instrumentariums", das die Schule auf eine stabilisierende und regulative Funktion verweist, ermöglicht nicht die Erfahrung mit den Sachen „selber und verhindert" die Wahrheitsfrage. Gegen diese Unfreiheit soll die „Freiheit durch Sachlichkeit" (51–75) behauptet werden: „Man kann, meine ich, der drohenden Freiheitsberaubung unserer Schulen und ihres Religionsunterrichts durch pädagogistische Schulkonzeptionen nur durch Flucht zu den Sachen entgehen. Nur wo deren Sach-Gesetze gelten dürfen, ist Freiheit. Und die vom Evangelium konstituierte

[11] Vgl. Adolf Exeler, Fragender Glaube, in: Exeler/Metz/Rahner, Hilfe zum Glauben, Zürich 1971, 7–22.

[12] **Religionsunterricht zwischen gestern und morgen.** Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1971 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Hans Schilling in Verbindung mit Ferdinand Kopp. – Donauwörth: Auer (1972). 184 S. kart. – lackiert DM 15.80

[13] Das Bestehen eines neuen Konsenses zeigt allein schon das Ende des fruchtlosen Streites um „Alternativen" wie „Evangelische Unterweisung" oder „Religionsunterricht"; „Verkündigung" oder „Information", „Religionskunde" oder „Glaubensunterweisung" u. ä.

[14] Erlinghagen, a.a.O., 210.

[15] **Kittel,** Helmuth: **Freiheit zur Sache.** Eine Streitschrift zum Religionsunterricht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 95 S. kart. DM 9.80. Die Schrift ist eine zum Thema Religionsunterricht pointierte Aktualisierung des größeren Werkes: ders., Evangelische Religionspädagogik, Berlin 1970.

[16] H. Kittel, Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung, Hannover 1947.

[17] Vgl. auch H. Kittel, Evangelische Religionspädagogik, Berlin 1970.

[18] Th. Wilhelm, Theorie der Schule. Stuttgart 1967 (1969²).

Freiheit ist vielleicht die gefährlichste. Aber die Bejahung dieser Gefahren belohnt eben mit jener Freiheit, die in betonter schulischer Verantwortung so leicht verloren geht" (60). Dieses Ziel ist nach K. weder über „die Sterilisierung der christlichen Sache" (63) zur Gewährleistung als Pflichtfach, noch über die Entkonfessionalisierung zu erreichen, sondern nur in der Gestalt eines Religionsunterrichts, der einer „elementaren Theologie" („jenes vom christlichen Glauben entbundene Denken, das diesen Glauben ständig begründet und aufs Spiel setzt") (68) als Voraussetzung verpflichtet ist.

Didaktisch gesehen, führt sachgebundener Religionsunterricht aus den falschen Alternativen Texte / Erfahrungswelt der Schüler heraus (69–72). Um der Freiheit und der Sache des Evangeliums entsprechen zu können, sollte es an den öffentlichen Schulen „neben der nicht-konfessionellen Religionskunde einen sachverbundenen christlichen Unterricht geben", getrennt nach Konfessionen, aber theoretisch und praktisch auf den interkonfessionellen Dialog angelegt (79).

K. versteht die in der Diskussion konkurrierenden drei Begründungsgruppen (a) schulisch-gesellschaftliche: die die mobile Leistungsgesellschaft mitfundierende Überlieferung muß zur Sprache kommen, (b) schulisch-pädagogische: die Reflexion über die Sinnfrage als pädagogische Notwendigkeit, c) der Anspruch des Evangeliums, zu Gehör gebracht zu werden) als „für einen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen heute in der Bundesrepublik konstitutive Faktoren" (89).

Mit Erstaunen darf hier die trotz jahrzehntelanger Anfechtungen (Stallmann, Otto, Gloy) und Mißverständnisse erhalten gebliebene Vitalität des Konzeptes der „Evangelischen Unterweisung" registriert werden. Ihre Anliegen werden inzwischen gerechter beurteilt[19]. Ihr – nach K.s Darstellung – fundamentales Interesse an der „Emanzipation", verbunden sowohl als theologische Grundlegung und pädagogische Zielsetzung wie auch als kritisches Korrektiv gegenüber Überforderungen durch kirchliche Vorstellungen und durch manche Theorien der Schule, nimmt Grundanliegen heutiger Erwartungen bezüglich des Religionsunterrichtes in der öffentlichen Schule auf und könnte zu einer Versöhnung gegensätzlicher Meinungen beitragen.

Dennoch: Ist die inhatliche Füllung des Begriffs „Freiheit" schon damit gegeben, daß man sich auf die Sache des Evangeliums „beruft"? Die ausstehenden Einzelfragen können nicht in „prophetischen" Entwürfen geklärt werden, sondern bedürfen einer exakten (auch empirischen) Vergewisserung der Standorte und Entwicklungsmöglichkeiten von Schule – Kirche – Gesellschaft. Die vielfältigen inhaltlichen und hermeneutischen Probleme eines „religionskundlichen Unterrichts" sind auf diese Weise noch längst nicht gelöst.

Norbert Scholl[20] versucht gleichfalls ein Gesamtkonzept der religiösen Unterweisung zu entwerfen; hier heißt das Schlüsselwort „Zukunft": bei der vor allem der Jugend eigentümlichen (14f) Suche nach einer neuen Welt „muß es Aufgabe der Katechese sein, vor allem in der Weise dem Wort Gottes zu dienen, daß es bedeutsam wird für die Strukturen der Gesellschaft von morgen, daß es einen Beitrag leistet für die Bewältigung der Zukunft, ..." (15).

Diese Richtung der Katechese wird durch eine Reihe von Stimmen aus Übersee (16–27: H. Cox, R. Schaull, Konferenzen in Lateinamerika) und aus Europa (27–37: J. Colomb, K. E. Nipkow, der Katechismus des Isolotto, evangelische und katholische Religionspädagogen) belegt: die Tendenz der Katechese zielt auf Weltoffenheit und Weltgestaltung unter Einbeziehung „politischer Katechese" (35). Dazu werden theologische Argumente gesammelt (aus dem Vatikanum II, der Botschaft Jesu, aus den Verhältnissen in der Urkirche und aus der alttestamentlichen Verkündigung) und einige Folgerungen für die Katechese gezogen; sie muß befähigen, die Zeichen des sozialen Wandels zu deuten (59–61), sich in recht verstandener „Veräußerlichung" (gegen falsche Verinnerlichung) auf die Welt einzulassen (61–65), konstruktive Toleranz im weltanschaulichem Pluralismus zu üben (66f), sich von Informationen betreffen zu lassen, Verantwortung zu sehen (67–74) und in den Dialog mit Gott zu treten (67–76).

In der Bundesrepublik geschieht die Katechese nach Sch. fast ausschließlich im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts (77). Eine Begründung von der Kirche her steht auf schwachen Füßen; schulischer Religionsunterricht ist aus dieser Perspektive höchstens vertretbar als Angebot der Information auf Anfrage von Eltern und Schülern (78). Einzig von der Schule und ihrem Selbstverständnis her ist eine tragfähige Basis für den Religionsunterricht zu erwarten, insofern Religionsunterricht für die Zielsetzung der gesamten Schule, den Schüler kritisch und für die Weltgestaltung verantwortlich denken zu lehren, einen Beitrag leisten will (81f), allerdings unter Veränderung bisheriger Praxis und Zielsetzung des Religionsunterrichtes in Richtung einer „politischen Theologie" (Existenzerhellung und Klärung des Dienstes an der Welt) (83). Unter diesen Bedingungen kann die bisherige Regelung (konfessioneller Unterricht mit Abmeldepraxis) bestehen bleiben.

Die von Karl Ernst Nipkow[21] benannten Funktionsziele des Religionsunterrichts stellen für eine solche Konzeption eine schulspezifische tragfähige Grundlage dar. An dieser Konzeption – Orientierung auf Zukunft hin – werden die geltenden Lehrpläne und Religionsbücher, sowie die gängigen Inhalte der Katechese gemessen, überprüft und neu akzentuiert (86–140) und zum Abschluß methodische und inhaltliche Anregungen für die Praxis auf allen Schulstufen skizziert (141–156).

Scholls Ansatz trifft sich im wesentlichen mit dem Grundanliegen Kittels: der Durchsetzung der Emanzipation. Die beiden Ansätze jedoch „verkaufen" keineswegs die gleiche Sache unter verschiedenen Namen („Freiheit" – „Zukunft"); während Kittel von der „Sache des Evangeliums" her die Determinanten des Religionsunterrichts Kirche-Schule-Gesellschaft-Lehrer-Schüler kritisch bestimmt, greift Scholl die ihnen (heute) eigentümlichen Tendenzen auf.

Folgerichtig wird bei Kittel die Orientierung an einer „elementaren Theologie", bei Scholl an einer „politischen Theologie" verlangt. Vereinfachend läßt sich sagen, daß bei Kittel das Vorgegebene (Sache des Evangeliums) in den Gegebenheiten wie im Zukommenden zur Sprache kommen soll, während Scholl darauf vertraut, daß im Anspruch des Gegebenen und des Zukommenden das Vorgegebene ansichtig wird.

Die Vorteile solcher Gesamtkonzeptionen, die jeweils von einem zentralen Begriff her entwickelt werden, liegen auf der Hand: die Ergebnisse bisheriger Diskussion können gesichtet, selektiert, integriert und mit aussichtsreichen Akzenten versehen werden. Insofern mögen sie Beiträge zu einem gestärkten Selbstbewußtsein sein. Jedoch, „der Teufel liegt im Detail", auch hier: solche Konzeptionen bedürfen dringend der „Operationalisierung" ihrer Global- und Einzelziele. Nur so wird es möglich, den Religionsunterricht einer neuen Zukunft entgegenzuführen: unter den Bedingungen der Gegenwart und aus den Sackgassen der Vergangenheit heraus.

Die vorgestellten Konzeptionen machen deutlich, welcher Bewußtseinswandel sich noch zu vollziehen hat und welche Kleinarbeit noch zu leisten ist: theologische, hermeneutische und pädagogische Fragen müssen bedacht werden, Theorie und Selbstverständnis der Religionspädagogik sind im einzelnen zu reflektieren, das Feld der empirischen Forschung ist auszubauen; die Arbeiten an Curricula („Anti-Curricula" – Baudler) sind voranzutreiben usw. Mit Ansätzen zur Lösung dieser Aufgaben beschäftigt sich der folgende Abschnitt.

2. Aktuelle Schwerpunkte der Diskussion

Die folgenden Sammelwerke bieten einen Hinweis, um welche Schwerpunkte es in der aktuellen Diskussion geht: Theoriebildung der Religionspädagogik, Curriculumforschung, Erstellung von Modellen.

Die Festgabe für Adolf Heuser zum 70. Geburtstag[22] gehört nur bedingt in diesen Zusammenhang hinein; vieles darin markiert Positionen, die in der Religionspädagogik schon verlassen sind.

[19] Vgl. F. W. Bargheer (s. u. Anm. 33), S. 12.20f; vgl. dagegen Horst Gloy, Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft, Göttingen 1969.

[20] **Scholl,** Norbert: **Katechese vor dem Anspruch der Zukunft.** Zur gegenwärtigen und zukünftigen Unterweisung. – München: Kösel (1970). 157 S. (Schriften zur Katechetik, Bd 14) kart. DM 12.50

[21] Vgl. Karl Ernst Nipkow, Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, in: KatBl 94, 1969, 23–43, bes. 35f.

[22] **Die Zukunft der Glaubensunterweisung.** Hrsg. von Franz Pöggeler. Herrn Prof. DDr. Adolf Heuser zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 27. Oktober 1970. – Freiburg: Seelsorge Verlag (1971). 272 S. Lw. DM 28.–

Eine Reihe von Beiträgen haben nur ganz entfernt oder höchstens indirekt einen Bezug zur Glaubensunterweisung.

F. Pöggeler (Die Zukunft des Religionsunterrichts als Problem der Bildungspolitik; 256–271) resümiert die bekannten Schwierigkeiten, die die Durchsetzung des Religionsunterrichts (welchen?) in der Bildungspolitik bieten. Sollte es tatsächlich möglich sein, in der Lehrerbildung „Theologie als anthropologische Grundwissenschaft" durchzusetzen, analog zur als Grundwissenschaft des Lehrerstudiums anerkannten Politikwissenschaft?

O. Hammelsbeck, Religionsunterricht – Religionspädagogik – Evangelische Unterweisung (214–234) bekennt sich zur Notwendigkeit von Evangelischer Unterweisung und Religionsunterricht, lehnt dagegen den Begriff Religionspädagogik überhaupt ab. Die Pädagogik (Selbstbestimmung anzielend) ist für den Religionsunterricht, die Didaktik (Fremdbestimmung = Gehorsam im Bekenntnis zu Christus anzielend) für die Evangelische Unterweisung maßgebend (didaktischer Zirkel von Lehre, Verkündigung und Seelsorge) (232f).

„Für Evangelische Unterweisung gibt es kein Vorzeichen, benannt ‚Religionspädagogik', sondern nur ‚nichtreligiöse' Pädagogik als weltliches Geschäft" (233). Ob die vorgenommene Begriffsabgrenzung Verständigungshilfen sein können, dürfte fraglich sein. Gleichwohl kommt in diesem Beitrag wie in denen von Mock, Bosch, Birkenbeil und Pöggeler ein wichtiges Problem in den Blick: die Abgrenzung und Standortbestimmung des allenthalben gebräuchlichen Begriffes der Disziplin „Religionspädagogik".

Diesem Problem ist der von Günter Stachel und Wolfgang G. Esser hrsg. Bd 13 der Reihe „Unterweisen und Verkünden" gewidmet, der den Titel trägt: „Was ist Religionspädagogik?"[23] Die sehr verschiedenen Vf. der Beiträge scheinen sich in folgendem einig zu sein: die Theologie kann nicht mehr selbstverständliche Norm dieser Wissenschaft sein, sie braucht eine entschiedene Öffnung zur Pädagogik hin; die Faktoren des religionspädagogischen Feldes sind zu ermitteln und in ihrem Zusammenspiel zu analysieren; eine adäquate Beantwortung des Theorie-Praxis-Problems ist zu leisten[24].

W. G. Esser[25], H. D. Bastian[26] und E. Feifel[27] stimmen darin überein, Religionspädagogik „im Schnittpunkt mehrerer Wissenschaften" anzusiedeln, „die sich in einem dieser beiden Begriffe ankündigen" (32), Religion (Theologie) und Pädagogik.

Auf den ersten Blick erscheint dieser Sachverhalt fast banal; er kommt aber in seiner ganzen Komplexität zur Geltung, wenn auch die an diesen beiden Wissenschaften beteiligten Wissensgebiete mit den ihnen eigenen Methoden mitbedacht werden: nicht nur der Fächerkanon der Theologie einschließlich der Religionswissenschaft, sondern auch die für die Erziehungswissenschaft relevanten Wissenschaften (z. B. Psychologie, Soziologie, Kybernetik, Anthropologie u. a. m.; vgl. Bastian, 264–266).

W. G. Esser hält eine zweifache (theologische und pädagogische) Begründbarkeit der Religionspädagogik für möglich; sie könnte als Fach einen eigenständigen wissenschaftlichen und institutionellen Ort innerhalb der Pädagogik oder der Theologie oder auch der Religionswissenschaft innehaben (33f), wobei eine „Normierung" durch diese Wissenschaften ausgeschlossen sein muß (34f).

Die drei genannten Autoren sind sich nahezu einig über die Umschreibung dieses Faches im Rahmen der Theologie: „pädagogische Handlungswissenschaft der Kirche im Dienst an der Welt" (W. G. Esser, 36); innerhalb der Handlungswissenschaft Praktische Theologie obliegt ihr „die Reflexion des Lebensvollzugs der Kirche im Bereich der Erziehungs- und Bildungswissenschaft" (E. Feifel, 239). „Sie interpretiert das Wirken Gottes unter den Bedingungen, aber nicht aus den Möglichkeiten der Erziehungswissenschaft" (H. D. Bastian, 268). Damit ist wissenschaftstheoretisch eine Basis gegeben für die Einheit des „Brückenfachs" Religionspädagogik, wenngleich Fragen offen bleiben, z. B. die Abgrenzung zur Katechetik[28].

Die von H. D. Bastian skizzierten didaktischen und institutionellen Möglichkeiten in Forschung und Lehre der Hochschulen zeigen mögliche Wege einer noch zu diskutierenden Integrierung bisheriger Institutionen (PH, theologische Fakultäten, kirchliche Institute u. a.) und Perspektiven zur Ausbildung in speziellen Bereichen und Berufen.

Die Beiträge von W. G. Esser und E. Feifel können als Entwürfe einer grundlegenden Theoriebildung der Religionspädagogik aufgefaßt werden. Dabei gehen beide verschiedene Wege. Esser geht von dem „fundamental-anthropologischen Phänomen Religion" aus (42). Religiosität/Religion sind mit dem Menschsein gegebene Grundbefindlichkeiten des Menschen, die sich (scholastisch ausgedrückt) wie Potenz und Akt verhalten: „Religiosität" ist „Verfaßtheit des Menschseins als Gefragtsein und Frage auf Antwort hin" (50); Religion vollzieht sich in drei Erfahrungsstufen: a) „in der Findung des Selbst als Gefragtes und fragendes Da-sein auf Antwort hin" (51), b) „in der Findung des Selbst als unbedingtes Gefragtsein und offenbleibende Frage" (52), c) in der „Findung des Selbst als je schon überfragtes Aus-sein-auf" (53). Somit ergibt sich als Ziel einer „fundamental-anthropologischen Religionspädagogik", „menschliches Dasein als Gefragtes und Frage zu erforschen" unter Einbeziehung der Forschungen verschiedener Wissenschaften (Psychologie und Religionspsychologie, Soziologie und Religionssoziologie, theologische und pädagogische Anthropologie) (56). Dabei wird in spezifischer Weise das Verhältnis zur kategorialen Didaktik (Klafki) deutlich; die religiöse Erfahrungsstufe I (Dasein als Gefragtsein und Frage auf Antwort hin) entspricht der zweiten Problemebene (allgemeine Grunderfahrungen und -einsichten), während die zweite und dritte religiöse Erfahrungsstufe (Dasein als unbedingtes Gefragtsein und offenbleibende Frage / als Überfragtsein und Überfragen) erst auf der dritten Problemebene (Tiefenerfahrungen und -einsichten) möglich sind.

Zu begrüßen ist, daß die bei Baudler[29] u. a. geforderte „Erschließung der Fraglichkeit des Daseins" im Blick auf die anthropologischen Implikationen präzisiert wird. Unverkennbar ist dieser Ansatz auf den Religionsunterricht hin konzipiert (wenn er auch offen ist für jede Art religiöser Unterweisung). Er ermöglicht eine sinnvolle und kritische Zuordnung von Lernzielen. Zugleich ist ein eindrucksvoller Begründungszusammenhang für die religionspädagogische Theorie im Hinblick auf die Praxis entstanden; das Verhältnis Theorie–Praxis ist jedoch nicht näher akzentuiert.

Diesen Zusammenhängen geht E. Feifel nach, in dem er die für eine Religionspädagogik wesentlichen Problemfelder (Christliche Erziehung, Religionsunterricht, Realitätskontrolle) einer systematischen Untersuchung unterwirft. Die Religionspädagogik ist nach F. der Handlungs- oder Erfahrungswissenschaft Praktische Theologie (welche eine Theorie für die Praxis der Kirche erarbeiten muß) zugeordnet zur Klärung, „welche Beziehungen zwischen Glaube und Erziehung bzw. Bildung bestehen" (239). Das damit angesprochene Theorie-Praxis-Problem ist nicht einseitig vom historisch-hermeneutischen Ansatz her zu lösen, der erfahrungswissenschaftliche Ansatz (die analytisch-empirische Methode) ist miteinzubeziehen (235, vgl. 245). In diesem Zusammenhang ist Religionspädagogik als „kritische Theorie" zu sehen, die sich den entsprechenden Sozialwissenschaften und ihrer Methoden verpflichtet weiß (240f). Als Kriterium fungiert eine theologische Anthropologie. Die Aspekte dieser kritischen Theorie werden deutlich an der Kontrolle der religionspädagogischen Realität, im besonderen des Faktorengeflechts des Religionsunterrichtes (andere Sektoren des religionspädagogischen Feldes sind bislang noch kaum, wenigstens in der katholischen Religionspädagogik, bedacht!).

Die einzelnen Momente des Gesamtzusammenhangs können nicht aufgezeigt werden. Wichtig erscheint, daß die Religionspädagogik, die sich an einer „empirischen Wende" befindet, nicht mehr einbahnig theologisch ausgerichtet ist und dennoch theologische Wissenschaft bleibt und daß die Wege gezeichnet sind, auf denen das Gespräch mit den modernen Sozialwissenschaften in Gang kommen kann, deren methodischer Ausrichtung bislang mit Skepsis begegnet wurde. Die „empirische Wende" bedeutet indessen nicht neue Einseitigkeit in anderer Richtung. Die Reli-

[23] **Stachel,** Günter / **Esser,** Wolfgang: **Was ist Religionspädagogik?** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1971). 327 S. (Unterweisen und Verkündigen 13) Lw. DM 28.–

[24] Vgl. Eugen Paul, Ende einer theorielosen Religionspädagogik: ebd. 9–31.

[25] Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik: ebd. 32–83.

[26] Die Stellung der Religionspädagogik im Rahmen der theologischen Fakultät und die Möglichkeiten des Studiums: ebd. 263–284.

[27] Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik: ebd. 149–262.

[28] Vgl. dazu Eugen Paul, S. 9 Anm.; Erich Feifel, S. 235 Anm. 14.

[29] a.a.O., S. 64.

gionspädagogik weiß sich einem Pluralismus der Methoden verpflichtet.

Einzelaspekte zum Problem „Religionspädagogik" behandeln die übrigen Beiträge des Bandes: G. Stachel, Das Was und Wie religiöser Erziehung (64–89), H. B. Kaufmann, Religiöse Erziehung unter Ideologieverdacht (90–114), K. Wegenast, Gesellschaft-Kirche-Schüler. Zu oft vergessenen Aspekten der Religionspädagogik (115–149), R. Leuenberger, Das Ende der Bildung als Problem der Religionserziehung (285–302); G. Moran, Ein Ansatz zu einer neuen theologischen Grundlegung des Religionsunterrichts (303–327; gegenwärtige Geschichte ist sich ereignende Offenbarung; von hier aus gewinnt Moran eine theologische Begründung für einen die Situation des Schülers thematisierenden Religionsunterricht).

Ein weiterer Schwerpunkt der religionspädagogischen Diskussion fällt mit dem Stichwort „Curriculum"[30]. Klaus Wegenast legt in einem Sammelband[31] zahlreiche in Zeitschriften und anderen Sammelbänden verstreute und für den Religionsunterricht relevante Veröffentlichungen vor, um einen Überblick über den Stand der Diskussion zu vermitteln (4).

G. R. Schmidt, Grundgedanken und Modelle der Curriculum-Theorie (9–40) gibt einen Einblick in die (reichlich verwirrende) Begriffswelt und stellt die verschiedenen Modelle (Tyler, Hilda Taba, Robinsohn, Frey u. a. m.) dieser didaktischen Richtung der Pädagogik vor, so weit sich bislang an sie im wesentlichen die Erörterungen für den Religionsunterricht gehalten haben.

Unter der Rubrik „Problem" ist ein Aufsatz von S. Vierzig (Zur Revision des Lehrplans für den Religionsunterricht, 43–52; erstmals 1969 veröffentlicht) abgedruckt, der den Eintritt der Religionspädagogen in die Diskussion um „Curricula" markiert, um jene Einheit von Lernziel, Lernorganisation und Lerninhalt, welche die herkömmlichen Stoffpläne ablösen soll.

Ein Vortrag von K. Wegenast von 1970 (Curriculumforschung und Religionsunterricht, 53–63) zeigt noch die Anfangslage der Diskussion: Einführung in die Begriffe und Hinweise auf Aufarbeiten der „Situation" des Religionsunterrichts, Postulate für die Erarbeitung von Lernzielen.

In sechs Thesen skizziert G. R. Schmidt (Zur Zielproblematik des Religionsunterrichts, 64–76) zusammenhängend die wesentlichen Merkmale der für den Religionsunterricht in Frage kommenden Lernziele: Operationalität, Zielgruppen, Verhältnis zum Gesamtziel der Schule und zu den Teilzielen der anderen Fächer. Dieses Verhältnis wird in These 6 so bestimmt: „Das immanente Telos christlicher Inhalte ist zu schulischen Intentionen meistens neutral oder gleichsinnig" (75). Mit dieser Verhältnisbestimmung versucht Schmidt die Motivationsebenen von Glaubensaussagen zu unterscheiden: So motiviert z. B. die Aussage, daß alle Menschen als von Gott erschaffene und von Christus erlöste gleichwertig sind, einerseits zur Anerkennung der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen („gleichsinnig" der schulischen Intention des demokratischen Ethos), andererseits zum Glaubensvollzug, zu dem schulische Intentionen „Neutralität" zeigen. Wie es de facto um ein in dieser Weise skizziertes Verhältnis steht, müßte überprüft werden; jedenfalls wird hier deutlich, daß das Thematisieren von Glaubensaussagen in operationalisierten Lernzielen diese nicht prinzipiell einebnen muß.

G. Stachel (Lernziele und Religionsunterricht, 77–95) erörtert Grundlagen und Prioritäten von Lernzielbestimmungen; er zeigt die verheerenden Konsequenzen der weithin bestehenden Zielunklarheit für Motivation, Methode und Führungsstil im Unterricht bei Zielunklarheit, postuliert die Beachtung des Globalziels (Emanzipation) der Schule und die Verbindung mit den Zielen anderer Fächer sowie die Berücksichtigung der Voraussetzungen bei Lehrern und Schülern. An Hand der Determinanten des Curriculums (Kind, Gesellschaft, Wissenschaft) werden Möglichkeiten der Begründung von Lernzielen angedeutet und exemplifiziert. Trotz der Schwierigkeiten einer Erfolgskontrolle im Religionsunterricht sollte auf sie nicht verzichtet werden.

Im nächsten Beitrag (Religionsunterricht – kognitiv und/oder affektiv?, 96–137) weist Stachel auf die bis dato in den vorliegenden Lernzielkatalogen weitgehend zu kurz kommende Einbeziehung affektiven Lernens hin; nach ausführlicher Begründung dieser Seite des Lernens werden Ansätze zu einer Systematisierung affektiver Lernziele konzipiert unter kritischer Zuhilfenahme amerikanischer Taxonomien (Krathwohl). Die hier naturgemäß schwierige Erfolgskontrolle soll durch Tests vorgenommen werden. Nach Beschreibung einiger Beispiele affektiven Lernens in Unterrichtsvorschlägen (aus dem Katechismus des Isolotto, aus der von Halbfas vorgelegten Stundeneinheit „Über Wasser wandeln" u. a. m.) schließt der Aufsatz mit einigen Postulaten für den Religionsunterricht: affektives Lernen sei als Lernen „zwischen den Zeilen" kognitiven Lernens aufzufassen und zu ermöglichen; es sei ein Prozeß der Öffnung für ein Wertgesamt, Befähigung zum freien Engagement unbeeinträchtigt von starren Lehrreglementierungen einer „Orthodoxie" oder strenger Monokonfessionalität.

Der letzte Beitrag unter dem Stichwort „Lernziele" enthält S. Vierzig' allseits bekannten Lernzielkatalog für den Religionsunterricht (Lernziele des Religionsunterrichts, 138–154), der in seinen Voraussetzungen (Verständnis von Religion) und Implikationen nicht unbestritten ist[32]. Das Problem der „Erfolgskontrolle" wird in zwei Beiträgen angeschnitten. V. (155–165) zeigt die verschiedenen Aspekte des Problems für den Unterrichtsprozeß; die Überprüfbarkeit von erlernten Fähigkeiten wird schwieriger mit dem zunehmenden Grad an Komplexität der angestrebten Fähigkeiten; manche entziehen sich gänzlich einer Kontrolle; sie sind jedoch deshalb nicht aus dem Lernzielgefüge herauszuhalten (z. B. Verhältnis Kind–Eltern), denn die Dispositionen zu solchen Fähigkeiten sind überprüfbar (durch Verbalisieren).

Der Aufsatz von E. Feifel (Religionspädagogische Realitätskontrolle, 166–193) geht über den Bereich des unterrichtlichen Geschehens hinaus; er ist ein Beitrag zum Selbstverständnis einer Religionspädagogik, die den erfahrungswissenschaftlichen Ansatz miteinbezieht. Der Aufsatz wurde bereits abgedruckt im oben besprochenen Sammelband von Stachel/Esser „Was ist Religionspädagogik" (227–262), hier vermehrt um ein thematisches Beispiel (Zukunft und Hoffnung), an dem die Wechselwirkung von Theorie und Realitätskontrolle in der Religionspädagogik verdeutlicht werden soll.

Eine kritische Stimme zum Gesamt der Curriculum-Bemühungen für den Religionsunterricht kommt am Schluß der Sammlung zur Geltung. H. Grosch (Zum ideologiekritischen Aspekt in der neueren religionspädagogischen Debatte, 197–203) fragt nach der Angemessenheit der Übertragung des curricularen Denkmodells der Pädagogik auf die Religionspädagogik. Grundsätzlich ist der erneuernde Impuls zu begrüßen; die den Lernzielen vorausliegenden Vorentscheidungen (Ideologien) sind jedoch kritisch zu prüfen. Aufgrund seiner kritischen Erörterung kommt er zu einer Reihe von bedenkenswerten Postulaten (202f).

Der Sammelband zur Curriculumforschung ist gemeint als „Reader" (5); daher wird das Bekanntmachen mit Originalbeiträgen den Mangel an Abstimmung und den Nachteil der zahlreichen Wiederholungen (vgl. z. B. S. 19 und 57!) aufwiegen; die Dokumentation über Globalziele (207–221) und die Bibliographie entsprechen diesem Charakter des Buches.

In der curricularen Theorie spielt der Faktor „Situation des Schülers" eine erhebliche Rolle. Zur Erhellung der Situation können Schülerbefragungen dazu eine wertvolle Hilfe sein: sie beleuchten nicht nur die Situation, sondern können zugleich das Interesse der Jugendlichen anheben. Diesen Zusammenhängen ist eine Studie von Fr. W. Bargheer[33] gewidmet. Allerdings ist nur die zweite Hälfte des Buches dem spezifischen Problem zugeordnet: B. sichtet zunächst sorgfältig den gesamten Umkreis des Themas (Situationsbestimmung des Religionsunterrichts heute, Begründungen des Religionsunterrichts, Curriculumrevision, Fragen der Didaktik, Lehrer-, Schülerrolle); dann erst gibt er eine zusammenfassende Darstellung von jugendkundlichen Untersuchungen und Umfragen unter Schülern wieder, die den Zeitraum von 1950–1970 umspannen.

Die Jugendlichen orientieren sich im weltanschaulichen Bereich „ringend" und „suchend", „fragend und zweifelnd"; sie zeigen eine offene Haltung gegenüber religiösen Fragen, andererseits „Pragma-

[30] Vgl. auch W. Langer, in: Religionsunterricht zwischen gestern und morgen (s. o. Anm. 12) S. 49–68.

[31] **Curriculumtheorie und Religionsunterricht.** Hrsg. von Klaus Wegenast. – Gütersloh: Gerd Mohn (1972). 225 S. (Handbücherei für den Religionsunterricht Heft 12/13) kart. DM 19.80

[32] Vgl. die Kritik von Eugen Paul in dieser Zeitschrift 67 (1971) 480–483.

[33] **Bargheer, Friedrich W.: Das Interesse der Jugendlichen und der Religionsunterricht.** – Gütersloh: Gerd Mohn 1972. 112 S. (Handbücherei für den Religionsunterricht, H. 11) kart. DM 10.80

tismus, Empirismus, Konkretismus, Mißtrauen" u. ä. Die Erwartungen an den Religionsunterricht richten sich auf Information und Hilfen zur Bewältigung der Lebensaufgaben. Der Religionsunterricht ist nicht beliebt; Ablehnung findet seine Gebundenheit an Autorität und Überlieferung; das Streben nach „Emanzipation" beherrscht das Bewußtsein (68–85). Die Untersuchung erweist sich als eine sorgsame Summe der einschlägigen Literatur und reflektiert ausdrücklich die Reichweite empirischer Untersuchungen über Schülerinteressen; dabei gilt: nur unter gesicherten Methoden durchgeführte Erhebungen können den Lehrer zu jenem Aspektreichtum und zu jener differenzierten Beurteilung der Wirklichkeit führen, die auch sein pädagogisches Handeln differenzierter gestalten helfen.

Die Lehrplangestaltung des Religionsunterrichts kann jedoch von erforschten Schülerinteressen allein nicht abhängig gemacht werden; sie dienen als Hinweise auf die Motivationen, die dann in der Lehrplanentwicklung berücksichtigt werden müssen; sie deuten im Geflecht von Schülererwartungen, Fachwissenschaft und gesellschaftlichen Anforderungen auf einen Verstehensweg des Schülers (101f). Die Unterrichtsplanung geht nur dann einen realistischen Weg, wenn das Instrumentarium einer kontinuierlichen Forschungsarbeit eingesetzt wird (102). Die ursprünglich für den internen Gebrauch des Comenius-Instituts Münster gedachte Studie ist ein Forschungsbericht unter Aufdeckung der allgemeinen Ergebnisse der Erforschung jugendlicher Interessen; insofern hat sie ihre legitime Bedeutung. Eine Darstellung des Instrumentariums solcher Forschung sowie eine Anleitung zum Umgang damit wäre sicherlich ebenso vonnöten.

Der volle Ertrag der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion wird erst sichtbar, wenn sie Auswirkungen für die Praxis zeitigt. Diesem Ziel dienen die von W. G. Esser herausgegebenen Sammelbände „Zum Religionsunterricht morgen", von denen jetzt der dritte Band vorliegt[34] und der den Religionsunterricht in der Grundschule behandelt.

Folgende Merkmale kennzeichnen diesen Band: 1. das Ineinander von Theorie (grundsätzliche Ausführungen, Thesen wie die Hamburger Leitsätze, die „Mainzer Thesen" etc.) und Praxis (Modelle, Unterrichtsprojekte, Stundeneinheiten); 2. interkonfessionelle Beteiligung; 3. Beteiligung von Projektgruppen mit Grundkonzeptionen unterschiedlicher Art. Ein Konsensus der vielfältigen Modelle scheint in zwei Punkten zu bestehen: a) das Globalziel Emanzipation (wie immer es auch akzentuiert sein mag) ist allgemein für den Auftrag der Schule anerkannt und auch für den Religionsunterricht; b) die Entwürfe geben sich als an Lernzielen orientierte Einheiten.

Es kann sich hier nicht darum handeln, zu den verschiedenen Entwürfen im einzelnen Stellung zu beziehen. Durchweg zeigt sich, daß die beiden „Größen" (Welt des Kindes – religiöse Inhalte) mittels der Lernziele aufeinander bezogen werden, diesen Lernzielen indessen bestimmte Grundsatzentscheidungen vorausliegen. So z. B. gehen die „Bonner" und die „Freiburger" Gruppen offensichtlich davon aus, daß religiöse Begriffe, religiös-kirchliches Brauchtum u. ä. zur Erfahrungswelt des Kindes gehören; sie formulieren ihre Lernziele so, daß mittels „profaner" Erfahrungen religiöse Vorstellungen aufgearbeitet und geklärt werden können. Den „Kasselern" geht es um Klärung religiöser Beziehungen als Grundwissen; sie stellen ihre Modelle unter entsprechende Lernziele, wobei jedoch nicht erkennbar ist, warum überhaupt noch Stoffe der Bibel eingebracht werden (und nicht nur andere Texte). Ähnliches gilt für die „Hamburger" Modelle. Eine Mittelstellung nimmt die Gruppe Linnemann, Reents, Grosch, Wegenast ein: Erfahrungsfelder, Tradition und Sprache werden aufeinander bezogen. Unter den von einzelnen Autoren konzipierten Modellen versuchen Rumpel/Konrad die Erkenntnisse der Gruppendynamik ins Spiel zu bringen (mittels Soziogramm etc.). Wolfgang Essers Entwurf zeigt eine gelungene Verzahnung von Theorie und Praxis; sein „Daseinsunterricht" thematisiert konsequent das Dasein des Kindes als (religiöse) Frage; wenn religiöse Texte und Daten ins Spiel kommen, scheinen sie wirklich „gefragt" und nicht „angezielt". Sein Entwurf bietet auch die meisten Weichenstellungen für Schülerinitiativen.

An die Konfrontation des Lehrzielkatalogs von Eta Linnemann (365–385) mit dem Lernzielkatalog von S. Vierzig (180ff) sollten sich noch weitere eingehende Diskussionen anschließen. Der Diskussion wert wären auch der Themenplan des „Hamburger Richtlinienentwurfs" (260–276) und ein „Lernziel orientierter Projektideenplan zum Religionsunterricht" für alle Grund-, Haupt- und Oberschulstufen der „Kasseler" (186f).

An Hand der skizzierten Literatur wird der allseitig sich vollziehende Aufbruch der Religionspädagogik deutlich, der trotz aller Unschärfe mit dem Schlagwort „Emanzipation" charakterisiert werden kann, wenn diese im Hinblick auf den Lehrer verstanden wird als Befreiung zu verantwortetem Gespräch auf dem Sektor der Erziehung in Kirche und Gesellschaft, im Hinblick auf den Schüler als Freisetzen von Energien zur Realisierung erfüllten individuellen und sozialen Daseins.

[34] **Zum Religionsunterricht morgen III.** Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in der Grundschule. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – München/Wuppertal: J. Pfeiffer/Jugenddienst Verlag (1972). 557 S. Ppb. DM 36.–

Deissler, Alfons: **Die Grundbotschaft des Alten Testaments.** Ein theologischer Durchblick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1972. 166 S. kart. – lam. DM 14.80

Es war gewiß ein glücklicher Griff des Verlags, die neue Reihe „Theologisches Seminar" mit vorliegender Arbeit zu eröffnen. Nicht nur deswegen, weil das AT als Teil der Bibel immer zur unverzichtbaren Grundlage allen Bemühens theologischer Wissenschaft gehört, sondern vor allem deswegen, weil in der theologischen Neuorientierung unserer Tage dem AT, kaum bestritten, ein hervorgehobener Platz zukommt.

D. bietet in seinem Werk nicht mehr und nicht weniger als einen Entwurf atl. Theologie, der nach dem Vorwort aus einem längeren Beitrag zum „Handbuch der Verkündigung" entfaltet wurde. Dieser Umstand illustriert ein wesentliches Anliegen von D. Mit bewußtem Verzicht auf einen allzu breit angelegten wissenschaftlichen Apparat will er die zentralen atl. Gedanken verkündigungsnah, leicht verständlich und vor allem in ihrer existentialen Dimension darstellen. Dann handelt es sich bei dem vorgelegten Werk in des Wortes wahrster Bedeutung um Theologie. Denn es geht, wie ein Blick in das Inhaltsverzeichnis leicht verrät, fast ausschließlich um Gott in seinem Heilswerk in der Geschichte. Alle Ausführungen werden auf den geschichtsmächtigen Gott bezogen, von ihm hergeleitet. So wird aus der Vielfalt der atl. Zeugen und Zeugnisse ein Bild Gottes gezeichnet, das in seiner Plastizität und unmittelbaren Ansprechbarkeit geradezu besticht. Doch geschieht das nicht leichthin, auf der Oberfläche der bibl. Aussagen, sondern wie die Ausführungen verraten, steht dahinter eine erstaunliche Belesenheit und ein kritisch besonnenes Urteil der Fachliteratur gegenüber, die allenthalben eingearbeitet ist. Damit erreicht D. seinen Zweck, den Blick zu öffnen und zu schärfen für die oft überlagerten Aussagen der Schrift und den Zugang zu den einschlägigen Werken über sie zu erleichtern.

D.'s Werk ist daher nicht nur praktisch und wissenschaftlich tätigen Theologen zu empfehlen, sondern allen, die im Verkündigungsdienst stehen, ja jedem, der sich sachgerecht über den Gott der Offenbarung und damit den Gott Jesu Christi orientieren will.

Regensburg Heinrich Gross

Richter, Wolfgang: **Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f und Ri 6,11b–17.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 203 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 101) kart. DM 31.–, Lw. DM 36.–

Die Studie, deren Grundlinien R. schon in seiner Dissertation „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch" (BBB 18), Bonn 1963, 153f angedeutet hatte, bringt nicht nur, wie der Untertitel selbstbescheidend-programmatisch anmerkt, eine detaillierte literaturwissenschaftliche Analyse der Texte Ex 3f und 1 Sam 9–10 (für den im Untertitel genannten Text Ri 6,11b–17 verweist R. auf seine Dissertation, da „weiterführende Analysen . . . nicht bekannt" sind, vgl. S. 134 Anm. 1), sondern versucht zugleich über die Untersuchung der in diesen Texten enthaltenen Berufungsschemata zu neuen Erkenntnissen über die früheste Geschichte der Retter- und Prophetenberufungen in Israel vorzustoßen.

In den Textanalysen des ersten Teils (13–35) folgt R. in der Regel seinem inzwischen ausführlich begründeten Methodenmo-

dell (vgl. W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971), wobei freilich bei der Analyse von Ex 3f die rasche Festlegung der literarkritischen Fäden auf J und E überrascht (vgl. jedoch die entschuldigenden Bemerkungen S. 130 Anm. 6). Methodisch scheinen ohnehin manche Beobachtungen unter Form- und Gattungskritik eingereiht zu sein, welche nicht nur die übliche Zunft, sondern auch die anderswo von R. praktizierte Methodik für spezifisch traditionskritische Fragestellung hält (z. B. die Frage nach der in 1 Sam 9–10 zugrundeliegenden Eselinnenerzählung oder das von R. ein wenig verachtete Problem der von J in Ex 3f verarbeiteten Traditionen). Terminologisch schillernd ist auch die Verwendung des terminus technicus „Horizont", der manchmal literarischen Kontext, manchmal nur sprachliche Anklänge und manchmal wieder „Traditionsgeschichte" meint.

Die Analyse von 1 Sam 9–10 erarbeitet vor allem zwei Schichten: Eine umfangmäßig nicht mehr genau feststellbare mündliche „Erzählung" von der Eselinnensuche Sauls wurde unter Einfügung des Schemas der Retterberufung und der Salbung zum *nagid* erzählerisch umgestaltet; Sitz im Leben beider Einheiten dürften prophetische Kreise des Nordreichs gewesen sein (13–56). In Ex 3–4 akzeptiert R. die zwar auch sonst übliche (freilich von G. Fohrer wieder bestrittene), aber wohl nirgends so breit begründete Aufteilung in J und E, wobei die Zuweisung von 4,10–17 teilweise in der Schwebe bleibt, während 4,27–31 Rje zugeschrieben wird. Besonders wertvoll sind hier die form- und gattungskritischen Beobachtungen, wenngleich manches (vielleicht bewußt?) weggeblieben ist. Bei der Diskussion der geprägten Wendungen ließe sich z. B. ausgehend von den Wendungen „schlagen" bzw. „Wunder, die ich wirke in ihrer Mitte" (Ex 3,20) ein wichtiger Bezug finden zu Plagen-Erzählung (Ex 7,17*.20*; 12,29), Sinai (Ex 34,10), Wüstenzeit Israels (Num 14,11f) und Landnahme unter Josua (Jos 3,5). In Ex 3–4 lassen sich über die von R. genannten Schemata hinaus noch die Schemata „begründete Gerichts- bzw. Heilsankündigung" (3,7–8.16–20) und „magische Zeichenhandlung" (4,3–7) feststellen, die beide für die Frage nach der Frühgeschichte des Prophetismus bzw. der prophetischen Rede nicht unwesentlich wären. Von der Themenstellung her nicht erforderlich, aber dem selbstgesteckten Ziel „einer eingehenden Analyse der einschlägigen Texte" (11) sicher dienlich wäre es gewesen, wenn die älteste Traditionsgeschichte z. B. von Ex 3–4 (wobei mit Recht Traditionsgeschichte von der heute meist üblichen „freien Kombinatorik von Motiven, Themen oder Elementen ohne Rücksicht auf deren Textgebundenheit" unterschieden sein muß, vgl. S. 11) nicht völlig ausgeklammert worden wäre. Schließlich wird an einer Reihe von wohl kaum haltbaren Andeutungen zur Redaktion von J und E (z. B. S. 90.96: Ex 19,11b ist ebensowenig sicher J wie Ex 7,3; S. 113f: der Bezug von Ex 3,1 auf Ex 18,5 und 24,13 müßte erst bewiesen werden, zumal sich als erster Bezug für das von R. wohl intendierte „Bergfest" das „Theophaniefest" von Ex 19 E anbietet; nach einer gründlichen Analyse der E-Plagen fiele es auch wesentlicher schwerer, mit R. Ex 4,10–17 für E zu retten), die keiner eigenen Analyse entstammen, sondern meist aus G. Fohrer übernommen sind (obwohl Fohrers Analyse von Ex 3f selbst ziemlich modifiziert wird!), die grundsätzliche Schwierigkeit deutlich, thematisch übergreifende Aussagen (z. B. das „Mosebild" von J und E) zu machen, die sich eigentlich nur auf Textausschnitte stützen können.

Freilich – diese hier angedeuteten Einzelbeobachtungen rühren wenig an die Hauptresultate vor allem des zweiten Teils der Studie (136–181). Hier finden sich neben dem allgemeinen Nachweis über die Existenz von Retter- und Prophetenberufungen schon in der vorköniglichen (!) Zeit eine Fülle von Einzeldaten zu den Berufungsschemata bzw. deren konstitierenden Gliedern Notschilderung (143–145), Einwand (145–146), Zusicherung des Beistands (146–151), Auftrag und Sendung (151–158), Retterformel (158–166) und Zeichen (167–169) sowie höchst interessante Andeutungen über das Zusammenwirken von Prophet und Retter/König von der Frühzeit Israels bis hinab in die Königszeit (176–180).

Mit dieser Untersuchung erhält die bis dato relativ global geführte Diskussion über die Frühzeit des Prophetismus in Israel neue Impulse, wofür die Forschung R. sehr zu danken hat. Man wartet deshalb auch sehr gerne auf die S. 12,154 Anm. 46,178 Anm. 4 und 5 angekündigten weiteren Studien R.s über die Berufungen der Schriftpropheten sowie über die verschiedenen Befragungsinstitutionen Altisraels.

Eichstätt Erich Zenger

Harvey, A. E.: **Companion to the New Testament.** – Oxford and Cambridge University Presses: Cambridge 1970. VII, 850 S. (The New English Bible) Lw. £ 3.

Da die Schriften des Neuen Testaments einer vergangenen Zeit und Welt angehören, sind sie gewöhnlich nur schwer zugänglich und verständlich für den modernen Leser. Daher versucht der englische Exeget A. E. Harvey einen summarischen, leicht verständlichen Kommentar zu den einzelnen neutestamentlichen Texten zu geben, dem er die Übersetzung der „New English Bible" zugrundelegt. Auf eine knappe Einleitung zum gesamten NT, den Evangelien und den einzelnen Schriften folgt eine Vers für Vers Exegese, die die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung und Diskussion hinsichtlich der Sprache, des religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergrunds, traditions- und formgeschichtlicher Probleme sowie der theologischen Aussage des Textes in ausgewogener (manchmal konservativer) Weise zusammenzufassen und darzulegen versucht. Ein kurzes Sachwörterverzeichnis am Ende des Buches hilft dem Leser die diskutierten Probleme schnell zu finden. Das vorliegende Buch kann damit eine gute Hilfe zum Verständnis des NT für einen weiteren englischsprachigen Leserkreis sein.

South Bend-Indiana Elisabeth Schüssler Fiorenza

Vögtle, Anton: **Das Evangelium und die Evangelien.** Beiträge zur Evangelienforschung. – Düsseldorf: Patmos (1971). 360 S. Lw. DM 48.–

Der bekannte Freiburger Neutestamentler legt in diesem Band dreizehn, zum Teil sehr umfangreiche, Aufsätze vor, die im Lauf der letzten zwanzig Jahre (ab 1953) veröffentlicht wurden bzw. unveröffentlicht sind. Obwohl Verf. im Vorwort selbstkritisch bemerkt, daß exegetische Aufsatzsammlungen heute schon fast als Landplage empfunden werden, muß man für das Erscheinen dieses Bandes dem Autor und dem Verleger dankbar sein. Das gilt nicht nur, weil einige Aufsätze an einem nur schwer zugänglichen Ort erschienen sind, sondern auch, weil einer Zusammenfassung von über Jahre verstreuten Teilpublikationen ein bestimmter Reiz zu eigen ist, insbesondere wenn es sich um einen so verdienten Exegeten handelt. Die Aufsätze lassen ohne weiteres zwei Schwerpunkte eines Forscherlebens erkennen. Der eine liegt auf der Beschäftigung mit den synoptischen Evangelien, der andere besteht darin, exegetische Resultate mit den Problemen der systematischen Theologie zu konfrontieren. Es ist sicherlich kein Zufall, wenn sich die synoptischen Beiträge fast ausschließlich mit dem Matthäusevangelium befassen. Damit ist die intensive Arbeit an einem Matthäus-Kommentar angezeigt, dessen Vollendung nicht nur in Fachkreisen sehr herbeigewünscht wird. Beim nochmaligen Durchlesen der Vögtle'schen Stellungnahmen zu exegetischen und theologischen Problemen wird einem im Rückblick auf die verflossene Zeit klar, daß der Autor zu jenen gehörte, die der kritischen Exegese im Bereich der katholischen Theologie zum Durchbruch verhalfen. Man erinnere sich nur daran, wie manche der Aufsätze bei ihrer Erstveröffentlichung zum Teil gelesen wurden. Wenn wir die hier vermittelten Wahrheiten heute als selbstverständlich annehmen, so sollten wir nicht vergessen, daß hierfür ein zähes Ringen erforderlich gewesen ist. Nicht zuletzt in der Ermöglichung dieses Rückblickes liegt der Wert der Sammlung. Noch eine zweite Erkenntnis läßt sich aus der Aufsatz-Dokumentation ableiten. Wenn Vögtle stets sich um die Grundsatzfragen seiner Disziplin gekümmert hat, so bezeichnet das eine Sorge, die in den letzten Jahren nicht immer gesehen worden ist. Die Entwicklung hat gezeigt, daß die Vernachlässigung der Grundsatzprobleme in die Krise einer Disziplin führen muß. Darum sind die Beiträge „Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung", „Historisch-objektivierende und existentiale Interpretation" u. a. von besonderer Aktualität. Wir werden auf die Stimme des Verf. auch in Zukunft sorgfältig zu achten haben.

Münster Joachim Gnilka

Vögtle, Anton: **Messias und Gottessohn.** Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. – Düsseldorf: Patmos 1971. 88 S. (Theologische Perspektiven) kart. DM 9.80

Die Veröffentlichungen der Reihe „Theologische Perspektiven" wollen, wie es im vorliegenden Bändchen heißt, mitten in die Problemarbeit heutigen theologischen Denkens führen. „Was sich in der Bemühung um ein zentrales Problem dem einzelnen Theologen auf dem Wege der Auseinandersetzung mit gegnerischen oder auch nur abweichenden Positionen in strenger Selbstprüfung des eigenen Ansatzes ergeben hat, soll hier . . . in einer Art Zwischenbericht vorgelegt werden."

Dieser Zielsetzung entspricht Vögtles Studie zu Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte in hohem Maße. Ins Auge gefaßt werden besonders Veröffentlichungen aus den Jahren seit V.s früheren Arbeiten zu Mt 1–2: Die Genealogie Mt 1,2–16 und die matthäische Kindheitsgeschichte: BZ N.F. 8 (1964) 45–58; 239–262; 9 (1965) 32–49, jetzt auch in dem Sammelband „Das Evangelium und die Evangelien", Düsseldorf (1971) 57–102; Das Schicksal des Messiaskindes: BuL 6 (1965) 246–279. Seit 1967 erschienene wichtige Arbeiten sind Messias 15 A 1 zusammengestellt.

V. bietet zunächst den Urtext und die deutsche Übersetzung (6–12). Der griechische Text stimmt durchweg mit Nestle-Aland überein. Mt 1,18 folgt V. allerdings H. Pirlot und R. Pesch in der Auslassung von Ἰησοῦ (17). Die Übersetzung entspricht fast ganz der von U. Wilckens.

In der Einleitung (13f) wird die Frage aufgeworfen, woher der Prolog des Mt–Ev stammt und was der Evangelist damit sagen will. Eine Zäsur sieht V. sowohl zwischen Mt 1,17 und 1,18 als auch zwischen Kap. 1 und 2 gegeben. Der Beurteilung von Mt 2 komme entscheidende Bedeutung zu; auf diesem Kapitel des Ev liege daher auch der Schwerpunkt der Untersuchung. Dementsprechend kommt Mt 1 nur kurz im 1. Kapitel zur Sprache (15–19). Weitgehend stimmt V. den Ergebnissen von R. Pesch zu, sieht allerdings in 1,18–25 auch apologetisches Interesse am Werk.

Das 2. Kapitel behandelt das Problem der Herkunft von Mt 2 im allgemeinen (20–31). V. begründet die These, daß „diese Erzählungseinheit im wesentlichen Bestand bereits vor der Abfassung des Evangeliums existierte". Der Raum, in dem die Wurzeln der Erzählung zu suchen sind, wird abgesteckt mit der Frage: „Warum sollte also speziell das judenchristlich orientierte Urchristentum nicht auf den Gedanken gekommen sein, sich der Schrift in ihrer ganzen Dimension, also auch der haggadischen Hagiographie des Judentums zu bedienen?"

Im 3. Kapitel (32–41) wird innerhalb dieses Raumes der engere Bereich umgrenzt, in dem die erzählerischen Wurzeln von Mt 2 liegen: Die Haggada von Pharao und dem Moseknaben. In Unterstreichung und neuerlicher Begründung seines früheren Ansatzes kommt V. zu dem Ergebnis, abgesehen vom Modus der Errettung des bedrohten Kindes und von der ausgeführten Magiergeschichte sei eine so starke Motivverwandtschaft festzustellen, „daß die Pharao-Mose-Haggada die eigentlich strukturbildende »Vorlage« für die Erzählung Mt 2 abgeben könnte" (41).

Im 4. Kapitel widmet sich V. dem Flucht- und Rückkehrkomplex im besonderen (42–53). In Korrektur seiner früheren, den Thesen von D. Daube, M. M. Bourke und C. H. Cave nahestehenden Anschauungen hält V. zur Erklärung dieses Komplexes die Laban-Jakob-Haggada sowie die Überlieferung vom Hinabgehen Jakobs = Israels nach Ägypten und vom Exodus nicht mehr für erforderlich.

Das 5. Kapitel stellt die der Pharao-Mose-Überlieferung fremde Magiererzählung in den Blickpunkt (54–60). Diese Erzählung, so meint V., habe höchstwahrscheinlich immer nur als Bestandteil der Herodeserzählung existiert und umgekehrt.

Nach einem kurzen 6. Kapitel über Voraussetzungen und Sinngehalt der vormatthäischen Erzählung wird im 7. Kapitel die matthäische Interpretation der Erzählung Mt 2 erörtert (65–80). Hier kommen „als handgreiflichste Elemente" die vom Evangelisten hinzugefügten Reflexionszitate in erster Linie in Betracht.

In einem 8. Kapitel werden wichtige Linien aus den früheren Abschnitten ausgezogen, um Entstehung und Aussageintention des matthäischen „Prologs" zu deuten (81–88). V. geht dabei nochmals auf Mt 1,18–25 und dessen Verhältnis zu Mt 2 ein. Eine schon vormatthäische Einheit 1,18–2,23 lehnt V. ab. Wohl habe die Mose-Haggada den Evangelisten zur „Inszenierung" der an Joseph ergehenden Offenbarung 1,18–25 inspirieren können. Kenntnis des „Christologumenons" von der Zeugung Jesu aus Heiligem Geist könne für Mt vorausgesetzt werden. In Korrektur an Stendahls doppelter Fragestellung Quis et Unde? hält V. es abschließend für sachgemäßer, Mt 1–2 als Antwort auf die eine grundlegende Frage Quis? zu deuten.

Man wird V. nicht in allen Einzelheiten folgen können. Z. B. wird m. E. im Zusammenhang der Magiergeschichte zu wenig damit gerechnet, daß Herodes in einem vormatthäischen Stadium der Erzählung auf andere Weise von der Königsgeburt erfahren haben könnte, als durch die heidnischen Magier aus dem Osten. Wenn man zugibt, daß der Mt 2,1 vorliegende modus die „optimalste" (55, gemeint ist wohl: optimale) Möglichkeit darstellt, so schließt das ja andere (eben weniger gute) Möglichkeiten nicht aus, sondern ein.

Die Studie gibt die gegenwärtige Problemlage und ihre Diskussion umsichtig wieder; sie begründet auch tiefschürfend den Standpunkt des Verf. zu den einzelnen Fragen. Wegen des Durchdenkens der verschiedenen Themen in ihre überlieferungsgeschichtlichen und schriftstellerischen Wurzeln und Konsequenzen muß die Arbeit empfohlen werden.

Bad Honnef Ernst Nellessen

Delling, Gerhard: **Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 187 S. kart. DM 24.–

Der bekannte Hallenser Neutestamentler legt eine gut lesbare Arbeit zu dem Thema vor, das die Christenheit von Anfang an bewegen mußte und beschäftigte, zur Deutung des gewaltsamen Todes Jesu. Die knappe Darstellung bezieht alle ntl. Schriftengruppen – ausgenommen den Hebr (vgl. indessen 45.117.120) – ein und führt die Diskussion in manchen Punkten weiter.

Die elf Kapitel (9–123) sind überschrieben: Vorpaulinische Aussagen in den Briefen des Paulus; Paulus; Der Bezug von Taufe und Abendmahl auf das Kreuz; Jesu Kreuzestod in der Paränese; Der erste Petrusbrief; Das Markus-Evangelium; Matthäus- und Lukas-Evangelium; Die Apostelgeschichte; Johannes-Evangelium und erster Johannesbrief; Die Johannes-Apokalypse; Der Ort des Kreuzesgeschehens in der Verkündigung der Urchristenheit. Aus technischen Gründen werden die 716 Anmerkungen erst am Schluß (124–169) geboten und griechische Wörter transskribiert. Kurze Register stehen am Schluß (170–187).

Mit Recht betont D., daß die Bedeutung des Kreuzesgeschehens innerhalb der urchristlichen Verkündigung nicht einfach „durch eine Synopse der Interpretation des Kreuzes in den verschiedenen Schriften" zu erheben ist (117). Bei der Frage nach dem Ort der Kreuzesbotschaft greift er auf die nach seiner Ansicht älteste uns bekannte „Zusammenfassung der entscheidenden urchristlichen Glaubensaussagen" in 1 Kor 15,3–5 zurück, wo die Heilsbedeutung des Kreuzes eng mit dem Bekenntnis zum Auferstandenen verbunden ist. Diese Zuordnung, die sich auch sonst im NT nachdrücklich bestätigt findet, führt D. zu der These: „Es gibt keine theologia resurrectionis ohne die theologia crucis. Aber es gibt freilich auch keine Theologie des Kreuzes ohne Theologie der Auferstehung" (120). Die Zuordnung von Tod und Auferweckung Jesu läßt eine zweite „Ortsbestimmung" für die Kreuzesbotschaft erkennen. Wie Jesu Auferweckung als „Heilsereignis" verstanden ist, so auch – und zwar nicht nur „im Licht von Ostern" – das Kreuz (120f). Dabei verweist D. nicht zuletzt auf die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien. – M. E. kann man für eine Kreuzestheologie, die nicht ausdrücklich von Jesu Auferweckung spricht, eher jene frühen Formeln in Anspruch nehmen, die von der Dahingabe und vom Sühnetod Jesu reden. Fragt man indessen nach der möglichen „Einheit" der ntl. Kreuzesverkündigung, so wird man mit D. in 1 Kor 15,3–5 einen Typus des Kerygma sehen dürfen, der im NT weithin (besonders in den Evangelien) Geltung bekam. Von daher ließe sich dann das Urteil begründen, daß der dritte Evangelist (Lk/Apg) die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu schwach zur Geltung bringt, während Paulus ihr besonderes Gewicht verleiht (vgl. 122f). Die heute vielfach geäußerte Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit, eine „Mitte" der ntl. Botschaft zu erheben, erscheint dem Verf. offensichtlich unbegründet, da er abschließend jenes „Urwort der christlichen Verkündigung von Jesus" „in der Mitte des urchristlichen Glaubensdenkens" findet (123).

Bochum Gerhard Schneider

Wengst, Klaus: **Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums.** – Gütersloh: Mohn (1972). 223 S. (Studien zum Neuen Testament, Bd 7) Lw. DM 38.–

Die formgeschichtliche Arbeit an den Evangelien war vorwiegend an der Herausarbeitung der vorliterarischen Jesustradition interessiert. Erst verhältnismäßig spät erfuhr sie eine notwendige Ergänzung, indem man „redaktionsgeschichtlich" die Verarbeitung der Tradition durch die Endredaktoren zu erfragen begann. Die formgeschichtliche Forschung hat indessen eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg auch die „Formeln und Lieder" berücksichtigt, die sich vorwiegend in den außerevangelischen ntl. Schriften finden. Auch hierbei war die Arbeit zunächst vorwiegend rekonstruktiv ausgerichtet. Immerhin sind diese Einzelforschungen inzwischen so weit vorangekommen, daß es an der Zeit ist, ihre Ergebnisse kritisch zu sichten, wenn auch auf diesem Gebiet offensichtlich die Fragestellung mehr und mehr auf die redaktionelle Verwendung und Umformung der Überlieferung gerichtet wird. So nimmt man die Arbeit von W. dankbar entgegen, weil sie nicht nur den Stand der heutigen Forschung spiegelt, sondern auch den Versuch unternimmt, die christologischen Formeln und Lieder des NT (sowie der Apostolischen Väter) nach Traditionskreisen und nach ihrem „Sitz im Leben" einzuordnen. Das Werk geht

auf eine Bonner Dissertation (bei Ph. Vielhauer) aus dem Jahre 1967 zurück. W. hat jedoch umfangreiche Literatur der Jahre 1968–1971 nicht nur nachgetragen, sondern wirklich eingearbeitet.

Ein erster Teil nennt als „Formeln der aramäisch-sprechenden Urgemeinde die sog. „Auferweckungsformel" (vgl. Röm 10,9; 1 Thess 1,10) und das Maranatha. Erst für den Bereich des hellenistischen Christentums läßt sich die größere Vielfalt der Formen einteilen. Zunächst werden (zweiter Teil) „katechetische Formeln" behandelt. Dabei nennt Kapitel 1 als „soteriologische Formeln", die Jesu Tod als Sühne deuten: die Dahingabeformel, die Sterbensformel und andere Sühneformeln (z. B. Röm 3,25). Auch die Kombination von Todes- und Auferweckungsaussage (1 Kor 15,3–5; Röm 4,25) wird hier eingeordnet. Das 2. Kapitel („Person-Formeln" – Anfänge der Bekenntnisbildung) führt zunächst das „Taufbekenntnis zum Sohne Gottes" auf (Apg 8,37), dann die Formel von der Einsetzung zum Gottessohn (Röm 1,3f). Das Bekenntnis wurde erweitert mit Elementen aus der vita Jesu (Verf. der Apg; 1 Tim 6,13; Ign Trall 9,1f). Im dritten Teil werden die „gottesdienstlichen Rufe und Lieder der hellenistisch-judenchristlichen und hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinden" analysiert. Das 1. Kapitel (Akklamationen) nennt die Kyrios-Akklamation und die Εἷς-Akklamation (1 Kor 8,6; Eph 4,5; 1 Tim 2,5). Die „Lieder" (Kap. 2) umfassen das „Weglied" (Phil 2,6–11; 1 Tim 3,16), das „Schöpfungsmittler-Inthronisations-Lied" (Kol 1,15–20; Hebr 1,3), das „Versöhnungslied" (Eph 2,14–16; Kol 2,13–15) und das „Inkarnationslied" (Ign Eph 19,2f; Joh 1,1–18).

Als Ergebnis der kritischen Bestandsaufnahme wird vor allem eine Mannigfaltigkeit christologischer Konzeptionen sichtbar, die sich „nicht in ein einziges Entwicklungsschema einordnen lassen" (209). Den Unterschied zwischen der in der Auferweckungsformel und dem Maranatha-Ruf zu Wort kommenden aramäisch-sprechenden Urgemeinde und den hellenistischen Gemeinden sieht W. darin, daß die Urgemeinde Jesus als den in naher Zukunft kommenden Menschensohn erwartete, während das griechisch-sprechende Heidenchristentum in Jesus vor allem den gegenwärtigen Kyrios sah, der die Mächte überwunden hat. Als solchen feiern ihn Akklamationen und Lieder. Die christologische Präexistenzaussage erkennt W. erstmalig im „Weglied" (156; vgl. 140f). Das christologische Entwicklungsmodell, das an Ferd. Hahn erinnert, sieht die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde als das Bindeglied zwischen den genannten Bereichen an. Hier sei die Auferweckungsformel noch im ursprünglichen Sinn verstanden worden (1 Thess 1,10); doch sei dieses Verständnis verlorengegangen, sobald man die (aus katechetischer Tradition stammende) Sühneformel mit ihr verband (209). Hier macht sich eine Schematisierung nachteilig bemerkbar, die einerseits mit Recht grundsätzlich drei Bereiche urchristlicher Entwicklungen sowie katechetischen und liturgischen „Sitz im Leben" unterscheidet, auf der anderen Seite jedoch die Übergänge und „fließenden" Grenzen zu wenig berücksichtigt. Das wurde gelegentlich dem Verf. selbst bewußt, etwa angesichts des Taufbekenntnisses (26). Doch setzt er des öfteren eine scharfe Trennungslinie, so z. B. zwischen den „Mare-Kyrios" und „den spezifischen Kyriosbegriff der hellenistischen Heidenchristen" (54).

Die vorliegende Dissertation ist nicht nur von einem kundigen Exegeten geschrieben, der seine Thesen gut begründet und fremde Thesen nicht selten treffend kritisiert oder modifiziert (vgl. etwa zu Röm 3,24 gegenüber Bultmann und Käsemann; zu 1 Kor 15,4 gegenüber K. Lehmann). Sie unterstreicht die Pluralität in der frühen Christologie. Damit erhebt sich die Frage nach der Einheit der urchristlichen Verkündigung, nicht zuletzt auch deswegen, weil die frühen Formeln und Lieder kaum ein Interesse am „irdischen" Jesus bezeugen und nur „sekundär" unter dem Einfluß der Schrift stehen (vgl. 209f). Wer sich künftig dem Problem der Einheit in der Vielfalt stellen will, muß sich dessen bewußt sein, daß dabei auch die vor-synoptische Jesustradition Berücksichtigung finden sollte. Schließlich wird man – mehr als bisher – die Weise der redaktionellen Verarbeitung der Formeln und Lieder ins Auge fassen.

Bochum Gerhard Schneider

Kuhn, Heinz-Wolfgang: **Ältere Sammlungen im Markusevangelium.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 270 S. (Studien zur Umwelt des NT, Bd 8) kart. DM 35.–

Die Frage nach Sammlungen ist an sich „weniger wichtig ..., obgleich sie für das Verstehen des Aufbaues des Markusevangelium selbstverständlich von großer Bedeutung sein kann. Wichtiger ist die form- und traditionsgeschichtliche Bestimmung eines konkreten ‚Sitzes im Leben' in der Praxis der frühen Gemeinden. Die Frage nach vormarkinischen Sammlungen trägt aber dazu bei, einen konkreten ‚Sitz im Leben' aufzuspüren und u. U. überhaupt erst sicher zu erkennen" (213). Mit diesen Worten taxiert Verf. selber Wert und Bedeutung seiner Arbeit. Seine Intentionen werden noch deutlicher, wenn er es als eine der wichtigsten Aufgaben der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart betrachtet, die Anfänge des Christentums traditionsgeschichtlich differenzierter zu erschließen. Im Blick auf Markus bestünde die Aufgabe darin, dessen gesamtes Überlieferungsgut und Redaktion in diese Anfänge einzuordnen (233). Ist damit das primäre historische Interesse herausgestellt, so bedient sich die Arbeit entsprechend der historisch-kritischen, insbesondere der form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methoden, in mustergültiger Weise, wie sogleich hinzuzufügen ist. Diese methodische Vorbemerkung ist insofern von Bedeutung, als Verf. die vielleicht befremdliche aber zutreffende Beobachtung machen kann, daß der formgeschichtliche Aspekt im Horizont seiner Fragestellung seitens der Forschung meistens zu kurz gekommen ist. Wenn er sich auch zu einer konsequent formgeschichtlichen Betrachtungsweise bekennt, so geschieht das nicht ohne den zugegebenen Einfluß des Vaters der Formgeschichte H. Gunkel (227). Bei der Herauslösung vorgegebener Sammlungen im MkEv wird die formgeschichtliche Sicht vom Einzelstück auf einen Überlieferungskomplex von mehreren kleinen Einheiten übertragen und der Nachweis zu führen versucht, daß der Sitz im Leben der Gemeinde für das Einzelstück der gleiche ist wie für die ganze Sammlung. Die Verankerung im gleichen Sitz im Leben bedeutet die letzte Bestätigung für das Vorhandensein älterer Traditionskomplexe, es sei denn, daß sich deren Existenz im Text des Markus nicht redaktionell erklären läßt.

Unter bewußter Ausschließung der markinischen Passionsgeschichte, die als ein Komplex besonderer Art betrachtet wird, werden vier Sammlungen aus dem MkEv herausgearbeitet:

1. Die bislang sog. galiläischen Streitgespräche, die Verf. allerdings auf das 2. Kapitel beschränkt wissen will. Die hier versammelten Perikopen, die im Anschluß an Bultmann als Apophthegmata charakterisiert werden, kommen sowohl in ihrer inhaltlichen Ausrichtung auf Gesetzesfragen als auch in ihrer christologischen Argumentationsweise überein. Verf. erschließt daraus als situativen Hintergrund eine Auseinandersetzung in einer gemischten Gemeinde mit dem christlichen Judentum, die nicht mehr von jüdischen, sondern von spezifisch christlichen Voraussetzungen aus geführt wird, von einer Theologie her, die den jüdischen Menschensohnnamen ganz unjüdisch für das Erdenwirken Jesu in Vollmacht verwendet. Als Traditionsträger werden christliche Lehrer beansprucht, deren Tätigkeit in erster Linie in der Bewahrung, Weitergabe und Fruchtbarmachung der Überlieferungen zu sehen sei.

2. Eine weitere Sammlung erblickt Verf. mit vielen Autoren im Gleichniskapitel. Zu ihr rechnet er, außer dem Gleichnis vom Säemann und dessen Deutung, die beiden anderen Gleichnisse sowie eine Einleitungs- und Schlußbemerkung. Alle drei Gleichnisse seien aus derselben Beurteilung der Gegenwart heraus geformt und tradiert worden, nämlich dem Erlebnis der Erfolglosigkeit (1. Gleichnis), der Uneinsichtigkeit (2. Gleichnis) und der Kümmerlichkeit (3. Gleichnis) der christlichen Sache. Der sich damit in den Vordergrund schiebende Trostgedanke habe zur Ausbildung der Deutung des Gleichnisses vom Säemann sowie zu Erweiterungen in den beiden anderen Gleichnissen geführt. Hinsichtlich einer Rückfrage nach der ursprünglichen Bedeutung der ersten Geschichte, deren Form eher einer Parabel, deren Stoff dagegen eher einem Gleichnis im engeren Sinn entspreche, kapituliert Verf. wie E. Linnemann: „Sieht man von der Deutung in V. 14–20 ab, ist der Sinn des Gleichnisses völlig unerkennbar" (112). Für nicht überzeugend halte ich die Bestimmung des Schlusses einer vorgegebenen Gleichnissammlung. Wie soll man es sich erklären, wenn V. 33 der Tradition, V. 34 aber dem Markusredaktor zugeschrieben wird, wo doch die Auflösung des Gleichnisses (ἐπέλυεν) sich deutlich auf die sekundäre Interpretation, die schon in der Quelle vorhanden ist, bezieht? Auch die Auskunft, daß οἱ περὶ αὐτόν in der Sammlung noch keinen besonderen Kreis, sondern alle Hörer bezeichne, dürfte nicht zutreffend sein (S. 136 Anm. 62).

3. Auch in Kap. 10 liegt nach K. eine Sammlung vor, die so abgegrenzt wird: 2–12.17–23.25.35–45. In diesem Nachweis dürfte das besondere traditionsgeschichtliche Resultat der Untersuchungen bestehen, da bislang noch niemand Mk 10 in diesem Sinne in Anspruch nahm. Scharfsinnig wird herausgestellt, wie der vormarkinische Redaktor vorgegebene Überlieferungen mit Hilfe von angefügten Jüngerunterweisungen auf konkrete Gemeindeprobleme hin neu auslegt, die deren Lebensordnung (Ehe, Besitz, Rangordnung) betreffen.

4. Ob sich hinter Mk 4,35–5,43 eine ältere Sammlung von Wundergeschichten verbirgt, ist für Verf. nicht sicher, sondern nur „sehr wahrscheinlich" (214). Diese Zurückhaltung im Urteil, die auch sonst sehr angenehm in der gesamten Arbeit auffällt, beruht hier darauf, daß sich die Annahme einer Sammlung insbesondere nur auf die übereinstimmende Darstellungsweise (Mirakelhaftigkeit) und die damit zusammenhängende übereinstimmende Christologie (θεῖος ἀνήρ) in den Geschichten berufen kann. Diese Unsicherheit bezüglich der Tradition aber könnte aufgewogen werden, wenn die Beobachtungen zur Redaktion zutreffen, daß nämlich Markus dieser Quelle nicht bloß die Lehre Jesu in Kap. 4 vorordnete, sondern auch die Quelle selbst in einem größeren Einschub durchbrach (6,1–34), weil eine Folge von 6 Wundergeschichten von ihm als ein erratischer Block in seiner Darstellung empfunden worden wäre und nicht in seine in bestimmtem Umfang historisierende Darstellung des Wirkens Jesu gepaßt hätte. Hinter der Sammlung der Wundertraditionen vermutet K. eine Gruppe von christlichen Missionaren, die jenen vergleichbar wäre, die D. Georgi für die Auseinandersetzung des 2. Korintherbriefes beschrieb.

Abschließend bietet Verf. Bemerkungen zur Redaktion des MkEv und zur kirchlichen Praxis im Urchristentum. Für die Redaktion scheint mir die Beobachtung am bemerkenswertesten zu sein, daß die älteren Sammlungen nicht als eine Vorstufe zum MkEv verstanden werden können: „In allen Fällen handelt es sich nur um Zusammenstellungen von Material für die praktische Verwendung in der Gemeinde. Es hat sich gezeigt, daß der Schwerpunkt auch nach der Sammlung nicht auf dem Ganzen lag, sondern auf den zu einem bestimmten Zweck gesammelten Einzelstücken. Nirgends ist die Tendenz zu erkennen gewesen, daß man in solchen Sammlungen eine fortlaufende Geschichte des irdischen Jesus erzählen wollte" (215). In den Ausführungen zur Praxis werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen nochmals zusammengefaßt. Es wird auch der Versuch unternommen, die Traditionen geographisch näher zu bestimmen. Da wir es hier mit einer Rechnung fast nur mit Unbekannten zu tun haben, fällt die Antwort freilich ziemlich vage aus, wenn Syrien oder Kleinasien als Ausgangspunkte in Betracht gezogen werden. K. hat erneut ein Buch vorgelegt, das mit größtmöglicher Sorgfalt geschrieben wurde und das man nach der Lektüre mit reichem Gewinn aus der Hand legt.

Münster Joachim Gnilka

Fuchs, Albert: **Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas.** Ein Beitrag zur Quellenkritik. Die Blindenheilung: Mt 9,27–31. Das Zeugnis der Christen in der Verfolgung: Lk 21,14–15. – Rom: Biblical Institute Press 1971. X, 217 S. (Analecta Biblica, Bd 49) brosch. it. Lire 4.500

Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte gingen meist in einem heuristischen Ansatz von der Richtigkeit der literarkritischen Hypothese der Zwei-Quellen-Theorie aus und forschten auf dieser Grundlage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion bei den Synoptikern. Für das MtEv und LkEv ließen sich auf diesem Wege beachtliche Erfolge verbuchen; schwieriger war aufgrund der Quellenlage die Rückfrage im MkEv (vgl. die Thesen von W. Marxsen, J. M. Robinson, K. Kertelge, M. Horstmann, H. W. Kuhn) und in der Logienquelle (vgl. D. Lührmann, P. Hoffmann). Obwohl die Zwei-Quellen-Theorie bei diesen Arbeiten ihre Brauchbarkeit als Arbeitshypothese mit allen Variationsfähigkeiten erwiesen hat, wurde das literarkritische Grundproblem vor allem von anglo-amerikanischen Forschern (B. H. Streeter, T. W. Manson, G. D. Kilpatrick, W. R. Farmer, T. Schramm) immer wieder aufgegriffen und wird auch von deutschen Forschern neuerdings stärker herausgestellt (vgl. F. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle 1959; J. Jeremias, Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q, in: Abba 1966, 90–92; ders., Neutestamentliche Theologie I, 1971, 46ff; H. Th. Wrege, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt 1968; W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas ^{6}1971,9–17; H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien 1968, 111–227 u. a.).

Das dabei entstehende Grundproblem für Mt und Lk lautet: Kann man aus dem mt und lk Sondergut jeweils noch eine dritte Quellenschrift rekonstruieren und (oder) muß man bei der Logienquelle zwischen Q^{Lk} und Q^{Mt} grundsätzlich unterscheiden? Ähnlich lautet die Frage für Mk: Lassen die bei Mt und Lk sich findenden gemeinsamen Abweichungen gegen den kanonischen Mk auf einen Ur-Mk oder einen Deutero-Mk schließen? Will man Fragen dieser Art beantworten, so bedarf es sorgfältiger und minutiöser stilkritischer Untersuchungen ebenso wie umgreifender redaktioneller Entwürfe nach Form und Gehalt, da eine einzige Methode nicht in der Lage ist, gesicherte Ergebnisse zu bringen.

Dies ist der forschungsgeschichtlich neueste Stand, in dessen Entwicklung auch die im Jahre 1968 in Salzburg angenommene philologische Dissertation von F. steht (vgl. seinen Überblick zur synoptischen Frage 2–17), obwohl er kaum einen der oben aufgeführten Autoren zitiert, da er sich zum vorliegenden Problem fast ganz auf die gängigen Einleitungswerke beschränkt. Begründet ist dies in der Anlage seiner Dissertation als streng sprachlich-stilistische Untersuchung im Sinne der Literarkritik. Deshalb nehmen auch die stilistischen Untersuchungen zu Mt 9,27–31 (45–170) und Lk 21,14–15 (171–191) – eine Begründung für diese Auswahl wird nicht gegeben – den größten Raum ein; abgerundet werden sie durch ein dankenswertes Verzeichnis der untersuchten griechischen Ausdrücke (201f) und durch ein ausführliches Stellenregister (203–215). Hier wird deutlich, daß F. bei den untersuchten Stellen jeweils Wort für Wort und Wortverbindungen im gesamten Evangelium (bei Lk auch in der Apg) minutiös verfolgt, um so das Problem der literarkritischen Beziehungen der ausgewählten Dubletten (Mt 9,27–31 / 20,29–34 bzw. Lk 21,14–15 / 12,11–12) zu lösen, das in der Forschungsgeschichte beider Stellen (vgl. den Überblick 18–44) äußerst umstritten ist.

Zwei wichtige Ergebnisse kann F. am Ende festhalten, die hinsichtlich der Quellenfrage zwar keine neuen Erkenntnisse bringen, wie Verf. selbst (16) feststellt, aber dennoch innerhalb der mannigfachen Erklärungsversuche der Dubletten durch die Interpreten z. T. wohl abschließend Klarheit verschaffen, z. T. die Forschung neu anregen dürften.

1. Die Perikope Mt 9,27–31 geht im gesamten Wortlaut wie in der Konstruktion auf den mt Redaktor zurück. (Damit ist auch die historische Frage nach einer doppelten Blindenheilung ad acta gelegt.) Zum gleichen Ergebnis gelangt F. auch für Lk 21,14–15; auch diese Verse stellen insgesamt eine redaktionelle Arbeit des Evangelisten dar.

2. Gleichsam als „unbeabsichtigtes" (170) Nebenprodukt ergab sich als ein Hauptertrag der Arbeit die Erkenntnis, daß an vielen untersuchten Stellen bei Mt und Lk im Vergleich zu Mk gemeinsame Abweichungen vorhanden sind. Das auch von Vertretern der Zwei-Quellen-Theorie durchaus gesehene, allerdings unterschiedlich gelöste Problem wird durch die Untersuchungen von F. einer Lösung nähergebracht (gelöst wird es nicht, da die textliche Basis nicht umfassend ist). Mit guten Gründen wendet sich F. sowohl gegen die Existenz eines Ur-Mk wie auch gegen die Möglichkeit unabhängiger, jedoch zufällig übereinstimmender Korrekturen. Demgegenüber nimmt F. wohl zu Recht an, daß an den untersuchten Stellen die Gemeinsamkeiten auf eine mk Schicht zurückgehen, die vor Mt und Lk lag, aber später war als der kanonische Mk-Text. F. nennt diese Schicht Deuteromarkus bzw. Mk II (Zu früheren Vertretern dieser These vgl. 13 Anm. 47). Da im Anhang leider ein Verzeichnis dieser deuteromarkinischen Perikopen fehlt, seien die von F. untersuchten Stellen in der mk Akoluthie genannt: 1,32.40–45; 4,36–41; 5,27; 6,6–13; 6,32–44; 10,23–31; 11,27–33; 13,9–13; 14,54; 15,37. (Weitere Stellen finden sich in einem Aufsatz von J. P. Brown in JBL 78, 1959, 215–227). Durch stilistische und genaue sprachliche Vergleiche läßt sich nach F. zeigen, daß Mt und Lk an diesen Stellen einen korrigierten, d. h. sekundären Text voraussetzen.

Da das hier angedeutete Problem bei der Untersuchung nicht im Vordergrund stand, postuliert F. am Ende zu Recht, „daß die Existenz und die Beschaffenheit dieses Deuteromarkus eingehend untersucht werden müßte" (170). Dies bleibt in der Tat ein forschungsgeschichtliches Desiderat, zu dem F. bereits wertvolle Hinweise nicht nur stilkritischer, sondern auch thematisch-theologischer Natur beigetragen hat (vgl. 57. 62 Anm. 24. 68 und 75 zur katechetischen Tendenz sowie 169 zur christologischen Vertiefung).

Münster Hubert Frankemölle

Dauer, Anton: **Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium.** Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1 – 19,30. – München: Kösel 1972. 375 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 30) kart. DM 85.–

Eine Reihe von Fragen der Passionsgeschichte (PG) des Johannes-Evangeliums sind traditionsgeschichtlich und theologisch noch ungeklärt. Im 1. Hauptteil seiner im Jahre 1968 der theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegten Dissertation, die nunmehr im Druck erscheinen konnte, untersucht der Verf. nach dem Vorwort, Inhaltsverzeichnis und Einleitung (9–17) die Traditionsgeschichte der PG von

Joh 18,1–19,30 (19–227). Diesen größeren Hauptteil gliedert er in 4 Kapitel: 1. Kap. (21–61): Die Verhaftung Jesu (18,1–11); 2. Kap. (62–99): Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus (18,12–27); 3. Kap. (100–164): Die Verhandlung vor Pilatus (18,28–19,16a); 4. Kap. (165–227): Jesus am Kreuz (19,16b–30). Den Beitrag des Johannes in der PG, wie Verf. den Evangelisten auch weiterhin nennt, ohne ihn mit dem Zebedäussohn zu identifizieren, versucht er durch Sprach- und Stilkritik, durch Beobachtungen zur Kompositionstechnik und schließlich durch Parallelen zur johanneischen Theologie von seiner ihm vorliegenden Quelle abzuheben. Die Parallelen dieser Quelle mit den Synoptikern müssen dann irgendwie geklärt werden, sei es durch Gemeinsamkeit der mündlichen Tradition oder als Hinweis auf direkte literarische Abhängigkeit von den Synoptikern oder auf irgendeine andere Weise. Nach Abheben der johanneischen Elemente vom Text, stellt er den Bericht der benutzten Quelle kurz dar und vergleicht dann diese Quelle mit der Leidensgeschichte der Synoptiker. Er will Antwort auf die Frage geben, ob die Gemeinsamkeit mit den Synoptikern auf Sondertraditionen des Mt- und Lk-Evangeliums zurückgehen oder auf redaktionelle Bearbeitung des Mk-Evangeliums durch Matthäus und Lukas. Dabei kommt er zu folgendem Ergebnis: Der Bericht der johanneischen Quelle setzt die synoptischen Evangelien voraus; denn nur so lassen sich die Gemeinsamkeiten des 4. Evangeliums mit den redaktionellen Änderungen des Matthäus und Lukas am Mk-Stoff verstehen. Doch ist der Bericht der johanneischen Quelle nicht einfach eine Kompilation der Synoptiker, da die Ähnlichkeiten nur sporadisch sind und daneben eine große Unabhängigkeit von den Synoptikern vorliegt. Der Tatbestand läßt sich nur so erklären, daß die johanneische Quelle im Laufe ihrer mündlichen Überlieferung mehr (Lukas) oder weniger (Matthäus, Markus) dem Einfluß der synoptischen Berichte ausgesetzt war, so daß ein Ineinanderfließen von mündlicher und schriftlicher Tradition vorliegt. Diesen mit den verschiedensten Stoffen angereicherten Bericht hat der 4. Evangelist aufgegriffen und in seinem Sinn bearbeitet und theologisch gedeutet.

In einem 2., kürzeren Hauptteil (229–338) befaßt sich der Verf. mit den theologischen Aussagen des 4. Evangelisten in der PG in fünf Kapiteln. Nach einer kurzen Einführung (230–235) behandelt Kap. 5 (236–277): Die Passion als Verherrlichung Jesu und Gericht über die Welt und ihren Herrscher; Kap. 6 (278–294): als Auftrag des Vaters und freiwillige Gehorsamstat Jesu; Kap. 7 (295–306) als Erfüllung des Alten Testamentes; Kap. 8 (307–311) weist die politisch-apologetischen Tendenzen in der johanneischen PG auf. Zum Abschluß wird das Verhältnis Jesu zu den Seinen (Jünger; Simon Petrus; Frauen am Kreuz; Mutter Jesu und der Jünger, den Jesus liebte) in Kap. 9 (312–333) dargestellt. Ein letzter Abschnitt (334–338) faßt das Ergebnis der Gesamtuntersuchungen noch einmal zusammen.

In einem Nachtrag (339–349) werden neuere Untersuchungen zum Thema der Abhandlung (von F. Hahn; R. T. Fortna und R. Schnackenburg) dargestellt und kritisch gewürdigt, die erst nach Abschluß und Fertigstellung des Manuskriptes für den Druck erschienen sind. Der Anhang (351–375) bringt Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, das Stellenregister und ein Verzeichnis der modernen Autoren.

Die Darbietungen des 1. Hauptteils verlangen eine ganz genaue und überaus gewissenhafte Untersuchung des johanneischen Stiles und seines Wortschatzes, sie sind mit großem Können und einem enormen Fleiß durchgeführt. Daß der Verf. in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis der Leidensgeschichte von Matthäus und Lukas zu der des Markus untersucht und ausführlich zu der Frage nach einer Sonderquelle bei Lukas Stellung nimmt, erwartet man nicht. Freilich bleiben bei den gesamten Untersuchungen trotz der großen Mühe, mit der diese durchgeführt wurden, noch eine Reihe von Fragen offen, die man natürlich auch in anderer Weise als der Verf. beantworten kann.

Im 2. Teil scheint mir Kap. 5 am besten gelungen. Bei anderen Aufstellungen und Erklärungen der Texte wird der Verf. wohl kaum eine volle Zustimmung erwarten und finden. Ich verweise hier z. B. auf Joh 19,26f (318–333), eine Erklärung, die gegenüber einer früheren Abhandlung des Verf. in BZ (NF) 11 (1967) 222–239; 12 (1968) 80–93 modifiziert wurde. Die jetzt neu vorgelegten Ausführungen verdienen ernste Beachtung. Aber werden sie dem Texte und der johanneischen Theologie auch gerecht und sind die Gründe, die gegen andersdenkende Exegeten angeführt werden, wirklich überzeugend oder stehen sie nicht selbst auf schwachen Füßen? Beachtenswert sind die vier Exkurse, die der Verf. in den Text seiner Abhandlungen eingeschoben hat. Es sind beachtliche Leistungen, die ein kluges und nüchternes Urteil und gediegene Kenntnisse voraussetzen. Besonders sei hervorgehoben das sehr ausführliche Literaturverzeichnis und die reiche Verwendung der Literatur in den Anmerkungen.

Die Arbeit des Verf. gibt Zeugnis von dem großem Fleiß, der gewissenhaften Untersuchung der Texte und der Beherrschung der exegetischen Methoden. Wer immer sich mit der Leidensgeschichte des 4. Evangeliums beschäftigen wird, muß diese Untersuchung beachten und zu ihr Stellung nehmen.

Würzburg Joseph Reuss

Fischer, P. Bonifatius OSB: **Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller.** – Freiburg: Herder 1970. 128 S. (Vetus Latina Bd 1,1; 5. Ergänzungslfg)

Der größte Teil der Änderungen gegenüber dem in der 4. Ergänzungsliste von 1967 – s. ThRev 65 (1969) Sp. 360 – festgehaltenen Stand ist veranlaßt durch die in der Zwischenzeit erschienenen Bände des Corpus Christianorum. Nachträglich sind an entlegener Stelle publizierte Editionen aufgespürt worden, wie die in Catania erschienen Ausgaben von des Dracontius *De laudibus Dei libri tres* (1962), des Eucherius *De laude heremi* (1965) und des Dinamius *Vita S. Maximi episcopi Reiensis* (1966). Neu aufgenommen sind u. a. ein *Sermo de elimosina* Augustins, *Opuscula* des Salonius über Mt und Jo sowie des Johannes Maxentius *Responsio contra acephalos*. Die zuletzt in PLS 1,327ff edierten Fragmente eines Lk-Kommentars werden jetzt einem lateinischen Arianer in Oberitalien oder Illyrien zu Anfang des 5. Jhdts zugeschrieben, der vielleicht mit dem Verf. des *Opus imperfectum in Matthaeum* identisch ist. In Zukunft wird für die Edition der Vetus Latina nicht mehr herangezogen die lateinische Übersetzung von zwei Homilien eines Pseudo-Theodotus von Ancyra, nachdem sich herausgestellt hat, daß sie erst von Combéfis herrührt. So ist dieses ausgezeichnete Arbeitsinstrument, das zugleich die Clavis Patrum Latinorum von Eligius Dekkers ergänzt, wieder auf den neuesten Stand gebracht.

Bonn Karl Th. Schäfer

Wengst, Klaus: **Tradition und Theologie des Barnabasbriefes.** – Berlin, New York: de Gruyter 1971. X, 129 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 42) Lw. DM 34.–

Die Habilitationsschrift, die 1970 der Evangel.-Theol. Fakultät in Bonn vorgelegt wurde, versucht, die wesentlichen Inhalte der Theologie dieses frühkirchlichen Schreibens freizulegen, um dadurch das Charakteristische des Christentums seines Autors und der mit ihm verbundenen „Schule" zu erfassen. Zugleich beabsichtigt der Vf., damit den Standort dieser „Schule" im Gesamt des innerkirchlichen geistigen Ringens in der 1. Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts und deren „Gesprächspartner" bzw. Gegner bestimmen zu können. Wengst geht davon aus, daß Barn ein einheitliches Werk darstellt, das vorgegebene Traditionen aufgreift und nach einem bestimmten theologischen Vorverständnis redaktionell bearbeitet. Um diese Bearbeitung und die hinter ihr liegenden Motive zu erfassen, setzt W. methodisch richtig bei der Analyse des redaktionellen Rahmens an. Dort, wo redaktionelle Bemerkungen in auffälligem Kontrast zu den verarbeiteten Traditionen stehen, läßt sich die Hand des Autors des Barn deutlich nachweisen. Auf diese Weise läßt sich auch bestimmen, welche Traditionen Barn aufgriff. Es handelt sich dabei – abgesehen von den Kpp. 18–20, die aus dem sog. Zwei-Wege-Katechismus stammen – beinahe ausschließlich um Stücke des AT, die in eigenartiger Weise auf christliche Fragestellungen hin gedeutet werden. Wie der Vergleich von Kpp. 18–20 mit Did 1–5 zeigt, hat Barn die ihm vorliegenden Stücke in sich kaum bearbeitet, sondern lediglich vom Rahmen her diesen Traditionsstücken seine Meinung aufgeprägt.

Hinter diesen Stücken steht, wie W. einsichtig zu machen vermag, bereits die Arbeit einer judenchristlichen „Schule", die sich vor allem mit Fragen auseinandersetzt, die zwischen Juden und Christen stehen, z. B. Opfer- und Reinheitsvorschriften, Kult, Gesetz und Fortdauer des Bundes.

W. versucht nun zu zeigen, daß es Barn und seiner Gruppe, die er eher in Kleinasien als in Ägypten sucht – Barn ist wohl vor Ausbruch des jüdischen Aufstandes gegen Hadrian geschrieben – nicht um eine schroffe Ablehnung des Judentums und um den Aufweis geht, allein dem Christentum gehöre das AT, allein die Kirche verstehe das AT recht auszulegen –, sondern darum zu behaupten, alle christliche Theologie müsse schriftgemäß und d. h. alttestamentlich begründet sein. Das AT wird dabei weder allegorisch noch typologisch, sondern ekklesiologisch-moralistisch bzw. nomistisch ausgelegt. Kirche und Volk Gottes sind eins, die Synagoge war nie legitimer Träger der Verheißungen Gottes. Diese Auffassung vertrete Barn gegen die Groß-

kirche im kleinasiatischen Raum, vor allem gegen Ignatius von Antiochien und seine großkirchlich-‚gnostische' Richtung.

Wenn W. im grundsätzlichen Ansatz seiner Auffassung wie auch in seinem methodischen Vorgehen Recht zu geben ist, die Vielfalt der christlichen Theologien zu Beginn des 2.Jhdts. ist noch zu wenig erforscht – auch existieren zu wenig Quellen –, um hier genauere Charakterisierungen vornehmen zu können. Insgesamt ist ja in der Großkirche des 2. Jhdts. eine „Rejudaisierung" und „Vergesetzlichung" festzustellen, die nicht allein auf Barn beschränkt ist (vgl. z. B. 1 Klem, aber auch die Pastoralbriefe, Jud und 2 Petr). Daneben scheint der Weisheitscharakter des Christentums und der Kirche nach Barn bei Wengst zu wenig gesehen zu sein, da er, von dem Schema Gesetz und Evangelium herkommend, einen etwas zu groben Raster für die Erfassung des bei Barn „spezifisch" Christlichen anlegt. Daß Barn z. B. bewußt in der Zwei-Wege-Tradition steht, scheint nahezulegen, daß manche Einseitigkeit seiner „Theologie" auch in der Unbeholfenheit und Unfähigkeit des Autors des Barn begründet ist, das Neue des Christentums und der durch Christus gebrachten Erkenntnis des Heilswillens Gottes und seiner Bundesordnung mit den ihm zur Verfügung stehenden ungenügenden Kategorien auch nur annähernd zureichend zu erfassen. Man müßte also über Wengst hinaus noch dem Verhältnis von großkirchlicher Tradition, die Barn übernimmt, Deutekategorien, die Barn zur Verfügung stehen, Überzeugungen und Standpunkte, die Barn vertritt und sowohl denkerischem als auch formalem Unvermögen dieses „Theologen" nachspüren, ehe man das theologische Zeugnis des Barn als Ausdruck einer bestimmten Gruppe im frühen Christentum des beginnenden 2. Jhdts. deutlicher bestimmen kann. W. hat aber durch seine wirklich weiterführende Arbeit dazu wichtige Voraussetzungen geschaffen.

Passau Otto Knoch

Leeb, Helmut: **Die Psalmodie bei Ambrosius.** – Wien: Herder (1967). 115 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 18) kart. ÖSch 65.–, DM/sfr 10.50

Das schmale Bändchen verdient auch fünf Jahre nach seinem Erscheinen noch Beachtung. Der Verf. hat in lobenswerter Gründlichkeit mit Hilfe des noch ungedruckten Faller'schen Index Ambrosianus zusammengestellt, was sich in den Schriften des Ambrosius an Äußerungen zum gottesdienstlichen Psalmengebrauch findet. Vor diesem erstmals klar ausgezeichneten Hintergrund prüft er noch einmal die vielverhandelten Zeugnisse Augustins (Conf. 9,6). und des Ambrosius-Biographen Paulinus (Vita S. Ambr. 13) über die Einführung einer neuen, aus dem Osten gekommenen Psallierweise unter Ambrosius in Mailand. Er kommt zu einer verblüffend einfachen These: damals sei in Mailand nicht etwa – wie man bisher zu sagen pflegte – das alternierende Psalmensingen, sondern das bis dahin im Westen unbekannte responsorische Psalmensingen eingeführt worden.

Tatsächlich kann der Verf. einwandfrei dartun, daß A. an den relativ zahlreichen Stellen, an denen er von der Beteiligung des Volkes am Psalmengesang spricht, immer den Vortrag durch einen einzelnen meint, der durch die Responsa des Volkes unterbrochen wird, nie einen alternierenden Vortrag zweier Chöre (den auch Augustinus noch nicht zu kennen scheint; vgl. S. 96 A. 28). Trotzdem muß es als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, daß erst Ambrosius den so oft vom Psalmentext selbst nahegelegten responsorischen Vortrag der Psalmen im Abendland eingeführt haben soll, vor allem, wenn man an ein Ur-Responsorium wie das Alleluia denkt (das einschlägige Zeugnis Tertullians wird vom Verf. wenig überzeugend als typisch afrikanisch ausgeklammert: 97).

Was kann aber dann das *genus consolationis et exhortationis* gewesen sein, das die mailändischen Christen um 386 nach den Worten Augustins *magno studio fratrum concinentium* erstmals nach dem Vorbild des Ostens eingeführt haben? Es bleibt eigentlich nur das, was die jüngere Forschung (mit J. Gélineau, der auch der Anreger der vorliegenden Arbeit ist; vgl. 18–22) unter „Antiphonie" versteht, nämlich den (für den Osten bezeugten) wechselchörigen Vortrag des Kehrverses (vgl. 85). Wenn ein Teil der Gemeinde dem anderen den Kehrvers zusingt und ihn sich dann wieder zusingen läßt, wäre das Wort vom *genus exhortationis* im Sinne von Eph 5,9 und Kol 3,16 auch in einem Milieu verständlich, in dem alternierender Vortrag der Psalmen selbst ausgeschlossen ist (weil es keine Bücher gibt und weil man nicht damit rechnen kann, daß die einfachen mailändischen Christen des 4. Jh.s auswendig Psalmen gesungen hätten).

Man müßte einmal der Frage nachgehen, ob es sich bei den Gruppen, die sich so den Kehrvers zugesungen hätten, nicht schon um Männer und Frauen gehandelt haben könnte. A. gehört jedenfalls zu den Kirchenvätern, die sich (im Psalmenlob am Beginn der Explanatio zu Psalm 1) trotz des Pauluswortes vom Schweigen der Frau in der Kirche (1 Kor 14,34) ausdrücklich für eine Beteiligung der Frauen am gottesdienstlichen Psalmengesang einsetzen.

Es gäbe demnach drei Stufen in der Entwicklung des Psalmengesanges. Auf der ältesten trägt ein einzelner den Psalm vor, und das zuhörende Volk fällt von Zeit zu Zeit mit einem Responsum ein. Etwa von 386 an setzt sich von Mailand aus auch im Westen der Brauch durch, daß diese Responsa zuerst von einem Teil der Gemeinde (den Männern?) gesungen und dann von dem anderen Teil (den Frauen?) wiederholt werden; erst viel später wird – bei den Mönchen – die dritte Stufe des zwischen zwei Chorhälften alternierenden Psalmengesanges erreicht.

Wenn diese unsere Hypothese und nicht die des Verf. stimmen sollte, so bliebe diesem doch das Verdienst, den ersten Schritt auf einem Weg getan zu haben, der zu einer richtigen Antwort auf eine alte Frage führen könnte.

Trier Balthasar Fischer

Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede, Oratio catechetica magna. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Barbel. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1971. 231 S. (Bibliothek der griechischen Literatur. Hrsg. v. P. Wirth u. W. Gessel. Bd I: Abteilung Patristik. Hrsg. v. W. Gessel). Lw DM 68.–, Subskr. DM 58.–

Der hier anzuzeigende Band ist der erste einer neuen Reihe, die in der Zeit eines zunehmend schwindenden Verständnisses der griechischen Sprache der gebildeten Welt bedeutende literarische Schöpfungen aus den Bereichen der antik-heidnischen, der griechisch-patristischen und der byzantinischen Gedankenwelt in Übersetzungen, geistesgeschichtlichen Einleitungen und weiterführenden Kommentaren zugänglich machen will (Vorwort). Daß Herausgeber und Verlag ihren Plan erfolgreich verwirklichen können, ist dringend zu wünschen. Ob er gelingt, wird mit davon abhängen, ob ein genügend großer Leserkreis gewonnen werden kann. Der Rezensent muß allerdings gestehen, daß ihm der von den Verantwortlichen anvisierte Leserkreis nicht erkennbar geworden ist. Der hier vorliegende Band bietet in sehr guter Aufmachung für einen respektablen Preis bei einem Umfang von 231 S. genau 62 Seiten Übersetzung; die Einleitung umfaßt 29 Seiten, Kommentar und Anhänge 136 Seiten. Sieht man auf die Kosten, die hier für die Übersetzung eines Bruchteils des Gregorschen Werkes aufgewendet werden müssen, möchte man an Patrologen und Fachbibliotheken als Abnehmer denken. Dann aber wäre zu überlegen, ob nicht eine kritische Edition des griechischen Textes hinzugefügt werden könnte, wenn nötig unter Kürzung des Kommentars, der sich auf direkte Erläuterungen zum Text beschränken sollte. Besondere Sorgfalt wäre ebenfalls auf Einleitung und Anhänge zu verwenden; sie müßten in allem dem neuesten Stand der Forschung entsprechen. Ob über die Fachwissenschaft hinaus ein größerer Kreis interessierter Laien und Theologen ohne besondere patrologische Kenntnisse die nicht geringen Kosten für ein verhältnismäßig kurzes Stück Übersetzung aufzubringen bereit ist, vermag der Rezensent nicht abzuschätzen. Sollte diese Gruppe anvisiert sein, müßte in Einleitung und Kommentar gezielt auf ihre Bedürfnisse Rücksicht genommen werden; sie sollten nichts enthalten, was zwar den übersetzten Text erklärt, selbst aber wieder der Erklärung bedürftig ist.

Die hier vorgetragenen Erwägungen knüpfen konkret an J. Barbels Bearbeitung der großen katechetischen Rede Gregors von Nyssa an. An ihr sollen sie daher auch näher begründet werden. Für welchen Leserkreis ist die Einleitung gedacht? Für gebildete, interessierte Laien? Dann wäre zu fragen, nach welchen Richtlinien die einzelnen Angaben belegt oder nicht belegt werden, ob wissenschaftliche Auseinandersetzungen wie S. 4 Anm. 10 notwendig sind, der Erzbischof von Sebaste nicht erst S. 15, sondern bereits S. 7 mit Namen genannt, und für Nichtgriechen S. 11 *Nus* doch lieber mit Vernunft wiedergegeben werden sollte? Müßte man einem Nichtfachmann nicht erklären, wer Olympias ist (13), falls man den Namen überhaupt erwähnen will? Selbst ein Mann wie Philo bedarf einer erklärenden Apposition, je nachdem wem gegenüber man mit ihm argumentiert. Für den Fachpatrologen wiederum dürften die Einleitung und vor allem der Anhang präziser sein. Fügt man der Übersetzung einer einzelnen Schrift Gregors ein Verzeichnis des Gesamtwerkes an im Rahmen einer detailliert durchgeführten Chronologie, dann müßten die einzelnen

Datierungen auch begründet werden, zumindest dann, wenn sie von den Ergebnissen der neueren Forschung (Jaeger, May) abweichen. Ist der Brief an Theophilus wirklich nicht erhalten (14), oder ist er mit der S. 142 angeführten Epist. ad Theoph. PG 45,1276d oder mit dem S. 218 erwähnten Traktat Adv. eundem ad Theophilum identisch? Ein ähnlicher Zwiespalt im Hinblick auf die Adressaten ließe sich anhand des Kommentars aufzeigen. Nicht die treffend formulierten und sachlich präzisen Ausführungen (z. B. Anm. 233, S. 164/6 zu Apollinaris) sind das Problem, sondern die Frage, für welchen Leserkreis sie geschrieben worden sind. Nur von ihm aus kann die Nützlichkeit oder Notwendigkeit des Kommentars beurteilt werden.

Für die Übersetzung fallen diese Schwierigkeiten fort. Sie bleibt, wie versprochen (29), nahe am Text und ist doch flüssiger und „deutscher" als ältere Vorlagen. Ob im Einzelfall ein anderes Wort, eine andere Wendung zu bevorzugen wären, bleibt naturgemäß offen. So wäre z. B. zu überlegen, ob S. 56f. Kap. XV und XVI πάθος nicht doch mit „Leiden" bzw. „Leidenschaft" statt „Schwäche" zu übersetzen ist. „Schwäche" hat im Deutschen nicht die Affinität zu „Böses" wie πάθος im Griechischen zu ἁμαρτία und κακία. Kap. XVI, 8, S. 58 dürfte ἀρχή stoischer Terminus und mit „Prinzip" statt mit „Beginn" zu übersetzen sein. Der 2. Satz dieses Abschnitts wird dann verständlicher.

Mit der oratio catechetica magna Gregors in der Bearbeitung J. Barbels konnte die neue Reihe mit einem gewichtigen und gediegen dargebotenen Stück patristischer Literatur eröffnet werden. Die hier dem Verlag und den Herausgebern anheimgestellten Erwägungen entstammen dem Wunsch, daß der Reihe genügende Verbreitung und zügiger Fortgang beschieden sein möge.

Bonn Ernst Dassmann

Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School. Hrsg. von Nikolaus M. Häring SAC. – Toronto, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1971. 619 S. (Studies and Texts 20)

Nachdem N. M. Häring in derselben Reihe bereits die Schriften des Clarembald von Arras (Studies and Texts 10, 1965) und die Kommentare Gilberts von Poitiers zu Boethius (Studies and Texts 13, 1966) herausgegeben hat, legt er nun in einem umfangreichen Textband die Boethiuskommentare des Thierry von Chartres und seiner Schule vor. Der Band umfaßt zehn verschiedene Schriften, darunter „Altes und Neues". Ein beträchtlicher Teil des vorgelegten Textmaterials wird hier erstmals ediert. Die schon edierten Schriften wurden, von Nr. 8 abgesehen, vom Herausgeber selbst in den Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (AHD) oder in den Mediaeval Studies (MSt) bereits früher veröffentlicht. Die Einführung (19–52) unterrichtet über die einzelnen Schriften und ihre Überlieferung.

1. Commentum super Boethii librum de Trinitate (p. 55–116). Der Kommentar war bisher unter der Bezeichnung „Librum hunc" (nach den Anfangsworten) bekannt. W. Jansen gab im Jahre 1926 einen Teil des Textes nach zwei Hss. heraus (E = Erlangen 182 [229], M = München clm 2580), um die enge Verwandtschaft mit dem entsprechenden Kommentar des Clarembald von Arras aufzuzeigen. Den vollständigen Text gab auf der Grundlage der vier bis jetzt bekannten Hss. N. M. Häring heraus: AHD 27 (1960) 80–134. Keine der vier Hss. nennt Thierry von Chartres als Verfasser. Drei sind anonym (E, M, T = Tours 300), die vierte, Oxford, Bodl. Lyell 49 (früher Admont 382 = A), nennt einen Helias als Verfasser: „Commentum Helye cuiusdam magistri Gallicani super Boetium de Trinitate." Darunter ist jedenfalls der als Grammatiker bekannte Petrus Helias gemeint. Die Formulierung zeigt, daß der Urheber dieser Zuteilung außerhalb von Frankreich in weiter Entfernung von der Heimat des Verfassers lebte und ein unsicheres, auf Hörensagen beruhendes Wissen hatte. Die Zuteilung ist darum unglaubwürdig. Der Herausgeber hält trotz der von L.-J. Bataillon O. P. geäußerten Bedenken an der Autorschaft des Thierry v. Ch. fest, gestützt auf Parallelen im Genesiskommentar Thierrys und auf die enge Verwandtschaft mit dem Kommentar Clarembalds zu Boethius De Trinitate. Clarembald bezeichnet Thierry wiederholt als seinen Lehrer (neben Hugo von St. Viktor) und sagt in seinem Begleitbrief an seinen Freund Odo (von Soissons), daß er in seinem Kommentar die Vorlesungen seiner Lehrer nachahmen wolle. In dem Kommentar Clarembalds lassen sich wörtliche Übereinstimmungen mit dem vorliegenden Kommentar nachweisen. Die Zuteilung an Thierry v. Ch. scheint darum solide begründet zu sein, wenn auch keine volle Sicherheit zu erreichen ist. Die Bezeichnung „Commentum" schließt sich an den Titel der Hs. A an. Als terminus a quo der Abfassung nimmt der Herausgeber aufgrund eines verschleierten Angriffes auf eine Lehre Gilberts von Poitiers das Jahr 1148 an. In seiner ersten Ausgabe vom Jahre 1960 und auch noch in der Ausgabe der Schriften Clarembalds (1965) war er für eine frühere Abfassungszeit eingetreten: „Um 1135 oder noch früher."

2. Fragmentum Admuntense: De Hebdomadibus (p. 117–121). In der genannten Hs. von Oxford (früher Admont) schließt sich an den Kommentar zu De Trinitate ohne Überschrift ein kurzes Fragment eines Kommentars zu dem Opusculum des Boethius De Hebdomadibus an (f. 99v–100v). Der Stil läßt vermuten, daß der Kommentar vom selben Verfasser stammt wie der vorausgehende Kommentar. Das Fragment wurde zusammen mit dem vorausgehenden Kommentar erstmals von N. M. Häring herausgegeben: AHD 27 (1960) 134–136.

3. Lectiones in Boethii librum de Trinitate (p. 123–229). Die Hs. Paris, Bibliothèque Nationale lat. 14489 aus der Abtei St. Viktor, geschrieben um 1160–1170, enthält f. 1–62 ohne Überschrift einen Kommentar zu Boethius De Trinitate, der seinem Stil nach eine Nachschrift (*reportatum*) einer Vorlesung ist. Der Herausgeber bezeichnet ihn darum als „Lectiones". Aufgrund verschiedener Berührungspunkte mit dem Genesiskommentar Thierrys v. Ch. und enger Verwandtschaft mit dem Commentum (Nr. 1) nimmt der Herausgeber Thierry v. Ch. als Verfasser an. Zeitlich setzt er ihn nach dem Commentum an. Teile des Kommentars (Prologus 1–7, c.2,1–67) hat zuerst J. Parent (La doctrine de la création dans l'école de Chartres, Paris–Ottawa 1938, 180–205) veröffentlicht. Den vollständigen Text gab N. M. Häring heraus: AHD 25 (1958) 124–226.

4. Fragmentum Londinense: Contra Eutychen (p. 231–256). Die Hs. London, Brit. Mus. Royal 8.C.V. (s. 13 in.) enthält f. 43–46 ein Fragment eines Kommentars zu dem Opusculum des Boethius Contra Eutychen et Nestorium. Das Stück beginnt mitten im Satz (I, 30) und bricht unvollendet ab (IV, 45). Es gehört zu der Vorlesung Thierrys über die theologischen Opuscula des Boethius, von der der eben genannte Kommentar zu De Trinitate der erste Teil, das vorliegende Fragment ein Stück des letzten Teiles ist. Ein Vergleich mit der noch zu nennenden Abbreviatio Monacensis zeigt, daß das vorliegende Fragment ein Bestandteil der ungekürzten Fassung der Vorlesung ist. Das Fragment wird hier erstmals veröffentlicht.

5. Glosa super Boethii librum de Trinitate (p. (257–300). Die Hs. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Lat. fol. 817 (s. 12) enthält f. 59–77v einen anonymen Kommentar zu Boethius De Trinitate, in der Literatur als Anonymus Berolinensis bezeichnet. Er weist eine enge Verwandtschaft mit dem Commentum (Nr. 1) und mit den Lectiones (Nr. 3) auf und wird darum vom Herausgeber als Werk des Thierry v. Ch. betrachtet, während L.-J. Bataillon für die drei Kommentare drei verschiedene Verf. annimmt, von denen möglicherweise einer Thierry v. Ch. ist. Die Darstellung der Lehre erscheint ebenso wie in der Vorlesung fortgeschrittener und reifer als im Commentum. Der Kommentar enthält einen scharfen Angriff gegen eine als „schlimme Häresie" bezeichnete Lehre, die auf dem Konsistorium zu Paris (1147) und auf dem Konsistorium zu Reims (1148) Gilbert von Poitiers zur Last gelegt wurde. Die Abfassung ist darum nach dem Konsistorium von Reims anzusetzen, an dem Thierry selbst teilnahm: „um die Mitte des 12. Jahrhunderts." Die Bezeichnung „Glosa" geht auf eine von späterer Hand stammende Bemerkung der Hs. zurück. Den Text gab N. M. Häring 1956 erstmals heraus: AHD 23 (1956) 266–325.

6. Tractatus de Trinitate (p. 301–310). In der oben (Nr. 3) genannten Hs. der Pariser Nationalbibliothek lat. 14489 folgt auf die Vorlesung Thierrys zu Boethius De Trinitate eine anonyme Abhandlung über die Trinität (f. 62–67), die die Ideen Thierrys widerspiegelt. Der Traktat zeigt eine sehr enge Verwandtschaft mit dem Commentarius Victorinus (Nr. 8), der in der Hs. unmittelbar folgt. Die Abfassung fällt vor 1148, wahrscheinlich in den Anfang der vierziger Jahre. N. M Häring gab den Traktat im Jahre 1956 als Werk der Schule von Chartres erstmals heraus: MSt 18 (1956) 129–134.

7. Abbreviatio Monacensis (p. 311–477). Cod. lat. 6942 der Bayerischen Staatsbibliothek München (s. 15) enthält im Anschluß an die theologischen Traktate des Boethius drei anonyme Kommentare, nämlich zu De Trinitate, zu De Hebdomadibus und zu Contra Eutychen (f. 74–129v). Diese drei Kommentare stellen eine verkürzte Fassung der Vorlesung des Thierry v. Ch. dar, darum die Bezeichnung „Abbreviatio". Die Erklärung zu De Hebdomadibus ersetzt die fehlende Vorlesung zu diesem Traktat. Mit dem Fragmentum Admuntense (Nr. 2), das ein Stück eines sorgfältig ausgearbeiteten Kommentars ist, lassen sich mehrere textliche und gedankliche Übereinstimmungen feststellen, die die Identität des Verf. nahelegen. Die Erklärung zu Contra Eutychen ist zum Unterschied vom Fragment von London (Nr. 4), das ein Stück der ungekürzten Vorlesung enthält, am Anfang vollständig, bricht aber in V,9 unvollendet ab. Um die Abbreviatio mit der ungekürzten Fassung leicht vergleichen zu können, wurde in beiden Werken der Tetx so abgeteilt, daß die Zählung der Kapitel und Absätze einander genau entspricht. Die Abbreviatio wurde 1955 von L.-J. Bataillon entdeckt und von N. M. Häring im vorliegenden Band erstmals herausgegeben.

8. Commentarius Victorinus (p. 479–528). Es handelt sich um einen Kommentar zu Boethius De Trinitate, der in der oben (Nr. 3) genannten aus St. Viktor stammenden Hs. f. 67–95v überliefert ist. Er wurde bereits 1563 von Johannes Heerwagen in Basel als Werk des Beda († 735) herausgegeben und teilweise auch in die Sammlung von Migne (PL 95, 391–411) übernommen. In der Literatur ging er bisher unter der Bezeichnung Ps.-Beda-Kommentar oder „In titulo", so benannt nach den Anfangsworten der Einführung, die aber tatsächlich zu einem anderen Kommentar gehört (vgl. Nr. 9). Beda kommt als Verf. nicht in Frage, wie ein Hinweis auf ein Konzil von Reims, unter dem nur das Konzil vom Jahre 1148 gemeint sein kann, deutlich erkennen läßt. Eine Randbemerkung weist auf Thierry hin: „Theodericus an sint tres partes in deo." Anscheinend hielt der Urheber dieser Bemerkung Thierry für den Verf. Es lassen sich zahlreiche Parallelen zu den Kommentaren Thierrys und insbesondere zu dem Tractatus De Trinitate (Nr. 6) nachweisen, der vielleicht als Quelle diente. Es wurden auch Entlehnungen aus der Summa sententiarum (1138–1141) und eine Reihe von Ausdrücken aus der Theologie Gilberts von Poitiers nachgewiesen, was gegen die Autorschaft Thierrys sprechen dürfte. Die Abfassung fällt in die Zeit nach 1148, wahrscheinlich erst nach dem Tode Gilberts († 1154), wie die Formulierung „Fuerunt enim quidam" nahelegt. Die vorliegende Ausgabe stellt die erste korrekte Ausgabe des Kommentars dar.

9. Glosa Victorina (p. 529–551). Auf den Commentarius Victorinus folgt in der genannten Pariser Hs. (Nr. 3) mit der Überschrift „Incipit Boetius De Trinitate" ein dritter Kommentar zu diesem Opusculum (f. 95v–109v). Er beginnt mit der von Johannes Heerwagen in den vorausgehenden Kommentar eingefügten Einführung „In titulo". Darauf folgt der Text der ersten beiden theologischen Traktate des Boethius (f. 97v–107v, 107v–109v). Zum Boethiustext sind Interlinearglossen und Marginalglossen hinzugefügt, die von derselben Hand geschrieben sind wie der ganze erste Teil der Hs. (f. 1–110). Ein Teil der Glossen geht auf den karolingischen Kommentar des 9. Jh. (Johannes Scotus Eriugena) zurück, andere scheinen dem 12. Jh. anzugehören, verraten aber keine nähere Beziehung zur Gedankenwelt des Thierry v. Ch. Der Herausgeber hat die Glossen dennoch in seine Ausgabe aufgenommen, um die Edition des ersten Teiles der Hs. (f. 1–110) zu vollenden und den Text allgemein zugänglich zu machen. Die Bezeichnung „Glosa" geht auf den Herausgeber zurück.

10. Tractatus de sex dierum operibus (p. 553–575). Dieser Tractatus ist kein Boethiuskommentar, sondern ein Schriftkommentar zum Anfang der Genesis. Diesem Kommentar kommt jedoch eine besondere Bedeutung zu, weil er der Ausgangspunkt für die Bestimmung des literarischen Nachlasses des Thierry v. Ch. ist. In zwei Hss., Paris, Bibl. Nat. lat. 3584 (s. 12) und Cambrai 339 (s. 13), geht dem Traktat ein Widmungsbrief eines Schülers (Clarembald von Arras) voraus, der einen libellus, den sein Lehrer Theodoricus über die Werke der sechs Tage herausgegeben hat, einer hohen Dame, deren Name nicht genannt ist, übersendet. Unter dem magister Theodoricus, der als „totius Europae philosophorum praecipuus" gerühmt wird, kann nur Thierry v. Ch. verstanden werden. Eine Exzerptensammlung der Hs. Heiligenkreuz 153 enthält eine Stelle aus dem Traktat, die einem magister Tirricus zugeteilt wird. Der Traktat wurde bereits von B. Hauréau 1888 und 1890 als Werk des Thierry v. Ch. herausgegeben. N. M. Häring veranstaltete 1955 eine neue Ausgabe unter Verwendung weiterer inzwischen bekannt gewordener Hss: AHD 22 (1955) 183–200, revidiert in W. Beierwaltes, Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969,231–249 unter Benützung einer weiteren Pariser Hs. und zweier Hss. der Weltchronik des Helinand von Froidmont († nach 1229), der den Traktat Thierrys fast vollständig in das erste Buch seiner Weltchronik aufnahm, ihn aber fälschlich einem Hugo zuteilte, unter dem wohl Hugo von St. Viktor gemeint ist.

Die Textausgabe ist sehr sorgfältig gearbeitet. In dem kritischen Apparat werden neben den ausdrücklich genannten Quellen häufig auch Parallelen aus der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Literatur angeführt, z. B. aus Abaelard, Hugo von St. Viktor, Gilbert von Poitiers, Wilhelm von Conches, Clarembald von Arras, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers. Auf die Textausgabe folgen Verzeichnisse der von den Kommentatoren benützten Quellen, der vom Herausgeber angeführten Autoren, Orte und Handschriften und ein ausführliches lateinisches Stichwortverzeichnis (glossary). Erwähnt sei auch die umfangreiche Bibliographie, die der Einführung vorausgeschickt ist. Auffallenderweise fehlen darin die Arbeiten des Herausgebers, in denen die unter Nr. 1 u. 2, 3, 5, 6 angeführten Schriften veröffentlicht wurden, obwohl in der Einführung nur mit verkürztem Titel darauf Bezug genommen wird.

Jeder, der sich mit Fragen der Philosophie oder der Theologie des 12. Jahrhunderts beschäftigt, wird dem Herausgeber für die wertvolle Textsammlung, die auch druck- und buchtechnisch vorzüglich ausgestattet ist, dankbar sein.

Eichstätt Ludwig Ott

Horst, Ulrich: **Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun.** – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1971. XVI, 130 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 13) kart. DM 15.–

Das Alte Testament als Etappe der einen Heilsgeschichte erregte die besondere Aufmerksamkeit der Theologen der Frühscholastik. Die damalige Auseinandersetzung blieb jedoch bisher ein ziemlich unerforschtes Gebiet und das entsprechende theologische Verständnis wurde noch nicht herausgearbeitet. Das vorliegende Buch von U. Horst bedeutet also einen willkommenen Beitrag. Der erste Teil der Studie untersucht die Lehre des Robert von Melun anhand des Römerbriefkommentars und vor allem der Sentenzen (7–90). Es wird hauptsächlich der Inhalt des noch nicht edierten Gesetzestraktates (Sent. I, c. I–CXV) wiedergegeben. Die Darstellung folgt immer dem Gedankengang des mittelalterlichen Autors und wird ausführlich in den Anmerkungen mit Texten begleitet, die aus dem Cod. 121 der Bibliothèque de la ville de Saint-Omer entnommen sind. Im zweiten Teil (91–126) kommen einige Zeitgenossen Roberts, wie Hugo von St. Viktor, Abelard und seine Schule, Petrus Lombardus usw. zur Sprache. Ihre Ansichten über den gleichen Gegenstand werden in den Grundzügen dargelegt. Die Zusammenfassung (127–128) erwähnt wiederum die Hauptgedanken Roberts und betont seine relative Eigenständigkeit.

In dieser Untersuchung erweist sich Horst nochmals als ein ausgezeichneter Kenner der Theologie des 12. Jahrhunderts im allgemeinen und der des Robert von Melun im besonderen. Leider hat er sich zu sehr mit der bloßen Wiedergabe der Gedanken Roberts begnügt. Daher vermißt man eine tiefgehende Auslegung. Es findet auch kein echter Vergleich der verschiedenen Meinungen statt, weil die Lehre einiger Theologen nur in ganz genereller Weise dargelegt wird. Als „wichtigste Zeitgenossen" (S. V) oder Autoren, die auf Robert „Einfluß gehabt haben können" (91), dürften noch andere genannt werden, wie z. B. Rupert von Deutz. Das Ergebnis, daß der Magister von Melun originäre Arbeit leistete und daß kein anderer Theologe seiner Zeit so den Akzent auf die Unterschiede der Testamente legte (S. 127; vgl. S. 3–5, 7, 53), erscheint voreilig und überrascht etwas. Vorher werden ausreichende Zeugnisse nicht geliefert, um solche Behauptungen ohne Bedenken anzunehmen. Robert hat an der damaligen Auseinandersetzung um das Alte Testament teilgenommen, seine genaue Stellung läßt sich aber beim jetzigen Stand der Forschung noch nicht bestimmen. Bekanntlich vertraten andere mittelalterliche Autoren gleiche Ansichten: vgl. A. M. Landgraf, Die Gnadenökonomie des Alten Testaments, in: ders. Dogmengeschichte der Frühscholastik, III/1, S. 19–60. Auch wenn Robert die Differenzen der Testamente sehr betont, erkennt er doch an, daß es vor Christus Gerechte gab, die denselben Glauben hatten und die Gnade Gottes empfingen. In jedem Fall hat diese Gegebenheit große Bedeutung für die Wertung einer Theologie des Alten Testaments, was Horst zu unterschätzen scheint. Wenn man den gesamten Fragenkreis erwägt, können die Unterschiede zwischen Robert von Melun und Hugo von St. Viktor nicht so stark hervorgehoben werden (vgl. S. 3, 40ff, 94ff, 127). Es trifft nicht zu, daß Hugo die vorchristliche Heilsordnung „als Abschluß des Schöpfungswerkes" (3) betrachtet, denn die Teilung seines Werkes *De Sacramentis* in zwei Bücher geschieht wegen der *„rerum multitudo et prolixitas narrationis"* (De Sacr., Praef.: PL 176, 174). Zum *„opus restaurationis"* gehört alles, was Gott von Anfang an zum Heil des gefallenen Menschen getan hat. Das Wiederherstellungswerk bildet den eigentlichen Gegenstand der Theologie und das *„opus conditionis"* wird nur behandelt, insofern es Voraussetzung oder Zugang zum Heilswerk darstellt. Darin stimmen die beiden Frühscholastiker überein (Hugo, De Sacr. I, prol., c. II–III: PL 176, 183C–184C; Robertus, Sententiae, I/I, pars I, c. 18). In bezug auf die Sakramentenlehre divergieren sie mehr in den Worten als in der Sache: für beide sind die alttestamentlichen Sakramente Zeichen des künftigen Heils und sind nicht auf die gleiche Stufe mit denen des Neuen Bundes zu stellen. Aber beide erkennen an, daß zumindest einige Sakramente Gnade „wirken" (vgl. S. 35–53, 94–97, 127–128).

Die mittelalterliche Forschung wird durch diese Arbeit von Horst bereichert. Die zahlreichen Hinweise laden zu umfassenden und weiterführenden Untersuchungen ein. Nur ähnliche Arbeiten wie die hier besprochene ermöglichen, ein vollständiges Bild der Theologie des Alten Testaments im 12. Jahrhundert zu erreichen, das die guten Überblicke von Landgraf, Chenu und Lubac nicht zu geben vermochten. Es fehlten und fehlen die Monographien, die sich mit dem Thema in all seinen Dimensionen beschäftigen.

Lissabon Venício Marcolino

Aelredi Rievallensis Opera omnia, 1: Opera ascetica.– Turnholt: Brepols 1971. XVIII, 766 S. (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis I)

Von der neuen Gesamtausgabe der Schriften des englischen Zisterziensers Aelred von Rievaulx († 1167), die das Corpus Christianorum an die Spitze seiner mittelalterlichen Reihe gesetzt hat, liegt nunmehr der erste Teilband vor. Die Hauptlast trugen Anselm Hoste OSB und C. H. Talbot – beide bereits durch frühere Editionen als Aelredkenner von Rang ausgewiesen; Hoste machte sich nicht zuletzt durch seine Aelredbibliographie (1962; Supplement 1967) einen Namen. Jeder der Herausgeber hat eines der größeren Werke Aelreds betreut: Talbot *De speculo caritatis* und Hoste *De spiritali amicitia.* Von beiden Schriften haben auch Kurzausgaben Aufnahme gefunden, bei denen nicht überall geklärt ist, wie weit sie Vorentwürfe oder Auszüge darstellen. Während das *Compendium speculi caritatis* durch R. Vander Plaetse herausgegeben wird, hat Hoste selbst seiner Edition eine Synopse angeschlossen, in der der Wortlaut mit fünf Paralleltexten konfrontiert wird. Diese Beigabe nimmt zwar viel Platz in Anspruch (280 S.), liefert aber zur Erhellung der Arbeitsmethode ein außerordentlich wertvolles Instrument und verdient ganz besonderen Dank. Neben den Hauptschriften haben beide Bearbeiter noch je zwei kleinere Werke in ihre Obhut genommen: Talbot *De institutione inclusarum* und *De anima,* Hoste eine Predigt über die Gottesliebe und die (in den Handschriften bisweilen Bernhard von Clairvaux zugeschriebene) Betrachtung über den zwölfjährigen Jesus. Außerdem bringt der Bd noch die Ausgabe der *Oratio pastoralis* von André Wilmart OSB aus dem Jahre 1925 erneut zum Abdruck.

Vorausgeschickt sind – sämtlich in englischer Sprache – eine (leider ohne Verfasserangabe gebliebene) Einführung, die kurz über Aelreds Leben, Arbeiten und Eigenart unterrichtet und mit einer Bibliographie für die Jahre 1967–1970 schließt, sowie bei den einzelnen Texten Vorbemerkungen der jeweiligen Editoren. Da es sich – abgesehen von Hostes Konkordanz – mit einer Ausnahme nicht um Neuausgaben, sondern um Wiederholungen früherer Editionen handelt, sind diese Einleitungen zu Recht knapp gehalten; die benutzten, gegebenenfalls inzwischen neu entdeckte Handschriften werden angegeben – für alles Nähere ist auf die frühere Ausgabe verwiesen. Daß bei dem *Compendium speculi caritatis,* dessen Ausgabe ein Originalbeitrag für den vorliegenden Band ist, ausführlichere Mitteilungen notwendig sind, versteht sich von selbst.

Die neue Ausgabe faßt nicht bloß die bisher auf drei Bände der Patrologia Latina (32, 184, 195) verteilten Aelredschriften bequem zusammen, sondern bedeutet auch textlich einen großen Fortschritt über Migne hinaus; man braucht beispielsweise nicht mehr nach dem Sinn zu fragen, wenn sich der *Deus putridus* nunmehr in einen *dens putridus* (539,26) verwandelt hat. Freilich ist die neue Textgestalt nicht in allen Fällen durch eine Bearbeitung gewonnen, die strengsten historischen Forderungen entspricht. So berücksichtigt etwa Talbot im *Speculum caritatis* die spätere Überlieferung nicht und stützt sich ausschließlich auf die frühen Zeugen (p. XV), während er bei der Inklusenordnung zur Hauptsache einer einzigen Handschrift folgt (Analecta s. ordinis Cisterciensis 7,1951,176); allerdings hat Talbot jetzt gegenüber dem früheren Druck die Vergleichsbasis erweitert und eine bisher noch nicht ausgewertete, sehr zuverlässige Überlieferung (T) zusätzlich herangezogen. Im Gegensatz zu den Ausgaben von Hoste und Vander Plaetse begegnet darum auch bei Talbot kein Stemma.

Wie stets im Corpus Christianorum, wird der Text mustergültig dargeboten; das Satzbild ist übersichtlich und wiederholt auch dann durch Absätze aufgelockert und gegliedert, wenn die Erstausgabe keine Unterbrechung des Gedankens kenntlich macht.

Im textkritischen Apparat tritt der Unterschied der einzelnen Herausgeber deutlich zu Tage. Während Hoste auch Parallelen aus späterer Zeit (Stephan von Salley 254f., Pseudo-Bonaventura 254f., Ludolf von Sachsen 253f, 276) und dem übrigen literarischen Werk Aelreds benennt, verzichtet Talbot auf einen ähnlichen Ausgriff in die Zukunft. Talbot ist ferner hinsichtlich sowohl der Textvarianten als auch der Zitate sparsamer als die anderen Editoren (vgl. 92,998 mit 196,15; 152,1840 mit 226,19). Gegenüber der Erstausgabe der Einsiedlerinnenschrift hat Talbot die Anmerkungen entlastet und Stellen, die nur dem Inhalt und der Sache, nicht aber dem Wortlaut nach verwandt sind, wie auch die Hinweise auf spätere Autoren gestrichen. Gegen diese Straffung läßt sich um so weniger etwas sagen, als sie mit einer Überprüfung der früheren Angaben verbunden ist (so wird z. B. jetzt zu 645,294, an Kap. 42 statt bisher Kap. 73 der Benediktregel erinnert). Schade freilich, daß der Kürzung einige Querverweise auf Aelreds sonstige Äußerungen zum Opfer gefallen sind (so 646,323; 677,1370; siehe Analecta s. ordinis Cisterciensis 7, 1951, 185^{24}, 212^{28}). Bei Bezugnahmen auf Benedikts Klosterregel ist insofern eine Erschwerung eingetreten, als jetzt der entsprechende Regelabschnitt nicht mehr abgedruckt, sondern allein das betreffende Kapitel genannt wird; leichter ist der Rückgriff auf die Quelle bei Hoste und Vander Plaetse, weil sie die Stellen genau nach den Regelausgaben von Hanslik bzw. Schmitz vermerken (u. a. 323,212; 225,15). Bei Verweisen auf Hieronymus und Gregor wäre es doch wohl rätlicher gewesen, entweder die Angabe des Unterabschnittes nicht preiszugeben oder regelmäßig (und nicht bloß ausnahmsweise) den Fundort aus der Patrologia Latina zu notieren (vgl. u. a. 644,261; 737,204,232; dagegen besser 641,139; 642,163; 685,34; 690,230; ferner 90,918; 92,998; dagegen 655,630; 661,847). Für die Augustinusschriften gilt das gleiche; u. a. wäre 134,1142 der Fundort in CC (36,443,15–16:51,10) eine Hilfe. Bisweilen hätte eine genauere Angabe dem Leser gezeigt, daß Aelred die Sätze seiner Vorlage umstellt (für *De civitate Dei* 21,10 siehe 745,525-535: PL 41,724–725 = CSEL 40/2,537,13–28 = CC 48,775,3 – 776,18; 535–548: PL 41,725 = CSEL 40/2,538,11–23 = CC 48,776,28–40; 557–560: PL 41,725 = CSEL 40/2,538, 1–7 = CC 8,776,19–25). 98,1263,1266–1267, scheint sich ein Druckfehler eingeschlichen zu haben: das Stück steht Conf. 10,33,49–50; CSEL 33,263, 11–12; 264,13–14. Möglicherweise ist 91,983 ein ähnliches Versehen; in der jetzigen Gestalt, wo nur der Name Augustinus dasteht und kein Werk des Kirchenvaters genannt ist, hat die Notiz wenig Wert. Gemessen an der Gesamtleistung betreffen diese Einwände lediglich Fragen von untergeordneter Bedeutung; Schönheitsfehler zu bedauern schmälert nicht das Verdienst des Unternehmens.

Die mühsame und zeitraubende Suche nach Quellen und Vorlagen hat begreiflicherweise nicht überall zum Ziel geführt. So bleibt leider trotz breiter Zitation (145–146, 1577–1607) jener zeitgenössische Autor, gegen den der Zisterzienserabt polemisiert, unbekannt; bei einem weiteren wörtlich angeführten Text (141,1381–1383) ist der Ursprung ebenfalls nicht greifbar. Andere Andeutungen dürften sich dagegen vielleicht doch noch ermitteln lassen, so die Verweise auf Hippokrates (70,169) und die antike Philosophie (710,142). Zwei im Apparat nicht verifizierte Stellen sind jedenfalls leicht zu erkennen: der Hinweis auf Kassian (144, 1516–1569) meint das 4. Buch (*De institutis renuntiationum*) von Kassians Schrift *De institutis coenobiorum*: CSEL 17,45–78; das Augustinuszitat 700,619 stammt aus Conf. 7,19,25: CSEL 33,164,8, 10–11. Einzelne Elemente aus der Definition der Nüchternheit (140,1376–1378) finden sich auch bei Pseudo-Hugo (PL 176,1004 A). Hin und wieder lassen sich schließlich auch einige Bibelstellen ergänzen: 78,458 Sap. 12,1; 91,985 cf. Rom. 5,5; 96,1190 Matth. 11,30; 112,287 Is. 53,7 bzw. Act. 8,32; 160,2152 cf. I Cor. 1,24; 216,16 cf. I Cor. 1,24; 227 XLVII, 2 Ps. 72,23: 11/12 II Par. 19,7; Rom. 2,11; Eph. 6,9; Col. 3,25; 263,162 cf. Matth. 24,12; 271,192 Cant. 1,3; 650,455 cf. II Cor. 4,7; 656,685 II Cor. 8,9; 662,881 cf. II Cor. 6,5.

Daß man die Register für den Schlußband aufgespart hat, wird niemand beanstanden. Zu wünschen wäre, daß die gewohnte Reihe (Schriftstellen, Autoren, Handschriften) um ein Verzeichnis theologisch oder historisch bedeutsamer Aussagen und Begriffe bereichert würde; anderenfalls besteht die Gefahr, daß bemerkenswerte Urteile des Verfassers überhaupt nicht bekannt oder nur durch Zufall aufgespürt werden. Hier kämen in Frage u. a. *damnatio parvulorum:* 31,686; der Traum von den *infulae dignitatum:* 80,562; *conscientia* 107,100; 657,70; *contemplatio Dei:* 107,102; *stabilitas loci:* 146,1615; falsche Sicherheit: 654,603; Stolz auf vornehme Herkunft: 656,675; die häretischen Textilhandwerker: 703,754; die Stadtbeschreibung Londons: 708,53; das Schisma von 1159:310,277 (vgl. 281); ferner, falls es nicht gelingt, hier – möglicherweise mit Hilfe des Zusatzes aus dem *Compendium* 232,21 – ein Zitat nachzuweisen, die Bezugnahme auf Hippokrates: 70,169. Ferner sollte eine Tabelle gebracht werden, die für Bd 1 die sonst in CC übliche Angabe der Mignespalten nachholt. Jetzt ist es z. B. nicht einmal möglich, eine von Talbot im Apparat vermerkte Stelle aus Aelreds geistlicher Freundschaft (655,638) in der neuen Edition aufzufinden, weil bloß die Spalte der Migne-Ausgabe notiert ist. Da Aelred häufig (u. a. bei Manitius) ähnlich zitiert wird, ist eine derartige Übersicht nahezu unentbehrlich.

Der Druck ist – wie man es aus den übrigen Bänden der Reihe kennt – sauber und korrekt. Sinnstörende Druckfehler begegnen höchst selten: 194 und 195 (ebenso 239) muß die Kapitelzahl 5 (statt 6) lauten, 226 dagegen 36 (statt 38); 243 App. Z. 2 und 251 App. Z. 3 sind nach dem Umbruch irrtümlich nicht die endgültigen Zahlen eingesetzt worden (175 lin. 14; 759 lin. 89 [?]); 655 App. 638 muß die Bandzahl bei Migne CXCV heißen.

Alles in allem genommen, stellt der Band eine wertvolle Bereicherung sowohl der gesamten Reihe wie auch der Aelredliteratur dar, zu der man die Herausgeber beglückwünschen kann.

Köln/Bonn Matthäus Bernards

Walter Burley's Treatise de formis. Hrsg. von Frederick J. Down Scott. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1970. 71 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 4) br. DM 13.–

Der englische Philosoph Walter Burley (1269–1343), erklärter Gegner Wilhelms von Ockham, hat sich wiederholt mit der Frage

nach der Einheit und Differenz der Form beschäftigt, z. B. in seiner Abhandlung *De intensione et remissione formarum* (ed. Venedig 1496) oder in der (in Cod. Vat. lat. 2148 fol. 71r–75v überlieferten) Quästion *Utrum qualitas suscipiat magis et minus*. Dieses Problem behandelt er auch in dem vorliegenden Traktat *De formis*, der in 4 Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts erhalten ist. In Übereinstimmung mit Averroes und in der Auseinandersetzung mit dessen Gegnern setzte er die Analyse mit der averroistischen Bestimmung der *dimensio interminata* (unbegrenzte Ausdehnung) und der *potentia materie* (der nicht zum Wesen der Materie gehörenden, sondern ihr zukommenden Potenz) an. Die naturale Bewegung der Formwirklichkeit kann nur als Sukzession von Einzel- und Teilformen verstanden werden. Diese kommen im Gegensätzlichen voran und lösen einander ab. Aus dieser Perspektive eines radikalen, kinetischen Naturverständnisses verteidigte Burley auch die Pluralität der Formen im menschlichen Wesen. Im 2. Teil des Traktates wird eine spezielle Frage diskutiert: der Unterschied zwischen substanzialer und quantitativer Leiblichkeit (Körperlichkeit). Mit dieser Unterscheidung eines quantitativ dimensionierten und eines substanziell-dimensionalen *corpus* führt Burley eine breitangelegte Diskussion über das Verständnis der eucharistischen Wesensverwandlung, die vom Philosophischen her nur dann deutlich gemacht werden kann, wenn die *quantitas* etwas anderes ist als die *substantia (corporis)*. In einer glänzenden Unterscheidungslehre wird dies deutlich gemacht, daß das Ungemessene nicht das an und für sich Körperhafte und auch nicht das Quantitative ist; was aber nicht quantitativ-zirkumskriptiv kann doch substanzialdefinitiv gegeben sein. Der Philosoph findet Verständnis für die Aussage des Theologen über die besondere Gegenwart des *corpus Christi* in der Eucharistie; der Theologe Ockham fand es nicht!

Die Abhandlung des Walter Burley hat ihre große philosophische und theologische Bedeutung. Daß sie nur in einer semikritischen Ausgabe vorliegt, mindert ihren Wert, hebt ihn aber nicht auf. An einigen Stellen ist der Text schwer verständlich: Vgl. S. 10, 2. Abschnitt v. u. (*„... vel per se esse tertio modo ipsius per se“*). Wiederholte Zitate werden willkürlich bzw. gar nicht mehr verifiziert: Vgl. Anm. 21 (S. 15), Anm. 49 (S. 26) und S. 30, ohne Anmerkung; dazu kommt noch die unterschiedliche Interpunktion des nämlichen Textes an den beiden letztgenannten Stellen. – Die zahlreichen Hinweise auf die (für die geistesgeschichtliche Einordnung des Traktates) wichtigen zeitgenössischen Philosophen und Theologen bleiben dunkel, obwohl eine Stelle wie die S. 13, 2. Abschnitt v. o. (*„alia opinio“, „illi dicunt“, „ipsi dicunt“, „negant Commentatorem“*) ebenso die averroistische Position des Autors wie die gegensätzliche seiner Gesprächspartner deutlich machen könnte. Mit Recht wird in der Einleitung (S. 3) festgehalten, daß sich Burley im 2. Teil des Traktates mit Ockhams Eucharistielehre auseinandersetzt, die von der philosophischen Überlegung ausging, daß Gott auch die Körpersubstanz ohne deren Quantität sein lassen könnte, im Gegensatz also zur überkommenen Transsubstantiationslehre, nach der Gott die Akzidentien ohne deren Substanz sein läßt. Eine Verifizierung dieser Hinweise (S. 51 und 58) hätte möglicherweise auch der zeitlichen Festlegung des Traktates gedient, ganz sicher aber dem Verständnis der Textes!
Vgl. zu S. 51, letzter Abschnitt: Wilhelm v. Ockham, Quodlibet IV q. 31 (ed. Straßburg 1491 – Nachdruck: Löwen 1962): *„Ad principale dico quod quantitas que est substantia panis non manet post consecrationem, sed quantitas que est qualitas manet“*; zu S. 58 Quodl. IV q. 27 u. 28.

Die von Burley eingangs (S. 7) angeführte Unterscheidung zwischen *„potentia subiectiva que est principium entis“* und *„potentia obiectiva que est differentia entis“* liest man wörtlich auch bei Wilhelm von Alnwick. Vgl. Die Metaphysik im Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia, Bd 2), Berlin 1963, 615.

Ebenso vermißt man ein Literaturverzeichnis und die für die künftige Auswertung der Edition notwendigen Indices.

Der Traktat gehört zu den vielen noch nicht einmal literargeschichtlich gesammelten und gesichteten Abhandlungen über die Einheit und Pluralität der Form; sie verdienen alle Aufmerksamkeit!

Bochum Ludwig Hödl

Scholz, Günter: **Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan Oldecop (1493–1574). Reformation und katholische Kirche im Spiegel von Chroniken des 16. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff 1972. XVI, 104 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 103) kart. DM 20.–

Der Hildesheimer Dechant Johan Oldecop (1493–1574) ist in der reformationsgeschichtlichen Literatur eine oft zitierte Persönlichkeit. Trotzdem hatte er das Schicksal, das viele katholische Luthergegner des 16. Jahrhunderts traf und trifft, daß man sich mit ihm nicht näher beschäftigte und sein Leben und Werk monographisch nicht untersuchte. Auf die wünschenswerte kritische Untersuchung seiner Chronik hatte Adolf Herte (Die katholische Lutherliteratur im Bann der Luther-Kommentare des Johannes Cochläus I, Münster 1943, 25ff) hingewiesen. Das Anliegen Hertes hat jetzt Günter Scholz, ein Schüler von Ernst-Walter Zeeden, in seiner Untersuchung über die Chronik Oldecops aufgegriffen. Sie beginnt mit dem Jahre 1500 und bricht 1573, wenige Monate vor seinem Tode, unvermittelt ab. Sch. stellt sie in den Zusammenhang mit anderen Chroniken des 16. Jahrhunderts, um eine Antwort auf die Frage zu suchen, wie im Spiegel der Chroniken des 16. Jahrhunderts das Problem Reformation und katholische Kirche erscheint.

Oldecop war gebürtiger Hildesheimer, 1493 geboren als Sohn des Stadtbaumeisters Heinrich Oldecop. Er studierte u. a. in Wittenberg, wo er am 16. April 1515 immatrikuliert wurde. 1516 erwarb er dort das Baccalaureat und ging 1519 nach Italien, wo er in den Dienst eines Protonotars der römischen Kirche trat. Bis 1524 blieb er in Rom und wirkte seit 1527 als Kaplan des Bischofs Balthasar Merklin von Waldkirch. 1529 ist er in Speyer nachzuweisen. Seit 1530 wirkte er als Scholaster am Kollegiatstift zum Heiligen Kreuz in Hildesheim, dem er seit 1528 angehörte. 1549 wurde er Dechant des Kreuzstiftes und starb am 9. Januar 1574 in Hildesheim.

Sch. gibt zunächst einen Überblick über die der Arbeit zugrunde liegenden Quellen als Paradigmen der Chronistik des 16. Jahrhunderts. Bei der Untersuchung der Chronik Oldecops erörtert er Edition, Berichtszeit, Aufbau und Stil, Abfassungszeit, Glaubwürdigkeit und Inhalt des Werkes. Mit der Redaktion seiner Chronik begann Oldecop 1560/61.

Über seine Quellen hat Oldecop ausführlich Rechenschaft gegeben: Er benutzte eigene Aufzeichnungen, die er vielfach gleichzeitig mit den Ereignissen niedergeschrieben hatte, zog die einschlägige Literatur heran, verwertete Flugblätter, Kalender und Sendbriefe und die Schriften Luthers und vieler Lutherfreunde und -feinde. So zitiert er u. a. die Chronik von Albert Crantz, die Commentaria des Johannes Cochläus, die Kommentare des Johannes Sleidanus, die Kirchengeschichte des Simon Fontaine und die „Epitome, wahrhaftige Beschreibung der vornembsten Händel“ des Jaspar von Gennep.

Eingehend schildert Sch. die Auseinandersetzung Oldecops mit der Reformation, untersucht sein Lutherbild, seine Wertung der Reformation und seine Beurteilung der Lage der katholischen Kirche im 16. Jh. Die Glaubensspaltung sah er an als eine Strafe Gottes für die Sünden der Menschen und zugleich als eine Störung der innerweltlichen Ordnung. Für ihn gab es nur eine befriedigende Möglichkeit der Beilegung der Spaltung: Die Rückkehr der Anhänger der neuen Lehren zur einen wahren Kirche. Er ist von einem sieghaften Optimismus erfüllt und überzeugt von einem Triumph der Kirche über die Sekten.

Oldecop war früher Schüler, Meßdiener und Beichtkind von Luther gewesen. So ist es verständlich, daß er sich eingehend mit der Persönlichkeit Luthers beschäftigt. Ausführlich berichtet er über Luthers Jugend, seine Romfahrt, den Ablaßstreit, die Leipziger Disputation, den Wormser Reichstag von 1521, den Bauernkrieg und über Luthers Heirat. Über die Hintergründe von Luthers Romreise stellte Oldecop während seines Romaufenthaltes Nachforschungen an. Er verlegt sie in die Jahre 1510 bzw. 1512. Luther, so meint er, sei nach Rom gefahren, um die Erlaubnis zu erwirken, zehn Jahre in weltlichen Kleidern studieren zu dürfen. Positiv stellt er – aus persönlichem Erleben – bei Luther heraus, daß er bei ihm „keinen Mangel oder Mißfallen“ erlitten habe. Er meint, daß Tetzel 1516 nach Wittenberg gekommen sei und dort den Jubelablaß gepredigt habe. Von einem Thesenanschlag, den Melanchthon 1546 nach dem Tode Luthers erfand, weiß Oldecop, ebenso wie Cochläus und alle Chronisten der Zeit, nichts zu berichten. In seiner Chronik fehlt darüber jeglicher Hinweis. Das zwiespältige Verhalten Luthers im Bauernkrieg kritisiert Oldecop scharf und erwähnt dabei die Aussage Luthers: Man solle die Bauern totschlagen wie tolle Hunde. Die Heirat Luthers mit einer „entlaufenen Nonne“ und das Zusammentreffen der Heirat Luthers mit dem Bauernkrieg rief verständlicherweise die Entrüstung Oldecops hervor. In seinen Berichten über Luthers Lebensende ist Oldecop von Cochläus beeinflußt. Er vermerkt, daß Luther ohne Beichte und ohne Empfang der heiligen Sakramente gestorben sei. Im Stil der Zeit sprach er von einem plötzlichen und gräßlichen Tode Luthers, der wie Arius gestorben sei.

Im Urteil über Oldecop ist Sch. verschiedentlich scharf, ja ungerecht. Während Herte an dem Werk Oldecops herausstellt, daß darin besonders die deutschen Angelegenheiten in greifbare Nähe gerückt seien und er über manche Vorgänge sehr schätzenswerte Nachrichten liefere, bringt Sch. Oldecop nicht so viel Anerkennung entgegen. Herte hob besonders hervor, daß Oldecop in seiner

Sprache wohltuend vom Geschimpfe der zeitgenössischen Konfessionspolemik absteche und in seiner Aufzeichnung manche originale Nachricht über Luther einrückte. Sch. ist mit solchen positiven Urteilen sparsamer. Vielleicht hat hier Herte die Chronik Oldecops objektiver gewertet als sein neuester Biograph.

In seinen Wertungen über Oldecop ist Sch. zudem nicht immer konsequent. Während er auf S. 45 von den positiven Urteilen und Eindrücken Oldecops über Luther spricht, wirft er ihm S. 48 die ausschließliche Aufzählung von Charakterfehlern Luthers vor, „von denen dieser bis zu einem gewissen Grad nicht frei gewesen sein mochte."

Es überrascht, wenn Sch. (74) die Ansicht vertritt, daß sich der Kampf Oldecops und anderer katholischer Geistlicher des 16. Jahrhunderts zwar nicht allein aus materiellen Motiven erklären lasse, aber zugleich betont, man solle die Tatsache nicht unterschätzen, daß die katholische Kirche ihren Lebensunterhalt und einen gewissen gesellschaftlichen Status sicherte. Die Feststellung, daß Oldecop 1544 wegen seines Festhaltens an seinem Glauben Hildesheim verlassen mußte (vgl. 20: Als nach der Einführung der lutherischen Lehre in Hildesheim der katholische Gottesdienst verboten wurde, bekam er die Wirkung der Reformation am eigenen Leib zu spüren: Er sah sich 1544 genötigt, vorübergehend die Heimatstadt zu verlassen), hätte den Vf. hier zur Vorsicht mahnen sollen. Materiell hätten sich die meisten Geistlichen ja wohl besser gestanden, wenn sie dem Zug der Zeit gefolgt wären. Ein qualifizierter Mann wie Oldecop hätte bei den Neugläubigen leicht Karriere machen können.

Eine Fehlinterpretation ist m. E. die Behauptung von Sch. (76), daß für Oldecop die Heilige Schrift, die Werke der Kirchenväter, die Glaubenssätze der Kirche und die Schriften der katholischen Kontroverstheologen seines Zeitalters als nahezu gleichberechtigte Autoritäten galten. Unbegründet erscheint mir auch die Ansicht von Sch. (78), daß Oldecop die zeitgenössischen katholischen Kontroverstheologen für ebenso gewichtig hielt wie die Kirchenväter.

Schwach sind die Bemerkungen von Sch. (78ff) über Oldecops Rechtfertigungslehre, Ablaßlehre, Kirchenbegriff. Hier scheinen ihm die entsprechenden theologischen Kenntnisse zu fehlen. Man sollte zudem Oldecop nicht vorwerfen, wie Sch. (83) es macht, daß er in seiner Chronik keine umfassende Definition von Kirche versuche.

Der Versuch (85), bei Oldecop ein Nachwirken eines gemäßigten Episkopalismus bzw. Konziliarismus festzustellen, ist m. E. eine Konstruktion. Es gehört m. E. auch nicht zu den Aufgaben eines Chronisten, das Hirtenamt des Papstes angemessen herauszustellen, wie Sch. (85) fordert. Unberechtigt erscheint mir der Vorwurf gegenüber dem Chronisten Oldecop, er habe es nicht vermocht, der lutherischen Ekklesiologie eine katholische entgegenzusetzen, in der das angefochtene Prinzip der sichtbaren, hierarchisch geordneten, im Papsttum gipfelnden Rechtskirche mit ihrem mystisch-sakramentalen Wesen organisch verbunden war.

Bedenken hätte ich gegen die Formulierung von Sch. (97), daß Oldecops Vorstellungen über die Inhalte des Glaubens zum Teil einseitig waren und sich nicht in allem mit den vom Tridentinum herausgearbeiteten Glaubensdekreten deckten. Für eine solche Behauptung fehlt die überzeugende Begründung.

Eine ungenügende Berücksichtigung der damaligen Quellen zeigt das scharfe Urteil, Oldecop stehe mit seiner Darstellung, Tetzel sei 1516 nach Wittenberg gekommen, in krassem Gegensatz zu den gesicherten Ergebnissen der Forschung. Luther erwähnt verschiedentlich, daß der Ablaß *„in regione nostra Saxoniae"* verkündet worden sei. Auch Melanchthon spricht von der Ablaßpredigt in den sächsischen Ländern.

Eine mangelnde Kenntnis der damaligen protestantischen Literatur zeigt sich bei Sch. in dem Kapitel über die konfessionelle Verunglimpfung (39ff). Besonders auffällig wird dieser Mangel, wenn Sch. Oldecop anlastet, daß er Matthias Flacius Illyricus als *„dat bose und ungehorsam kint"* apostrophierte. Wenn Scholz diese Worte als konfessionelle Verunglimpfung wertet, muß man ihn doch wohl an die haßerfüllte Polemik des Flacius Illyricus erinnern, von der die Aussagen Oldecops sich als erfreulich sachlich abheben.

Zu S. 46: Der Tractatus de indulgentiis stammt nicht vom 27. Juli 1516, sondern vom Oktober 1517.

Zusammenfassend kann man sagen: Scholz ist in ein weithin unbebautes Neuland vorgestoßen. Vielleicht hätte eine stärkere Berücksichtigung protestantischer Chronisten und Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts Sch. vor manchen überkritischen Urteilen über Oldecop bewahrt. Trotzdem: Die Ergebnisse, die er vorlegt, bedeuten eine dankenswerte Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Forschung.

Paderborn Remigius Bäumer

Olivier, Daniel: **Der Fall Luther.** Geschichte einer Verurteilung 1517–1521. – Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1972. 235 S. (Le Procès Luther: 1517–1521. – Paris: Fayard 1971, dt. Übers. von Brigitte Weitbrecht) Lw. DM 20.–

Die ereignisreichen, entscheidenden Jahre von 1517–1521 werden in diesem Buch anschaulich und spannend geschildert. „Der Verfasser bringt", wie er selbst betont, „keine neuen Tatsachen; er versucht lediglich, die längst von verschiedenen Fachleuten gewonnenen Resultate in Erinnerung zu rufen und neu zu gruppieren" (233). Entscheidenden Einfluß auf seine Sicht schreibt er Joseph Lortz zu, dessen Schüler er ist und dessen „Reformation in Deutschland" er ins Französische übertragen hat ("Le Réforme de Luther", Paris 1970). Zu dieser Übersetzung bedurfte es also mehr als 30 Jahre, während derer die Lutherforschung in Deutschland weitergegangen ist und das katholische Lutherbild noch mehr vertieft und differenziert wurde. In diesem Buch des Assumptionistenpaters Olivier findet somit eine Art Reimmigration deutscher Lutherforschung statt. Zu deren Nutzen? Ich möchte sagen: Nein. Nicht nur, weil das Buch nichts Neues bringt – es hat ja diesen Ehrgeiz nicht und will sog. breite Kreise ansprechen – sondern weil manches falsch und einiges schief dargestellt ist und das Ganze ausschließlich aus der Sicht Luthers gesehen wird.

Nachdem die protestantische Forschung nüchtern geworden ist, unternimmt es hier ein katholischer Theologie, Luther zu heroisieren.

Der Ausgsburger Reichstag (1518), die Leipziger Disputation und der Wormser Reichstag werden weitgehend nach Luthers Berichten, ja mit seinen Worten, geschildert. Wenn man beim Lesen staunt, wie das ein katholischer Theologe schreiben kann, muß man sich klar machen, daß es sich hier um ein Referat von Luthers Meinungen handelt. So lesen wir: Die Theologen „verfälschen" die hl. Schrift und leiten aus ihr den Gedanken ab, daß die Kirche ein sichtbares Haupt, nämlich den Papst, hat (114). „Das Papsttum ist eine irdische Realität" (148). „Sein weiterer Plan war, die Heuchelei des römischen Dogmas zu entlarven" (151). „Die Gnade ist nicht mehr Quelle und Frucht des Glaubens, sondern man (d. h. die „römische Kirche") maß sich an, sie Gott mit Messen abzuringen" (153). „Nun (d. h. mit „De captivitate") war der Beweis geliefert, daß die berühmte römische Orthodoxie nur ein Trug war" (153). Gerade eine volkstümliche Darstellung der Vorgänge von 1517–1521 müßte in historischer Relativierung dem Leser deutlich machen, daß es hier um zeit- und situationsbedingte Polemik ging. Wenn es S. 190 heißt: „In seiner Lauterkeit und Aufrichtigkeit konnte er nicht anders, als dem ehernen Gesetz seines Glaubens gehorchen. Das war aber nicht der Glaube der Kirche", so entspricht der letzte Satz nicht einmal dem Verständnis Luthers von 1521, der überzeugt war, mit dem Glauben der Kirche konform zu sein.

Neben dem heroisierten Luther, von dem Karl V. in Worms laut Verf. „wußte, daß [er] der eigentliche Kaiser Deutschlands war" (183), erscheinen seine Gegner als klein, dumm und übelwollend. Eck in Leipzig 1519 sah „eher einem Metzger oder Landsknecht gleich als einem Theologen" (111). Er kommt mit den Universitäten Löwen und Köln „dem Papsttum zu Hilfe" (122), als wenn er nicht zunächst mehr an der Sache interessiert gewesen wäre als Leo X., Luther dagegen noch bis nach „Exsurge Domine" (vgl. das allerdings vordatierte „Sendschreiben" an Leo X. zu „Von der Freiheit eines Christenmenschen") den Eindruck des Einvernehmens mit dem Papst hätte erwecken können. Zu sagen: Luther war überall schon so verdächtig, daß man es sich schenken konnte, seine Lehre als solche zu untersuchen (121), heißt die Situation völlig verkennen.

Ähnlich werden des Cochläus Bemühungen in Worms diffamiert. Wenn er damals „De captivitate" noch nicht ganz gelesen hatte, konnte er die Tragweite dieser Schrift doch schon erkannt haben und gegen ihren ersten Teil das Meßopfer verteidigen. Sicher ist damit nicht „bewiesen, daß man sie (d. h. Luthers Schriften) nicht zu lesen brauchte, um sie zu widerlegen" (209). Dabei haben die altkirchlichen Theologen und die Verfasser von „Exsurge Domine" viel zu schulmeisterlich versucht, Luther Satz für Satz zu wiederlegen, statt die Grundgedanken herauszugreifen.

Karlstadt, der während Luthers Wartburgaufenthalt dessen Gedanken in die Tat umzusetzen versuchte, war eher bemüht, Aufruhr zu verhüten, als anzustiften (210). Er hat sich nicht für ein Genie gehalten und keinen „Gottesdienst ohne Liturgie" (211), wohl ohne Amtstracht, gefeiert.

Doch das und eine Reihe anderer Fehler gehen wohl zu Lasten der Übersetzerin. Wittenberg stand nicht unter erzbischöflicher Verwaltung (17), war auch nicht „Hauptstadt des Kurfürstentums" (22), sondern neben Torgau eine Residenz. Bischof Hieronymus Schulz war weder Luthers „unmittelbarer Vorgesetzter" (21), noch „Pfarrer von Wittenberg" (35). Tetzel hatte nicht den Vorsitz bei der Disputation in Frankfurt/Oder, sondern war Defendens. Miltitz war nie „päpstlicher Gesandter" (99; 154). Albrecht erhielt das Gutachten der Mainzer Universität nicht bereits Anfang Dezember: es wurde ihm erst am 17. 12. übersandt. Wenn der Kaisertitel von der Krönung durch den Papst abgehangen hätte (52), dann hätte Karl V. nicht vor 1530 und nach ihm keiner mehr sich Kaiser nennen dürfen.

Die bekannten Tatsachen sind zahlreich und spannend genug für eine flotte Darstellung. Verf. hätte sich nicht noch zusätzlich auf mancherlei Spekulationen einzulassen brauchen.

Im Ganzen ein überflüssiges Buch, das der Tragik des Geschehens von 1517–1521 nicht angemessen ist, geschweige denn, daß es eine Hilfe wäre, das Versagen von damals heute im ökumenischen Geist aufzuarbeiten.

Münster Erwin Iserloh

Wertelius, Gunnar: **Oratio Continua.** Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers. – Lund: CWK Gleerup 1970, 396 S. (Studia Theologica Lundensia, 32) K-Pris: sKr 32.–; Ca-Pris: sKr 40.–

Das Gebet ist eines der charakteristischen Phänomene der Religion. Leider muß von einer gewissen Diskrepanz zwischen der Rolle des Gebets im religiösen Leben und der Aufmerksamkeit, die man ihr in der Theologie gewidmet hat, gesprochen werden. Diese Diskrepanz ist auch bei Luther zu finden. Darum wird in dieser Arbeit die Gebetstheologie Luthers zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. Mit der bei skandinavischen Theologen beliebten ausgreifenden Weite wird ungefähr die ganze Theologie Luthers dargestellt und darin eingebettet die Gebetstheologie gesehen.

Das Buch hat drei Teile, der Schöpfer Gott, das Christusgeschehen und das Gebet, das Werk des Geistes und das Gebet. Anerkennenswert ist die Tatsache, daß der Autor am Schluß der drei Kapitel die Ergebnisse seiner Arbeit in einigen Thesen zusammenfaßt. Wir haben es hier mit einer sehr exakten Lutherforschung zu tun, die keineswegs durch moderne Kategorien überfremdet ist und schon gar nicht durch konfessionelle Präjudizierungen entstellt ist.

Das Buch füllt eine wirkliche Lücke aus. Obschon Luther wie Calvin dem Gebet große Aufmerksamkeit widmet, haben die theologischen Lehrbücher über Luther kaum Notiz genommen. Paul Althaus erwähnt in seiner großen Arbeit „Die Theologie Martin Luthers" (1962) das Gebet nur nebenbei. Der finnische Lutherforscher Pinomaa hat in den 21 Kapiteln seiner großen Werke über Luther das Gebet in keiner Weise behandelt. Ein gleiches gilt für Ebelings Lutherbuch. Vielleicht bringt uns die Lutherforschung weiter, wenn wir etwas ausgeprägter die Spiritualität der Reformatoren beachten würden.

Paderborn Albert Brandenburg

Bodem, Anton: **Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan.** Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation. – Trier: Paulinus-Verlag 1971. XXIII, 219 S. (Trierer Theologische Studien, 25) kart. DM 39.–

Der Dominikanerkardinal Thomas de Vio, nach seiner Vaterstadt Gaeta ‚Caietanus' genannt (1469–1534), ist am meisten als der Verteidiger des Papstamtes und als der bedeutende Kommentator der Summa theologica des Thomas von Aquin bekannt. Sein Beitrag zur Ekklesiologie beschränkte sich jedoch nicht auf die Begründung des päpstlichen Primates. Er verfaßte zwar nicht wie der Dominikanerkardinal Juan de Torquemada († 1468) eine ‚Summa de ecclesia'. Aber er machte in seinem umfangreichen Schrifttum, insbesondere in seinen Bibelkommentaren, auch mancherlei Aussagen über das Wesen der Kirche. Diese in den Werken Cajetans verstreuten ekklesiologischen Äußerungen hat B., ein Salesianer aus Benediktbeuern, in seiner Mainzer Doktor-Dissertation (Ref. R. Haubst, K. Lehmann) gesammelt, systematisch geordnet und interpretiert. Die Lehre über die hierarchische Struktur der Kirche blieb dabei außer Betracht.

Nach einer biographischen Einleitung bietet B. zunächst eine historische Voruntersuchung. Darin würdigt er die praktische und wissenschaftliche Tätigkeit C.s im Dienste der Kirche, charakterisiert dessen Vorgehen als Kontroverstheologe und zeigt, wie der Kardinal von seinen Zeitgenossen und von der Nachwelt beurteilt wurde.

Das eigentliche Corpus der Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel, denen sich ein zusammenfassender Rückblick auf das Kirchenbild C.s anschließt. Im ersten Kap. werden biblische und juridische Umschreibungen der Kirche behandelt. Die Kirche ist Haus, Tempel und Stadt Gottes. Der Ausdruck ‚Stadt Gottes' bildete den Schlüsselbegriff in C.s Synodalansprache auf dem 5. Laterankonzil. Kirche und Reich Gottes sind für C. nicht schlechthin identisch. Als Volk Gottes wurde die Kirche von C. nicht ausdrücklich bezeichnet. Juridisch bestimmt sind die Begriffe ‚Versammlung der Gläubigen' und ‚Gemeinwesen' (res publica, politia, communitas).

Im zweiten Kap. werden die vier Eigenschaften der Kirche untersucht.

Im dritten Kap. wird der Ursprung der Kirche beleuchtet, vor allem die Grundlegung der Kirche in der Inkarnation sowie in Tod und Auferstehung Christi. Über die ekklesiologische Bedeutung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu äußerte sich C. nicht, von seinen Erläuterungen zur Primatsverheißung abgesehen. Völlig fehlt bei ihm eine ekklesiologische Würdigung der Geistsendung an Pfingsten. Im vierten und umfangreichsten Kap. geht es um die Kirche als dem mystischen Leib Christi, und damit um ein Herzstück im ekklesiologischen Gedankengut C.s (vgl. S. 125; 148; 210). Beachtung verdient, daß nach C. das Verdienst und der Ablaß Auswirkungen der Einheit zwischen Christus und den Gläubigen darstellen und daß Christus gleichsam die Person, die Hypostase und das Suppositum der Kirche ist. Aus der Lebenseinheit, in der die Gläubigen mit Christus stehen, begründete später auch das Konzil von Trient die Verdienstlichkeit der guten Werke (vgl. DS 1546). Den Einfluß des Hl. Geistes auf die Kirche lehrte C. nur summarisch und recht unreflektiert. Hier zeigt sich „die unentfaltetste und schwächste Stelle der Ekklesiologie unseres Kardinals" (S. 163). Gegen Journet stellt B. fest, daß nur die Lehre von einer ungeschaffenen (nicht auch einer geschaffenen) Seele dem Kirchenverständnis C. s. entspricht (vgl. S. 163–166).

Im fünften und letzten Kap. wird die Kirchengliedschaft erörtert, und zwar unter Berücksichtigung des Aufsatzes von Linus Hofmann in der Festschrift für Bischof Matthias Wehr (Trier 1962). Im Sinne C.s, dem das Problem des häretischen Papstes vor Augen stand, läßt sich eine dreifache Kirchengliedschaft unterscheiden, eine konstitutionelle, die auf dem Taufcharakter beruht, der öfter als *character fidei* hingestellt wird, eine belebte, die sich aus der *fides informis* ergibt, und eine lebendige, die sich auf die *fides formata* stützt. Hinsichtlich des Glied-Christi-Seins gibt es eine jeweils in mehreren Weisen verwirklichte potentielle und aktuelle Gliedschaft.

C. betrachtete die Kirche theologisch und biblisch. Er entriß die Ekklesiologie der Kanonistik und gewann sie für die Theologie zurück. Zugleich gewann er die Hl. Schrift für die Ekklesiologie zurück. Besonders wertvoll erscheinen seine Darlegungen über die Einheit der Kirche sowie über die Einheit zwischen Christus und der Kirche (vgl. S. 53/54; 79–87; 148–160). Die Ausführungen über die *‚unitas collectionis omnium fidelium'*, die B. mit Recht als besondere theologische Leistung heraushebt (S. 84), wurden später – das sei hier ergänzend vermerkt – von dem ansgesehenen englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton (1535–1598) aufgegriffen und wiederholt.

B. hat sein Buch, das mit einem Sach- und einem Namensregister ausgestattet ist, mit innerer Sympathie für C. geschrieben, ohne deshalb auf sachliche Kritik zu verzichten (zum letzteren vgl. z. B. S. 96; 110; 119; 122; 125; 163; 175; 183–185; 195/196). Leider wurde auf der Seite 117 ein Fehler der Druckerei nicht ausgemerzt. Gelegentlich werden in die Darstellung der Gedanken C.s etwas unvermittelt Formulierungen moderner Autoren hineingenommen (vgl. z. B. S. 53; 54; 80). B. gebührt aber Anerkennung und Dank dafür, daß er mit seiner Arbeit, die von der Mainzer Universität erfreulicherweise mit einem Preis bedacht wurde, die gängige Vorstellung von C.s Kirchenbild korrigiert hat. Thomas de Vio war nicht nur ein Vertreter der Papalekklesiologie, sondern auch ein Theologe, der, wenn auch nicht mit der wünschenswerten Vollständigkeit, über das Wesen und das Mysterium der Kirche Bedeutsames gesagt hat.

Trier Heribert Schützeichel

Die Schriften Bernhard Rothmanns. Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner, 1. Teil. Bearbeitet von Robert Stupperich. – Münster: Aschendorff 1970. XXIV, 456 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 32) kart. DM 78.–; Lw. DM 84.–

Nachdem in den letzten hundert Jahren der Versuch einer Gesamtausgabe der Schriften Bernhard Rothmanns zweimal gescheitert war, entschloß sich Robert Stupperich 1950 angesichts der schweren durch den Luftkrieg bewirkten literarischen und dokumentarischen Verluste auf breiter Grundlage zu einer neuen Edition der Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner.

Der vorgelegte 1. Band bringt das gesamte Schrifttum des Täuferpredigers und -theologen. Dieses enthält

1. den Briefwechsel Rothmanns 1531–34 (Briefe Rothmanns an Ossenbrugge, Gerhard Reining, Johann v. Deventer [2], an den Rat von Münster [4], Jakob Montanus [2], Bischof Friedrich von Münster, die bischöflichen Räte, an den Rat von Soest, an Gerhard Cotius, Bischof Erich von Münster, Erhard Schnepf, Hermann Buschius, an die münst. Ritterschaft, Hermann Bonnus, Hermann Regewart, an den Landgraf Philipp von Hessen, an benachbarte Städte u. an H. von Tongern gen. Slachtscaep. Briefe an Rothmann von Melanchthon [3], Johann v. Deventer, Luther und Butzer),

2. Predigten, Thesen und Disputationen (Klagezettel gegen Rothmann, Auszüge aus Predigten über Joh. 15,12; Matth. 6,24; Röm. 13,12. Von den Mißbräuchen der Römischen Kirche. Epitome confessionis fidei. Verhandlungen der Gemeinde mit dem Rat. Disceptatio controversistica. Die Disputation vom 7.–8. August 1533. Höret die Stimme des Herrn),

3. die Kirchenordnung von 1533 und Traktate (Antwort auf den Ratschlag der Theologen zu Marburg. Bekenntnis von beiden Sakramenten. Bekenntnis des Glaubens und Lebens der Gemeinde Christi zu Münster. Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre. Bericht von der Wrake. Von der Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi. Von irdischer und zeitlicher Gewalt),

4. Flugblätter.

Die einzelnen Quellen oder Quellengruppen werden jeweils einleitend auf ihre Authentizität untersucht, kommentiert und in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt.

In einem historischen Kommentar (S. X–XXIV) zeichnet der Herausgeber die sozialen und politischen Hintergründe der münsterschen Täuferunruhen, entwirft ein Bild der Gestalt Rothmanns, zieht die Grundlinien der Theologie Rothmanns, würdigt dessen schriftstellerische Leistung und führt die älteren und neueren Publikationen der Werke Rothmanns in den letzten 100 Jahren auf. Dabei ergibt sich, daß in Münster wie in anderen norddeutschen Städten die sozialen und politischen Bewegungen eng mit den religiösen Fragen verbunden waren. Zentralfigur der geistigen Auseinandersetzung war nicht Jan von Leiden, der „König von Zion", sondern sein „Worthalter" Rothmann, wenngleich seine äußere Stellung nicht hervorragend war. Von einem Bauernhof zwischen Stadtlohn und Gescher stammend, hatte Rothmann seine Schulbildung an der Domschule zu Münster und bei den Fraterherren in Deventer erhalten. Mit den letzteren blieb er auch später in Verbindung. Er wurde nach seiner Priesterweihe Pfründner von St. Mauritz-Münster, besuchte die Zentren der Reformation, begegnete Schwenckfeld in Straßburg und wandte sich der Theologie Zwinglis zu, die er auf den Kanzeln von Münster verkündigte. Über die Wassenburger Prädikanten stieß er zu den Melchioriten und den münsterischen Täufern. Er fand sich „nach langem Ringen" (Hamelmann) bereit, die Gesetze der Täuferherrschaft einschließlich der Einführung der Vielehe theologisch zu begründen und zu verteidigen.

Der hervorstechende Zug in Rothmanns Wesen ist nach Stupperich die geistige Unbeständigkeit. Offenbar hatte Luther ihn richtig eingeschätzt, als er ihm schrieb: „Ich wollte, Du wähltest eine gewisse Lehre, die den Glauben in frommen Gemütern befestigt und keinen Zweifel auslöst". In seinem Glaubensverständnis wurde Rothmann stark durch die Mystik bestimmt. Er wurzelte, wie Stupperich hervorhebt, weniger in der reformatorischen Frömmigkeit als in der devotio moderna. Die Reformation stieß bei ihm gelegentlich auf scharfe Kritik. Alles in allem war Rothmann, wenngleich eine schillernde Figur, „ein hervorragend begabter Mann". (S. XXI)

Die Edition der Schriften Rothmanns ist unstreitig die wichtigste Neuerscheinung auf dem Gebiet der Täuferforschung des letzten Jahrzehnts. Die Kommentierung verdient uneingeschränkte Anerkennung. Es ist dies nicht verwunderlich, da Robert Stupperich als der unbestrittene Meister auf dem Gebiet der münsterischen Täuferforschung gilt. Das Werk stellt eine große Bereicherung der Münsterer Kirchengeschichte dar.

Münster Alois Schröer

Meisner, Joachim: **Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt.** – Leipzig: St. Benno Verlag 1971. XXXV, 361 S., 1 Plan, 12 Tafeln, (Erfurter Theologische Studien, Bd 26) brosch. DM 24.–

Frömmigkeitsentfaltung ist immer weithin an kirchlich-theologische und öffentlich-rechtliche Verhältnisse gebunden. Daher beginnt der Vf. seine Darlegungen auch mit der Darstellung der allgemeinen Lage Erfurts und der katholischen Kirche in dieser Stadt in nachreformatorischer Zeit. Er läßt dabei weitgehend die historischen Quellen selbst sprechen, in denen Menschen dieser Epoche die Verhältnisse und Ereignisse geschildert haben.

Daraus geht hervor, daß die großen religiös-politischen Umwälzungen des 16. Jhs. in der unter fürstbischöflich-mainzischer Oberhoheit stehenden Stadt einen längst vorbereiteten guten Boden fanden. Der Rat der Stadt sah in der Einführung der neuen Lehre das geeignete Mittel, die verhaßte Mainzer Herrschaft und die Last der eigenen Schulden los zu werden. Im Sommer 1525 erklärte er Erfurt zu einer unabhängigen evangelischen Stadt, ließ den neuen Prädikanten unumschränkten Einfluß und verfügte in aller Form die Abschaffung jeglichen katholischen Kultes. Doch nach dem ersten Schock konsolidierten sich die altkirchlichen Kräfte sehr bald, so daß der Rat schon 1526 einlenken und den Katholiken vier Kirchen zurückgeben mußte. 1530 wurde dann zwischen Mainz und Erfurt das Recht auf freie Religionsausübung für alle Bürger formal vereinbart. Doch sind im Jahre 1580 noch 95 Prozent der neuen Lehre zugetan.

Unter dem Mainzer Erzbischof Daniel Brendel von Homburg (1555–1582) begann sich die vom Trienter Konzil geprägte Katholische Reform von Mainz über Heiligenstadt nach Erfurt auszubreiten. Seit 1587 gab es (bis 1773) in Erfurt eine Niederlassung der Jesuiten, welche zielstrebig um die Entfaltung katholischen Frömmigkeitslebens bemüht waren. Die katholischen Reformkräfte, die dem religiösen Anliegen der Nichtkatholiken während der fast ständigen Kampfsituation leider nicht immer rechtes Verständnis entgegenzubringen vermochten und eine für diese Epoche überhaupt typische klerikale Apostolatsauffassung vertraten, leisteten in Erfurt immerhin ein sehr erstaunliches Werk. Während es 1648 in der Stadt 614 Katholiken gab, waren es im Jahre 1719 (unter 13 000–14 000 Einwohnern) 2804 Katholiken. Doch bildeten sie der inneren Struktur nach eine Diasporakirche, auch noch, seitdem im Jahre 1664 in der sogenannten „Reduktion" Erfurt de facto wieder der Oberhoheit des Mainzer Kurfürsten unterstellt war und das katholische Frömmigkeitsleben von da her obrigkeitlichen Schutz hatte. Besonders beachtenswert ist es, daß die verfassungsrechtlichen Verhältnisse die konfessionsverschiedenen Einwohner Erfurts in der ganzen Epoche von 1525 bis ins 20. Jh. hinein in besonderer Weise – ähnlich wie im Fürstbistum Osnabrück seit dem Westfälischen Frieden – gezwungen haben, einen Modus vivendi herauszubilden.

Nur auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen und recht zu würdigen, daß sich in Erfurt auch eine typisch katholische Frömmigkeit in reichen Verästelungen öffentlich entfalten konnte, und zwar insbesondere im Bruderschaftswesen, als Prozessionsbrauchtum und als katholische Frömmigkeitsäußerung im staatlichen, akademischen und militärischen Leben dieser Stadt.

Der Vf. legt dar, wie das barockzeitliche Bruderschaftswesen in Erfurt anknüpfen konnte an bestimmte Traditionen aus vorreformatorischer Zeit (Kalandsbruderschaft, eine Brudersch. zum hl. Brunnen, Corpus-Christi-, d. h. Sakramentsbruderschaften). Insbesondere die Jesuiten suchten die Gruppen-, Standes- und Gemeindefrömmigkeit durch die Neugründung von straff organisierten und z. T. in Rom zentralisierten Bruderschaften zu aktivieren. Dabei wurden gerade solche Glaubensinhalte ins Licht gerückt (z. B. Eucharistie, Maria, Heilige, Arme Seelen), die in der reformatorischen Verkündigung abgewertet und unterdrückt waren. Zugleich diente die Entfaltung von Standesbruderschaften der Heranbildung von Führungskräften für Kirche und Volk. Die Jesuiten gründeten in Erfurt eine Schülersodalität der hl. Engel (1614), eine Bürgersodalität zu Ehren der Himmelfahrt Mariens (1619), die Große lateinische Kongregation Mariae Verkündigung (vornehmlich für den Welt- und Ordensklerus, aber auch für gebildete Laien, 1620), die Schwesternschaft von der Heimsuchung Mariens (Vereinigung der Frauen, 1622), die Sodalität der Studenten (eine Abspaltung von der Sodalität der hl. Engel, 1648), die überaus volkstümliche Todesangst-Christi-Bruderschaft (1671) und das Pactum Marianum (Sondergemeinschaft zur Fürbitte für die Verstorbenen innerhalb der Großen latein. Kongregation, 1725). Neben diesen jesuitischen Gründungen entstanden und betätigten sich an verschiedenen Erfurter Pfarr- und Klosterkirchen sieben weitere Bruderschaften, deren Ziele, Aufgaben, Arbeitsweisen und Gemeinschaftsleistungen auf Grund noch vorhandener Quellen vom Vf. ausführlich vorgestellt werden. So ergibt sich der Einblick in ein reichgegliedertes – in Anbetracht der Katholikenzahl in Erfurt vielleicht sogar viel zu sehr gegliedertes – Bruderschaftswesen, das dazu geschaffen und weithin auch geeignet war, den unterschiedlichen Gruppen bestimmte religiöse und missionarische Impulse zu geben und diese permanent zu erneuern.

Das Prozessionswesen, im Mittelalter auch in Erfurt reich entfaltet, war hier in den Umwälzungen des 16. Jhs. fast völlig zum

Erliegen gekommen. Nur in dem Stadtbezirk, der unter kurfürstlich-mainzischer und kollegiatstiftlicher Hoheit verblieben war, konnte diese Form katholischer Volksfrömmigkeit auch in der schwersten Zeit des Glaubenskampfes wenigstens in bescheidener Form noch in Erscheinung treten. Der Vf. vermag aus Quellen zu belegen, wie das noch im 16. Jh. wieder erstarkende katholische Leben in Erfurt bald schon in prachtvollen Barockprozessionen einen dankbaren und demonstrativen Ausdruck fand. Vornehmlich die Jesuiten formten unter Einsatz aller Mittel und besonders mit Hilfe der Bruderschaften einen neuen Prozessionstyp mit pompösen Zeremonien und reichen szenischen Darstellungen. In neun Bildtafeln, die der Vf. seinem Werk angefügt hat, ist eine solche Prozessionsordnung hervorragend dokumentiert. Zeitgenössische Quellen (Prozessionsanweisungen, Predigten, Katechesen, Agenden) bezeugen, wie sehr die Verantwortlichen auch bemüht waren, dem beteiligten Volk den geistlichen und religiösen Sinn der Veranstaltungen zu erschließen und es an den Kern der Kirche, die Sakramente, insbesondere an das Bußsakrament und die Eucharistie heranzuführen. Mehr als ein Dutzend aufwendige Prozessionen wurden alljährlich in der Stadt Erfurt gehalten und weitere als besondere Bittgänge aus vorreformatorischer Tradition (1340) von Erfurt aus zum nahegelegenen Dorfe Schmidtstedt geführt. Von größter Bedeutung waren in der Stadt die drei Fronleichnamsprozessionen, die alljährlich am Festtag selbst von den Geistlichen der Stiftskirche BMV., am folgenden Sonntag von der Benediktinerabtei St. Peter und eine Woche später von den Jesuitenpatres veranstaltet wurden. Diese bildeten geradezu auch den Ursprung und den Mittelpunkt der größten Volksfeste in Erfurt, zu denen auch protestantische Besucher von nah und fern kamen (16 000 Fremde im Jahre 1804). Später hat der auch in die Kirche eindringende Geist der Aufklärung vielem, was in der Volksgläubigkeit lebendig war, das Daseinsrecht bestritten und die Grundlage entzogen, insbesondere dem herkömmlichen Prozessionswesen. Sehr aufschlußreich und eindrucksvoll sind die Dokumente, mit denen der Vf. den Prozeß des Prozessionsverfalles erläutert.

Obwohl die Katholiken in Erfurt immer eine kleine Minderheit blieben, traten sie doch, seitdem 1664 die kurfürstlich-mainzische Oberhoheit faktisch erneuert war, im kommunalen Leben der Stadt bei besonderen Empfängen, Huldigungsakten, Universitätsfeiern und militärischen Anlässen deutlich in Erscheinung, und zwar auch mit religiösen Aufzügen, Andachten und Weihehandlungen. Die geschichtlichen Berichte davon lassen aber auch erkennen, wie schwierig es war, etwa im Stadtrat und Universitätsbereich bei solchen Anlässen einen Modus vivendi zu finden. Bei einer Rektoratsübergabe i. J. 1562 setzte sich zwar auf protestantischer Seite die Ansicht durch, daß in weltlichen Dingen ein evangelischer Geistlicher (der neuernannte Rektor) mit einem katholischen in Gemeinschaft treten dürfe. Doch wurde diese christliche Eintracht von konservativen Protestanten bald danach heftig angefeindet. Ein oekumenisches Bemühen, von dem auch Erfurt im 17. Jh. flüchtig gestreift wurde, hat hier damals keine nachhaltigen Früchte gezeitigt.

Der fortschreitende Geist kirchlicher Aufklärung sowie eine Staatsraison, die in den sinnenfälligen Frömmigkeitsformen nur Entartung echten Christentums und gemeinschädlichen Mißbrauch sahen, entzogen dem barocken Andachtsbrauchtum die Seele und ließen es verkümmern. Machtpolitische Veränderungen (Preußenherrschaft 1802–1806 und ab 1814, französische Fremdherrschaft 1806–1814) und Säkularisation des Kirchengutes nahmen auch den Erfurter Katholiken die bisherigen materiellen Hilfen und Sicherheiten. Das Frömmigkeitsleben wurde auf seine ureigenen Stützen, die geistlichen Kraftquellen, verwiesen. Aus ihnen konnte es sich in der Folgezeit in Erfurt neuformen und so weit festigen, daß es im 19. Jh. den preußischen Kulturkampf und späterhin weitere harte Belastungsproben zu durchstehen vermochte.

J. Meisners Abhandlung ist aus intensiven historischen und insbesondere auch frömmigkeitsgeschichtlichen Studien erwachsen, stützt sich weithin auf bisher ungedruckte Quellen Erfurter Archive und nutzt nicht nur die verbreitete Fachliteratur, sondern auch zahlreiche sonst kaum zugängliche gedruckte Andachtsbüchlein, Streitschriften und Chroniken. So ist ein Werk entstanden, das zuverlässig zu Rate gezogen werden kann, wo immer Theologen, Historiker und Volkskundler es mit Problemen und Phänomenen der nachtridentinischen katholischen Frömmigkeit zu tun haben. Das reichhaltige Quellen- und Schrifttumsverzeichnis sowie ausführliche Sach-, Orts- und Namensregister laden zu Entdeckungen und Vergleichen ein. Das Werk bedeutet für die Literatur zur katholischen Barockfrömmigkeit insbesondere darum eine Bereicherung, weil es hier um die Ausdrucksweisen des Katholisch-Volksfrommen in der typischen Diasporasituation einer mitteldeutschen protestantischen Stadt geht, wo die Katholiken genötigt sind, der Umwelt gegenüber ihr Frömmigkeitsverhalten immer wieder zu erklären und zu rechtfertigen. Von daher sind manche Erfurter Dokumente viel aufschlußreicher als frömmigkeitsgeschichtliche Quellen aus geschlossenen katholischen Gebieten.

Paderborn Georg Wagner

Schueller, Th.: **La Femme et le Saint.** La femme et ses problèmes d'après saint François de Sales. Zeichnungen von L. W e y h. – Paris: Les Éditions Ouvrières (1970). 219 S. (Collection ‚Points d'appui')

In der umfangreichen Literatur über den hl. Franz von Sales wurde noch kaum sein tatkräftiger Einsatz für die (auch im Bereich der Seelsorge) vernachlässigten Persönlichkeitsrechte der Frau thematisch behandelt. Schueller schildert das gerade in dieser Hinsicht bahnbrechende Wirken des Heiligen. Franz erkannte, welche wichtige Rolle gerade zu seiner Zeit der Frau zukam bei der notwendigen Reform des Frömmigkeitslebens.

In jener Übergangsepoche nach Renaissance und Reformation ging es ja um Wiedergewinnung einer einfachen und zugleich innerlichen und lebensnahen Religiosität, die Franz ermöglichen wollte durch eine betont ganzheitliche Ausrichtung des Leib-Seelischen, durch Herausstellung der Liebe als des entscheidenden Motivs jeglicher Frömmigkeitshaltung und auch unter Berücksichtigung der vielfach vernachlässigten Gefühlswerte – lauter Ziele, an deren Erreichung mitzuwirken die Frau prädestiniert scheint. Vf. verfolgt das gesamte Lebenswerk des hl. Bischofs unter diesem Aspekt. Die Liebe und ihre Psychologie, ihre Philosophie, ihre Theologie und ihre Stellung vor dem Gesetz sind Hauptgegenstand und Voraussetzung seiner speziell den Frauen gewidmeten Seelsorgsarbeit. Dabei ist es für ihn eine Selbstverständlichkeit, daß die „Frau in der Welt" ebenso wie die Ordensfrau einer authentischen Heiligkeit fähig ist im Rahmen ihres ehelichen Lebens – eine in der damaligen Zeit ganz neuartige Erkenntnis, ganz im Widerspruch zur dominierenden manichäischen Auffassung von der Ehe als einem sündhaften Institut. „Die Ehe ist ein großes Sakrament", versichert er; „ihr Ursprung, ihr Ziel, ihr Nutzen, ihre Form und ihr Gegenstand sind heilig" (263). Und: „Die Freude an der Liebe schließt das Kind nicht aus, aber sie erzwingt es auch nicht; nichts dispensiert von den ehelichen Pflichten" (183. Introduction à la vie dévote: Oeuvres de St. Fr. de S., éd. d'Annecy vol. 3, 263. 275). Schueller weist darauf hin, daß die Frau damals (z. B. durch die Canones einer Synode zu Nantes) selbst jener Befugnisse beraubt war, die ihr nach germanischem Feudalrecht zugestanden hatten (244). Franz war demgegenüber ein Wegbereiter für die Rehabilitierung der Frau auch im öffentlichen Leben, wenngleich er selbst auch gelegentlich noch die Überlegenheit des Mannes gerne betonte (250). Das angestrebte Ziel erreichte er zu seinen Lebzeiten nur zum Teil. Die von ihm für unmenschlich erklärte lebenslängliche Klausur der Ordensfrauen mußte er schließlich doch für den von ihm neugegründeten Orden in Kauf nehmen. Immerhin hat er als einer der ersten die Emanzipation der Frau wegweisend mit vorbereitet. Dies stellt Vf. überzeugend dar.

Herstelle Oda Hagemeyer

Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertr. von Lev **Kobilinski-Ellis,** hrsg. von Adelbert **Davids.** – Münster: Aschendorff 1972. VII, 67 S. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, Bd 10) Ppb. DM 14.–

Der Religionsphilosoph Lev Kobilinski-Ellis († 1947), der sich als Übersetzer und Deuter Vladimir Solov'evs einen Namen gemacht hat (vgl. sein Werk „Monarchia Sancti Petri". Mainz, M. Grünewald-Verlag 1928), beschäftigte sich aus persönlichem Interesse mit russischen Heiligen des Mittelalters und des 19. Jahrhunderts. Da er kein Historiker war, hielt er sich nicht unmittelbar an die Viten der Metropoliten Petr und Aleksij, des Sergij von Radonež und des seligen Vasilij, sondern an Darstellungen neuerer Autoren (A. Majkov, Boris Zajcev, Graf Aleksej Tolstoj). Aus diesen gibt er Auszüge in deutscher Übersetzung. Dasselbe Verfahren liegt den Skizzen der Starzen des 19. Jahrhunderts, Serafim von Sarov und Amvrosij von Optina-Pustyn', zugrunde, die nach den Darstellungen von V. Iljin und Četverikov (Paris 1925 und 1927) wiedergegeben werden. Religiös durchaus echt empfunden, lassen die Übersetzungen sprachlich zu wünschen übrig. Auch werden manche altrussischen Ausdrücke unübersetzt gelassen (z. B. *terem* u. a.), andere wie *zemli* werden ungeschickt übersetzt, denn *zemlja* heißt nicht nur Erde, sondern auch Land. Mehrfach wird von *opričina* gesprochen, während diese Einrichtung *opričnina* heißt. Ebenso ist die Angabe über Car'-Kolokol, die für den Glockenturm Ivan Velikij bestimmte Glocke, unzutreffend. Einen Zaren Ivan den Großen hat es nicht gegeben.

Der Bearbeiter hatte mit den 5 Skizzen, denen er eine kurze Einführung in die russische Kirchengeschichte voranschickt, viel Mühe. Die Texte waren für einen wissenschaftlichen Rahmen nicht adäquat. Vergleicht man dieses Büchlein mit dem gleichnamigen Buch Georgij Fedotovs, Paris 1931 (russ.), so wird deutlich, daß dieses Thema eine andere Behandlung verdiente, als sie Kobilinski-Ellis zu leisten in der Lage war. Wenn es daher den Wissenschaft-

ler nicht befriedigen kann, wird es vielleicht in breiten Leserkreisen das Interesse für die ostkirchliche Frömmigkeit doch beleben.

Münster Robert Stupperich

O. Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności. Praca zbiorowa pod redakcją o. Joachima Romana **Bara.** [Pater Maximilian Kolbe. Der Umkreis seines Lebens und seiner Tätigkeit. Ein Sammelband hrsg. von P. Joachim Roman Bar]. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1971. 289 S., br.

In diesem Sammelband werden von verschiedenen Autoren (die alle dem Orden angehören, aus dem P. Maximilian Kolbe hervorging) Bauelemente zurechtgelegt, mit deren Hilfe man den Kontext eines Lebens rekonstruieren kann, das in seiner letzten Phase alle Maßstäbe des Wertens und Urteilens gesprengt hat.

Es ist das Ziel dieser Autorengruppe, das Bild des P. Maximilian Kolbe von unten her aufzubauen und das Außergewöhnliche, das nicht nur in seinem Sterben zutage trat, als er am 14. August 1941 für einen Mithäftling in Auschwitz in den Tod ging, korrekt zu interpretieren.

Somit wird der Titel des Buches gerechtfertigt, denn die zeitliche Distanz (vielleicht auch für uns Deutsche die räumliche oder für postkonziliare Zeitgenossen im Westen auch die geistig-geistliche Distanz) macht es schwierig, die spezifischen Bedingungen, das religiöse Klima seiner Kindheit und Jugend und den geistigen Hintergrund des Franziskaner-Ordens in Polen zu erkennen, worauf P. Maximilian Kolbe gewachsen ist.

In der Einleitung fordert der Herausgeber den unparteiischen Leser. Nur er wird die Bedeutung des polnischen Franziskaners für die Geschichte der katholischen Kirche erkennen: seine Heiligkeit und sein Apostolat, die Verbreitung der Marienverehrung, die von ihm ausging, die Vertiefung des religiösen Gewissens der Massen, die er anstrebte, den Anstoß, den er für die Entwicklung des katholischen Pressewesens gab. Derselbe unparteiische Leser wird aber ein wenig von Unbehagen überfallen, wenn er mit Superlativen konfrontiert wird, die wohl Bestandteil legendärer Überlieferung sein können, die aber kaum aus der korrekten Interpretation des Milieus und des Tätigkeitsbereiches P. Maximilian Kolbes resultieren können. Ihn zum Symbol eines „wahren Polen" und eines „vollkommenen Katholiken" zu machen, „der die Liebe zu seinem Vaterland mit der Liebe zu Gott verbunden hat", ist nur möglich, wenn man bei der Interpretation bestimmte Zielvorstellungen verfolgt. Das ist nicht mehr korrekt. Der „Diener Gottes" wird dadurch vergewaltigt.

Im Ganzen wird man sagen können, daß die einzelnen Autoren bemüht sind, das Phänomen P. Kolbe korrekt zu interpretieren, falls man die Solidarisierung des Interektuellen – P. Kolbe hatte sich in Rom zwei Doktorate erworben – mit der arbeitenden Bevölkerung nicht überbewertet.

Aber Benigny Leon Dyczewski will ja in seiner soziologischen Untersuchung (Die familiäre Umwelt von P. Maximilian Kolbe, S. 8–34) die Grundlagen der Breitenwirkung P. Kolbes aufzeigen: die Erziehung in einer religiös geprägten Familie zu der Einfachheit, die in der franziskanischen Geisteswelt erst zu ihrer letzten Auswirkung kam.

Damian Synowiec erstellt den Rahmen für das franziskanische Wirken in der Welt (Die polnischen Franziskaner in den Jahren 1889–1939, S. 35–99). Er informiert über die Entwicklung des Ordens in Polen und über dessen missionarische Tätigkeit außerhalb Polens, über Studiengang und Ordensdisziplin, und er bietet biographische Skizzen der Provinziale dieses Zeitraums.

Der P. Provinzial Alojzy Karwacki (1866–1924), mit dessen Unterstützung P. Kolbe bei der Verwirklichung seiner Apostolatsarbeit immer rechnen konnte, wird besonders behandelt von Józef Barcik (S. 100–127). Ebenso skizziert Józef Surmacz das Leben der Freunde und Mitarbeiter P. Kolbes (Zwei Freunde von P. Maximilian Kolbe, S. 128–172). Es sind dies P. Wenanty Katarzyniec (1889–1921), der das Protektorat über das marianische Apostolat übernommen hat und P. Melchior Fordon (1862–1927), zuletzt Propst an der Allerheiligenkirche in Wilna, der als wohlwollender Ratgeber und geistlicher Vater P. Kolbes gilt.

Einen unmittelbaren Einblick in den Bereich, der in dem Titel dieses Buches umschrieben ist, gibt eine Auswahl von Briefen (Familiäre und klösterliche Umwelt des P. Maximilian Kolbe im Lichte seiner Briefe, S. 173–268), die L. J. Bernatek kommentiert hat. Unter den Schreiben findet sich auch der Actus consecrationis B. M. V. Immaculatae, das Weiheformular (in lateinischer Sprache) der von P. Kolbe 1917 in Rom gegründeten Militia Immaculatae. Die hier erstmals veröffentlichten Briefe an seine Familie und an seine Mitbrüder stammen aus einer Sammlung von ca. 900 Briefen, die im Archiv des Klosters Niepokalanowa aufbewahrt werden.

Dem Sammelband ist ein Resumé in französischer Sprache beigegeben.

Tübingen Jochen Köhler

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

Wenn es in der gegenwärtigen Diskussion ein Wort gibt, dessen Gebrauch um der Klarheit des Denkens willen am ehesten unter Ideologieverdacht gestellt werden muß, so ist es das Wort „Ideologie" selbst. Die Vielfalt der Verständnisse von „Ideologie" und „Ideologiekritik" verunklärt die sachliche Erörterung vieler entscheidender Probleme oft derart, daß es kaum möglich erscheint, zu einer reflektierten gemeinsamen Gesprächsbasis zu kommen.

Umso dankbarer ist man darum, daß Albert Stüttgen eine Abhandlung vorlegt, die es unternimmt, in einer möglichst klaren Analyse die Kriterien der Ideologiekritik auszuarbeiten. Dazu orientiert St. im Anschluß an H. Barth und K. Lenk zunächst einmal über die heute maßgebenden Ideologiebegriffe, die sich nach St. einerseits im Rahmen des Marxismus, andererseits im Rahmen der Wissenssoziologie entfalten. Besonders aufschlußreich ist die Auseinanderlegung der verschiedenen Strömungen in der Wissenssoziologie. St. begreift die Frankfurter Schule dabei als eine notwendige und zu begrüßende Konsequenz den Vereinseitigungen gegenüber, die das Ideologieverständnis in der Wissenssoziologie bei Eisermann einerseits, bei Th. Geiger andererseits gefunden hatte.

Sowohl der marxistischen wie der wissenssoziologischen Auffassung von Ideologie stellt St. sodann jedoch seine eigene philosophische Reflexion auf das Wesen von Ideologie entgegen. Man kann sicher sein, daß diese Reflexion nicht unbestritten bleiben wird insofern als sie – ziemlich ungeschützt – Ideologie „in bestimmten Denkweisen" (29) ansiedelt, die ihrerseits Wurzeln für bestimmte gesellschaftliche Situationen werden.

Eine ausgewachsene phänomenologische Analyse müßte zeigen, inwiefern hier nicht ein Rückfall in die unreflektierte Dualität Denken-Wirklichkeit vorliegt und inwiefern die philosophische Position sowohl die marxistische wie die wissenssoziologische Position mit einschließt. Eine solche ausgearbeitete und umfassende Analyse des Phänomens „Ideologie" zu geben, kann indessen die Aufgabe St.s in dem schmalen vorliegenden Band nicht sein. Deshalb bleibt es bei der Gegenüberstellung der verschiedenen Ideologieverständnisse und der nun folgenden Darlegung eines philosophischen, und d. h. im Sinne St.s die ideologischen Denkweisen als solche analysierenden Ideologieverständnisses.

Die Analysen, die Stüttgen hier durchführt, sind deshalb wertvoll, weil sie klar und einläßlich beschriebene immanente Kriterien an die Hand geben, die es erlauben, eine Denkweise als Ideologie zu erkennen. St. nennt als ein erstes solches Kriterium den Totalitätsanspruch, der es verhindert, daß neue Wege der Wahrheitsfindung entdeckt werden und der zugleich ein apologetisches Denken mit sich bringt, das den Anspruch macht, alle Erfahrung schon zu erklären. Perspektivität (man könnte auch sagen: Geschichtlichkeit und Personalität) – gehört nach St. unabdingbar zur Wahrheitsfindung. Deshalb bezieht er konsequent Stellung auch gegen die soziologische Ideologiekritik, welche in der Perspektivität des Denkens als solche einen Mangel sieht (45).

Als ein zweites Kennzeichen arbeitet St. sodann das Merkmal der Erfahrungsfremdheit aus, dem sich als drittes das Stichwort „überlebter Erkenntnishorizont" anschließt. M. E. könnte gerade dieses Kriterium, welches positiv die Zeitgebundenheit des lebendigen Denkens fordert, noch besser beschrieben werden. Insbesondere wäre hier womöglich noch genauer der Zusammenhang zwischen Zeit und Wahrheit darzulegen.

„Undurchsichtigkeit der Denkvoraussetzungen" und das Denken in Vorurteilen und Klischees (dies fällt allerdings sachlich zum Teil wieder mit „überlebtem Erkenntnishorizont" zusammen) schließen sich als weitere Kriterien an.

Nachdem St. derart die Kriterien einer Ideologiekritik erarbeitet hat, wendet er sie in der zweiten Hälfte des Buches nun selbst auf Marxismus und Christentum an. Hier wird sehr viel Nützliches und Treffendes gesagt. Insbesondere zeigt St. auch ein differenziertes Geschichtsbewußtsein, das z. B. sieht, daß das Christentum erst im Übergang zur Neuzeit eine ideologische Richtung nehmen konnte „nachdem eine entsprechende Denkkategorie, die dieser Terminus umschreibt, möglich geworden und aufgekommen" war

(82). Faßt man dieses Aufkommen einer neuen Denkkategorie nicht oberflächlich, sondern im Zusammenhang eines neuen Seinsverständnisses im ganzen, so liegt in dieser Bemerkung ein für die gesamte systematische Theologie wichtiger Hinweis, dem nachzugehen sich lohnen würde.

Die Anwendung der immanent philosophischen Ideologiekriterien auf Marxismus und Christentum, die St. mit vielen Zitaten aus den Werken nicht orthodoxer Marxisten und den Werken von Rahner, Ratzinger, Halbfass (sic) und anderen Theologen belegt, läßt freilich den Wunsch aufkommen, daß das Verhältnis des Glaubens zu der „permanenten Reflexion" durch eine Phänomenologie des Glaubens selbst geklärt würde.

Dies ist eine theologische Aufgabe, die von dem Philosophen St. in der vorliegenden Schrift weder geleistet werden konnte noch geleistet werden sollte. Die Ausführungen Stüttgens lassen aber durchaus deutlich werden, wie nötig es wäre, theologisch das Wesen des Glaubens im Hinblick auf die Ideologiekritik genauer zu klären. Wenn der Glaubende einerseits nicht einem System vertraut, sondern einer Verheißung und wenn Glauben andererseits erst dadurch lebendiger Glaube wird und bleibt, daß er zur fides quaerens intellectum wird, dann sind dadurch, so scheint mir, wichtige Ansatzpunkte gegeben, die es erlauben, Stüttgens Anregungen aufzunehmen und sie in eine theologische Lehre vom Glauben einzubringen.

Augsburg Bernhard Casper

Link, Christian: **Theologische Perspektiven nach Marx und Freud.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1971. 123 S. (T-Reihe), Ppb. DM 8.80

Ziel der Arbeit von Ch. Link ist es zu untersuchen, „welche Aussagekraft der Religionskritik (von Marx und Freud, H. R.) heute noch zukommen kann" (7). Während L. in einem ersten Kapitel mit dem Titel „Marginalien zum ‚Tode Gottes'" die krisenhafte Situation der Religion in der heutigen Gesellschaft mehr grundsätzlich skizziert, arbeitet er in den beiden folgenden Kapiteln die theologische Herausforderung der Marxschen, bzw. Freudschen Religionskritik aus.

Für L. ist mit dem von Marx geprägten Wort von der Religion als dem „verkehrten Weltbewußtsein", als dem „Produkt einer verkehrten Welt" die genaue Formel der Krise der Religion angegeben (12). Damit tritt Religionskritik als Gesellschaftskritik auf den Plan. Die Religion selbst ist abgedrängt in ein inhaltsleeres Jenseits, sie „hat ihre Aussagekraft verloren, als sie sich ins ‚Abseits' gesellschaftlicher Lebenspraxis begab, deren Spielregeln sie nun widerstandslos erliegen mußte" (14). Gott ist tot – dieser Satz ist konsequent für eine Welt, die in ihrer Weltlichkeit ganz auf sich selbst verwiesen ist; er zeigt aber auch einen „real erlittenen Verlust" (17) an, der sich in einem Wirklichkeitsverständnis im Sinne einer total durchrationalisierten, technisch gesteuerten Welt offenbart. In einer zweiten Aufklärung muß nach L. – nachdem die erste Aufklärung den Himmel auf die Erde geholt hat – der verweltlichte Himmel von seiner göttlichen Legitimation entkleidet werden. Das bedeutet einen Verzicht auf irgendwelche Letztbegründungen. Auch die Vernunft kann sich nicht mehr auf eine absolute Vernünftigkeit jenseits der konkreten Erfahrungswelt berufen. Im Prozeß dieser zweiten Aufklärung hat auch die Theologie ihren Ort. In einer religionslosen Welt, die sich zugleich für mündig erklärt, hat die Theologie die Aufgabe, „einen Verlust ins Bewußtsein zu rufen, an dessen Folgen diese mündig gewordene Welt zusehends leidet" (27). Mit Berufung auf D. Bonhoeffer meint L., daß das Mündigwerden der Welt „ein Lernprozeß ist, in welchem sich die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Welt von der ‚Arbeitshypothese: Gott' befreit" (26). Unter dieser Voraussetzung „könnte die ‚religionslose' Situation, die den Abschluß dieses Prozesses markiert, in der Marxschen Vision eines ‚Reiches der Freiheit' durchaus ihren theologisch qualifizierbaren Ausdruck finden" (26). Theologie hat deshalb nur dann eine Chance, wenn es ihr gelingt, sich mit der mündigen, religionslosen Welt zu vermitteln, die eigene Wahrheit im Diesseits zu etablieren, ohne Rückgriff auf Jenseitsvorstellungen oder Letztbegründungen. Nur so kann die Stelle Gottes in der Welt wirklich offengehalten werden; nämlich in der Abwehr jedes Versuches, die Weltlichkeit der Welt total zu rationalisieren. „Denn die Idee der religionslosen Welt, die den Verzicht auf jede metaphysische oder religiöse Deduktion des innerweltlichen Geschehens in sich schließt, läßt keinen ‚rational' ausweisbaren, d. h. mit Evidenz dem Denken sich aufnötigenden Grund ihrer Weltlichkeit zu" (75). An dieser Voraussetzung findet die Marxsche Religionskritik ihre Bestätigung, zugleich aber auch ihre Grenze, wie L. vor allem mit Aussagen der Frankfurter Schule aufzuweisen sucht. Theologie hat sich dem irdischen Leiden zu stellen und „in kritischer Solidarität mit den wissenschaftlichen Bemühungen unserer Zeit an der Verwirklichung der Ideen des ‚guten Lebens' zu arbeiten. In diese Herausforderung hat sich das Bekenntnis zu dem verborgenen Gott heute verwandelt" (76). Mit einer solchen Konzeption von Theologie kann L. ebenfalls auf die Freudsche Religionskritik antworten. Freuds Religionskritik ist wesentlich eine Kulturkritik, in ihr ist – wie bei Marx – die ideologische Funktion der Religion angesprochen (81). Freud hat mit seinem Mythosbegriff eigentlich den Mythos der neuzeitlichen Kultur aufgedeckt. „Seine konstruktiven Annahmen sind generalisierte Erfahrungen" (91), sie vermitteln „ein holzschnittartiges Bild der eigenen kulturellen Standarts und Vorurteile" (91). Damit ist die „faktisch sozialpsychologische Funktion der Religion" (91) nicht abgestritten. Die Freudsche Kritik der Gewissens- und Schuldreligion gewinnt vor allem dann eine theologisch bedeutsame Perspektive, wenn in ihr auch eine Kritik an der gegenwärtigen Kultur gesehen wird, denn die Analyse der Schuldgefühle bezeugt „den Verlust jeder Weltbeziehung dort, wo die Menschlichkeit des Menschen, die Weltlichkeit der Welt auf dem Spiele steht" (109). Wo es deshalb „um den wirksamen Einspruch gegen die totale Beschlagnahmung der Welt durch die Zwecke und Praktiken der neuzeitlichen Kultur" (110) geht, hat die Theologie „ihre unersetzliche Funktion für unsere Gegenwart" indem sie „fern von allen eschatologischen Verheißungen" den Menschen „die Stelle ihrer noch ausstehenden Menschlichkeit" (110) freihält.

In dieser Intention treffen sich alle theologischen Perspektiven nach Marx und nach Freud in unserer Gegenwart, die unwiderruflich durch den Tod Gottes gekennzeichnet ist. Wenn es der Theologie gelingt „zum Paradigma der heute geforderten kritischen Solidarität mit dem Leiden am Elend der Welt" (119) zu werden, wird sie den christlichen Gott, der der „unter der Maske des verzweifelten Menschen verborgene, ‚gekreuzigte' Gott ist" (110), ohne ideologische Vereinnahmung der Weltlichkeit der Welt sichtbar machen können. Damit würde zugleich auch „der Horizont, in dem sich die kulturelle Welt so selbstsicher eingerichtet hat, um jene Dimension einer wissenschaftlich wie ideologisch unbesetzten Weltlichkeit erweitert", ..., „die Marx und Freud zwar intendiert, zuletzt aber durch das Selbstmißverständnis ihrer Kritik als Wissenschaft doch wieder verschüttet haben" (119).

Viele interessante Einzelüberlegungen von L. zur Religionskritik müssen hier unberücksichtigt bleiben. Neben der Skizzierung der Religionskritik und ihrer Anfragen an die Theologie scheint in der vorliegenden Arbeit jedoch der Versuch besonders wichtig zu sein, bei weitgehender Annahme der Religionskritik dennoch positiv ein Selbstverständnis der Theologie aufzuzeigen. Die Möglichkeit meint L. in der Konzeption einer religionslosen, weltlichen Welt, wie er sie bei Bonhoeffer entwickelt sieht, zu finden. Allerdings liegt u. E. gerade hier auch die Problematik der Überlegungen Links. Es bleibt zu fragen, ob die kritische Solidarität mit dem bedrohten Humanum gegen eine technologisch verwaltete Welt allein schon ausreicht, um eine theologische Perspektive zu konstituieren. Die bei L. angezeigten theologischen Perspektiven stellen sich unserer Meinung nach eher als Vermutungen dar. Das jedoch liegt nicht so sehr an der Schärfe der Anfragen der Religionskritik, sondern an den philosophisch-theologischen Prämissen Links. Eine Diskussion über die Thesen von L. wird deshalb nicht bei den Überlegungen zur Religionskritik ansetzen müssen, sondern eben bei diesen Prämissen (religionslose Welt, bestimmtes Verständnis von Säkularisation etc.). An ihnen entscheidet sich schließlich auch, ob man Links Darstellung der Religionskritik zustimmen kann oder nicht.

Münster Helmuth Rolfes

Schlichting, Wolfhart: **Biblische Denkform in der Dogmatik.** Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methodik der kirchlichen Dogmatik Karl Barths. – Zürich: Theologischer Verlag (1971). 314 S. brosch. Fr. 32.–, DM 29.–

In der gegenwärtigen theologischen Diskussion intra et extra muros wird immer deutlicher, daß die Scheidungen und Unterscheidungen, die zur Gruppenbildung führen, nicht so sehr vom Inhalt als von der grundsätzlichen Denkform herrühren. Die Erlanger Dissertation des jungen lutherischen Theologen kann großen Interesses gewiß sein, insofern sie einen bedeutenden Beitrag zur hermeneutischen Debatte an Hand der „Kirchlichen Dogmatik" (KD) von Karl Barth liefert. Schlichting versteht seine Arbeit nicht bloß als Bemühung, das Denken des großen Meisters zu erhellen, von dem er sichlich fasziniert ist, sondern auch als Handreichung für das allgemeine und insbesonders für das ökumenische Gespräch (das freilich vorwiegend im Blick auf die innerreformatorischen Dissense geführt wird). Das Buch ist in einen methodologisch-terminologischen Vorspann, einen drei Kapital umfassenden Hauptteil und einen kurzen weiterführenden Ausblick gegliedert.

Das Anliegen des Autors ist genuin reformatorisch. Er möchte an Hand des Barth'schen Hauptwerkes zeigen, „welche Konsequenzen sich angesichts der ... hermeneutischen Problematik aus dem sola scriptura für die Methode des dogmatischen Denkens ergeben" (16). Dabei interessiert nicht so sehr die Dogmatik als solche, sondern insofern sie Dienst an der christlichen Verkündigung ist, für die ihr eine Vorbildfunktion zukomme (38–40). Wenn beide nach CA VII das Wort Gottes rein zu bezeugen haben, dann kann diese Aufgabe nur erfüllt werden, wenn das Denken in der Haltung der Sachlichkeit vor es tritt. Eine solche Haltung ist exemplarisch aus der Heiligen Schrift zu erheben. Nach Sch. ist es das große Verdienst des Basler Theologen, seinem Werk diese Orientierung am sachbezogenen Denken der Bibel gegeben zu haben. Diese These wird im Hauptteil entfaltet. Der Vf. bedient sich dabei des Dreischritts von These, Antithese und Synthese. Im ersten Kapitel zeigt er die Vorbildlichkeit der biblischen Darstellung für die KD. (45–131). Was der biblischen Denkweise fremd ist, sei christlich nicht brauchbar. Von diesem Grundsatz aus wird Barth hart an die Grenzen eines fundamentalistischen Biblizismus geführt, dem er freilich an keiner Stelle Raum gibt. Es ist für ihn ausgemacht, daß die Angemessenheit und Sachgemäßheit der Schrift aus eigener Einsicht in die Sache zu ermessen ist. Bestenfalls kann man von einem „einsehenden, intelligenten Biblizismus" bei Barth sprechen (92). Der Autor zeigt in seiner lesenwerten Darstellung, in welcher Weise diese Gedanken für Aufbau und Akzentsetzung der KD maßgebend geworden sind. (96–131).

Aus der Zuordnung von Schrift und Intellekt ergeben sich Spannungen. Im 2. Kapitel (133–252) behandelt die Arbeit darum die „indirekte Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für das dogmatische Denken". Gerade weil nach Barths Überzeugung die Heilige Schrift zwar die Bezeugung des Wortes Gottes, aber nicht dieses selber ist, kann die Dogmatik eine gewisse Autonomie für sich in Anspruch nehmen. Sie ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß sie im Dienst an der heutigen Verkündigung zeitgemäß zu sein hat und darum auch die Sprache dieser Zeit sprechen muß. Philosophische Kategorien sind daher für die Theologie unumgänglich. Doch sind sie nichts anderes als Hilfbegriffe, die das schlichte Denken der Bibel vor dem intellectus fidei verantworten sollen (vgl. 245). Der Leitgedanke der Dogmatik bleibt somit die Mitte der Schrift, als die Barth bekanntlich die Gnadenlehre im reformatorischen Verständnis ansieht, nicht aber die philosophische Spekulation. Sch. muß sich an dieser Stelle mit den Kritikern Barths auseinandersetzen, die ihm jeweils andere Kategorien des Vorverständnisses nachzuweisen suchen. Er versucht, das „Unbiblische in Barths Denken" als das konsequente Bemühen herauszustellen, „in der Schule der Propheten und Apostel Sachlichkeit gegen Gottes Wort zu lernen" (223). Es ist nur Instrument, um das eigentlich Biblische um so deutlicher herausstellen zu können.

Diese „Vorbildlichkeit der biblischen Haltung für das dogmatische Denken" wird im dritten Kapitel vorgestellt (253–290). Im Sinne seines Meisters versteht der Vf. unter b i b l i s c h e r H a l t u n g das Verhalten des Menschen im Angesicht der Offenbarung Gottes. Von dieser als der Sache, die sie bezeugen muß und die sich konkretisiert in Jesus Christus, wird der Mensch geprägt. Das Prinzip der Bibel, der Kanon im Kanon ist darum nicht eine bestimmte Lehre oder Glaubensformel, sondern eine bestimmte Denkform, aus der heraus Gottes Wort bezeugt und gedeutet wird. Im reformatorischen Pathos des ersten Gebotes wird diese Haltung als Ehrfurcht vor Gott definiert, die Barth in exemplarischer Weise in der Theologie des Ijob realisiert findet. Die auf der Inexistenz in Christus basierende Gottesbegegnung wird somit zum eigentlichen Ausgangspunkt, aber auch zum Rahmen und zur (auch die christliche Ethik bestimmenden) Norm allen theologischen Denkens.

Im Verlauf seiner Darstellung geht der Vf. in meist glänzender Weise auf die wichtigsten Einzelthemen Barth'scher Theologie ein, die konsequent von dem biblischen Grundansatz gedeutet werden. Daraus resultieren durchaus interessante und für die weitere Barth-Exegese wichtige Einblicke in das Werk und auch in die tieffromme Persönlichkeit des Basler Denkers. Die Synthese von Spiritualität und Theologie, die hier sichtbar wird, ist eines der zwar nicht primären, aber dennoch nicht weniger wichtigen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit. Sch. bewältigt sein Thema in einer klaren und flüssigen Sprache, in der seine umfassende Kenntnis des Barth'schen Gesamtwerkes (es wird beständig mitherangezogen bei seinen Untersuchungen) zu gutem Ausdruck kommt.

Manche Wiederholungen und Weitschweifigkeiten wirken gelegentlich ein wenig störend. Eine Schwäche des Buches darf nicht verschwiegen werden: seine dezidierte Kritiklosigkeit gegenüber Barth selber (vgl. 16,290). Es bleibt doch fraglich, ob man dessen philosophisches Vorverständnis so restlos auf einen Instrumentalcharakter zur biblischen Denkform reduzieren kann. Die Verwurzelung in der reformatorischen Tradition macht es noch einmal fragwürdig, ob man für Barth ein Denken ex sola scriptura im strengen Sinn des Wortes postulieren darf. Das hermeneutische Problem wird durch diese Arbeit somit noch einmal in seiner ganzen Dringlichkeit gezeigt. Trotz der Einwände bleibt sie ein wesentlicher Beitrag nicht nur zum Verständnis Karl Barths, sondern mehr noch als Denkanstoß für die Theologie, die sich mehr und mehr und tiefer und tiefer um die Konformität mit dem Glaubenszeugnis der ersten Zeugen zu bemühen hat, um ihre Aufgabe in der Gegenwart zu erfüllen. Wenn diese den Menschen als Mitte der Theologie sieht, ist das nur dann sachgerecht, wenn er als Mensch vor Gott gesehen wird.

R e g e n s b u r g W o l f g a n g B e i n e r t

Hajjar, Joseph: **Zwischen Rom und Byzanz, die unierten Christen des Nahen Ostens.** – Mainz: Grünewald 1972. 284 S., kart. DM 25.–

Die nunmehr vorliegende deutsche Übersetzung des Buches von Hajjar: Les Chrétiens Uniates du Proche Orient, Paris 1962, unterscheidet sich vorteilhaft vom französischen Text schon dadurch, daß das odiose Wort „Uniates" im Titel vermieden ist. Der deutsche Titel spricht sachlicher von den „unierten Christen des Nahen Ostens". Der Vf. schreibt selbst (S. 11): „Die uniatischen Kirchen haben in ihrem gegenwärtigen Stand zweifelsohne gewisse grundlegende Charakterzüge der morgenländischen kirchlichen Tradition eingebüßt und an ihrer Stelle mitunter ziemlich künstlich gewisse Eigenheiten des zeitgenössischen Lateinertums angenommen."

Das ist leider eine Tatsache. Aber dieses „Uniatentum" muß überwunden werden, wenn die unierten Kirchen „wirksam die ihnen zustehende Rolle als Mittler zwischen der römischen Katholizität und der orientalischen Orthodoxie" erfüllen sollen (S. 11).

Der Vf. gibt nicht nur eine Geschichte der Unionen im Nahen Osten, sondern er verfolgt die Kirchen, aus denen später die unierten Kommunitäten hervorgingen, bis in ihre Ursprünge hinein und stellt die Ursachen der Spaltungen dar, die bis heute fortwirken. Dafür hat er auch – und das ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes – die arabischen Quellen zu Rate gezogen. Er stellt nicht bloß die äußeren Ereignisse dar, sondern geht auch auf die kulturellen Verhältnisse, die theologischen Strömungen und das literarische Schaffen der einzelnen Kommunitäten ein. Sehr gut ist die Bedeutung der melkitischen Kirche für die Gesamtkirche in der ersten Zeit der Araberherrschaft hervorgehoben, ebenso deren Vermittlerrolle im Streit zwischen Byzanz und Rom.

Der Vf. behandelt eingehend und gründlich die Situation der christlichen Kirchen unter der arabischen Herrschaft. Das Werden der unierten Kirchen wird bis auf die Zeit der Kreuzzüge zurückverfolgt, als die Latinisierungstendenz des Westens ganz besonders kraß in Erscheinung trat.

Von besonderem Interesse ist das 5. Kapitel, das die Entwicklung der unierten Kirchen in die konkrete politische Situation im Orient des 19. Jahrhunderts hineinstellt. Mit großer Offenheit schildert der Vf. die Latinisierungstendenz, die während des Pontifikats Pius IX., besonders auch zur Zeit der Vorbereitung des 1. Vatikanischen Konzils vorherrschte. Man wollte den Orientalen nicht viel mehr Eigenes als ihre liturgischen Riten lassen und sie im übrigen gleichschalten. Zum Glück kam es nicht dazu. Der Pontifikat Leos XIII. brachte eine entscheidende Wende in der Haltung Roms gegenüber den katholischen Orientalen. Der Vf. verfolgt die Entwicklung bis zum Jahr 1958 und bietet im 6. Kapitel einen Überblick über den heutigen Stand der unierten Kirchen im Nahen Osten und in der Zerstreuung.

Ein 7. Schlußkapitel stellt den „Auftrag des Uniatismus" dar. Hier hätte der Vf. das odiose Wort „Uniatismus" unbedingt vermeiden sollen. Die unierten Kirchen können nur dann den „königlichen Weg des ökumenischen Amtes" beschreiten, wenn sie eben diesen „Uniatismus" radikal überwinden. Der verstorbene Patriarch Maximus IV. wurde nicht müde, die doppelte Treue zur Cathedra Petri und zum unverminderten geistigen Erbe des Ostens als die einzige Weise zu predigen, in der die unierten Kirchen ihren Beitrag zur Lösung der ökumenischen Frage geben können. Das entspricht ohne Zweifel auch der Auffassung des Vf.

Das Buch enthält eine Fülle wertvoller Informationen über den Werdegang der unierten Kirchen und ihre gegenwärtige Lage. Sein Wert wäre jedoch um ein vielfaches höher einzuschätzen, wenn es die notwendigen Quellenverweise enthielte. Darauf hat der Vf. leider verzichtet. So hat der Leser keine Möglichkeit, seine Behauptungen nachzuprüfen. Selbst die in der französischen Ausgabe gebotene summarische Bibliographie ist weggelassen. Auch die sehr nützlichen geographischen Skizzen fehlen.

Ein Werk, das eine so weitschichtige Materie behandelt, kann schwer alle Irrtümer vermeiden. Ein einziger Vf. kann nicht auf

allen Sachgebieten, die hier zur Sprache kommen, erster Fachmann sein. Man hätte aber erwarten können, daß die schon in der Rezension von A. Raes (Or. Chr. Per. XXIX [1963] 18) monierten Fehler verbessert worden wären.

Der syrisch-katholische Patriarch Andreas Akidjan wurde nicht erst 1677 (S. 182) sondern schon im Konsistorium vom 23. 4. 1663 von Rom anerkannt (s. Vat. Archiv, Acta Cam. 21, fol. 16). Der nestorianische Bischof von Diarbekir, der 1670 katholisch und 1681 Patriarch wurde, hieß nicht Petrus (S. 192) sondern Josef. (s. die einschlägige Monographie von A. Lampert, Ein Märtyrer der Union mit Rom: Joseph I. [1681–1696], Patriarch der Chaldäer, Einsiedeln 1966, S. 95). Josef trat nicht 1683 (S. 103) sondern erst 1696 zurück (s. Lampart S. 200). Von der jakobitischen Kirche wird wiederum irrtümlich behauptet, sie berufe sich auf Eutyches (S. 25).

Man könnte noch auf zahlreiche andere Irrtümer in der Darstellung hinweisen. Es seien nur einige genannt:

Edessa lag nicht in Persien (S. 19). Man kann nicht von fast ununterbrochenen Christenverfolgungen in Persien von 340 bis zum Ende des 5. Jahrhunderts reden (S. 27). Yezdegerd I. gab der Kirche schon 399 den Frieden, der freilich durch gelegentliches Wiederaufflackern der Verfolgung gestört wurde. – Der dem Kalifen Omar I. zugeschriebene Vertrag mit den Christen scheint vom Vf. als im wesentlichen echt angesehen zu werden (S. 55). A. S. Tritton hat in seinem Buch: The Caliphs and their non Muslim Sujects, London 1930, das Gegenteil nachgewiesen. – Daß bei den Jakobiten jegliche Missionsarbeit fehlen soll (S. 72), entspricht nicht den Tatsachen. (Vgl. zur Sache: J. Dauvillier, L'expansion de l'Eglise Syrienne en Asie Centrale, in: L'Orient Syrien I [1956] 76–87). – Daß der koptische Patriarch das Recht hatte, den Amba Syriens zu ernennen (S. 96) ist ein Lapsus. Es soll „Äthiopien" heißen. – Es trifft nicht zu, daß die byzantinischen Bischöfe in Florenz (1439) von vornherein als Glaubensrichter auftraten (S. 150). Sie diskutierten mit den Lateinern als gleichberechtigte Partner. Aber die erste und einzige Entscheidung wurde erst am Schluß des Konzils gefällt, und durch deren Annahme wurden die Griechen katholisch. – Die Nachfolger des ersten katholischen chaldäischen Patriarchen Johannes Sulaqa kehrten nicht erst 1675 zum Nestorianismus zurück; sondern die Union war bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts bei ihnen völlig in Vergessenheit geraten. (Vgl. den Bericht des Karmeliten Dionysius, der um diese Zeit Simon XI., der in Kusruabad bei Salamas in Persien residierte, besuchte. (S. A. Chronicle of the Carmelites in Persia, Band I, London 1939, S. 383ff.). – Der Vf. macht den portugiesischen Jesuiten Paez für die Latinisierung in Äthiopien verantwortlich (S. 160). Der spanische Jesuit Pedro Paez wirkte ausgezeichnet in Äthiopien. Die Latinisierung, die zum Scheitern der Union führte, ist dem portugiesischen Patriarchen Alfonso Mendez S. I. anzulasten. – Der spätere chaldäische Patriarch Johannes Hormez wurde nicht erst 1826 (S. 201), sondern bereits 1812 und nochmals 1818 durch Rom suspendiert (vgl. St. Bello, La Congrégation de S. Hormisdas et l'Eglise Chaldéenne dans la première moitité du XIXe siècle, Rom 1939, S. 17.19). Im Jahre 1826 wurde er von der Suspension absolviert (Bello S. 22). – Der syrisch-katholische Patriarch Michael Jarweh wurde nicht erst 1797 (S. 202), sondern bereits im Konsistorium vom 15. 12. 1783 von Pius VI. bestätigt (vgl. R. De Martinis, Iuris Pontificii de Propaganda Fide, Pars I, Vol. IV, S. 270ff.). Es geht nicht an, die katholischen Syrer „syrische Jakobiten" zu nennen (z. B. S. 224). Selbst die mit Rom nicht unierten Syrer lehnen diesen Namen ab und nennen sich selbst „orthodoxe Syrer".

Die deutsche Übersetzung, für die man den Vf. natürlich nicht verantwortlich machen kann, ist wenig befriedigend. Der Übersetzer versteht sich offenkundig nicht genug auf kirchliche Dinge.

Nur ein eklatantes Beispiel: Es ist (S. 228) von einem „Städtischen Kolleg" in Rom die Rede. Man fragt sich erstaunt, was das denn sei. Französisch heißt es: „Collège urbain" (S. 292). Das ist natürlich das „Collegium Urbanum", das von Urban VIII. gegründete Kolleg der Propaganda. Der Rezensent mußte des öfteren, um die deutsche Übersetzung überhaupt zu verstehen, auf den französischen Text rekurrieren. Hinter der „rituellen Erscheinung" (S. 234) verbirgt sich das französische „l'appartenance rituel" (S. 299), was „Zugehörigkeit zu einem Ritus" heißen will. „Familienzugehörigkeit" (S. 23) soll das französische „par prolifération" (S. 321) wiedergeben, was „durch natürliche Vermehrung" bedeutet. Der Satz: „Die Anwesenheit der Uniaten ist besonders in den Ländern zu spüren, in denen ein persönliches Gesetz über das absolute Gesetz des Gebietes die Oberhand zu gewinnen vermag" (S. 260), wird nur verständlich, wenn man den französischen Text liest: „où la loi personnelle prévaut sur l'absolu de la loi territoriale" (S. 330). Die juristischen Fachausdrücke, um die es hier geht, hat der Übersetzer offenbar nicht verstanden. So ließen sich noch nicht wenige andere Ungereimtheiten aufzählen.

All diese Ausstellungen wollen den wesentlichen Wert des Werkes nicht herabsetzen. Der Vf. hat hier in einem zusammenfassenden Überblick und einem großen Wurf eine Gesamtschau über das Problem der Union im Nahen Osten gegeben, die auf alle Fälle lesenswert ist, und hat eine Fülle von Einsichten vermittelt. Wenn er in einer etwa späteren Auflage die für ein wissenschaftliches Werk unerläßliche Dokumentation und Bibliographie zu seinen Ausführungen hinzufügen und die bei einer so weitschichtigen Materie kaum zu vermeidenden Fehler möglichst ausmerzen wollte, wäre der Wissenschaft und der ökumensichen Sache ein noch größerer Dienst erwiesen. Nur wäre dem Vf. dann ein besserer Übersetzer zu wünschen.

Rom Wilhelm de Vries S.I.

Herrmann, Horst: **Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis.** – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1972. 138 S. kart.-laminiert DM 9.80

Das „Kleine Wörterbuch" ist auf Drängen von Studenten entstanden, „die eine kurzgefaßte Erklärung so mancher für Nichtfachleute unverständlicher oder schwer zu erarbeitender Fachausdrücke des Kirchenrechts vermißten" (5). Diesen berechtigten Wunsch möchte H. erfüllen, indem er einen Beitrag zur Erstinformation für die Interessierten und vom Kirchenrecht selbst Betroffenen bietet (5). Rund 400 Stichwörter, unter denen weitere 160 Stichwörter des Ergänzungsregisters dargestellt sind, werden in zum Teil gut gelungenen und ansprechend formulierten Kurzaussagen erklärt. Die „lexikographisch vorbildliche Kürze" (4. Umschlagseite) hat H. aber öfters zu Verkürzungen verleitet, die das Wörterbuch in seinem Wert sehr beeinträchtigen. Abgesehen von unklaren und verwirrenden Formulierungen ist zu bedauern, daß – mehr als erträglich – unzureichende, unvollständige, ungenaue und sogar unrichtige Information geboten wird. Der Nachweis kann hier nur exemplarisch geführt werden, sonst müßte ein Viertel der Stichwörter neu geschrieben oder wenigstens korrigiert und ergänzt werden.

Unrichtig sind z. B. folgende Informationen: Der Diakon hat aufgrund seiner Weihe keine Amtsvollmachten; er kann die im MP Sacrum diaconatus Nr. 22 umschriebenen Dienste nur wahrnehmen, sofern der Ortsordinarius ihm ihre Ausübung übertragen hat. – Akademische Grade konnten nach gesamtkirchlichem Hochschulrecht von kirchlichen Universitäten und Fakultäten schon bislang auch an Laien verliehen werden; vgl. z. B. Apost. Konstitution Deus scientiarum Dominus Art. 24, 25 c und die Ausführungsbestimmungen Art. 26, 2 d, wo ausdrücklich von Promovenden gehandelt ist, die Laien sind. Beschränkungen gab es, wenn die Fakultät nur für bestimmte Personengruppen (z. B. für Mitglieder eines klösterlichen Verbandes) errichtet war oder die Hochschulsatzungen für den Dr. theol. die Subdiakonats- oder Priesterweihe als Zulassungsvoraussetzung forderten. – Ein Kardinal ist nicht als Kardinal Angehöriger des Bischofskollegiums; mit dem Kardinalat ist nicht notwendig die Mitgliedschaft in römischen Kongregationen verbunden. – Der CIC (s. Kirchenrecht A) ist Gesetzbuch, nicht Rechtsbuch. – Kanonisches Recht (s. Kirchenrecht B) ist mit Kanonistik verwechselt; es ist nicht „lediglich eine geschichtliche Periode kirchlicher Rechtswissenschaft im Hochmittelalter". Daß die Bezeichnung kanonisches Recht „dem Gesamtkomplex des K.(irchenrechts) kaum mehr gerecht" wird, ist eine unzutreffende und unbeweisbare Behauptung. – Bestehende Patronatsrechte sind als privilegia onerosa vom Vaticanum II nicht eingeschränkt worden; vgl. Vat II Christus Dominus Nr. 28; MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 18 § 1. – Die PCI ist nicht zur „Mithilfe bei den Revisionsarbeiten am kirchlichen Gesetzbuch" umgestaltet worden; vgl. AnPont 1964, 1580; 1972, 1393. – Der Pfarrer ist nach MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 20 §§ 1–2 nicht mehr inamovibel (im Sinn von c. 454 § 2 und cc. 2147–2156 CIC). – Für die Resignation ist gemeinrechtlich eine Altersgrenze nur angeraten, nicht vorgeschrieben; vgl. Vat II Christus Dominus Nr. 21, 31; MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 11, 20 § 3.

Ungenau, unvollständig, unklar oder mißverständlich sind u. a. folgende Stichwörter gefaßt: Bischof (einseitig für die lateinische Kirche bezgl. Ernennung); Bischofskonferenz (Verweis auf Bischofsvikar bezgl. Oberhirt und Mitgliedschaft in der Bischofskonferenz); dolus (berücksichtigt nicht das Strafrecht); Domkapitel (enthält nichts über Bischofswahlrecht); Gewaltenunterscheidung (sagt nichts über die Regelung nach geltendem Recht); Eid (bezgl. der Entbindung vom Eid); Generalvikar (bezgl. der Abgrenzung der Angelegenheiten); Konkubinat (ist nicht von bestimmter Dauer, sondern ein auf Dauer angelegtes Geschlechtsverhältnis); Konsistorium (ist teilkirchenrechtlich auch Bezeichnung für das Diözesangericht); Kurie, römische (berücksichtigt nicht Stellung und Funktion des Staatssekretariats im Gesamt der Kurienorganisation); Religionsverschiedenheit (bezgl. des Verweises auf das Stichwort Akatholiken); Ritus (ist auch verfassungsrechtlicher Begriff); Strafe (Vergeltung ist nicht primärer Strafzweck, vgl. c. 2215 und die Zensuren); Urteil (moralische Gewißheit ist aufgrund der Beweiswürdigung zu bilden, vgl. c. 1869 § 2); Traulizenz (verwirrend).

Völlig unbefriedigende Auskunft erteilen z. B. die Artikel Lex fundamentalis Ecclesiae (Was ist/soll ein „Grundgesetz"?) und Privilegium Paulinum-Petrinum (Was ist mit dem sog. Privilegium Petrinum im Gegensatz zum Privilegium Paulinum gemeint?).

War schon der Wunsch der Studenten berechtigt, so dürfte noch drängender der Wunsch nach einer zusammenfassenden Kurzinformation über die im Zuge des durch Johannes XXIII. proklamierten aggiornamento des Kirchenrechts bereits erfolgten konziliaren und nachkonziliaren Änderungen sein. Wer entsprechend den Aussagen der 4. Umschlagseite, die wohl zu Lasten des Verlages gehen („... bietet dieses nach dem neuesten Stand erarbeitete Wörterbuch die zur Zeit einzige aktuelle Orientierungshilfe"), zu dem Werk greift, wird es bald enttäuscht beiseite legen. Denn die durch die Anpreisung genährten Erwartungen werden nicht erfüllt. Das Werk berücksichtigt zwar den neuesten Stand, es sind neue, seit dem Vaticanum II relevante Stichwörter aufgenommen. (Das Stichwort Bischofskollegium, auf das im Artikel Kardinal verwiesen ist, sucht man allerdings vergebens.) Die Neuerungen sind angedeutet, aber man vermißt zumindest – wie es weithin, jedoch nicht durchgängig gegenüber dem CIC geschehen ist – die Angabe der Normen auf die sich der Autor stützen konnte. Wo die Fundstellen für die neuen Normen sind, und erst recht, inwieweit durch die neuen Normen der CIC abrogiert oder derogiert ist, diese Fragen des Ratsuchenden bleiben unbeantwortet (Ausnahme: c. 852 Kelchkommunion).

Man kann verschiedener Auffassung darüber sein, welche Stichwörter in einem kleinen Wörterbuch behandelt werden sollen. Im Blick auf den neuesten Stand, welchen das Wörterbuch nach Auskunft der ersten Umschlagseite enthalten soll, vermißt man aber Aussagen z. B. zu Ablaß, Akt kollegialer, Diözesanrat, Ehrentitel päpstliche, Fasten, Grundrechte in der Kirche, Hierarchie, Index, Kirchenzugehörigkeit, Kollegium, Pastoralassistent, Pfarrverband, regio ecclesiastica, Taufaufschub (Kindertaufe).

So bietet das Wörterbuch nur eine karge Erstinformation, die beim ersten Einstieg hilft, aber nicht weiterhilft. Das wohl etwas schnell gearbeitete Wörterbuch, das den bereits vorliegenden anderen kleinen Wörterbüchern des Verlages nicht ebenbürtig zur Seite gestellt werden kann, hat H. seinem Lehrer H. Flatten zum 65. Geburtstag gewidmet.

München Heribert Schmitz

Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar **Scheuermann** zum 60. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern, herausgegeben von Karl Siepen, Joseph Weitzel und Paul Wirth. – Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1968, XV, 784 S., Lw. DM 48.–

Die wissenschaftliche Kongratulation zu dem im Untertitel der Festschrift angegebenen Gedenktag des Ordinarius des kanonischen Prozeß- und Strafrechts sowie des Ordensrechts am Kanonistischen Institut der Universität München ist in einer erheblichen Anzahl, nämlich fast der Hälfte ihrer 41 Beiträge – dem Anlaß des Sammelbandes gut angepaßt, wenngleich der sehr allgemein gewählte Titel das nicht andeutet – den von dem Jubilar vertretenen Fächern des kanonischen Rechts entnommen.

So beschäftigen sich mit dem Prozeßrecht 10 Autoren: A. Heintz, Die funktionelle Impotenz des Mannes in der kirchlichen Judikatur (419–436), R. Weigand, Die Potestativbedingung in der Rechtsprechung der S. R. Rota (467–490), U. Mosiek, Die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft in der Judikatur der Sacra Romana Rota (537–546), H. Eisenhofer, Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen (573–588), P. Wirth, Die Auswirkungen der Konzilserlasse auf die kirchliche Rechtsprechung in Ehesachen (589–608), H. Straub, Die Contumacia im kirchlichen Eheprozeß (609–629), J. Uhrmann, Die Bewertung von Gutachten im kanonischen Prozeß (631–644), H. Flatten, Zur Urteilsnichtigkeit im kirchlichen Eheprozeß wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes (645–657), H. Ewers, Hat das Urteil eines Zivilgerichts auch Rechtskraftwirkung im kirchlichen Rechtsbereich und umgekehrt? (659–665) und K. Walf, Die Amtsenthebung eines Pfarrers nach geltendem Recht (667–675). Daß dabei die speziell eheprozeßrechtliche Fragen behandelnden Arbeiten (Heintz, Weigand und Mosiek) gleichzeitig jenen aus dem Gebiet des kanonischen Eherechts – es sind 6 Artikel: W. Gamber, Die Konkordatsehe in Italien (393–404), B. Primetshofer, Probleme eines ökumenischen Mischehenrechts (405–418), R. A. Strigl, Die materiell-rechtlichen Eigentümlichkeiten des Ehrfurchtszwanges (437–454), F. Merzbacher, Die Eheschließung durch Stellvertreter nach altem und geltendem kanonischen Recht (455–466), A. M. Rouco Varela, Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform (491–512) und H. Molitor, Die Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenakt (513–535) – zuzurechnen sind und deren Gesamtzahl also auf 9 ansteigt, ist angesichts des Umstandes, daß gerade das Feld des Eherechts kanonistisch ausgiebigst beackert worden ist (daher erwartungsgemäß auch in dem vorliegenden Sammelbande genügend Beachtung fand) und der kirchliche Prozeß sich praktisch nur in der Gestalt des Eheprozesses abspielt, noch nicht einmal so bemerkenswert wie die Feststellung, daß von jenen Arbeiten, die fast ein Viertel aller Beiträge ausmachen, nicht weniger als 7 thematisch allgemeinprozeßrechtlich bestimmt sind. Denn das ist eine als wirklich erfreulich zu wertende Feststellung, die der Lehrtätigkeit des Jubilars zur Ehre gereicht. Themen aus dem Strafrecht finden sich merklich weniger behandelt; es ist der Fall in den 3 Artikeln von K. Weinzierl, Kirchliche Strafen im Dekret Gratians (677–689), A. Dordett, Zwischen Syllabus und Canon 2214 § 1 (691–706) und B. Löbmann, Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechts (707–725). An Zahl wieder stärker vertreten sind – und das ist eine charakteristische Eigenschaft gerade dieser Festschrift, die ja einem so hervorragenden (man könnte sogar sagen: dem wohl bekanntesten und hochverdienten deutschen) Vertreter des Ordensrechtes zugedacht ist – die Themen aus dem Ordensrecht; mit ihm, einem sonst im allgemeinen weniger bearbeiteten Gebiet des Kirchenrechts, befassen sich hier immerhin 6 Autoren (verständlicherweise sämtlich, mit einer Ausnahme, Mitglieder religiöser Gemeinschaften): A. Fehringer S. A. C., Überlegungen zum Leitbild des klösterlichen Lebens (251–263), V. Dammertz O. S. B., Priester und Laien in den Mönchsklöstern nach dem II. Vatikanischen Konzil (265–283), K. Siepen C. Ss. R., Die Konferenzen Höherer Ordensobern der Priester- und Brüderordensverbände in Deutschland (287–309), Ph. Hofmeister O. S. B., Die Nonnenklausur heute (311–321), I. Fürer, Reform einiger Tertiarinnenhäuser in der nachtridentinischen Zeit (323–337) und B. Hegemann O. P., Die Kranken- und Altersversorgung der Ordensleute (339–353).

Außer diesen engeren Fachgebieten des Jubilars sowie dem (mit ihnen über das Prozeßrecht in einem näheren Zusammenhang stehenden) Eherecht erfährt das allgemeine und Standes-Verfassungsrecht der Kirche in 9 Beiträgen mit folgenden Themen die ihm gebührende Behandlung: H. Heimerl, Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild (1–24), M. Kaiser, Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft (121–135), K. Mörsdorf, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche (99–119), H. Socha, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil (355–378) und H. Heinemann, Zur Reform der Diözesansynode (209–223) sowie von H. Schmitz, Fragen des Inkardinationsrechtes (137–152), M. Schmaus, Einige Bemerkungen zu dem Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester (153–166) und J. Weier, Das Motuproprio Papst Pauls VI. vom 18. 6. 1967 über den eigenständigen Diakonat in rechtlicher Sicht (167–207). Dazu gehört vom Gegenstand her auch die Statistik von W. Stoffers, Die Neuorganisation der Diözese Hildesheim in den Jahren 1947–1967 (225–249). Das umfassende Gebiet des sog. Verwaltungsrechts ist eigentlich spärlich vertreten, nämlich nur in den 2 Arbeiten von E. H. Fischer, Jurisdiktion und Approbation zum Beichthören (379–391) und G. May, Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote (547–571). Gleich ‚stark' finden sich die beiden Gebiete der Rechtsgeschichte und des Staatskirchenrechts bearbeitet (sofern je ein Artikel unberücksichtigt bleibt, der bereits in anderem Zusammenhang eingeordnet wurde, indessen auch hier aufführbar wäre: beim Strafrecht Weinzierl für die Geschichte, beim Eherecht Gamber für das Staatskirchenrecht), denn ebenfalls 2 Beiträge werden jeweils beigesteuert: W. Dettloff, Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras (25–55) und J. Pfab, Die rechtliche Stellung der Archidiakone von Gars (57–78) sowie P. Mikat, Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland (79–97) und J. Lederer, Der Religionsunterricht im bayerischen Schulrecht (745–768). Mit dem aus dem Rahmen fallenden Artikel von C. Holböck, Die Hochschulreform in Österreich (727–743) kann die Übersicht geschlossen werden.

Es ist nicht erst in der Besprechung dieser Festschrift zu bemerken, daß jeder der Beiträge und erst recht Einzelheiten daraus im Rahmen einer gewöhnlichen d. h. nicht im engeren Sinn fachlich bestimmten Rezension eines so umfangreichen und, wie selbst die nach Teilgebieten schon zusammenfassende Übersicht zeigt, bunten Sammelbandes nicht zur Sprache gebracht werden können. Wohl kann – und in dieser Zeitschrift sollte – ein allgemein interessierendes Anliegen der Festgabe, das trotz ihrem (schon einleitend vermerkten) reichlich weiten Arbeits-Titel doch durchgehend hinter den Aufsätzen steht und in nicht wenigen mehr oder minder deutlich sich artikuliert, erhoben und auch für den Nichtfachmann sichtbar gemacht werden: das Recht der Kirche, insoweit es infolge des Vaticanum II schon reformiert oder noch zu reformieren ist (aus der Situation der Kirche heute und ihres, aufs Ganze gesehen, fraglos sehr in Verzug und – freilich nicht nur daher – in Mißkredit geratenen Rechts ist dies Anliegen verständlich genug).

Das Anliegen wird motivisch angeschlagen und sowohl verständig wie verständlich vorgetragen in dem mit Recht als Ouvertüre untergebrachten Artikel von Heimerl. Die rechtsgeschichtlich verwertbare Studie von Dettloff ist mit ihrem – vom (an sich mehr allgemein-theologiegeschichtlich orientierten) Thema her nicht direkt zu erwartenden, doch ordentlich entwickelten – Aufweis des Zusammenhangs der Rechtsordnung mit dem das Urbild Trinität spiegelnden und die ganze Kirche durchwaltenden *ordo* aufschluß- und lehrreich. Aus dem großen Corpus der rechtsdogmatischen Beiträge sind – unter dem gesonderten Gesichtswinkel – hervorzuheben: der sauber analysierende Grundlagen-Artikel von Kaiser, mehr noch der eine Kern- und ‚heiße,', nämlich die Laienteilhabe-Frage, wie gewohnt meisterlich, also sachlich umfassend, besonnen und klug behandelnde und deshalb wirklich wertvolle Beitrag von Mörsdorf, ferner die wohltuend sorgsamen Arbeiten von Socha und Dammertz sowie die umfangreiche und solide Studie von Weier; die mit ihrer Zielsetzung zu einem guten Stück kirchliches Neuland betretenden umsichtigen Pionier-Arbeiten von Schmitz und Hegemann; eine ebenfalls praktische Bedeutsamkeit, hier in Sachen des Ehe- und Prozeßrechts, kann der gründlichen Beisteuer von Primetshofer, Rouco Varela und Strigl sowie Flatten, Weigand und Wirth gut und gern zuerkannt werden; nicht nur (aber: nicht zuletzt) Pfarrherren sollten – und es wäre das gewiß nicht zu ihrem Nachteil – den sehr aktuellen Beitrag von Walf gehörig zur Kenntnis nehmen, und besonders Beichtväter könnten Ähnliches, weil nützlich und aufschlußreich, mit der sehr instruktiven Studie von Fischer tun; für alle an Buß- und Strafrechtsfragen Interessierte fiele ordentlicher Gewinn auch aus den zeitnah geschriebenen Beiträgen von Löbmann und Dordett ab; den eine Art Sach-Nachruf darstellenden sorg-samen Artikel von May sollte man keineswegs unbeachtet lassen, ihn vielmehr beherzigen; und für Ziel- und Auseinandersetzungen auf dem nicht immer ganz friedlichen Boden des Staatskirchen- (hier: Schul-)Rechts würde auch eine gehörige Beherzigung der Lehren aus dem hervorragenden Beitrag von Mikat seitens aller ggf. Beteiligten der sachlichen und förderlichen Erledigung anstehender oder nicht ausbleibender und oft genug recht leidiger Schulprobleme zweifellos zum Vorteil gereichen.

Münster Peter-Josef Keßler

Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen. Text des Entwurfs und kritische Beiträge von Johannes Günter **Gerhartz,** Walter **Kasper** und Johannes **Neumann.** – Mainz: M. Grünewald (1971). 92 S. (Publik Bücher) Snolin, DM 7.80

Das vorliegende Bändchen, das erste einer Reihe, die Nachdrucke wichtiger Artikelserien aus der Wochenzeitung „Publik" bringen sollte, ist wegen der Thematik, die behandelt wird, erwähnenswert. Es geht um den Entwurf einer *Lex fundamentalis Ecclesiae,* der im Jahre 1971 den Bischöfen zur Stellungnahme übersandt und in der Öffentlichkeit stark diskutiert wurde.

Prof. Kasper (Dogmatik) spricht über die „theologische Problematik des Entwurfs" unter der Überschrift „Ein Grundgesetz der Kirche – ein Grundgesetz der Restauration?". Prof. Gerhartz (Kirchenrecht) bringt eine (sehr kurze) Information über die Vorgeschichte des Entwurfs, nennt einige „Grundlegende Gesichtspunkte", die für ein Grundgesetz der Kirche sprechen können sowie „Rechtliche und theologische Probleme", die noch genauer überdacht werden müßten. Prof. Neumann schließlich trägt „gesetzestechnische Anmerkungen" vor unter dem journalistisch aufgeputzten Titel „Zum Gespött der Juristen". Im Anhang wird der Text des besprochenen Entwurfes in der deutschen Übersetzung der Herderkorrespondenz abgedruckt.

Den stärksten Informationswert hat der Aufsatz von Gerhartz; Kasper und Neumann beschränken sich im wesentlichen auf die Kritik teils der grundsätzlichen Anlage des Entwurfs, teils der Einzelaussagen; die Ausgangspunkte ihrer Kritik sind allerdings unterschiedlich. Während der Kanonist von dem Grundgesetz erwartet, daß es Rechtsverhältnisse und Organisationsstrukturen der Kirche in präzisen Formeln bestimme, wirft der Dogmatiker dem Entwurf vor, daß er zu wenig den „dynamischen, eschatologischen und pneumatologisch-charismatischen Charakter der Kirche" herausgestellt habe, daß in ihm nicht „von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als Grund und Zukunft der Kirche die Rede" sei (23). Man würde den Verfassern Unrecht tun, wollte man die Aufsätze nach Maßstäben wissenschaftlicher Abhandlungen werten; dem Charakter der Erstveröffentlichung entsprechend erheben sie wohl nicht diesen Anspruch.

Münster Paul Wesemann

Herrmann, Horst: **Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht.** – Amsterdam: B. R. Grüner 1971. XXI, 224 S. (Kanonische Studien und Texte 26), Lw. hfl. 50.–

Im 1. Teil wird die Problemlage aufgezeigt: die hohe, aber rückgängige Zahl der unehelichen Kinder, ihre Benachteiligung in sozialer und familiärer Hinsicht, jedoch kein höherer Kriminalitätsgrad, die staatlichen Reformbemühungen. In der Sicht des Glaubens drückt sich im außerehelichen Kind die erbsündliche Unordnung der Beziehungen von Mann und Frau aus, doch ist dieser unverschuldete Mangel gering im Vergleich zum gemeinsamen Mangel der Gotteskindschaft durch die Erbsünde, und er verblaßt vor Gottes verzeihender Liebe. Ist auch die freiwillige außereheliche Zeugung von Kindern sündhaft und muß die Ehe gefördert werden, so verlangt auf der anderen Seite die Unschuld des Kindes Schutz vor jeglicher Ächtung. In der Kollision der Rechtsgüter kann das Unehelichenrecht nur eine „relative Ordnung" schaffen.

Der 2. Teil bringt in großer Ausführlichkeit die Geschichte der Illegitimität im kanonischen Recht. Während in der Väterzeit im wesentlichen die im ersten Teil dargelegten Grundsätze maßgebend waren, bewirkten Einflüsse des römischen und germanischen Rechtes, aber auch innerkirchliche Faktoren wie die Durchsetzung des Zölibats und die Gefahr der Erblichkeit kirchlicher Ämter eine zunehmende Diskriminierung der unehelichen Kinder, „so daß das kanonische Recht in der Hauptsache zu einem typisch ‚negativen', d. h. ausschließlich bekämpfenden oder zumindest bewahren wollenden Recht wurde, dem oft positiv aufbauende Maßnahmen mangelten" (117).

Der 3. Teil behandelt das geltende Recht, das ja Abschluß und Produkt der Entwicklung ist. Dementsprechend finden sich immer wieder rechtshistorische Rückgriffe. Im Rahmen der Themenkreise: Begriff der Illegitimität, rechtlicher Status der Unehelichen, Behebung der Illegitimität, sind von besonderem Interesse die Einordnung der aus künstlicher Besamung stammenden Kinder (152–158) und die Sorgepflicht des unehelichen Vaters (165f; vgl. 118ff).

Kurz, aber gewichtig ist der 4. Teil „Zur Revision des kirchlichen Unehelichenrechtes". Weit ausholend wird die Notwendigkeit der Reform begründet: Die überholten Bestimmungen des CIC enthalten schwerwiegende Benachteiligungen des unehelichen Kindes. Demgegenüber stellt das II. Vatikanum „die Liebe zu allen Menschen als Frucht der Berufung in Christus" als christliche Grundpflicht hin und fordert ausdrücklich Hilfe auch für das uneheliche Kind (196). Diese darf die Kirche nicht nur vom Staat erwarten, sondern sie hat sich selbst dafür einzusetzen. Nur so wird sie ihrer Zeichenfunktion gerecht. Das revidierte Kirchenrecht darf sich an Großmut nicht von weltlichen Rechtssatzungen übertreffen lassen (201). – Die Reformmöglichkeiten finden eine Grenze an den Glaubenswahrheiten zum Ehesakrament und sind daran „zu messen, ob sie nicht ungerechtfertigterweise die Pflicht der Kirche, Würde und Heiligkeit dieses Sakramentes zu schützen, aufgibt" (202). Innerhalb dieses Rahmens tut sich ein weites Feld für kirchliche Bemühungen auf: Vermeidung jeder Diffamierung, Abschaffung besonderer Gruppen von unehelichen Kindern, Zulassung zu Weihen und Ämtern, Vereinfachung der Legitimitation, sowie gegebenenfalls Kanonisierung sinnvoller staatlicher Regelungen. Ein Anhang erstattet Vorschläge zur Neuformulierung in einem revidierten kirchlichen Gesetzbuch.

Die Monographie H.s widmet sich mit großer Gründlichkeit und mit Weitblick einem in Staat und Kirche viel diskutierten Thema und gibt zu einer durchführbaren Reform die Handhabe. Darüber hinaus könnte sie für die heute so aktuelle Theologie des Kirchenrechtes äußerst lehrreich sein. Der Verf. streut zu diesem Problem nicht nur da und dort seine Meinung ein, er zeigt vielmehr an seinem konkreten Thema, wie ein Rechtsinstitut von theologischen Grundlagen abhängt, sie in die kirchlich-gesellschaftliche Wirklichkeit umsetzen soll, und welchen Grenzen dabei der Gesetzgeber unterliegt. Das Kirchenrecht überhaupt oder seine gegenwärtige Gestalt und Tendenz werden heute in Frage gestellt, wobei man oft ebenso radikale wie sachunkundige Reformforderungen verkündet. Wahrscheinlich wäre es besser, wie hier in sauberer Detailarbeit einen Schritt nach vorwärts zu tun, der nicht nur juristisch-technisch qualifiziert ist, sondern ebenso sehr auf die theologischen Grundlagen wie auch auf die Fakten zurückgreift.

Die Pastoraltheologie sollte sich eines Themas annehmen, das H. abschließend andeutet: die Erziehung der Gläubigen zu einer von innen heraus bejahten Achtung vor der Personwürde der unehelichen Kinder und in ähnlicher Weise anderer diskriminierter Gruppen in der Kirche wie laisierte Priester oder wiederverheiratete Geschiedene.

Graz Hans Heimerl

Sexualität und Geburtenkontrolle. Mit Beiträgen von Wolfgang **Wickler,** Hans **Mohr,** Hermann **Hepp,** Franz **Greiner,** Hans **Göppert,** Rainer **Specht,** Rudolf **Hofmann,** Oswald **Loretz.** Hrsg. von Hans **Göppert** und Wolfgang **Wickler.** – Freiburg: Herder (1970) 222 S. (Weltgespräch bei Herder) kart.-lam. DM 22.–

Der vorliegende Band enthält ein interdisziplinäres Gespräch über die päpstliche Enzyklika „Humanae vitae". Neben dem Moraltheologen und dem Exegeten kommen der Verhaltensforscher, der Mediziner, der Soziologe, der Psychologe und der Philosoph zu Wort. Jeder leistet, und zwar ohne Emotionen, seinen fachspezifischen Beitrag zum Problem der Geburtenkontrolle. R. Hofmann gibt einen abgewogenen Überblick über den moraltheologischen Diskussionsstand; der Leser wird zumal gut über die geschichtliche Entwicklung unterrichtet.

O. Loretz macht auf die mangelhafte exegetische Fundierung nicht nur der Enzyklika, sondern der in ihr zur Sprache kommenden moraltheologischen Tradition aufmerksam. Schon angesichts dieser beiden Beiträge stellt sich an den Moraltheologen die schwerwiegende Frage, wie er als Theologe moralische Normen erhebt, wo die Grenzen seiner Fachkompetenz liegen, welchen anthropologischen Fundaments es bedarf, um Weisungen der Hl. Schrift auf die heutige Zeit übertragen zu können, welchen Wert letztere überhaupt besitzen. Die Problematik der Normenfindung wird bei der Lektüre der übrigen Beiträge noch eindringlicher ins Bewußtsein gehoben. Man muß nicht jede Einzelaussage teilen; so z. B. die Darstellung der Naturrechtslehre durch R. Specht: die Geschichtsunterworfenheit menschlicher Selbsterhellung kommt in der katholischen Naturrechtslehre schon zum Zuge, ebenso die Tatsache, daß Naturrecht immer einem Interpretationsakt der menschlichen Vernunft entspringt; ebenso wird nicht zur Genüge beachtet, daß positive Determinierungen eines offenbleibenden Naturrechts durch menschliches Gesetz nicht in innerer Unabhängigkeit vom Naturrecht vonstatten gehen, sondern in ihrem Ermessenscharakter von ihm vorgezeichnet sind; gleicherweise ist die Zuordnung von Glaube und Vernunft verzeichnet. Desungeachtet wird aber zu Recht betont, daß eine kirchenamtliche Lehrmeinung, die naturrechtliche Gründe für ihre Geltung in Anspruch nimmt, sich auf freie Auseinandersetzung einlassen muß. Sie kann gar nicht anders als an die kritische Vernunft des Menschen appellieren. So verstanden ist aber die Enzyklika eine Herausforderung an die Einsicht des Glaubenden, und zwar auf der Ebene seines intellectus fidei. Welche Elemente bietet eine spezifisch christliche Anthropologie zur Lösung dieser Menschheitsfrage? Wenn Glaube eine umfassende Deutung menschlicher Wirklichkeit zu sein beansprucht, gibt es keinen Bereich menschlichen Lebens, der ihm entzogen wäre. Die Frage ist nur, wie Glaube hier weisend wirksam wird. Und wie er mit den empirischen Wissenschaften ins Gespräch kommt, ohne seinen Eigenstand aufzugeben. Das gilt zumal im Hinblick auf Verhaltensforschung und Psychologie. Gerade hier wird in den einschlägigen Beiträgen aufgezeigt, einer welch differenzierten Kenntnis der jeweiligen Sachgebiete es bedarf, um kompetente Aussagen über menschliche Sexualität zu wagen. Es kommt zum Ausdruck, daß auf der einen Seite das biologische Fundament weitaus komplexer ist, als dies in einer rein spekulativen Behandlung des Problems durchscheint, daß auf der anderen Seite aber auch das kulturelle Spektrum menschlicher Geschlechtlichkeit beachtet werden muß, wenn man zu praktikablen Weisungen kommen will.

Die kritische Auseinandersetzung mit der Enzyklika überwiegt. Das ist aus der Situation heraus verständlich. Ein abgewogenes Gespräch müßte, bei aller Berechtigung der Kritik, dann auch versuchen, das Positive herauszuarbeiten. Es wäre zu fragen, in welchem Sinn und in welcher Wertigkeit die Weisungen der Enzyklika Geltung beanspruchen können. Handelt es sich um Zielnormen, die immer nur kompromißhaft verwirklicht werden können? Welche theologische Anthropologie verbirgt sich hinter ihnen? Gerade in der Anregung zu weiterer Vertiefung der Normenfrage selbst liegt der positive Wert des vorliegenden Bandes.

Oeventrop Klaus Demmer

Abtreibung, Reform des § 218. Hrsg. von Friedrich-Christian **Schroeder.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1972. (Aktuelle Dokumente, hrsg. v. I. v. Münch). 184 S. brosch. DM 9.80

Nach einer den Inhalt des Buches übersichtlich ordnenden und begründenden Einleitung (5–18) und kurzer Darstellung des geltenden Abtreibungsstrafrechts (19–20) führt der Herausgeber von der ersten „Anerkennung der Schwangerschaftsunterbrechung aufgrund medizinischer Indikation durch das Reichsgericht", (das berühmte und epochemachende Urteil stammt vom 11. 3. 1927, veröffentlicht in: Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen, Bd. 61, 242ff.) über die verschiedenen Gesetzesänderungen und Reformentwürfe der folgenden Zeit zu verschiedenen die Strafrechtspolitik beurteilenden Stellungnahmen, wie sie sich in lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche, in katholisch-evangelischen Publikationen und in Äußerungen von Ärzte- und Krankenpflegeverbänden finden. Im letzten Teil werden die Stellungnahmen von Parteipolitikern und des Bundesjustizministers vorgelegt.

Durch die rein objektiv sich jeder persönlich wertenden Stellungnahme enthaltenden Wiedergabe der wichtigsten, vor allem „amtlichen" Texte erweist sich diese Sammlung hervorragend geeignet für die Fundierung der gegenwärtigen Diskussionen.

Für den Theologen und den „christlichen Politiker" sind natürlich wichtig die jedoch noch weiter zu diskutierenden Fragen über das Verhältnis der Normen der Sittlichkeit zu den Normen des Rechts im allgemeinen und des Strafrechts im besonderen. Allerdings sind außer diesen gleichsam „amtlichen" Texten die Stellungnahmen noch anderer Wissenschaften zu berücksichtigen, besonders die der christlich-philosophischen Anthropologie und Theologie, die allein letztlich für die Entscheidung der Frage nach dem Personsein und der Personwürde des Menschen zuständig sind und so die von fast allen akzeptierte Auffassung von der biologischen Entstehung „menschlichen Lebens" durch die Gametenvereinigung in ihrem Kern als Personwerden (wenn auch noch nicht in dessen Vollzug im personalen Akten) richtig deuten können.

Bochum Gustav Ermecke

Abtreibung – pro und contra. Hrsg. von J. **Gründel** – Innsbruck, Wien, München/Würzburg: Tyrolia/Echter 1971. 131 S., Ppb. DM 19.80

In der Debatte um den „§ 218" beteiligen sich nicht nur die breitere Öffentlichkeit und deren Vertreter, besonders die Politiker im Parlament, sondern aus eigener Betroffenheit die Juristen und die Betreuer des Gesundheitswesens und schließlich auch solche Wissenschaftler, denen es um das leiblich-biologisch oder geistig-ethisch oder soziologisch-geschichtlich bedeutsame Wohl des Menschen geht. Alle diese Gesichtspunkte umfaßt die Stellungnahme des Theologen, dem es um das Heil des ganzen Menschen vor Gott in dieser Welt geht gemäß der von der Kirche verkündeten Botschaft Jesu Christi. Alle genannten Kreise von Betroffenen und Interessenten konnten hier nicht zu Wort kommen, sondern nur in Auswahl (vgl. Vorwort).

Folgende Beiträge sind zu nennen:

W. Wickler, Sozialbedingter Schwangerschaftsabbruch bei Säugetieren und einige Folgerungen für den Menschen (9–17): „Für die den Juristen wie den Moraltheologen und Ethiker interessierenden Fragen der Normenfindung dagegen spielen Vergleiche mit dem Tierreich meist nur die Rolle poetischer Gleichnisse; bestenfalls sammelt man anekdotisch Kenntnisse, statt systematisch nach ihnen zu suchen" (9).

W. Menges, Zur Soziologie der provozierten Aborte und der Wirksamkeit darauf bezogener strafrechtlicher Regelung (18–26): weist mit Recht auf die schwer zu erlangende zuverlässige Zahl von Abtreibungen („Dunkelziffer") hin und unterstreicht, daß auch die Freigabe von Aborten „sehr unterschiedliche", also keineswegs immer die damit bezweckte Herabsetzung der Dunkelziffer zur Folge hat.

E. W. Hanack, Problem und Anliegen einer Reform des § 218 BGB in heutiger Sicht (27–43) verteidigt nicht zuletzt gegen kirchliche Kreise und gegen Stellungnahmen in der katholischen Moraltheologie die „Fristenlösung" des AE = „Alternativ-Entwurfes" (Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches, Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person, 1. Halbband, Tübingen 1970, 24–43).

Die versuchte Verteidigung des AE bleibt leider ebenso an der Oberfläche wie die aufgeworfenen „Fragen nach dem Stellenwert des werdenden Lebens" für den staatlichen Gesetzgeber (31f.), die wegen unzulänglicher Wertmaßstäbe für die Lösung der Probleme der „Güterabwägung", der „Zumutbarkeit" ebenso unbefriedigend sind wie die Kritik am geltenden Recht (32ff.).

Warum es eine „zutiefst unchristliche Argumentation" ist, „daß vor der Abtreibung ja der in aller Regel freiwillige Geschlechtsverkehr liegt, die Frau sich also ihre Situation selbst zuzuschreiben habe" (34), ist schwer einzusehen. Der AE plädiert für die „Fristenlösung" von drei Monaten unter Einschaltung einer „Beratungsstelle", weil die Indikationsregelung „immer nur einen Teil der Fälle erfaßt, in denen die einzelnen Schwangeren oder das einzelne Elternpaar zur Abtreibung drängen" (38). Wenn „die Verfasser

des AE vergeblich sich eine substantiiertere Kritik und Diskussion erhofft" haben, dann lag das wohl auch an den nicht genügend begründeten Reformvorschlägen des AE.

Der Beitrag von F. Nowakowski, Zur neuen Regelung des Abtreibungsstrafrechts in Österreich (44–62), interessiert bei gleichgelagerten Problemen mehr in rechtsvergleichender Hinsicht, während F. Graf von Westphalen, Soll die Abtreibung künftig straffrei sein? (63–77), eine überzeugende Antwort auf die Darlegungen von E. W. Hanack (s. oben).

So richtig im Grundsätzlichen die Darlegungen von F. Graf von Westphalen genannt werden müssen, so wirft ihm E. W. Hanack (33, Anm. 28) mit Recht vor, daß die von jenem nachgeredete Behauptung nicht stimmt, „in Deutschland würden jährlich 12 000 bis 15 000 oder mehr Frauen an den Folgen illegaler Abtreibung sterben, obwohl schon seit Jahren ... darauf hingewiesen wurde, daß im Jahresdurchschnitt an Todesursachen aller Art überhaupt nur 13 600 Frauen im gebärfähigen Alter sterben".

E. Stadter, Der beabsichtigte Schwangerschaftsabbruch – seine Auswirkung auf die eheliche Partnerbeziehung (78–84), behandelt „primär die Frage der sozialen Indikation". Die oft übersehene psychologische Situation wird hier (leider zu kurz) untersucht und es werden „psychologische Maßnahmen" zur Hilfe angeboten. Immerhin: „Selbst unter den ‚optimalsten' Bedingungen (Legalisierung der sozialen Indikation, ‚klinischer Rahmen', gute Partnerbeziehung) bleibt die Schwangerschaftsunterbrechung ein schwerwiegendes Problem".

H. Lochmüller, Zur Liberalisierung des § 218ff. StGB aus der Perspektive eines Gynäkologen (85–97), betont mit Recht: „Daß es sich um menschliches Leben – eigenständig trotz der Verbindung zum Mutterleib – in jedem Entwicklungsstadium nach der Befruchtung handelt, ist für den Biologen keine Frage" (90). Der Verfasser dieses Beitrags kommt zu dem Schluß „...kann aus der Sicht des Autors nur ein Gesetz erstrebt werden, welches den provozierten Abbruch einer Schwangerschaft dann, und nur dann ohne Strafandrohung zuläßt, wenn durch das Austragen der Schwangerschaft Leben und Gesundheit der Mutter gefährdet werden. Ein moderner Gesundheitsbegriff der Weltgesundheitsorganisation bietet Raum genug, Grenzsituationen einzuordnen. Jede darüber hinaus reichende Relativierung des Tötungsverbotes bis zu seiner De-facto-Aufhebung für die ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft birgt ohne beweisbare Vorteile die Gefahr, daß der Wert des menschlichen Lebens nach pragmatisch wechselnden Maßstäben bestimmt wird. Eine Entwicklung in dieser Richtung kann letztlich für uns alle nicht wünschenswert sein" (97).

O. Wanke, Der Schwangerschaftsabbruch als Unterrichtsgegenstand (98–107), zeigt leider nur zu kurz die Bedeutung des Problems für die allgemeine Information Jugendlicher und wünschenswerterweise auch Erwachsener.

J. Gründel, Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs aus moraltheologischer Sicht (108–127), gründet mit Recht die Wertung menschlichen Lebens „in der Offenbarungsaussage", berücksichtigt jedoch zuwenig die darin mitenthaltenen naturgesetzlichen und (dazu) naturrechtlichen Überlegungen, die ja allein als philosophisch-ethische in der Diskussion mit Nicht-Offenbarungsgläubigen eingesetzt werden können und ohne die auch die volle Offenbarungswahrheit nicht zu erfassen ist. Die Berufung auf W. Molinski, Leben – moraltheologisch, in: Sacramentum Mundi III, 1969, 169ff., genügt nicht, weil hier doch sehr problematische und diskussionswürdige Thesen aufgestellt werden.

Mit Recht sagt Gründel: „Man kann darum den Grundsatz aufstellen: wo individuelles menschlich-personales Leben mit Sicherheit gegeben ist, hat nach christlicher Auffassung niemand das Recht, eigenmächtig über die Weiterexistenz zu verfügen. Vielmehr ist dieses Leben zu achten und gegenüber fragwürdigen Beeinträchtigungen – u. U. sogar unter Zuhilfenahme strafrechtlicher Sanktionen – zu schützen (111)." Leider meint Gründel mit einigen anderen, daß mit der Gametenvereinigung zwar „menschliches Leben", aber erst später personales individuelles Leben gegeben sei. Menschliches Leben ohne personales seelisches Leben ist jedoch nicht denkbar. Daß jenes sich im Augenblick der Empfängnis noch nicht personal aktualisieren kann, ändert nichts an dem Seins-Bestand. Wollte man nur auf die personale Aktualisierung abstellen, dann wäre überhaupt die weitestgehende Fristenregelung zu empfehlen und wäre der direkten „Euthanasie" Tür und Tor geöffnet.

Auch Gründels Darlegungen über die „Vorzugsregel" entbehren der Klarheit, weil der Maßstab des Bemessens unklar bleibt. Die heute diskussionsbedürftigste, aber bei Gründel mit vielen Fragezeichen zu versehende Ad-hoc-Theologie im Abschnitt „die gegenwärtigen unlösbaren Fragen über den Beginn menschlich-personalen Lebens" (119–121) steht zur Stunde an.

Dankenswerterweise spricht Gründel von einer „absoluten Schutzwürdigkeit menschlich-personalen Lebens", die er mit Recht betont; es beginnt aber schon im essendo, mit der Entstehung menschlichen Lebens und nicht erst mit dem Vollzug, in agendo, denn auch hier gilt: agere sequitur esse, wirken folgt dem Sein, Wirken ist Seinsentfaltung.

Auch nach dieser Zusammenstellung von „Abtreibung pro und contra" sind wir so schlau wie vorher. Entscheidend ist vom theologischen Standpunkt aus die absolute Schutzwürdigkeit des von Anbeginn vorhandenen personalen menschlichen Lebens, und wem das unsicher ist, für den muß der moraltheologische Grundsatz gelten: In dubio via tutior eligenda est.

Bochum Gustav Ermecke

Klüber, Franz: **Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre.** – Osnabrück: A. Fromm (1971). 352 S. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum", Bd 61) kart. DM 11.80

Vf., der 1968 den ersten Band seiner „Katholischen Gesellschaftslehre" vorlegte, versucht diesmal einen „Grundriß" dieser Lehre in handlichem Format zu entwickeln. Der erste Teil befaßt sich wiederum mit den Grundlagen, insbesondere mit dem Naturrecht als Erkenntnisquelle und mit den Sozialprinzipien, nämlich dem Person-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip (17–60). Der zweite Teil ist den Institutionen gewidmet: Staat, Ehe und Familie, Eigentum sowie Wirtschaftsordnung (61–201). Daran schließt sich im dritten Teil die Erörterung der Sozialpolitik, als deren Träger einerseits der Staat, andererseits der Betrieb, die Gewerkschaften und Genossenschaften sowie die freie Wohlfahrtspflege fungieren (202–294). Abschließend werden im vierten Teil „Sozialsysteme" behandelt, nämlich Liberalismus, unter Einschluß des Kapitalismus, und Sozialismus, wozu der ethische Sozialismus, der Staatssozialismus, Marxismus und Kommunismus sowie der freiheitliche Sozialismus gerechnet werden. (295–337).

Grundrisse haben häufig den Nachteil, daß zugunsten der systematisierenden Darstellung das Problembewußtsein zu kurz kommt. Doch dieser Mangel wäre zu verkraften, wenn sich Vf. um eine ausgewogene und objektive Darstellung der Inhalte und Normen der katholischen Gesellschaftslehre bemühte und nicht, und zwar in wichtigen Punkten, seine Privatmeinung dafür ausgegeben hätte. So ist beispielsweise die Feststellung „Subsidiaritätsprinzip, Demokratieprinzip und Demokratisierung der Gesellschaft sind identische Begriffe..." (57) eine pure Behauptung, die weder durch die Soziallehre der Kirche noch durch die bisherige christliche Sozialwissenschaft abgedeckt ist. Wenn in diesem Zusammenhang Pius XII. zitiert wird, so ist dies eine Irreführung des Lesers und soll wohl als Alibi dienen. Ebenso wenig kann die Enzyklika Mater et Magistra Johannes XXIII. dafür in Beschlag genommen werden, die „Fundamentaldemokratie" als „beherrschenden Grundsatz der katholischen Gesellschaftslehre" und „das Prinzip des Demokratismus" (sic!) (58) verkündet zu haben. Wer das Subsidiaritätsprinzip ohne jede Abgrenzung mit dem Juso-Ideal der Fundamentaldemokratisierung in Verbindung bringt, der diskreditiert die katholische Gesellschaftslehre.

Unbefriedigend sind auch die Überlegungen zum Privateigentum (160–170), wobei die Verweise auf Enzykliken so ausgewählt sind, als ob sie die Meinung des Autors von der „Wertneutralität der Eigentumsformen" stützten, die christliche Lehre sei in bezug auf Privateigentum oder Gemeineigentum indifferent, wenn nur der Gemeingebrauch der Güter gesichert werde. So leicht läßt sich die christliche Lehre über das Privateigentum nicht aus den Angeln heben und das Personrecht auf Privateigentum neutralisieren. Dies dokumentieren die Enzykliken bis hin zur Pastoralkonstitution und man sollte keine Gefälligkeitsauswahl betreiben. – Die „Wertneutralität", die Vf. auch für die „Wirtschaftsordnung" – also ob Marktwirtschaft oder Zentralverwaltungswirtschaft – postuliert (201), paßt eher in ein neoliberales Konzept, hat aber mit katholischer Gesellschaftslehre wenig zu tun. Der Begriff „Ordnung" besagt eben mehr als eine rein technische Regelung der wirtschaftlichen Beziehungen. Und die Zentralverwaltungswirtschaft enthält notwendig die Frage nach der wirtschaftlichen Freiheit und Verantwortung des Menschen.

In ähnlicher Weise ist die Bestimmung der Sozialpolitik der sozialen Sicherheit zu sehen als eines Sachverhaltes, der sich „mit dem Begriff des Versorgungsstaates deckt" (207). Damit entscheidet sich Vf. gegen den für das christliche Sozialdenken wichtigen

Begriff des „Wohlfahrtsstaates" und plädiert für eine Lösung à la Schweden in einem Augenblick, in dem die Schwächen und Widersprüche des dortigen Systems immer deutlicher hervortreten.

Den Schlüssel für diese Mißgriffe bietet der vierte Teil über die Sozialsysteme, der den geistigen Standort Klübers enthüllt. Für ihn gibt es nur zwei Sozialsysteme, den Liberalismus und den Sozialismus. Da jedoch der Liberalismus, vor allem in der Form des „Kapitalismus" absolut von Übel ist, bleibt als richtiges Sozialsystem nur der Sozialismus übrig, zwar nicht in der Gestalt des Marxismus und Kommunismus, sondern in der des freiheitlichen Sozialismus. Damit wird die für die katholische Gesellschaftslehre, die eben nicht parteigebunden ist, charakteristische Position preisgegeben: Weder Liberalismus noch Sozialismus, sondern eine auf dem Solidaritätsprinzip gründende Sozialordnung. Klüber kommt von seinem Kapitalismus-Trauma nicht mehr los, obwohl ihn das Schrifttum O. von Nell-Breunings davon hätte überzeugen können, daß es „den Kapitalismus" gar nicht gibt und man sich im Interesse der Sachlichkeit von Schlagworten fernhalten sollte. Vollends unglaubwürdig macht sich Klüber, wenn er im Unterschied zur Behandlung des „Kapitalismus", zu dessen Verurteilung er alle möglichen Stellen der kirchlichen Soziallehre heranzieht, bei der Darstellung des Marxismus und Kommunismus jeden Hinweis auf eine kirchliche Stellungnahme sorgfältig vermeidet. Die Vorstellungen von Marx, Lenin und Stalin werden ohne Wertung angeboten. Vf. macht sich keinerlei Gedanken über das Atheismusproblem wie er auch keine Notiz nimmt von den neomarxistischen Humanisten, die an der marxistisch-leninistischen Ideologie kräftige Korrekturen anbringen. Er verzichtet ebenfalls darauf, die elende Situation der Arbeitnehmer in den kommunistischen Ländern zu erwähnen, die dort dem Machtmonopol der Parteifunktionäre ausgeliefert sind. Wer für Freiheit und Gerechtigkeit des Menschen eintritt, der darf dazu nicht schweigen.

Bei dieser Grundtendenz nimmt es nicht wunder, wenn Klüber die katholische Gesellschaftslehre auch noch parteipolitisch festlegen möchte und sie mit dem Godesberger Programm des freiheitlichen Sozialismus in Übereinstimmung sieht. Man kann sicherlich sagen, daß sich der freiheitliche Sozialismus in der Bundesrepublik mit diesem Programm tiefgreifend gewandelt hat. Dennoch bedarf es der kritischen Reflexion, ob beispielsweise die These, Demokratie würde nur durch den Sozialismus erfüllt, im Kern nicht völlig undemokratisch ist und eigentlich für ein Einparteiensystem optiert. Auch sucht man bei Klüber vergeblich nach der Prüfung, ob und wie die Godesberger Programmaussagen in der praktischen Politik aussehen, wo sich vom Standpunkt der katholischen Gesellschaftslehre schwerwiegende Fragen etwa in der Familienpolitik, in der Jugendpolitik, in der Eigentumspolitik stellen.

Die genannten Einwände belasten auch die erfreulichen Partien des Grundrisses, dessen Literaturverzeichnis etwas zu schmal und auch zu unilaterial gediehen ist.

Augsburg Anton Rauscher

Herr, Theodor: **Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. 240 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 4) kart. DM 20.–

Das Buch des katholischen Theologen über das Denken gegenwärtiger protestantischer Theologie zur Frage des Naturrechts umfaßt den Bereich evangelischer Theologie von den dreißiger Jahren bis zur Gegenwart und sucht die verschiedenen Positionen zu diesem Thema einander gegenüberzustellen. Während die katholische Naturrechtslehre in der Linie kirchlicher Tradition seit Thomas von Aquin in sich unverändert bleibt, ist die protestantische Lehre über das Naturrecht jeweils zeitgeschichtlich und geistesgeschichtlich bedingt und verläuft besonders in den letzten Jahrzehnten in extremen Gegensätzen.

Der Vf. zeigt, wie infolge der theologischen Wende im Protestantismus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg der Naturrechtgedanke seine Bedeutung verlor und in der „dialektischen Theologie" durch das allein in der Freiheit Gottes stehende Offenbarungswort Gottes als absolute Wahrheitsnorm ersetzt wurde. Praktische Bedeutung erhielt der daraus gefolgerte Rechtsbegriff, als der Nationalsozialismus praktisch und theoretisch alles Recht aufhob und keine absolute Rechtsnorm über sich anerkennen wollte. Der Vf. weist auf die „Theologische Erklärung" von Barmen 1934 hin, in der die Bekennende Kirche Jesus Christus nicht nur als „Gottes kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben", nicht nur als „den Herrn der Kirche", sondern zugleich als den proklamierte, der als Inbegriff von „Gottes Reich, Gottes Gebot und Gerechtigkeit" im Staate die Regierenden und die Regierten zur Verantwortung ruft. Zugleich stellt er dar, wie der nationalistische Flügel der Theologie eben gerade den nationalsozialistischen Staat und mit ihm Rasse und Volk unter den Begriffen der Schöpfungsordnungen, des Volksnomos, der natürlichen Offenbarung u. a. naturrechtlich interpretierte und damit legitimierte. Im Gegensatz dazu entwickelte Karl Barth eine christologische Rechtsbegründung, die die lebendige Norm des Rechts allein in Christus „als dem wirklichen Menschen" (73) sah. Hier wurde die Christengemeinde Gleichnis und Analogie für den Staat als Bürgergemeinde. Der Vf. gibt eine detaillierte Darstellung der damit ausgelösten Diskussion, die seit 1945 zwischen christologischen und neuen naturrechtlichen Rechtsbegründungen stattfand, wie sie am konsequentesten als „christliches Naturrecht" von Emil Brunner durchgeführt sind. Der Vf. stellt die letzteren wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen theologischem und philosophischem Rechtsverständnis dar.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die verschiedenen Auffassungen davon und die Auseinandersetzungen, die sich nicht nur in der deutschen, sondern auch der ökumenischen Theologie in den letzten Jahrzehnten entfaltet haben, im einzelnen wiederzugeben. Entscheidend ist das Ergebnis, das diese unzähligen Äußerungen zum Naturrecht im deutschen Protestantismus nach Meinung des Autors haben. Er muß zugeben, daß die protestantische Naturrechtsdebatte „noch keineswegs zu einem abschließenden Ergebnis gelangt" ist, aber er meint, „daß sich die evangelische Theologie auf einem tastenden und behutsamen Weg zu einer positiveren Einschätzung des Naturrechts befindet" (209). Allerdings macht diese Aussage die falsche Vorausseztung, das Naturrecht sei eine eindeutige Wirklichkeit, die man mehr oder weniger „einschätzen" kann. Es ist aber nur ein subjektiv bedingter Idealbegriff, der die Frage offen läßt, ob ihm überhaupt eine Wirklichkeit und wenn ja, welche entspricht. Es kann nur gefragt werden, ob „Naturrecht" ein brauchbarer Begriff ist und was mit ihm gemeint ist.

Der Vf. zählt in seinem Schlußkapitel die Argumente auf, die die evangelische Theologie dem Gebrauch dieses Begriffs entgegenstellt: 1. Der Naturrechtsbegriff widerspricht der Geschichtlichkeit jedes gültigen Rechts. 2. Er hat eine „legalistische Komponente" und „läuft der christlichen Freiheit zuwider". 3. Aus ihm ist keine geschlossene Gesellschaftskonzeption abzuleiten. 4. Er wird der Verkehrung der Geschöpflichkeit durch die Sünde nicht gerecht. 5. Er setzt in seiner Begründung nicht bei der entscheidenden Tat Gottes in Christus an, sondern beim Menschen, seiner Natur und seiner Vernunft. 6. Aber selbst beim Menschen wird er dessen Personalität nicht gerecht. Diese Argumente schließen eine christlich-theologische Naturrechtslehre aus, aber gewiß nicht die Möglichkeit, daß außerchristliche Weltanschauungen ihnen entsprechende Naturrechtsbegriffe postulieren. Die christliche Theologie kann nur nach dem in Gottes Selbstoffenbarung begründeten Recht fragen, für das der Naturrechtsbegriff nicht paßt, zum mindesten mißverständlich ist. Dies schließt die empirische Tatsache nicht aus, daß Menschen verschiedenen Glaubens sich in ihren Rechtsüberzeugungen berühren, aber diese lassen sich nicht auf einen eindeutigen Normbegriff bringen. Menschliche Vernunft gewinnt ihre Inhalte aus geschichtlich bedingten Voraussetzungen, diese Inhalte sind daher relativ. Christliches Rechtsdenken hängt von der theologischen Voraussetzung des Offenbarungsverständnisses ab.

Herrs Buch ist eine gründliche Darstellung und Zusammenfassung evangelischen Rechtsdenkens und leistet dadurch zur Weiterführung einer evangelischen Theologie des Rechts einen wichtigen Beitrag.

Mainz Werner Wiesner

Kosmahl, Hans-Joachim: **Ethik in Oekumene und Mission.** Das Problem der „Mittleren Axiome" bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 183 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 23). br. DM 28.–

a) Das Buch hat die Absicht, die Arbeit J. H. Oldhams vorzustellen und möchte aufzeigen, wo überall „mittlere Axiome" in der Ökumene, von einzelnen nichtkatholischen Theologen und Laien aus dem deutschen und angelsächsischen Sprachbereich und in der EKD angewandt worden sind. Was sind ‚mittlere Axiome'? „Mittlere Axiome sind immer neu zu formulierende Versuche der Artikulierung des Liebesgebots im Dialog mit Andersdenkenden um des gemeinsamen Weges willen" (23). Sie sind nach Oldham „‚ein Versuch, die Richtung zu bestimmen, in der der christliche Glaube sich in einer besonderen Gesamtlage auswirken muß. Sie binden

nicht für alle Zeiten, sondern sie sind vorläufige Umschreibungen der Art von Lebensführung, wie sie in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen von Christen gefordert wird'" (57). Die ‚mittleren Axiome' sind also ein wichtiges Instrument, um den Impuls des christlichen Glaubens in konkreten gesellschaftspolitischen, wirtschaftspolitischen, pädagogischen usw. Zielvorstellungen wirksam werden zu lassen.

Wie geht der Vf. vor? Er stellt in der Einleitung zunächst den ‚Vater' der Theorie und Ethik der ‚mittleren Axiome' vor: „Joseph Houlsdworth Oldham, Pionier und Anreger in der ökumenischen Theologie". Leider geht aus S. 13 nicht hervor, was der 1874 in Bombay geborene Schotte Oldham in Edinburg und Oxford studiert hat. Nach dem Studium wurde er Sekretär verschiedener christlicher Studentenorganisationen und kam so zu internationalen Begegnungen, hatte dann verschiedene internationale Ehrenämter inne, war von 1921–1938 Sekretär des Internationalen Missionsrates und seit 1942 Leiter des Christian Frontier Council, von 1961 bis zu seinem Tode 1969 Ehrenpräsident des Oekumenischen Rates der Kirchen. Es ist verständlich, daß gerade ein Mann in ökumenischen Positionen nach Begriffen sucht, die sowohl eine Brücke von den Zentralaussagen des christlichen Glaubens zu praktischen Zielvorstellungen bilden, und die andererseits von Theologen und Kirchen verschiedener Bekenntnisse akzeptiert werden konnten, ohne Leerformelcharakter zu haben. Das bekannteste ‚mittlere Axiom' ist der Begriff der ‚Verantwortlichen Gesellschaft', der 1948 auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam geprägt und 1954 auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston etwas modifiziert wurde. – Über die ökumenische Diskussion berichtet der Vf. in Teil I ausführlich. – Teil II behandelt diejenigen Theologen, die die ‚mittleren Axiome' aufgenommen oder abgelehnt haben: Muelder, Duff, Bennett, Lehmann und Munby im angelsächsischen, Wendland, Oppen, Rich, van Oyen im deutschen Sprachraum. – Der letzte Teil beurteilt die „Verwendbarkeit der sozialethischen Theologie der ‚Mittleren Axiome'". Fazit: Die Ethik der ‚mittleren Axiome' „sucht Normen für die gemeinsame Gestaltung der Welt. Sie braucht dazu die sachkundige Information. In der Verbindung von Liebesgebot und sozialwissenschaftlicher Arbeit sucht die Ethik der ‚Mittleren Axiome' vorläufige Umschreibungen des sozialen Handelns zu bestimmen. Dabei versperrt die naturrechtliche Herkunft" (Naturrecht angelsächsischer Provenienz, nicht thomistischer) „nicht die Möglichkeit, diakonisch und missionarisch aus der eschatologischen Christusliebe zu wirken". Der Vf. möchte die ‚mittleren Axiome' pneumatologisch und eschatologisch-christologisch fundiert sehen.

b) Diese Studie stellt dar die Diskussion um sozialethische Fragen innerhalb der ökumenischen Bewegung von den Anfängen (Edinburger Missionskonferenz 1910) bis hin zur Konferenz „Kirche und Gesellschaft" in Genf 1966 und zur Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968. Dabei wird sowohl die Frage des methodischen Vorgehens erörtert als auch die Anwendung der Methode der ‚mittleren Axiome' auf konkrete Inhalte. Für den katholischen Leser, aber nicht nur für ihn, dürfte neben diesem allgemeinen Überblick über die Entwicklung der Sozialethik in der Oekumene besonders interessant sein, daß immer wieder die Frage des Naturrechts auftaucht. Wenn man heute auch von einer Krise des Naturrechts spricht, wird man ganz ohne ein solches auskommen? Die Darstellung von K. zeigt m. E. überzeugend, daß dieses nicht möglich ist. Für den, der der traditionellen katholischen Naturrechtslehre verpflichtet ist, werden die ökumenischen Verlautbarungen vielleicht etwas zu vage sein. Einem solchen Einwand wäre die Frage entgegenzuhalten, ob wir uns nicht doch auf so etwas wie ‚mittlere Axiome' zubewegen müssen, nachdem sich immer mehr herausstellt, daß es einerseits mit starren Normen nicht geht, sie werden dem geschichtlichen Wandel nicht gerecht, und daß andererseits die ‚neueren Theologien' (Theologie der Hoffnung, Theologie der Revolution, politische Theologie) jedenfalls im protestantischen Raum auch noch nicht gezeigt haben, wie man zu einer christlichen Ethik gelangen könnte, die es nicht nur bei sehr verschieden interpretierbaren Andeutungen bewenden läßt, wie die öffentlichen Bereiche des menschlichen Lebens gestaltet werden sollen.

c) Kritisch ist anzumerken, daß K. zu wenig die einzelnen Arten der ‚mittleren Axiome' typisiert hat. ‚Die Maximen sozialer Entscheidung', wie sie der Zürcher Theologe Arthur Rich aufgestellt hat, sind nicht mit einem ‚mittleren Axiom' wie ‚Verantwortliche Gesellschaft' zu vergleichen, weil sie bereits sehr viel konkretere gesellschaftspolitische Zielvorstellungen beinhalten, etwa: „Eine verantwortliche Rahmenplanung (dezentralisierte Planung, die der freien Initiative Spielraum gibt) kann christlich geboten sein, um die Wettbewerbswirtschaft vor einem blindwütigen Konkurrenzkampf zu bewahren" (K., 138). Rich selbst hat seine ‚Maximen' auch nur als „in eine ähnliche Richtung" weisend wie die ‚mittleren Axiome' bezeichnet. – Die Überschrift des 10. Kapitels „Hendrik van Oyens Kritik an den ‚Mittleren Axiomen' als Problem der Sprachgestalt des unbiblischen Geistes" ist mißverständlich. Oyen lehnt die ‚mittleren Axiome' nicht ab. Sein ‚Problem des unbiblischen Geistes' bezieht sich vielmehr auf das naturrechtliche und das christlich-naturrechtliche Denken (Hendrik van Oyen, Fundamentalprobleme der evangelischen Sozialethik, in: ‚Junge Kirche', 23. Jg. 1962, 453). – Das Buch leistet keine wissenschaftstheoretisch-kritische Auseinandersetzung mit der Methode der ‚mittleren Axiome'. Diese ist jetzt fällig, da wir nach den Arbeiten von K. R. Popper, H. Albert, aber auch J. Habermas u. a. nicht mehr bei allgemeinen Formulierungen, wie sie die ‚mittleren Axiome' weithin darstellen, stehen bleiben können. Nun wird man zugunsten des Autors sagen müssen, daß er dieses Buch, eine Dissertation an der ev.-theol. Fakultät Basel, in den Jahren 1965 bis 1968 neben einer vollberuflichen Tätigkeit als Gemeindepastor geschrieben hat. Außerdem war in diesen Jahren die wissenschaftstheoretische Diskussion noch nicht so weit fortgeschritten wie heute. Immerhin lag schon Gerhard Weissers Aufsatz über „Das Postulat der ‚verantwortlichen Gesellschaft' erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erörtert" vor. K. erwähnt ihn nur beiläufig. Allerdings ist dem Autor zuzugestehen, daß eine eingehendere Beschäftigung mit Weissers Arbeit ihn nicht davon bewahrt hätte, in die Abgründe der sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion zu steigen. Und das wäre ‚nebenberuflich' doch wohl kaum möglich gewesen. – Aber wie dem auch sei: Man wird um ‚mittlere Axiome' m. E. in der künftigen Sozialethik nicht herumkommen, wird sie aber methodisch noch sehr viel genauer präzisieren müssen, als es bislang der Fall gewesen ist. Oder man erklärt die ganze Methode für gescheitert und bleibt in der Sozialethik bei allgemeinen anthropologischen und sozialphilosophischen bzw. -theologischen Äußerungen.

Münster Hartmut Weber

Handbuch der Verkündigung. Hrsg. von Bruno Dreher, Norbert Greinacher und Ferdinand Klostermann. 2 Bde. – Freiburg: Herder 1970. 414 und 352 S. Lw. DM 108.–

Es ist zu begrüßen, daß durch ein so breit angelegtes zweibändiges Werk die Wichtigkeit der Verkündigung als pastorale Grundfunktion der Kirche hervorgehoben wird. Aber schon ein flüchtiger Blick in das Inhaltsverzeichnis wirft die Frage nach dem Gliederungsprinzip auf. Thematisch verwandte Kapitel wie ‚Wort und Sprache' und ‚Die Sprache in der heutigen Verkündigung', ‚Die Grundbotschaft' und ‚Schwerpunkte heutiger Verkündigung', ‚Träger der Verkündigung' und ‚Der Verkündiger heute', um nur einiges zu nennen, stehen separat (in verschiedenen Bänden) nebeneinander und weisen kaum einen inneren Bezug zueinander auf. Das läßt die Vermutung aufkommen, daß dem Werk kein strikt durchdachtes Gliederungsprinzip zugrundeliegt. Gerade von einem Handbuch, als Arbeitsbuch und Nachschlagewerk, erwarte ich aber eine überschaubare Gliederung, die mich schnell orientiert und das finden läßt, was ich gerade suche.

Im Rahmen dieser Besprechung ist es nicht möglich, auf alle Beiträge im einzelnen einzugehen; nur einige werden schlaglichtartig näher beleuchtet.

Der erste Beitrag von R. C. Kwant über ‚Wort und Sprache' ist im wesentlichen ein Literaturbericht, der weitgehend den Inhalt des Buches ‚Die magischen Kanäle' von M. McLuhan referiert. Die letzten Seiten des Beitrages (4 von 41) versuchen ansatzweise das Gesagte auf die Verkündigungspraxis hin zu bedenken. Als Literaturbericht ist der Beitrag instruktiv, in einem Handbuch der Verkündigung aber wäre es angebracht und notwendig, die Ergebnisse der Sprachwissenschaften unter kommunikations-theoretischem Gesichtspunkt für die Verkündigungspraxis auszuwerten.

Der Beitrag von W. Kasper, ‚Offenbarung Gottes in der Geschichte' bringt eine gute Übersicht über die verschiedenen hermeneutischen Ansätze und entwickelt ein eigenständiges Modell, das es aufzugreifen und auf die Praxis hin weiterzudenken gilt. Inwieweit ein so grundsätzlich angelegter Beitrag in ein Handbuch der Verkündigung gehört, soll hier als offene Frage stehen bleiben. Aus dem dritten Kapitel ‚Verkündigung als Ereignis' sei besonders auf den Abschnitt ‚Die soziale Struktur der Verkündigung' von P. v. Hooijdonk aufmerksam gemacht. Ihm sind wertvolle Kriterien zu entnehmen, an denen die Einstellung und das Selbstverständnis des Predigers zu messen sind und die zu einer Selbstbesinnung

aufrufen. In ihm sind auch beachtenswerte Ergebnisse der Kommunikationswissenschaft verarbeitet.

Aus dem vierten Kapitel wird nur der Beitrag von K. Lehmann über ‚Kurzformeln des christlichen Glaubens' herausgegriffen. Er beschränkt sich darauf, auf die Notwendigkeit einer Kurzformel hinzuweisen und die verschiedenen Versuche aufzuzählen. Zu wünschen wäre aber eine systematische Besinnung auf wesentliche Themen der Verkündigung für die heutige Zeit, wodurch eine thematische Zentrierung der Predigt auf die Mitte des Glaubens ermöglicht wird.

Dieses Desiderat wird auch in dem Beitrag von H. Schuster, ‚Schwerpunkte heutiger Verkündigung' nicht ganz erfüllt, da meines Erachtens der christologische Aspekt und der Bezug auf die Gegenwart nicht genügend zum Tragen kommen. Positiv sei auf die Beiträge von A. Deissler und F. Kamphaus ‚Zwischen Schrifttext und Verkündigung' hingewiesen. Durch illustrierende Beispiele wird die Theorie auf die Praxis hin relevant und somit eine Hilfe zur Selbsthilfe gegeben.

Der Beitrag von C. Pohlmann, ‚Formen der Verkündigung' spiegelt die gegenwärtige Verkündigungspraxis. Es fehlt im katholischen Bereich eine Pluriformität in der Verkündigung. Es ist eine dringende Aufgabe, Phantasie und Kreativität einzusetzen, um verschiedene, sich anbietende Formen der Kommunikation aufzugreifen und für die Verkündigung nutzbar zu machen.

Die ‚Predigttypologie' von W. Massa bietet eine gute Orientierungshilfe. Sie zwingt den Prediger, entsprechend seinem Ziel die Predigt zu gestalten.

Zum gesamten Wert ist zu sagen: die Ergebnisse der Kommunikationswissenschaften sind nur sporadisch verarbeitet; es wäre ratsam gewesen, eigens einen Beitrag über dieses Thema zu liefern. Die kognitive Komponente des Verkündigungsgeschehens steht zu sehr im Vordergrund; Verkündigung, die auf Glauben zielt und nicht nur Wissensvermittlung sein will, darf die emotionale Komponente nicht vernachlässigen.

Abschließend ist zu fragen, welche Zielgruppe das Werk ansprechen will. Ein so umfangreiches Handbuch mit einer großen Anzahl grundsätzlicher, wenig praxisbezogener Beiträge wird Priester an der Basis kaum ansprechen. Für Theologen, die sich intensiver mit dem Thema Verkündigung befassen, bietet es eine Anzahl von guten Anregungen.

Mainz Erich Rohner

Ranwez, Pierre: **Religionspädagogik des Kleinkindes.** Anregungen zur religiösen Führung der 3- bis 8jährigen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1970). 113 S. (Unterweisen und Verkünden, Bd 9) kart. DM/Fr 9.80

Die Unsicherheit vieler Eltern, aber auch vieler Seelsorger, Kinder religiös zu erziehen und diese Praxis auch zu verantworten, führte in den letzten Jahren zu einer größeren Aufmerksamkeit für den religionspädagogischen Fragenbereich. In dem vorliegenden Büchlein wird der Versuch gemacht, einen Weg aufzuzeigen, der sich christlicher Erziehungstradition verpflichtet weiß, aber dennoch überkommene Klischeevorstellungen abbaut. Erfreulich an diesem Versuch ist, daß religiöse Erziehung nie als etwas Abgelöstes von der allgemeinen Erziehungsaufgabe erscheint. Für das Verständnis eines Sprechens von Gott ist wichtig, daß die Tiefendimension der Eltern-Kind-Beziehung einsichtig gemacht wird. Jesus wird eingeführt als der Mensch in der Nähe Gottes. Gegenüber der überkommenen religiösen Erziehung wird zugegeben: „Meistens sagen wir dem Kind zu vieles zu früh." Gegenüber einem wuchernden Sakramentalismus: Menschliche Vergebung ist eine wichtigere Erfahrung als die sakramentale Beichte.

Andererseits enttäuscht das Buch aber auch. Dem Praktiker wird es zu wenig praktische Anregung geben, demjenigen, der eine theoretische Durchdringung erwartet, wird es zu wenig gründlich und abgesichert erscheinen. Es schlägt sich kein sehr hohes Reflexionsniveau nieder, zu viele unkritische Setzungen werden einfach hingestellt. Eine ‚Religionspädagogik des Kleinkindes', wie der Untertitel verspricht, wird nicht geboten, wohl aber werden – teilweise sehr anregende – Elemente und vorbereitende Materialien geliefert, die dazu helfen können, den so lange vernachlässigten Bereich religiöser Kleinkinderziehung ins Blickfeld zu rücken und mögliche Modelle zu erarbeiten.

Ellerbek Otto Betz

Religionsunterricht und Gesellschaft. Plädoyer für die Freiheit. Hrsg. von Dietrich **Zilleßen.** – Düsseldorf/Göttingen: Patmos/Vandenhoek & Ruprecht (1970). 181 S. Ppb. DM 12.80

Die in diesem Band gesammelten Beiträge, in der Mehrzahl aus Gesprächen im Pädagogisch-Theologischen Institut der rheinischen Kirche (Bad Godesberg) sowie aus Referaten anläßlich einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Erzieher in Deutschland" (1970) hervorgegangen, zeugen von der Übergangsphase in der religionspädagogischen Diskussion, in der sie entstanden sind: Sie greifen noch einmal die grundsätzliche Frage nach der Existenzberechtigung des Religionsunterrichts in der Schule auf und setzen hier klare Akzente, leiten jedoch auch zur inhaltlichen Konkretisierung der globalen Stellungnahmen über und leisten insofern einen Beitrag zur gegenwärtigen Curriculum-Diskussion.

Der Aufsatz des Herausgebers zeichnet sich gegenüber anderen Beiträgen zum Thema, die häufig – allzu pragmatisch – im Vordergründigen steckenblieben, dadurch aus, daß er die Koordinaten zu bestimmen versucht, innerhalb derer die Frage nach der Legitimation des Religionsunterrichts in der Schule gesehen und beantwortet werden muß: Politik, Gesellschaft, Kirche. Insbesondere Kirche und Theologie müssen sich mit dem Wandel des Politik-Verständnisses vertraut machen und sich auf diesem Hintergrund nach einem möglichen Beitrag der Theologie für die Freiheit des Menschen fragen. Die Gesellschaft ihrerseits darf, will sie nicht totalitär werden, die Sinnfrage nicht eliminieren. Indem die Kirche – als eine gesellschaftliche Interessengruppe – sich im Rahmen der bildungspolitischen Reformdiskussion zum Anwalt dieser Frage macht und für den Religionsunterricht als einem unverzichtbaren Bestandteils der Schule eintritt, erfüllt sie eine wichtige gesellschaftliche Funktion. – Daß die Interessen des Heranwachsenden keineswegs bei einer sich autonom verstehenden Pädagogik am besten aufgehoben sind, erläutert Christfried Röger anhand der Auseinandersetzung zwischen Reformpädagogen und den Verfechtern einer pädagogischen Revolution im ersten Tertial unseres Jahrhunderts. Er plädiert darum für eine „relative" Pädagogik, die das Bedingungsgefüge, in dem die Schule steht, realistisch einschätzt. – Der Beitrag von Manfred Wichelhaus zur Frage eines Religionsunterrichts unter den Bedingungen der öffentlichen Schule gipfelt in der Feststellung: „Der Schule für alle entspricht nicht der einheitlich religionskundliche Pflicht-Unterricht für alle Schüler... Die Schule für alle verlangt ein freies Unterrichtsangebot unterschiedlicher Konfessionalitäten." (88) Es sei allerdings noch zu klären, was näherhin unter Konfessionalität zu verstehen sei. – In einer Klärung der gegenwärtigen Rechtslage kommt Peter von Tiling zu dem Ergebnis, daß ein konfessioneller Religionsunterricht in einem demokratischen Staat sachlich legitim sei; darüber hinaus lasse die Rechtsordnung eine große Variationsbreite zu. – Zwei Beiträge weisen auf die didaktischen und lehrplantechnischen Konsequenzen aus den vorgelegten Konzeptionen hin: Günter Sieg fordert – im Rahmen einer Analyse der Lehr- und Lernmittel im Religionsunterricht – eine Theorie der didaktischen Medien, die „die Ermöglichung von Distanz und Engagement als Kriterium für die Beurteilung vorhandener Medien und die Entwicklung neuer Medien anzusetzen" (125) habe, weil sonst die gegenwärtige Medienflut nicht mehr effektiv kontrolliert werden könne. – Dietrich Steinwede legt Lernziele und einen Lehrplanentwurf für den Religionsunterricht der Primarstufe vor. Den verschiedenen (anthropogenen, kultur- und traditionsorientierten, schulpädagogischen und politisch-gesellschaftsorientierten) Begründungen des Religionsunterrichts entnimmt er die allgemeinen Lernziele, die er dann für die Primarstufe konkretisiert. Außerdem bietet er – in jeweiliger Korrespondenz zu den Lernzielen und Inhalten des Unterrichts – einen (für den Praktiker sehr wertvollen) umfassenden Katalog von Arbeitsformen an.

Wenn sich auch in der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion bei der Vielzahl von Veröffentlichungen zwangsläufig vieles wiederholt, liegt ein Verdienst dieses Buches darin, einen Akzent gesetzt und in den Beiträgen durchgehalten zu haben: die Frage nach dem Verhältnis von Religionsunterricht und Gesellschaft. Damit hat es eine notwendige Vorarbeit für die Erstellung von Curricula für den Religionsunterricht geleistet.

Münster Norbert Mette

Flemming, Willi: **Die Gestaltung der liturgischen Osterfeier in Deutschland.** – Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner 1971. 43 S. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abh. d. Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1971, Nr. 11) kart. DM 11.–

In Verbindung mit der liturgischen Erneuerung ist das Osterfest in der westlichen Kirche wieder stärker ins Gesichtsfeld gerückt. Dies besagt freilich nicht, daß man es in allen früheren Jahrhunderten als Stiefkind betrachtet hätte. Allerdings waren die

Ausdrucksformen in manchem anders als heute, deutlicher gesagt: auch reichhaltiger. Einen, wenn auch knappen Beleg hierfür liefert die vorliegende Abhandlung. Gerade wegen der Knappheit kommen dabei die wesentlichen Elemente jedoch sehr vorteilhaft heraus.

Bedauerlich, daß der Titel etwas irreführt, indem er mehr verheißt als im Bändchen tatsächlich zu finden ist. Dabei brauchte sich das eigentliche Thema seines Namens gar nicht zu schämen. Eine angemessene Kennzeichnung hätte etwa Begriffe wie „Österliche Dramatisierung" bzw. „Szenierung" oder „Grabbesuch der Marien mit Weiterentwicklungen" verwenden sollen. „Osterfeier" (so im jetzigen Titel) umgreift ja ein größeres Feld als hier untersucht wird. Abgesehen von der umfassenden Sicht, nach der christliches Pascha die Trias: Leiden – Tod – Auferstehung im Auge hat, ist nämlich selbst bei einer (ohne Zweifel ebenfalls legitimen) Konzeption: Osterfeier gemeint als „Osternacht – Ostertag" (also mit dem Akzent Auferstehung bzw. Verzicht auf die Motive Leiden – Tod) zu bedenken, daß diese (enger verstandene) liturgische Oster-Repräsentation mehr beinhaltet als die hier zur Debatte stehenden Akte. Bei letzteren handelt es sich eigentlich um die „Szenierung des Grabbesuches der drei Marien nebst Ausweitungen". Innerhalb des Gesamtfeldes der in MA und Neuzeit praktizierten „Gesamtosterfeier" sind demgegenüber aber (wenigstens) folgende Hauptpartien zu unterscheiden: 1. Lichtfeier, Wortgottesdienst, Taufwasserbereitung (mit Taufe), Messe nebst Vesper. 2. Dramatisierung des Auferstehungsgeschehens (Übertragung von Kreuz bzw. Eucharistie zum Hochaltar). 3. Nächtliches Stundengebet (Nokturn) mit (anschließender) Dramatisierung des Grabbesuchs der drei Marien, letzterer Teil die hier anstehende Frage betrifft; Morgenlob. 4. Tagamt von Ostern (samt evtl. Segnung der Osterspeisen). – Daß dabei natürlich mancherlei örtliche Variationen, Überschneidungen und Verschiebungen möglich waren, ist selbstverständlich. Bei der hier vorliegenden Untersuchung handelt es sich also nur um einen Teil der liturgischen Osterfeier, speziell den „Grabbesuch" (Visitatio sepulchri) nebst Umkreis.

Sieht man vom genannten Mangel (also der etwas undeutlichen Kennzeichnung der Grundposition der Osterfeier) des Werkes ab (es beginnt: Die liturgische Osterfeier in lateinischer Sprache nimmt ihren Ausgang vom Ostertropus und fand rasch Verbreitung!), muß man dem Autor für den vortrefflichen Durchblick jedoch überaus dankbar sein. Er zeigt nämlich nicht nur die Entstehung sowie Details der „Osterdramatisierung" auf, sondern vermittelt wertvolle Einblicke bezüglich gewisser Typen sowie hinsichtlich der Wachstumsrichtung und gewisser Schwerpunkte.

Wenn auch manche Ausdrücke und Sachverhalte etwas stören bzw. näher zu begründen wären (S. 3: Frühandacht; gemeint: Matutin bzw. Nokturn. – S. 4: „Haltung, die vom 'Magischen' herkommt". – S. 18: „Schrankunterteil" des Altars. – Öfters, z. B. S. 20, wird von einem Bamberger Rituale (Agende) des Jahres 1597 berichtet; dies ist ein Versehen, das in 1587 verbessert werden muß.), zieht man aus der Studie doch reichen Gewinn.

Bei der Untersuchung stützt sich Vf. auf einschlägige Vorarbeiten (u. a. de Boor, Lange, Young). Er legt dar, daß die Entfaltung der (von Vf. so betitelten) „liturgischen Osterfeier" (siehe oben; im folgenden sollen der Klarheit halber unmißverständliche Ausdrücke gebraucht werden) eng mit dem Ostertropus: Quem quaeritis in sepulchro etc. (samt Variationen) zusammenhängt. Dieser Tropus hatte seinen Platz anfangs vor dem Introitus (Resurrexi et adhuc tecum sum) des Ostertagamtes, wurde später aber zur Matutin (Nokturn; heute: Officium lectionis) herübergezogen bzw. an deren Ende, näherhin im Anschluß an das dritte (!) Responsorium (Dum transisset sabbatum; zu beachten ist, daß die damals üblichen Diözesanbreviere Abweichungen gegenüber den römischen Ausgaben besitzen) lokalisiert. An diesen Gesang, der vom Zug der Frauen zum Grabe kündet, schließt der Ostertropus mit seiner (Engels-)Frage: „Wen suchet ihr im Grabe usw." an. Die Weiterführung gibt der Botschaft von der Auferstehung Ausdruck. Besagter Ansatz wurde nun einerseits ausgestaltet, anderseits dramatisch (im ursprünglichen Sinn) szeniert, so daß eigene Gebilde entstanden („Kultspiel").

Den Werdegang vom zunächst üblichen schlichten Ostertropus zu aufwendigeren Gebilden kann man knapp so umreißen: Inhaltliche Erweiterung samt neuen Texten, Aufgliederung in mehrere Szenen, Konsequenzen hinsichtlich räumlicher Regie. Überschauen wir das Gesamtmaterial, lassen sich verschiedene Typen konstatieren. An „Hauptakten" seien, neben der Visitatio sepulchri der Frauen im engeren Sinne, noch der Apostellauf zum Grab (Petrus; Johannes) und die Erscheinungsszene (des Herrn vor Maria von Magdala) genannt. Dazu treten zahlreiche ausschmückende Elemente wie Gesten usw., aber auch Partien, welche mit der Hauptsache wenig zu tun haben (vgl. ähnlich gelagerte Weihnachtsspiele). Besonders interessant ist die räumliche Komponente des „Osterspiels", vor allem die Lokalisierung des „Grabens". So stellt beispielsweise der Altar das Grab dar, es wird aber auch mit der Krypta, Kapellen, dem Lettner oder dem Taufbrunnen in Beziehung gebracht. Dazu kommen mancherlei Drapierungen (Vorhänge usw.) und ausgestaltende Faktoren. Belege betreffs Entstehung der Osterszenierung (vom Tropus her) nennt Vf. für das 10. Jh. Im Laufe der Ausweitung bzw. der Entwicklung erfuhren die Modelle – schlagwortartig seien die Stilarten: Romanik, Gotik, Barock erwähnt – starke Prägung von der jeweiligen Kulturepoche.

Überblickt man die hochinteressanten Details, die gerade im Zuge der gegenwärtigen liturgischen Erneuerung (Paschamysterium) auch Aktualität besitzen, wäre zunächst darauf hinzuweisen, daß die Wissenschaften (hier Liturgik, Philologie u. ä.) von einem interdisziplinären Gespräch nur gewinnen können. Seitens der Liturgiewissenschaft sei gesagt, daß diese Begegnung also nicht nur etwa für das Verhältnis zur (in jüngster Zeit mehr als früher befragten) Psychologie und Soziologie wichtig erscheint, sondern gerade hinsichtlich solcher Sparten, die, wie die Liturgie, mit „Feiern" und „Spiel" zu tun haben: Germanistik, Romanistik usw., Kunst- und Musikwissenschaft sowie speziell: Theaterwissenschaft.

Für die Sachfrage haben wir zu bedenken, daß manche ausgewachsenen Modelle der hier angesprochenen Gattung (Auferstehungsfeier) im Laufe der Zeit leider dem Liturgischen (im echten Sinne) nicht (mehr) gerecht wurden, und ihnen deshalb keine Träne nachzuweinen ist. Dies gilt aber nicht für alle Vorschläge. Von daher dünkt es bedauerlich, daß man aufgrund unterschiedlicher Faktoren, z. B. eines falschen Liturgiebegriffs, infolge zentralistischer (römischer) Liturgiesteuerung (Osterspiele u. ä. waren gerade im nordalpinen Raum beheimatet) und sonstiger schiefer Auffassungen, das Positive solcher Gebilde weitgehend übersah. – Freilich wäre es ebenso falsch, diese Modelle auszugraben um sie wieder unbesehen zu verwenden. Das hieße aus der Liturgie ein totes Museum machen. – Allgemein kann für heute gelten: Auf Phasen der Wucherung folgten stets solche der Reinigung und Klärung. Mittlerweile aber dürfte es wieder an der Zeit sein, den Bemühungen nach sinnvoller Füllung entstandener (liturgischer) „Leere" fachkundig beizustehen. Unbehagen an gegenwärtigen als „kalt und nüchtern" empfundenen Gottesdienstformen ist ein Symptom! Anregungen aus der Geschichte – positiv oder negativ – sollten dabei nicht von vornherein ausgeschlagen werden; sie können der Sache nur nützen!

Bamberg Hermann Reifenberg

Hubbeling, H. G.: Language, Logic and Criterion. A defence of non-positivistic logical empiricism. – Amsterdam: Born N. V. – Publishers 1971. 128 S. kart. $ 8.50

Der Vf. vertritt den Standpunkt eines logischen Empirismus, der sich zu einem für alle Formen der Erfahrung, mit Einschluß der sittlichen und religiösen offenen Begriffe der Empirie bekennt und die sprachliche Verständigung über sie im Sinne des späteren Wittgenstein als eine Gruppe von gegebenen Sprachspielen betrachtet, dabei aber ihre logische Formalisierung als unumgängliche Bedingung exakter sprachlicher Mitteilung betont. Die Bestrebungen des Autors treffen sich z. T. mit den heute vielfach unternommenen Versuchen, ‚Logiken', d. h. Formalisierungen der nicht-deskriptiven Redeformen, wie Frage, Befehl, Bewertung u. ä. auszuarbeiten. Er berichtet in kurzen Übersichten über die wichtigsten von ihnen und bringt Weiterführungen und Ergänzungen in Vorschlag, von denen besonders, in der Besprechung der deontischen Logik, die Skizzierung einer Stufentheorie der Normen (analog der Typenlehre in der Prädikatenlogik) Interesse erweckt. In den Abschnitten über die philos. Gotteslehre und die Religionsphilosophie verteidigt er den ‚deskriptiven', d. h. kognitiven Gehalt der religiösen Rede gegenüber Anschauungen, die sie im allgemeinen und schlechthin den Kommunikationsformen des Emotionsausdrucks oder der sittlichen Ermahnung und Selbstverpflichtung zuordnen wollen, um dann ausführlicher die modallogische Fassung des ontologischen Arguments und zwei neue, sich nur auf den Begriff der notwendigen Bedingung stützende Versionen des kosmologischen Gottesbeweises zu besprechen.

Der Autor glaubt die im allgemeinen sehr zurückhaltende Einstellung der Theologen zu den Bemühungen um eine symbolisch-logische Exaktheit der Formulierung auf Mißverständnisse zurückführen zu können, die durch einige Richtigstellungen und die Vorführung von Proben sollten ausgeräumt werden können. Daß eine Formalisierung für die philosophische Gotteslehre wirklich Vorteile bringen kann, dürfte am ehesten das in der Symbolik moderner modallogischer Systeme dargestellte anselmianische Argument illustrieren. Die Einbeziehung der iterierten Modalitäten er-

weitert die ontologische Fragestellung und gibt mit der Ableitung der strikten Alternative von ‚Gott existiert notwendig' und ‚Gott existiert notwendigerweise nicht' wenigstens für die Diskussion von Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft, die das zweite Glied der Alternative ausschließen dürfte – wie sollte jedes Ding ‚seiner Möglichkeit zu existieren nach' sich ableiten von einem Unmöglichen – einen neuen, formal-ontologischen Ausgangspunkt. Die meisten der angeführten Beispiele aber zeigen, daß die Transkriptionen in die Symbolik formalisierter Sprachen ebenso die Gefahr schwerwiegender Ungenauigkeiten mit sich bringen, wie eine Hilfe für den sicheren Überblick über die logischen Zusammenhänge bedeuten können. Eben die Wiedergabe von ‚Gott existiert' unter Verwendung des Existenzquantors (es gibt wenigstens ein x, für das gilt...) der symbolischen Logik, an der der Vf. die neuen Präzisierungsmöglichkeiten erläutern will, ist theologisch unannehmbar, weil sie sich einen Individuenbereich vorgibt, dem Gott als ein Seiendes unter Seiendem angehören müßte. In seinem Entwurf einer exakten deontischen Sprache stellt der Autor ein Konklusionsschema auf, nach dem aus einem eine Sollensnorm aussprechenden Satz Befehlssätze abgeleitet werden können, wogegen natürlich einzuwenden ist, daß aus Normen nicht Befehle, sondern nur die Legitimität ihres Anspruchs auf Gehorsam gefolgert werden kann. Das Buch läßt die grundsätzliche Frage ungeklärt, was die Konstruktion von Sprachkalkülen für das ursprünglich sinnsetzende, sach- und wahrheitserschließende Sprechen bedeuten kann und wieso und unter welchen Voraussetzungen die Geschlossenheit eines Systems von Regeln für die Manipulation von Symbolen als Instanz der Genauigkeit und Exaktheit für den Gebrauch der Sprachzeichen angerufen werden kann, in dem sich unser Denken und Erkennen vollzieht.

Wien Beda Thum

Hasenhüttl, Gotthold: **Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre.** Erstmalig in deutscher Übersetzung: Sartres Weihnachtsspiel. – Graz, Wien, Köln: Styria 1972, 336 S. kart. DM 38.–

Der Titel von Hasenhüttls Buch – „Gott ohne Gott" – und der Untertitel – „Ein Dialog mit J. P. Sartre" –, sowie die Ankündigung der erstmaligen Übersetzung von Sartres Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn" könnten zu der Annahme verleiten, es handle sich in diesem Gespräch eines katholischen Theologen mit dem Papst des französischen atheistischen Existentialismus um einen apologetischen Versuch, durch ein gescheites, aber immerhin etwas zu verschmitztes Manipulieren von Begriffen und typisch sartreschen Denk- und Verbalschemata, den Atheisten Sartre sozusagen bei lebendigem Leib nachzutaufen, aus ihm einen unbewußten Christen, oder zumindest einen „Gottsucher" im Sinne Duhamels oder Mauriacs zu machen. Dem ist aber nicht so: und dem aufmerksamen Leser des 1. Teiles des Buches – das übrigens keine leichte Lektüre darstellt – fällt bald auf, daß Hasenhüttls „Dialog" mit Sartre eine echte, nach allen Regeln eines hellsichtigen Verständnisses und einer offenen Kritik geführte Auseinandersetzung ist, die den radikalen, uneinholbaren Agnostizismus und militanten Atheismus des Philosophen wahrnimmt, wobei die Radikalität selbst und die unbarmherzige Logik von Sartres humanistischem Engagement dem Theologen die willkommene, beinahe die beste Basis zu einer zweiten, nicht minder aktuellen Auseinandersetzung erscheinen: eine Art Selbstkritik innerkirchlicher Natur, die aus den Postulaten des atheistischen Existentialismus eine bessere, existentiell bewußtere Auffassung und ein tieferes Erlebnis des wahren Gottes zu ermöglichen imstande wäre.

Den gewissenhaften Analysen von Hasenhüttl ist eigentlich nichts hinzuzufügen. Nach zahlreichen Essays oder wissenschaftlichen Studien über Sartres Philosophie bietet sein Buch zum ersten Male eine ausführliche und geschlossene Übersicht über das Gottesproblem bei Sartre. Der scholastische Apparat und die etwas schulmäßige Aufteilung der Kapitel nach den fünf Perspektiven einer Art apophatischer Dialektik tun dem Vorhaben und der Gesamtdarstellung keinen Abbruch. Sämtliche Argumente werden objektiv fundiert und mit den treffendsten Zitaten belegt: niemals versucht der Autor Sartre pastoral-hinterlistig heimzuholen. Die Fronten bleiben immer klar abgezeichnet. Erst wenn diese Bestandsaufnahme eindeutig vorliegt, stellt Hasenhüttl in einem 2. Teil den Versuch an, sowohl an Hand von Sartres Forderungen nach einem undenkbaren, unmöglichen aber nichtsdestoweniger notwendigen existentialen Gott, als auch an Hand der griechisch-antiken Erfahrung Gottes „als Ereignis" – insoweit die philosophischen oder dramatischen Werke der Antike uns darüber informieren und es die sartreschen Deutungen erlauben (cf Sartres Vorwort zu seiner Bearbeitung der „Troerinnen" des Euripides), – zeitnahe und zukunftsträchtige Prolegomena zu einer Gotteslehre zu skizzieren, die den rationalen Forderungen und den emotionalen Bedürfnissen der heutigen, krisenbeladenen Christenheit entsprechen könnte.

Ohne eine Gotteserfahrung im Diesseits mittels einer Kommunion mit dem menschlichen Du und ohne die Dimension eines inkarnierten Denkens in der Theologie, scheint dem Autor, anstatt der Hoffnung, die Tür zur Auflehnung gegen den Gott der Liebe verhängnisvoll geöffnet zu sein. Somit erhält Hasenhüttls Essay schließlich weniger den Charakter einer rein analytischen Darstellung, als den einer indirekten Apologetik. Bei dieser kritischen Auseinandersetzung steht, nolens volens, der Atheist Sartre einer „künftigen Gotteslehre" Pate. Denn das, was P. Claudel einmal über V. Hugo schrieb, trifft hier zu: „Er war ein Seher, in der Art des Engländers W. Blake. Nicht ein Seher der Dinge Gottes – Gott hat er nicht geschaut –, aber niemand hat so viel Lehrreiches zu ziehen verstanden aus dem Schatten, den das Fehlen Gottes (l'absence de Dieu) hervorruft[1]."

Diese Art von dogmatischem Pragmatismus ist im christlich-katholischen Lebens- und Denkensraum nicht unbekannt: sie kann eigentlich auf eine lange, imposante Vergangenheit zurückblicken, sogar auf die ganze Vergangenheit des Christentums selbst. Seitdem Paulus in seiner Rede vor dem Areopag in Athen den „unbekannten Gott" der Heiden christlich umzufunktionieren versuchte, hat es keine Zeitspanne in der Geschichte der r.-k. Kirche gegeben, in der Kirchenväter, Apologeten des Frühchristentums, Theologen und christliche Denker des Mittelalters und der Renaissancezeit sich nicht bemühten, dem Arsenal der antiken Philosophie und Literatur, sogar dem Schatz selbst der Mythologie, bekräftigende Beweise und indirekt religiöse Lehren abzugewinnen. In den modernen Zeiten wurde diese Methodik sehr oft angewendet: aus dem Schaffen des Gegners – oder sagen wir des Anders-Denkenden – das Körnchen Wahrheit oder unbewußte Prämissen und Voraussetzungen zu einer besseren, zeitnäheren Darlegung der Offenbarung herauszuschälen, war und bleibt immer noch heute das Vorhaben zahlreicher Kritiker.

Angeregt durch K. Jaspers Buch über Nietzsche und M. Heideggers Abhandlung über das berühmte Wort „Gott ist tot", hat noch vor ein paar Jahren Bernhard Welte versucht, Nietzsches „Atheismus" im Sinne eines frustrierten, aber echten Christentums zu interpretieren, und somit die theologische Auseinandersetzung mit dem ewigen Zarathustra der abendländischen Kultur fortzuführen. Welte versteht Nietzsches Atheismus nicht nur negativ als eine Verneinung des Christlichen und Religiösen schlechthin, sondern als eine Verneinung des historischen Christentums aus einem radikalen Verlangen nach dem ganzen, dem „geglückten", dem seiner selbst mächtigen Menschen. „Dieser kann sich mit keiner abgeleiteten Religiosität zufrieden geben, sondern sucht auch in seinem Verhältnis zum Absoluten nach ganz ursprünglichen Bezügen... Nachdenkenswert und notwendig ist... die Frage, ob und inwieweit der Christ Nietzsches Impuls folgen kann und was dieser ihm in seinem denkenden Glauben zu sagen hat"[2]. Hasenhüttls Essay über Sartres Atheismus stellt mit gleichartigen Vorzeichen dasselbe dialektische Diagramm dar.

Will man sich auf das Gebiet der französischen Kultur und Literatur beschränken, in denen Sartres Botschaft einen eminenten Platz einnimmt und in die ihn Hasenhüttl mit Recht kulturhistorisch einbettet, dann könnte man zahlreiche Bände aufzählen, die unter Anwendung einer ähnlichen Methodik, aus dem Schaffen weltbekannter Atheisten und „libres penseurs" moderner Prägung, eine vertretbare religiöse Lehre abzuleiten versuchten. Seitdem ein gelehrter Jesuit in Albert Camus zwar einen Atheisten, aber einen Atheisten „de chez nous", d. h. ohne unbewußt christliche Verwurzelungen undenkbar, oder noch einen „Pascal sans Christ" begrüßt hat, hat sich die Sekundärliteratur über Camus' religiöse

[1] P. Claudel, Réflexions et Propositions sur le vers français. Digression sur V. Hugo: P. Claudels Gesamm. Werke, Bd V, 145 (mit Korrekturen).

[2] B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958) Klappentext.

Latenzen ins Uferlose erweitert[3]. Das gleiche gilt, positis ponendis für A. de Saint-Exupéry, A. Malraux und A. Gide[4]. Eine wohlwollende Kommentatorin hat vor 20 Jahren angebliche „Pages catholiques" aus Montherlants Werk herausgelesen, wo doch der bekannte Roman- und Theaterschriftsteller, mehr noch als Sartre christlich-katholisch erzogen, sich zu einem problemlosen Atheismus bekannt und seine Bühnenwerke – mit Ausnahme vielleicht von „La ville dont le prince est un enfant" – nur oberflächlich theologisch oder mystisch verbrämt hat. J. de Bourbon-Busset hat 1964 in Paul Valéry einen „Mystiker ohne Gott" sehen wollen. Man könnte die Liste solcher Interpretationen sehr leicht verlängern: ob sie schließlich zu einer wirksamen Apologetik führen, oder – in der Perspektive der Nicht-Gläubigen – nur das verkappte Unternehmen eines subtilen Klerikalismus bilden, bleibe dahingestellt.

In seinem Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn" (1940), hat Sartre dem König Balthasar eine sehr orthodoxe Unterweisung in der christlichen Lehre der Inkarnation, des erlösenden Leidens und der Vorsehung in den Mund gelegt. Man weiß übrigens, daß der Kriegsgefangene Sartre selbst, bei der Uraufführung des Stückes in seinem Lager bei Trier, die Rolle Balthasars gab: sein Spiel soll so aufrichtig und überzeugend gewesen sein, daß dabei ein anonymer Zuhörer zum Glauben zurückgefunden haben soll. Auch diese Taktik der vertauschten Personen ist auf dem literarischen, bzw. philosophischen Gebiet nicht neu. In seinem berühmten Pamphlet „Les grands cimetières sous la lune" (1938), ließ Bernanos seinen Agnostiker eine ergreifende Predigt halten, die, von echt evangelischen Wahrheiten durchsetzt, viel orthodoxer ist als die immerhin problematische Anklagerede des Großinquisitors von Dostojewski. Früher hatte P. Claudel in seinem chinesischen Mysterienspiel „Le repos du septième jour" (1896) Satan höchstpersönlich den in die Hölle hinabgestiegenen Kaiser die katholisch-thomistische Theologie der Sünde und der Verdammung lehren lassen. Auch „Le soulier de satin" (1925) enthält eine ähnliche theologische Unterweisung: nicht der Schutzengel, sondern der zum Islam übergetretene Don Camillo ist es, der, ein neuer Mephistopheles, der katholischen dona Proheza die radikalste Lehre der göttlichen Transzendenz und des menschlichen Nichts einzuhämmern versucht und der armen Frau die innere Aufopferung ihrer Liebe zu don Rodrigo, sanft-grausam wie der Claudelsche Gott es gewöhnlich tut, abzwingt.

Hasenhüttl appelliert selbst an Werke von Dostojewski, Brecht und Tolstoi. Er zitiert Bernanos und Claudel: er hätte noch treffendere Texte bei Charles Péguy, oder noch andere von Claudel, die erstaunlich nach Sartre „riechen", anführen können[5]. Wie dem auch sein mag, dieser Exkurs eines Theologen im literarischen Bereich ist sehr zu begrüßen. Er beweist wiederum die Notwendigkeit und die Fruchtbarkeit jenes Heranziehens des dichterischen, romanhaften oder dramatischen Schaffens, in dem der Metaphysiker Jean Wahl mit Recht ein gesundes „élargissement de la philosophie" agnoszierte[6] und in dem man auch die Möglichkeit einer „Entfaltung und Befruchtung" des theologischen Denkens erhoffen kann. Man möchte hier den Wunsch ausdrücken, daß ein moderner Humanist, dem literarischen Schaffen ebenso offen, wie mit der philosophisch-theologischen Arbeit vertraut, im Geist von H. de Lubac's Werk „Die Tragödie des Humanismus ohne Gott" (Paris 1945 – dtsch: Salzburg 1950), die kulturgeschichtliche Entwicklung dieses gegenseitigen Austauschprozesses im Abendland seit einem Jahrhundert ausführlich analysierte und die Bilanz dieser Osmose zöge. Was für Sartre recht ist, kann ebenso mit Bezug auf den „nouveau roman", das „absurde Theater", den Strukturalismus und den immer lebendigen, fruchtbaren Surrealismus gelten. Nur die Anwendung jener interdisziplinären Methodik kann zum Entstehen, Bestehen und zur Rechtfertigung einer „Ganzheit-Erkenntnis" führen, die zu der Synthese der „Geisteswissenschaften" gehört, ohne Unterschied der Universitätsfakultäten. Hasenhüttls Essay über Sartre und seine sonstigen Publikationen zeugen von einer Initiative in dieser Richtung, die verdient, institutionalisiert zu werden. Der unterzeichnete Rezensent gehört, ohne eine verkalktes Altsemester zu sein, immerhin zu einer Generation, die Sartres atheistischen Existentialismus herannahen sah, weil sie sich bereits mit Bergsons schöpferischem Irrationalismus auseinandersetzen mußte und in der christlichen Vor-Existentialphilosophie von Blondel und G. Marcel, im christlichen „Absurdismus" der katholischen Tragiker, Bloy, Péguy, Claudel, Mauriac und Bernanos die Prolegomena erblickte, die Hasenhüttl nun rückblickend und synthetisch ans Tageslicht bringt und würdigt.

Das Buch enthält als Schluß und gleichsam als Exemplifizierung seines dialektischen Verfahrens den Text von Sartres Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn". Aus den Prämissen seiner Analysen, und nicht zuletzt aus dem angeführten Brief von Sartre über die Umstände und den echt sartreschen Sinn dieses Theaterstückes (263), stellt sich klar heraus, daß der Atheist Sartre, auch wenn er die Menschwerdung Gottes respektvoll und außerordentlich einfühlsam inszeniert, kein Iota seiner Weltanschauung und seiner Gedankenwelt preisgibt. Das Christentum bleibt für ihn eine „Mythologie" unter vielen anderen, und es heißt gar nicht, schreibt er, „daß sich die Richtung meines Denkens in der Zeit der Gefangenschaft, auch nur einen einzigen Augenblick, geändert hätte" (o. o. 263, vervollständigt). Hasenhüttls Ausführungen auslegend, behauptet ein Kritiker, daß „das Stück (für Sartre) positiv endet[7]". Über dieses „Positivum" ließe sich eigentlich streiten: Barionas Aufopferungswille und sein baldiger Tod im Dienste des Messias erinnert, meines Erachtens, allzuviel an das heroisch-absurde Engagement und an den Tod von Mathieu Delarue, in Sartres Romantrilogie „Les chemins de la liberté" (1945)[8], denen gewisse, „uneinholbare" Komponenten der „scheußlichen Ekstase" von Roquentin (La Nausée, 1938) immer noch heimlich anhaften. Für alle Protagonisten von Sartre bleibt, bis auf weiteres, Gott, genauso wie die Seele, innerlich „eine herrliche Abwesenheit" (Orestes, in „Les Mouches").

Dazu wäre schließlich zu bemerken, daß Hasenhüttls deutsche Übersetzung, – die übrigens nicht die allererste sein dürfte[9] – noch nicht völlig druck- bzw. bühnenreif ist. Ich spreche von der Gesamtübersetzung des Stückes, die als Anhang seines Buches veröffentlicht wird, und nicht von den Zitaten, die im Text selbst des Essays verstreut sind (vgl. 247, Nr. 64). Der Autor würde bestimmt dem Rezensenten freundlicherweise gestatten, ihn auf einige Ungenauigkeiten, – darunter ein paar schwerwiegende Fehldeutungen –, aufmerksam zu machen, die wichtige Stellen Sartres allzu sehr „maltraitieren". Dies ist um so erstaunlicher, als Hasenhüttls Übersetzung im allgemeinen ausgezeichnet ist: sie hat sogar den manchmal plumpen und mit einer oft unbeholfenen Metaphorik belasteten Originaltext lebendig und stilgerecht gestaltet, bzw. verbessert.

Wien André Espiau de La Maëstre

[3] Vgl. P. H. Simon, Présence de Camus (Paris 1961); Alain-George Martin, A. Camus et le Christianisme: La Revue Réformée (1961) Nr. 48; Ignaz Lepp, Psychanalyse de l'athéisme moderne (Paris 1961); A. Espiau de La Maëstre, A. Camus, pèlerin de l'absolu? : Les Lettres Romanes (Louvain 1961) Bd XV; ders., Der Sinn und das Absurde (Salzburg 1961) 49–86; Fritz Poepcke, Le sens de l'athéisme chez A. Camus: Revue des Lettres Modernes, Configuration Critique (Paris 1963/7); Jean Onimus, Camus, Les écrivains devant Dieu (Paris 1965); Claude Vigée, L'incroyance passionnée d'A. Camus: Camus, hrsg. von Jacqueline Lévi-Valensin (Paris 1970).

[4] Vgl. H. J. Nersoyan, A. Gide. The Theisme of an Atheist (Syracuse, USA: University Press 1969).

[5] Vgl. A. Espiau de La Maëstre, Das göttliche Abenteuer (Salzburg 1968) 40/1, 48, 123, 274, 326, 348.

[6] Jean Wahl, Défense et élargissement de la philosophie. Le recours aux poètes: Claudel (Paris 1959: Les cours de Sorbonne).

[7] Wort und Wahrheit 27 (1972) 317.

[8] Vgl. dazu A. Espiau de La Maëstre, Der Sinn und das Absurde (Salzburg 1961) 121ff, 132.

[9] Vgl. Wort und Wahrheit 27 (1972) 317.

Personennachrichten

Professor Dr. W. Nastainczyk, Lehrstuhl für Praktische Theologie (Religionspädagogik und Katechetik) der Universität Regensburg, hat den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik der Universität Wien abgelehnt.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für Herbert **Doms** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Johannes Tenzler. – Rgb: Habbel 1972. 547 S., 1 Titelbild; Lw. DM 58,–; S. 533–535: Opera jubilantis.

Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. Hrsg. von Johannes Gründel, Fritz Rauh und Volker Eid. (Richard **Egenter** zum 70. Geburtstag.) – Düs: Patmos-Verl. (1972). 371 S., 1 Titelbild.

Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Hrsg. von Max Seckler [u. a.] (Heinrich **Fries** gewidmet von Freunden, Schülern und Kollegen.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 839 S., 1 Titelbild; Lw. DM 98,–; S. 807–836: Bibliographie von Heinrich Fries. Stand: 30. Juni 1971. Zusammengestellt von Franz Wolfinger, Gerda Bieringer, Johannes Brosseder.

Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz **Hofmann** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Günter Koch, Josef Pretscher. Mit Beitr. von Eugen Biser [u. a.]) – Wü: Echter-Verl. (1972). 220 S.; Lw. DM 24,–; S. 219–220: Verzeichnis der Schriften von Fritz Hofmann.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Lapointe, Roger: **Hermeneutics** today. – Biblical theology bulletin II, 1972, 107–154.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Hrsg. von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evang. Kirche in Deutschland und dem Evang. Bibelwerk. Erarb. nach den Weisungen der ökumenischen Übersetzerkommission von Klaus Dietrich Fricke u. Benedikt Schwank, OSB. – Stu: Kath. Bibelanstalt; Württembergische Bibelanstalt (1972). 144 S.; kart. DM 28,–.

Sanders, James A.: Torah and Canon. – Phil: Fortress 1972. XX, 124 p.; $ 2,95.

Zerafa, P., OP: Il **futuro** nella Bibbia. – Angelicum XLIX, 1972, 219–242.

2. Altes Testament

The witness of **tradition.** Papers read at the joint British-Dutch Old Testament conference held at Woudschoten, 1970. – Leiden: Brill 1972. VIII, 137 p. = Oudtestamentische Studiën XVII; hfl 58,–.

Hasel, Gerhard F.: **Methodology** as a major problem in the current crisis of Old Testament theology. – Biblical theology bulletin II, 1972, 177–198.

Lapointe, Roger, OMI: Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle. Étude stylistique et théologique sur le procédé dialogal tel qu'employé dans l'Ancien Testament. – P, Tournai: Desclée; Montr: Bellarmin 1971. 405 p. = Recherches I. Théologie; FB 500,–.

Lovelace, M.: Compass points for Old Testament study. – Nashv: Abingdon Pr. 1972. 176 p.; cloth $ 4,95.

Oosterhoff, B. J.: Hoe lezen wij **Genesis 2 en 3**? Een hermeneutische studie. – Kampen: Kok (1972). 240 blz.; hfl 19,50.

Schatz, Werner: **Genesis 14.** Eine Untersuchung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. 384 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 2; sfr 48,–.

O'Connell, Kevin G.: The theodotionic revision of the Book of **Exodus.** A contribution to the study of the early history of the transmission of the Old Testament in Greek. – Cambr: Harvard Univ. Press 1972. X, 329 p. = Harvard semitic monographs III; $ 9,50.

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

Poulssen, N.: Een lach en een traan om Saul: het volksverhaal van **1 Sam 19, 11–17** als Woord van God. – TTh XII, 1972, 3–27.

Auvray, Paul: **Isaïe 1–39.** – P: Gabalda 1972. 338 p. = Sources bibliques; F 105,–.

Young, Edward J.: The book of **Isaiah.** The English text, with introduction, exposition, and notes. Vol. III: Chapter **40** through **66.** – GrR, Mich.: Eerdmans (1972). 579 p. = The New International commentary on the Old Testament; $ 9,95,–.

Jeremias, Jörg: **Mišpāṭ** im ersten Gottesknechtslied ‹**Jes. XLII,1–4**›. – VT XXII, 1972, 31–42; p. 1–30: Beuken, W. A. M.: Mišpāṭ. The first Servant song and its context.

Zimmerli, Walther: **Ezechiel.** Gestalt und Botschaft. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1972). 161 S. = Biblische Studien LXII; kart. DM 14,–.

Botterweck, G. Johannes: Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern. – Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Joseph Ziegler. Bd II, Wü/Stu (1972), 117–128; S. 129–135: Deissler, Alfons: Die Interpretation von **Hos 1, 2–9** in den Hosea-Kommentaren von H. W. Wolff u. W. Rudolph im kritischen Vergleich; S. 137–144: Elliger, Karl: Nochmals Textkritisches zu **Jes 53**; S. 145–153: Fohrer, Georg: Vollmacht über Völker und Königreiche. Beobachtungen zu den prophetischen Fremdvölkersprüchen anhand von **Jer 46–51**; S. 155–170: Goshen – Gottstein, M. H.: **Ezechiel** und **Ijob.** Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis; S. 171–178: Haag, Ernst: **Ez 31** und die alttestamentliche Paradiesvorstellung; S. 179–185: Haag, Herbert: „Ich mache Heil und erschaffe Unheil" ‹**Jes 45, 7**›; S. 187–195: Hoffmann, Adalbert: Jahwe schleift Ringmauern, **Jes 45, 2** $\alpha\beta$; S. 197–206: Kaiser, Otto: Zwischen den Fronten. Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts; S. 207–215: Kilian, Rudolf: Prolegomena zur Auslegung der Immanuelverheißung; S. 217–229: Lohfink, Norbert: „Israel" in **Jes 49, 3**; S. 231–232: Loretz, Oswald: „Verworfenes Silber" ‹**Jer 6, 27–30**›; S. 233–238: Rudolph, Wilhelm: Zu **Micha 1, 10–16.**

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

Lescow, Theodor: Redaktionsgeschichtliche Analyse von **Micha 6–7.** – ZAW LXXXIV, 1972, 182–212.

Stolz, Fritz: Zeichen und Wunder: die prophetische Legitimation und ihre Geschichte. – ZThK LXIX, 1972, 125–144.

Asensio, Félix, SJ: Sobre la marcha del **salmo 35.** – EstB XXXI, 1972, 5–16.

Craigie, P. C.: Psalm XXIX in the Hebrew poetic tradition. – VT XXII, 1972, 143–151; p. 176–196: Dumortier, Jean-Bernard: Un rituel d'intronisation: Le Ps LXXXIX 2–38.

Bryce, Glendon E.: Another wisdom – "Book" in **Proverbs.** – JBL XCI, 1972, 145–157.

Horton, Ernest, Jr.: Koheleth's concept of opposites as compared to samples of Greek philosophy and Near and Far Eastern wisdom classics. – Numen XIX, 1972, 1–21.

Davenport, G. L.: The eschatology of the book of **Jubilees.** – Leid: Brill 1971. VIII, 124 p. = Studia Post-Biblica XX; hfl 36.

Lenglet, Ad.: La structure littéraire de **Daniel 2–7.** – Bibl LIII, 1972, 169–190.

Watts, J. D. W.: Basic patterns in Old Testament religion. – NY: Vantage Pr. 1971. 162 p.; cloth $ 4,50.

Pakozdy, J. M.: Der Begriff ›**Frieden**‹ im AT und sein Verhältnis zum Kampf. – CV XIV, 1971, 253–266.

Siegwalt, Gérard: La **loi,** chemin du salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament. – (Neuchâtel:) Delachaux et Niestlé (1971). 261 p. = Bibliothèque théologique; sfr 31,50.

Potin, Jean: La fête juive de la **Pentecôte.** Études des textes liturgiques. Tome I: Commentaire. Tome II: Textes. – P: Ed. du Cerf 1971. 328 p.; 79 p. = Lex orandi LX a/b; F 65; F 16.

Wolff, Hans Walter: Herren und Knechte. Anstöße zur Überwindung der Klassengegensätze im Alten Testament. – TrThZ LXXXI, 1972, 129–139.

Stoebe, Hans Joachim: Anmerkungen zur Wurzel **pl'** im Alten Testament. – ThZ XXVIII, 1972, 13–23.

Massorah **Gedolah** selon le manuscrit B 19a de Léningrad. Edition critique par Gérard E. Weil. Vol. I: Les listes de la Massorah. – R: Institut Biblique 1971. XXVII, 463, 69* p; Lire 25 000.

Hruby, Kurt: Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche. – Zü: Theologischer Verlag (1971). 81 S. = Schriften zur Judentumskunde IV; sfr 13,80.

Drijvers, H. J. W.: Old-syriac ‹Edessean› inscriptions. Edited with an introduction, indices and a glossary. – Leid: Brill 1972. XVIII, 117 p. = Semitic study series, n. s. III; **hfl 26.**

Wagner, Norman E.: Early bronze age houses at ʿAi ‹et-Tell›. – PEQ CIV, 1972, 5–25.

3. Neues Testament

Vögtle, Anton: Die matthäische Kindheitsgeschichte. – L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, Gembloux (1972), 153–183; p. 185–208: Strecker, G(eorg): Les macarismes du Discours sur la Montagne; p. 209–220: Gatzweiler, K.: Les récits de miracles dans l'Évangile selon saint Matthieu; p. 221–259: Dupont, Jacques: Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles; p. 261–280: Kahmann, J.: Die Verheißung an Petrus: Mt., XVI, 18–19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums; p. 281–308: Cothenet, É.: Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu; p. 309–342: Lambrecht, J(an): The parousia discourse. Composition and content in Mt., XXIV–XXV; p. 343–357: Senior, D.: The passion narrative in the gospel of Matthew: p. 359–415: Descamps, A(lbert): Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion; p. 417–428: Légasse, S.: L'«antijudaïsme» dans l'Évangile selon Matthieu.

Conti, Martino, OFM: Il mandato di Cristo alla chiesa ‹Mt. 10,7–8, 11–15›. – Antonianum XLVII, 1972, 17–68.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de san **Marcos.** – Burgos: Ed. Aldecoa (1971). XXIII, 273 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, sede de Burgos XXVI; pes 300,–.

Starobinski, Jean: Le démoniaque de Gérasa: analyse littéraire de Marc 5,1–20. – Analyse structurale et exégèse biblique ..., (Neuchâtel 1971), 63–94; p. 95–121: Leenhardt, Franz: Essai exégétique: **Marc 5,1–20.**

Schenke, Ludger: Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Kathol. Bibelwerk (1972). XXVII, 570 S. = Forschung zur Bibel IV; kart. DM 42,– [Diss., Mainz]

Galizzi, Mario: Gesù nel Getsemani. ‹Mc 14,32–42; Mt 26,36–46; Lc 22,39–46›. – Zü: Pas-Verl. 1972. XVI, 317 p. = Biblioteca di scienze religiose IV; Lire 5000.

Rubio Morán, Luis: Revelación en enigmas y revelación en claridad. **Análisis exegético de Jn 16,25.** – Salm XIX, 1972, 107–144.

Spörlein, Bernhard: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu **1 Kor 15**. – Rgb: Pustet 1971. VII, 223 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VII; kart. DM 45,– [Diss., München]

Morissette, Rodolphe: La condition de ressuscité: 1 Co 15,35–49: Structure littéraire de la péricope. – Bibl LIII, 1972, 208–228.

Morissette, Rodolphe: Un midrash sur la Mort ‹I Cor., XV, 54c–57›. – RB LXXIX, 1972, 161–168.

Friesen, Isaac I.: The glory of the ministry of Jesus Christ. Illustrated by a study of 2 Cor. 2:14–3:18. – Basel: Reinhardt in Komm. 1971. 167 p. = Theologische Dissertationen VII; kart. DM 16,80 [Diss., Basel]

Collange, J.-F.: Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Etude exégétique de 2 Cor. 2:14–7:4. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. VII, 351 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XVIII; £ 6,– [Diss., Strasbourg]

Trilling, Wolfgang: Untersuchungen zum **2. Thessalonicher**brief. – Lpz: St. Benno-Verl. 1972. 176 S. = Erfurter theologische Studien XXVII; kart. DM 19,50.

Hughes, Philip Edgcumbe: The doctrine of creation in **Hebrews 11:3.** – Biblical theology bulletin II, 1972, 64–77.

Feuillet, André: La moisson et la vendange de l'**Apocalypse ‹14, 14–20›**. La signification chrétienne de la révélation johannique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 113–132. 225–250.

Weiser, Alfons: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. – Mchn: Kösel 1971. 312 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXIX; brosch. DM 82,– [Diss., Würzburg]

Zinniker, Franz: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei **Matthäus**. – Frb/S: Paulus-Verl. 1972. 194 S.; sfr 20,–.

Achtemeier, Paul J.: The origin and function of the pre-Marcan miracle catenae. – JBL XCI, 1972, 198–221.

Feuillet, André: Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique. – P: Gabalda 1972. 293 p. = Études bibliques; F 90,–.

Ruckstuhl, Eugen: Die johanneische Menschenforschung 1957–1969. – Theologische Berichte I, (Zü, Eins, Köln 1972), 171–284.

Wind, A.: Destination and purpose of the Gospel of John. – NovT XIV, 1972, 26–69.

Borse, Udo: Die geschichtliche und theologische Einordnung des **Römerbrief**es. – BZ, N. F. XVI, 1972, 70–83.

Wengst, Klaus: Der Apostel und die Tradition. Zur theologischen Bedeutung urchristlicher Formeln bei Paulus. – ZThK LXIX, 1972, 145–162.

Hahn, Ferdinand: Probleme historischer Kritik. – ZNW LXIII, 1972, 1–17; S. 18–26: Stuhlmacher, Peter: Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese.

Michel, Otto: Zeuge und Zeugnis. Zur neutestamentlichen Traditionsgeschichte. – Neues Testament und Geschichte ... Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zü/Tü 1972, 15–31; S. 33–42: Schulz, Siegfried: Die neue Frage nach dem historischen Jesus; S. 43–67: Hengel, Martin: Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums.

Delorme, Jean: La résurrection de Jésus dans la langage du Nouveau Testament. – Le langage dans le monde actuel = Lectio divina LXXII, P 1972, 101–182.

Maddox, Robert: Methodenfragen in der Menschensohnforschung. – EvTh XXXII, 1972, 143–160.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Rückert, Hanns: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie. – Tü: Mohr 1972. X, 439 S.; Lw. DM 52,–.

Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August **Franzen.** Hrsg. von Remigius Bäumer. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. XII, 745 S.; Lw. DM 78,–; S. 729–733: Gerdemann, Gertrud: Verzeichnis der Veröffentlichungen von A. Franzen.

Hammer, Karl: Grundfragen der Kirchengeschichte. Was ist und was treibt die Kirchengeschichte? – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia-Verl. [in Komm.] 1970. 30 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXVII; kart. DM 4,80.

Sestan, Ernesto: Histoire des événements et histoire des structures. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 209–228.

Hubatsch, Walther: Kirchliche Quellen zur mittel- und ostdeutschen Landesgeschichte. – BDLG CVII, 1971, 202–205.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Burkill, T. A.: The evaluation of christian thought. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. 1971. X, 504 p.; $ 12,50.

Herzog, Reinhart: Metapher, Exegese, Mythos. Interpretationen zur Entstehung eines biblischen Mythos in der Literatur der Spätantike. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption ..., Mchn 1971, 157–185; S. 187–209: Jauss, Hans Robert: Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter.

Classical influences on European culture a. d. **500–1500**. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge 1969. Ed. by R. R. Bolgar. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. XVI, 319 p., 12 pl., 6 fig.; £ 5,–.

Meinhold, Peter: Europa – Momente seiner Geschichte und seiner Zukunft. – Saeculum XXII, 1971, 402–416.

Severus, Emmanuel von, OSB: Die kritische Funktion mönchsgeschichtlicher Forschung in der Theologie der Gegenwart. – ErbAuftl XLVIII, 1972, 252–263.

3. Alte Kirchengeschichte

Duval, Paul-Marie: La **Gaule** jusqu'au milieu du Ve siècle. I.–II. – P: Picard 1971. 865 p. = Les sources de l'histoire de France des origines à la fin du XVe siècle; F 110,–.

Pépin, Jean: Idées grecques sur l'homme et sur Dieu. – P: Société d'Éd. «Les Belles Lettres» 1971. 402 p. = Collection d'études anciennes; F 22,–.

Martin, Jochen: Der priesterliche Dienst. III: Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 118 S. = Quaestiones disputatae XLVIII; kart. DM 16,–.

Goppelt, Leonhard: Der Friede Jesu und der Friede des Augustus. – WoWa XXVII, 1972, 243–251.

Herrmann, Léon: Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle. – Brux: Latomus 1970. 174 p. = Collection Latomus CIX; FB 280,–.

The Catacombs and the Colosseum. The Roman Empire as the setting of primitive christianity. [Ed. by] Stephen Benko, John J. O'Rourke. – Valley Forge: Judson Pr. (1971). 318 p.; $ 6,95.

Kraft, Robert A.: Judaism on the world scene. – The catacombe and the colosseum. The Roman Empire as the setting of primitive christianity, Valley Forge (1971), 81–98; p. 99–120: Gager, John G.: Religion and social class in the early Roman Empire; p. 121–158: Lee, Clarence L.: Social unrest and primitive christianity; p. 165–186: O'Rourke, John J.: Roman law and the early church; p. 237–254: Winslow, Donald: Religion and the early Roman Empire; p. 255–267: Krodel, Gerhard: Persecution and toleration of christianity until Hadrian; p. 268–291: Wilken, Robert L.: Collegia, philosophical schools, and theology.

Pichon, Jean-Charles: **Néron** et le mystère des origines chrétiennes. Edition complétée et commentée de Saint Néron. – P: Laffont (1971). 237 p., 4 tabl. = Les ombres de l'histoire; F 22,–.

Giet, Stanislas: L'énigme de la **Didachè**. – P: Les éditions Ophrys 1970. 283 p. = Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg CXLIX; F 40,–.

Bagatti, Bellarmino, OFM: The Church from the Circumcision. History and archaeology of the Judaeo-Christians. English translation by Eugene Hoade, OFM. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1971. VII, 326 p., 159 fig. = Publications of the Studium Biblicum Franciscanum. Smaller series II; $ 9,–.

Prigent, P[ierre]: Une trace de liturgie **judéo-chrétienne** dans le chapitre XXI de l'Apocalypse de Jean. – RSR LX, 1972, 165–172; p. 173–192: Reicke, B.: Die jüdische Apokalyptik und die johanneische Tiervision; p. 193–198: Jaubert, Annie: Écho du livre de la Sagesse en **Barnabé 7, 9**; p. 199–218: Guillaumont, Antoine: Monachisme et éthique judéo-chrétienne; p. 219–240: Orbe, A[ntonio, SJ]: Ecclesia, sal terrae, según san **Ireneo**; p. 241–255: Klijn: A. F. J.: Jerome's quotations from a Nazoraean interpretation of Isaiah.

Wilson, McL.: Jewish christianity and **Gnosticism.** – RSR LX, 1972, 261–272; p. 273–286: Segelberg, E(ric): The mandaean week and the problem of jewish christian and mandaean relationship; p. 287–323: Kretschmar, G(eorg): Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie.

Daniélou, Jean: La tradition selon **Clément** d'**Alexandrie**. – Augustinianum XII, 1972, 5–18; p. 19–35: Orbe, Antonio, SJ: Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica; p. 37–50: Simonetti, Manlio: La tradizione nella controversia ariana; p. 51–78: Mayer, Cornelius, OSA: Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den anti-manichäischen Schriften **Augustins**.

Brock, Sebastian: Studies in the early history of the syrian orthodox baptismal liturgy. – JThSt, N.S. XXIII, 1972, 16–64.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'**Origène.** – Steenbrugis: Abbatia S. Petri; The Hague: Nijhoff 1971. 685 p. = Instrumenta patristica VIII; FB 1 350.

Lomiento, Gennaro: Cristo *didaskalos* dei *pochi* e la comunicazione ai *molti* secondo Origene. – Vetera christianorum IX, 1972, 25–54; p. 77–92: Pavan, Vincenzo: Hier., praef. ep. 65 ‹J. Hilberg›; p. 93–100: Orlandi, Tito: Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta.

Carletti, Carlo: L'Iprogeo anonimo della Via Paisiello sulla Salaria Vetus. – RivAC XLVII, 1971, 99–117, 13 fig.; p. 119–129: Danges, Claude: A propos du cubiculum de la «Velatio».

Hallieux, André de: Une clé pour les hymnes d'**Ephrem** dans le Ms. Sinaï syr. 10. – Muséon LXXXV, 1971, 171–199; p. 155–169: Jansma, T.: The provenance of the last sections in the Roman edition of Ephraem's commentary on Exodus.

Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte [Acta apostolorum, kopt.] ‹P. 15926.› Bearb. u. hrsg. von Fritz Hintze u. Hans-Martin Schenke. Mit 12 Taf. – B: Akademie-Verl. 1970. XII, 132 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur CIX; kart. DM-Ost 45,–.

Klein, Richard: **Symmachus**. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1971. 170 S., 1 Titelbild mit 2 Abb. = Impulse der Forschung II; kart. DM 26,50.

Paverd, F. van de: Die Quellen der kanonischen Briefe **Basileios** des Großen. – OChP XXXVIII, 1972, 5–63; p. 209–242: Husmann, Heinrich: Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen.

Munier, Charles: La tradition du IIe Concile de **Carthage ‹390›**. – RevSR XLVI, 1972, 193–211.

(Augustinus, Aurelius:) Sancti Aureli Augustini opera IV, 1: Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos. Epistolae ad Galatas expositiones liber unus. Epistolae ad Romanos inchoata expositio. Recensuit Ioannes Divjak. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1971. XXXIII, 258 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LXXXIV; kart. ÖSch 340,–.

Weismann, Werner: Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter bes. Berücks. von Augustin. – Wü: Augustinus-Verl. 1972. 243 S. = Cassiciacum XXVII; kart. DM 29,80 [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Hardy, Richard P.: The incarnation and revelation in Augustin's "Tractatus in Iohannis Evangelium". – EglTh III, 1972, 193–220.

Heil, John: Augustine's attack on scepticism: the *Contra Academicos*. – HThR LXV, 1972, 99–116.

Geerlings, Wilhelm: Der manichäische «Jesus patibilis» in der Theologie Augustins. – ThQ CLII, 1972, 124–131.

Naaman, Paul: **Théodoret** de **Cyr** et le monastère de saint Maroun. Les origines des Maronites. Essai d'histoire et de géographie. – Sin el-Fil: Inst. of Scientific Studies (1971). XXIII, 171 p., 3 cartes = Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik-Liban III.

Recchia, Vincenzo: **Sisebuto** di **Toledo**: il «Carmen de Luna». – Bari: Adriatica Ed. 1971. 293 p. = Quaderni di «Vetera christianorum» III; Lire 3200.

Schultze, Bernhard, SJ: Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie ‹**Photius** und **Johannes** von **Damaskus**›. – OChP XXXVIII, 1972, 172–194; p. 256–259: O'Connell, Patrick, SJ: The letters and catechese of St. **Theodore Studites**; p. 260–265: Charalampidis, Constantin P.: A propos de la signification trinitaire de la main gauche du Pantocrator.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schnell, Hugo: Die Bedeutung von **Wessobrunn**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 186–201.

Baum, Walter: Die Münzen und Medaillen der Bischöfe von Breslau. Teil I: bis Karl von Österreich ‹† 1624›. – ArSKG XXX, 1972, 1–32; 52 Abb.

Roth, Hermann Josef: **Altenberg** und **Marienstatt**. Die Beziehungen zweier rheinischer Zisterzen. – Bergisch-Gladbach: Altenberger-Dom-Vereine 1971. 118 S. mit Ill.

Hecht, Winfried: Die Johanniterkommende **Rottweil**. – Rottweil: Stadtarchiv 1971. 248 S., 7 Kt. u. graph. Darst. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil II; brosch. DM 10,–.

Hubatsch, Walter: Der **Johanniterorden** in Ost- und Westpreußen. (3 Karten, 1 Abb.) – Zeitschrift für Ostforschung XXI, 1972, 1–19.

Meoni, Noemi: Visite pastorali a Cortona nel Trecento. – AStIt CXXIX, 1971, 181–256.

5. Mittelalter

Blecker, Michael: Roman law and "Consilium" in the *Regula Magistri* and the *Rule* of *St Benedict*. – Speculum XLVII, 1972, 1–28.

Pacaut, Marcel: Histoire de l'Eglise au moyen âge ‹**VI**e–**XIII**e siècles›. – RH CCXLVII, 1972, 427–460.

Bosl, Karl: Die horizontale Mobilität der europäischen Gesellschaft im Mittelalter und ihre Kommunikationsmittel. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 40–53.

Kossmann, Oskar: **Polen** im Mittelalter. Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte. – Marb: Herder-Institut 1971. XIV, 458 S. mit 2 Karten im Text; kart. DM 42,–.

Delius, Walter: Die Problematik der **Patrick**-Forschung. – ZRGG XXIV, 1972, 161–166.

Jäschke, Kurt-Ulrich: Zu schriftlichen Zeugnissen für die Anfänge der Reichsabtei **Hersfeld**. – BDLG CVII, 1971, 94–135.

Guyot, Bertrand-Georges: A propos de quelques commentaires sur le *Pater Noster*. – RSPhTh LIII, 1969, 245–255; LVI, 1972, 423–432.

Bauerreiss, Romuald, OSB: Über den Mönch **Engilmar** von Niederharthausen ‹Ndby›, später Bischof von Parenzo ‹XI S.› und sein Benediktionale. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 31–39.

Stürner, Wolfgang: Der Königsparagraph im Papstwahldekret von **1059**. – Studi Gregoriani IX, 1972, 37–52; p. 53–75: Somerville, Robert: The case against Berengar of Tours. A new text; p. 77–114: Cowdrey, H. E. J.: Pope Gregory VII and the Anglo-Norman Church and Kingdom; p. 115–140: Ullmann, Walter: A note on inalienability in Gregory VII; p. 141–166: Nitzschke, August: Das Verständnis für Gregors Reformen im 11. Jahrhundert.

Whitbread, Leslie G.: **Conrad** of **Hirsau** as literary critic. – Speculum XLVII, 1972, 234–245.

Reiss, Edmund: The story of **Lamech** and its place in medieval drama. – The Journal of Medieval and Renaissance Studies II, 1972, 35–68.

Gadolin, Anitra: A theory of history and society with special reference to the chronographia of Michael **Psellus, 11**th century Byzantium. – Sto, Göteborg, Uppsala: Almquist & Wiksell (1970). 217 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis = Stockholm studies in history of literature XI; skr 35,–.

Torrance, Thomas F.: The place of word and truth in theological inquiry according to **Anselm**. – Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata, R (1971), 133–160; p. 121–131: Dettloff, Werner: «Christus hierarcha». Ein Beitrag aus **Bonaventuras** Leben über Christus und das Amt in der Kirche; p. 79–100: Nicolas, Marie-Joseph, OP: Le Christ et la création d'après saint **Thomas** d'**Aquin**; p. 161–186: Prentice, Robert, OFM: **Scotus'** voluntarism as seen in his concept of the essence of beatitude; p. 203–225: Maurer, Armand A., CSB: **Francis** of **Mayron**'s defense of epistemological realism; p. 249–257: Brady, Ignatius, OFM: The later years of Petrus Thomae, OFM; p. 259–281: Binder, Karl: **Thomas** von **Strassburg**, ein Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis; p. 333–360: Dondaine, Antoine, OP: L'«Epilogus in gesta sanctorum» de **Barthélemy** de **Trente**; p. 377–402: Roščić, Nicola, OFMConv: Matteo Frće, ‹Ferkić, Ferchius›, un grande scotista croato ‹1583–1609›.

Chasteigner, Jean de: S. **Pierre Damien** et le célibat ecclésiastique. – DoctCom XXIV, 1971, 261–277.

Backmund, Norbert, OPraem: Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des **Prämonstratenserordens**. – Averbode: Praemonstratensia 1972. XVI, 357 S. = Bibliotheca analectorum Praemonstratensium X; FB 550.

Santiago-Otero, Horacio: El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo **XII**. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo ‹escuela de Laon› a los primeros interrogantes sobre su saber experimental ‹corriente monástica›. Presentación de Jean Châtillon. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1970. 281 p. = Colección teológica; pes 380,–.

Grandsden, Antonia: Realistic observation in twelfth-century England. – Speculum XLVII, 1972, 29–51.

Mohr, Walter: **Waldes** von seiner Berufung bis zu seinem Tode. – Horn/Niederösterreich: Berger [1971]. 75 S.

Marchetti, Valerio: Un' epistola inedita di Juan de Valdés sopra i «movimenti dello spirito». – AStIt CXXIX, 1971, 505–518.

Griffe, Élie: Le Languedoc cathare de **1190** a **1210**. – P: Letouzey et Ané 1971. 320 p.; F 25,–.

Egan, Keith J., OCarm: An essay toward a historiography of the origin of the **Carmelite province** in **England**. – Carmelus XIX, 1972, 67–100.

Brundage, James A.: The thirteenth-century Livonian Crusade: Henricus de Lettis and the first legatine mission of Bishop William of Modena. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. XX, 1972, 1–9.

Charette, Léon: Philosophie politique et méthode chez saint **Thomas** d'**Aquin**. – RUnOtt XLII, 1972, 83–96.

Jooss, Rainer: Kloster **Komburg** im Mittelalter. Studien zur Verfassungs-, Besitz- und Sozialgeschichte einer fränkischen Benediktinerabtei. – Schwäbisch Hall: Eppinger 1971. 241 S., 3 Faltkarten = Forschungen aus Württembergisch-Franken IV.

Jähnig, Bernhart: Johann von **Wallenrode** O.T., Erzbischof von Riga, Königl. Rat, Deutschordensdiplomat u. Bischof von Lüttich im Zeitalter des Schismas u. des Konstanzer Konzils ‹um 1370–1419›. – Bonn-Bad Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv 1970. XI, 231 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXIV; Lw. DM 34,80 [Diss., Göttingen]

Hudson, Anne: A Lollard compilation and the dissemination of Wycliffite thought. – JThSt N.S. XXIII, 1972, 65–81.

Youings, Joyce: The dissolution of the monasteries. – Lo: Allen and Unwin; NY: Barnes and Noble (1971). 264 p. = Historical problems. Studies and documents XIV; £ 3,50.

Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Bd III: Johann **Tiergart** ‹1419–1428›. Halbbd II: ‹1424–1428›. Bearb. von Hans Koeppen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. S. 369–710 = Veröffentlichungen der Niedersächs. Archivverwaltung XXIX.

Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture. Ed. Paul M. Clogen. – Cleveland: The Press of Case Western Reserve 1971. XII, 223 p.; $ 9,95.

Gentili, Augusto: La concezione utopistica dello stato tra medioevo italiano e Rinascimento inglese. – The Journal of Medieval and Renaissance Studies II, 1972, 93–130; 14 tav.

Talazko, Helmut: Moritzkirche und Propstei in **Coburg**. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Vermögen im Spätmittelalter. – Nürnberg: Verein für bayerische Kirchengeschichte 1971. IV, 433 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Fotodruckreihe II; kart. DM 15,– [Diss., München]

Trinkaus, Charles: **Italian** humanism and the problem of "structures of conscience". – The Journal of Medieval and Renaissance Studies II, 1972, 19–33.

McCall Probes, Christine: La Ceppèdes discriminatory use of St. Augustine as *Garent*. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 65–87.

6. Gesamte Neuzeit

Pesch, Otto Hermann: „Das heißt eine neue Kirche bauen." **Luther** und **Cajetan** in Augsburg. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, (Graz, Wien, Köln 1972), 645–661; S. 663–679: Thielicke, Helmut: Aufklärung und Orthodoxie. Über **Lessing** und **Goeze**; S. 681–696: Walgrave, Jan H.: Deux champions de la liberté. **Lamennais** et **Lacordaire**; S. 697–714: Biemer, Günter: Richard Hurrell **Froude** und John Henry **Newman**; S. 715–719: Dessain, Charles St.: Cardinal Newman and eternal punishment; S. 735–747: Schwaiger, Georg: Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts; S. 749–760: Henrich, Franz: Die Katholische Akademie in Bayern – eine Stätte der Begegnung; S. 765–777: Bertram, Robert W.: How free are the American churches? A clue from Martin **Luther King**; S. 779–789: Denzler, Georg: Der Dialog im Verständnis Papst **Pauls VI**; S. 791–804: Becker, Werner: Rom und Canterbury. Die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Erzbischof A. M. Ramsey in Rom.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Epiney-Burgard, Georgette: Jean **Eck** et le commentaire de la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 7–29.

Hagen, Kenneth: From Testament to covenant in the early sixteenth century. – The Sixteenth Century Journal III, 1972, 1–24; p. 25–36: Meinhold, Peter: Society in transition in the age of the Reformation; p. 37–55: Gritsch, Eric W.: Martin Luther and violence.

Ebeling, Gerhard: Luther und der Ausbruch der Neuzeit. – ZThK LXIX, 1972, 185–213.

Hakamies, Ahti: Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. – Witten: Luther-Verlag 1971. 163 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte VII; kart. DM 22,– [Habil.-Schrift, Helsinki]

Hammann, Gustav: Konversionen deutscher und ungarischer Juden in der frühen Reformationszeit. – ZBKG XXXIX, 1970, 207–236.

Bietenholz, Peter G.: Basle and France in the sixteenth century: The **Basle humanists** and **printers**. – Tor: University of Toronto Press 1971. 376 p.; $ 12,50.

Saulnier, V. L.: Recherches sur la correspondance de **Marguerite** de **Navarre**. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XXXIV, 1972, 283–336.

Volz, Hans: Der Nürnberger Augustinermönch Martin **Glaser** und seine Beziehungen zu Martin Luther. – ZBKG XL, 1971, 38–45.

Arnold, Udo: Luther und Danzig. – Zeitschrift für Ostforschung XXI, 1972, 94–121.

Kirchner, Hubert: Luther and the Peasants' war. – Phil: Fortress Press 1972. VIII, 40 p.; $ 1,–.

Schmid, Hans-Dieter: Die Haltung **Nürnbergs** in der Täuferfrage gegenüber dem Schwäbischen Bund und dem Schmalkaldischen Bund. – ZBKG XL, 1971, 46–68.

Seebaß, Gottfried: Apologia Reformationis. Eine bisher unbekannte Verteidigungsschrift Nürnbergs aus dem Jahre 1528. – ZBKG XXXIX, 1970, 20–74; S. 75–82: Müller, Gerhard: Augsburg und Nürnberg im Urteil päpstlicher Nuntien 1530–1532.

Schulze, Albert: Bekenntnisbildung und Politik **Lindaus** im Zeitalter der Reformation. – Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1971. 227 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Fotodruckreihe III; kart. DM 12,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Die schwäbischen Bundestage zwischen den Reichstagen zu Speyer 1529 und Augsburg 1530. Bearb. von Wolfgang Steglich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 582 S. = Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe VIII, 2; DM 128,–.

Müller, Gerhard: Kardinal Lorenzo **Campeggio**, die römische Kurie und der Augsburger Reichstag von 1530. – NAKG LII, 1972, 133–152.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Martin **Bucers** Katechismus vom Jahre 1534 und seine Stellung innerhalb der Katechismusgeschichte. – ZBKG XXXIX, 1970, 83–94.

Weigelt, Horst: Sebastian **Franck** und die lutherische Reformation – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1972. 84 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXVI; kart. DM 16,80.

Weigelt, Horst: Sebastian Franck und Caspar Schwenckfeld in ihren Beziehungen zueinander. – ZBKG XXXIX, 1970, 3–19.

Friede, Juan – Benjamin Keen: **Bartolomé** de las **Casas** in history. Toward an understanding of the man and his work. – De Kalb: Northern Illinois University Press 1971. XIII, 632 p.; $ 20,–.

Peter, Rodolphe: Calviniana et alia. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 115–123.

Herold, Gerhart: **Pankraz** von **Freiberg** und die baierische Kelchbewegung. – ZBKG XXXIX, 1970, 114–126.

Sturm, Klaus: Die Theologie Peter Martyr **Vermiglis** während seines ersten Aufenthalts in Straßburg 1542–1547. Ein Reformkatholik unter den Vätern der Reformierten Kirche. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1971. 292 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXI; Lw. DM 78,– [Diss., Bonn]

Volz, Hans: Magister **Treuer** aus **Coburg**. – ZBKG XXXIX, 1970, 238–258.

Olson, Oliver K.: Theology of Revolution: **Magdeburg 1550–1551**. – The Sixteenth Century Journal III, 1972, 56–79; p. 80–96: Guggenheim, Ann H.: The Calvinist notables of Nimes during the era of the religious wars; p. 97–105: Hogrefe, Pearl: Legal rights of Tudor women and their circumvention by men and women.

Tribout de Morembert, Henri: La réforme à **Metz**. Vol. II: Le Calvinisme **1553–1685**. – Nancy: (Berger Levrault 1971). 345 p. = Annales de l'Est. Mémoires XLI; F 34,–.

Schubert, Ernst: Protestantisches Bürgertum in **Würzburg** am Vorabend der Gegenreformation. – ZBKG XL, 1971, 69–82.

8. Neuere Zeit

Bietenholz, Peter G.: Mino **Celsi** and the toleration controversy of sixteenth century. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 31–47.

Limbrick, Elaine: **Montaigne** et saint **Augustin**. – Bibliothèque d'humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 49–64.

Rosa, **Gabriele de: Vescovi, popolo e magia nel Sud**. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo. – Nap: Guida Ed. (1971). 420 p. = Esperienze VIII; Lire 6000.

Ernst, Harto: Zur Himmelsvorstellung im späten Barock, besonders bei Johann Michael **Fischer**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 266–293.

Stoudt, John Joseph: The search for brotherhood in colonial Pennsylvania. – ZRGG XXIV, 1972, 122–134.

Blaufuß, Dietrich: Gottlieb **Spizels** Gutachten zu Ph. J. Speners Berufung nach Dresden ‹1686›. Ein Beispiel der mutua consolatio fratrum im Pietismus. – ZBKG XL, 1971, 97–130.

Blaufuß, Dietrich: Veit Ludwig von Seckendorfs Commentarius de Lutheranismo ‹1692› und der Beitrag des Augsburger Seniors Gottlieb Spizel. – ZBKG XXXIX, 1970, 138–164. 269–276.

Gounelle, André: La Bible selon **Pascal**. – P: Presses Universitaires de France 1971. 60 p. = Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses XLII; F 8,–.

Greschat, Martin: Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst **Löscher** u. der Ausgang der luther. Orthodoxie. – Witten: Luther-Verl. 1971. 414 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte V; Lw. DM 64,– [Habil.-Schrift Münster]; S. 360–414: Bibliographie der Werke Val. E. Löschers.

Gottschalk, Joseph: Die katholische Kirche in **Schlesien** während der Aufklärung. Forschungsaufgaben. – ArSKG XXX, 1972, 93–123.

Conrads, Norbert: Die Durchführung der **Altranstädter Konvention** in Schlesien, **1707–1709**. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XLVI, 413 S., 19 Ill. = Forschungen u. Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands VIII; kart. DM 56,– [Diss., Köln]

Jordahn, Ottfried: Georg Friedrich **Seilers** Beitrag zur Praktischen Theologie der kirchlichen Aufklärung. – Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte 1970. XXVI, 287 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLIX; br. DM 26,–.

Jordahn, Ottfried: Georg Friedrich Seilers Lehrbücher und Schriften zur religiösen und allgemeinen Volkserziehung. – ZBKG XL, 1971, 131–184.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Ein fränkischer Kreis der Christentumsgesellschaft und seine missionarische Ausstrahlung. Karl **Köllners** Wirken in Segnitz am Main, Sitzenkirch ‹Baden› und Korntal. – ZBKG XL, 1971, 185–200.

Schäfer, Philipp: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt **Zimmer**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 267 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts III; Lw. DM 44,– [Diss., Tübingen]

Lindner, Gerhard: Friedrich Immanuel **Niethammer** als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum. – Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1971. VIII, 171 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Fotodruckreihe I; kart. DM 16,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Akenson, Donald Harman: The Church of **Ireland**. Ecclesiastical reform and revolution, **1800–1885**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1971. XIII, 413 p.; $ 15,–.

Grijp, R. M. K. van der: Geschichte des **spanischen Protestantismus** im **19.** Jahrhundert. – Wageningen: Veenman & Zonen 1971. 593 S., 1 Kte.; hfl 43,30.

Epp, René: Aux origines du catholicisme social: L'exploitation de la classe ouvrière dénoncée par le «Correspondant de Strasbourg» dès 1831–1832. – RevSR XLVI, 1972, 256–272.

Jedin, Hubert [Hrsg]: Briefe des Breslauer Alumnatsrektors Joseph **Sauer** an seinen Schulfreund Augustin Theiner in Rom ‹1839–1851›. – ArSKG XXX, 1972, 157–170.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung in Bayern. Zugleich ein Beitrag zur Biographie Dr. Carl Eichhorns. – ZBKG XXXIX, 1970, 184–206.

Drei Möhler-Briefe. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch. Eingeleitet und hrsg. von Jochen Köhler. – ThQ CLII, 1972, 157–168.

Olarra Garmendia, José y María Luisa de Larramendi: El archivo de la embajada de España cerca de la Santa Sede ‹1850–1900›. I: Años 1850–1860. – R: (Inst. Español de Historia Eclesiástica) 1971. 269 p. = Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiástica. Subsidia XI; pes 150,–.

Lettres de George **Tyrrell** à Henri **Bremond**. Présentées et annotées par A. Louis-David. Préface de Maurice Nédoncelle. – P: Aubier Montaigne (1971). 331 p. = Études Bremondiennes III; F 39,–.

9. Neueste Zeit

Hanauer, Josef: Konnersreuth als Testfall. Kritischer Bericht über das Leben der Therese **Neumann**. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Akten des Bischöfl. Archivs in Regensburg. – Mchn: Manz 1972. 548 S.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Widerstand und Solidarität der Christen Deutschlands 1933–1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von **Pechmann**. – Neustadt/Aisch: Degener; Geßner [in Komm.] 1971. XII, 336 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LI; br. DM 34,–.

Das Bistum **Hildesheim 1933–1945**. Eine Dokumentation. Unter Mitarb. von Winfried Haller [u. a.] hrsg. von Hermann Engfer. – Hild: Lax 1971. XII, 602 S. = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart XXXVII/XXXVIII, 1970/1971; kart. DM 38,–.

Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze. (Bd) II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 332 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXVI; kart. DM 40,–.

Sicherheitsdienst. Berichte des **SD** und der **Gestapo** über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland, **1934–1944**. Bearb. von Heinz Boberach. Seitens der Komm. für Zeitgeschichte betreut von Dieter Albrecht. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. XLIII, 1021 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 12; Lw. DM 140,–.

Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptist **Sproll** von Rottenburg: **1938–1945**. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes. Hrsg. von Paul Kopf und Max Miller. – Mz: Grünewald-Verl. 1971. XXXV, 386 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 13; Lw. DM 72,–.

Goñi Gaztambide, José: Un decenio de estudios sobre el Vaticano I ‹1960–1969›. – Salm XIX, 1972, 145–203.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

De Rop, Albert, MSC – Joris Vlamynck, MSC: Bibliografie van de Missionarissen van het **H. Hart**, Belgische Provincie, **1921–1971**. – Borgerhout (Antw): Missionarissen van het H. Hart 1971. XIII, 245 p.

Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación. Bibliografía. – Bogotá: Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina 1972. 164, V p.; $ 3,–.

Benckert, Michael: Antirassismus und Mission. – Evangelische Mission. Jahrbuch 1972, 9–29.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Sínodo diocesano de la Española en el año **1610**. – AIA XXXII, 1972, 69–91.

Lavrin, Asunción: **Mexican** nunneries from **1835** to **1860**. Their administrative policies and relations with the state. – The Americas XXVIII, 1971–72, 288–310.

Hanselmann, Siegfried: Deutsche evangelische **Palästinamission**. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse. – Erlangen: Verl. der Evang.-Luth. Mission 1971. 252, [8] S. = Erlanger Taschenbücher XIV; kart. DM 12,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Kraus, Johann: Im Auftrag des Papstes in **Russland**. Der Steyler Anteil an der kath. Hilfsmission **1922–1924**. – [Sankt Augustin (Siegburg)]: Steyler Verl. 1970. XIV, 196 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars S[ank]t Augustin, Siegburg XXI.

Evangelization, dialogue and development. Selected papers of the International Theological Conference, Nagpur (India), 1971. Ed. by Mariasusai Dhavamony, S.J. – R: Univ. Gregoriana 1972. VIII, 358 p. = Documenta missionalia V; Lire 5 800.

Scantamburlo, Luigi, PIME – Luigi Filipetto: L'ideale missionario nei giovani. – Mondo e Missione CI, 1972, 162–189.

Van Caster, Marcel, SJ: Le sens chrétien de la libération et du développement. – LumVitae XXVII, 1972, 107–122.

Fernando, Antony, OMI: Salut et libération dans le Bouddhisme et le Christianisme. – LumVitae XXVII, 1972, 123–137.

Panikkar, Raymond: Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée. – P: Centurion 1972. 208 p.; F 25,–.

Schmitz, Josef: Die missionarische Kirche als Sakrament des Heils. Zur Theologie der Mission und der Kirche. – Verbum XIII, 1972, 16–47.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Christian approaches to Hinduism: points of contact and difficulties. – Gr LIII, 1972, 89–116.

Moubarac, Y.: Consultation islamo-chrétienne. – P: Beauchesne 1972. 140 p. = Collection «Verse et controverse»; F 14,50.

Church and Government in **El Salvador**. – Idoc international. North American edition n. XLV, 15 April 1972, 2–23.

Ein Außenseiter in Afrika. Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation in **Malawi**. – HerKorr XXVI, 1972, 235–239.

L'Eglise catholique et la IIIe Conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement ‹Santiago du Chili, 13 avril – 20 mai 1972›. Dossier. – DC LIV, 1972, 561–575.

Gheddo, Piero, PIME: Testimonianze di missionari dal **Bangla Desh**. – Mondo e Missione CI, 1972, 228–260.

Giménez, Gilberto: Church and politics in **Paraguay**. – Idoc international. North American edition n. XLI, 11 Feb. 1972, 47–64.

Higgins, Edward: Les rôles religieux dans le contexte multi-racial sud-africain: le profil du ministère dans le calvinisme et le catholicisme. – SocComp XIX, 1972, 29–47.

La jeunesse chrétienne et Mao Tsé-Toung. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 52 p. = Note spéciale XXII.

Madagascar: les chrétiens dans la crise politique. – Informations cath. internationales n. 401, 1-2-1972, 10–16.

Simensen, Jarle: Kirke og stat i konflikt. Et eksempel fra Akim Abuakwa, Ghana. (Church and state in conflict. An illustration from Akim Abuakwa, Ghana.) – Norsk tidskrift for misjon XXVI, 1972, 77–99.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

International bibliography of the history of religions ... 1967, 1968. Compiled ... by Salih H. Alich ... – Leid: Brill 1971. XV, 134 p.; XV, 145 p.; hfl 54; hfl 48,–.

Rudolf **Otto's** Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Hrsg. von Ernst Benz. Mit Beitr. von Reinhard Schinzer [u. a.] – Leid: Brill 1971. X, 96 S. = Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XIV; hfl 28,–.

India maior. Congratulatory volume presented to J. **Gonda**. Ed. by J. Ensink and P. Gaeffke. – Leid: Brill 1972. XIV, 257 p., 1 figure, 2 pl.; hfl 84,–.

Lanczkowski, Günter: Religionsgeschichte Europas. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971.) 140 S. = Herderbücherei CDVI; kart. DM 3,90.

Weckmann, George: Primitive secret societies as religious organizations. – Numen XVII, 1970, 83–94.

Kamstra, Jacques: Die Wandlungen der Gottesidee in nichtwestlichen Religionen und Kulturen. – Concilium VIII, 1972, 461–466; S. 466–471: Deleury, Guy: Ein Hindu-Gott für die Technopolis?

Agrelo, Santiago, OFM: Algunos precedentes culturales de la simbología cristiana de la luz. – Antonianum XLVII, 1972, 96–121.

Van den Branden, A.: Le dieu **Rešeph** et ses épithètes. – Parole de l'Orient II, 1971, 389–416.

Draffkorn Kilmer, Anne: How was Queen Ereshkigal tricked? A new interpretation of the descent of **Ishtar**. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 299–309.

Zijl, Peter J. van: **Baal**. A study of texts in connexion with Baal in the Ugaritic epics. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. X, 406 p. 4° = Alter Orient und Altes Testament X; Lw. DM 93,– [Diss., Stellenbosch]

Lipski, Alexander: Bipincandra pāl and reform Hinduism. – History of religions XI, 2, 1971, 220–235.

Goman, Thomas G. and Ronald S. Laura: A logical treatment of some Upanisadic puzzles and changing conceptions of sacrifice. – Numen XIX, 1972, 52–67.

Evers, Hans-Dieter: Monks, priests and peasants. A study of **Buddhism** and social structure in Central **Ceylon**. – Leid: Brill 1972. XII, 136 p.; 10 fig., 27 tabl., 8 pl. = Monographs and theoretical studies in social anthropology in honour of Nels Anderson. Publication I; hfl 54,–.

Bayet, Jean: Croyances et rites dans la **Rome antique**. – P: Payot 1971. 384 p. = Bibliothèque historique; F 50,–.

Halsberghe, Gaston H.: The cult of **sol invictus** – Leid: Brill 1972. XII, 175 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXIII; hfl 64,–.

Smith, Jonathan Z.: Adde parvum parvo magnus acervus erit. – HRel XI, 1, 1971, 67–90.

Thiel, P. J.: Der Begriff des **Tao** in Tao-te-ching. – Sinologica XII, 1971, 30–108.

Rigby, Peter: The symbolic role of cattle in **Gogo** ritual. – The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard, (Lo 1971), 257–291.

VI. Religionsphilosophie

Siano, Frank de, CSP: Of God and Man: Consequences of **Abelard's** ethic. – Thomist XXXV, 1971, 631–660.

Wieland, Georg: Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar **Alberts** des **Großen**. – Mstr: Aschendorff (1972). VI, 120 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. VII; kart. DM 24,– [Diss., Bochum]

Riesenhuber, Klaus: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille der Anthropologie und Metaphysik des **Thomas** von **Aquin**. – Mchn: Berchmannskolleg-Verl. 1971. VII, 411 S. = Pullacher philosophische Forschungen VIII; kart. DM 56,–. [Diss., München]

Weiß, Bardo: „Gott ist anders" nach Meister **Eckhart**. – ThPh XLVI, 1971, 387–396.

Bothe, Bernd: Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie **Lessings**. – Meisenheim/Glan: Hain 1972. 235 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXV; kart. DM 44,50 [Diss., Rom. Gregoriana]

Schilson, Arno: Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie. Zum Stand der Forschung. – ThPh XLVII, 1972, 409–428.

Siewerth, Gustav: Gesammelte Werke. Bd III: Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei **Hegel** und **Heidegger**. Hrsg. von Alma von Stockhausen. – Düs: Patmos-Verl. 1971. 293 S.; Lw. DM 38,–.

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

Stack, George J.: Basis of Kierkegaard's concept of existential possibility. – NewSchol XLVI, 1972, 139–172.

Köster, Peter: Der sterbliche Gott. **Nietzsches** Entwurf übermenschlicher Größe. – Meisenheim/Glan: Hain 1972. 184 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CIII; kart. DM 32,– [Diss., Regensburg]

Fierro, Alfredo: El proyecto teológico de **Teilhard** de **Chardin**. – Salamanca: Ed. Sigueme 1971. 653 p. = Lux mundi XXX; pes 385,–.

Evans, Joseph W.: Jacques **Maritain**. – NewSchol XLVI, 1, 1972, 2–9; p. 18–31: Lacombe, Olivier: Jacques Maritain metaphysicien; p. 32–50: Journet, Charles: Jacques Maritain théologien; p. 118–128: Evans, Joseph W.: A Maritain bibliography.

Hill, Brennan, OCarm: Karl **Rahner's** metaphysical anthropology. – Carmelus XVIII, 1971, 181–194.

Hasenhüttl, Gotthold: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. **Sartre**. Mit dem Weihnachtsspiel (Jean-Paul Sartres:) Bariona [dt.] oder Der Donnersohn. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 336 S.

Müller, Max: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. – Frb/B, Mchn: Alber (1971). 615 S.; Lw. DM 58,–.

Vos, H. de: De bewijzen voor Gods bestaan. Een systematisch-historische studie. – Groningen: Wolters-Noordhoff 1971. IX, 242 blz.; hfl 37,–.

Tresmontant, Claude: Les problèmes de l'**athéisme**. – P: Éditions du Seuil (1972). 440 p.; F 33,–.

Möller, Josef: **Wahrheit** als Problem. Traditionen, Theorien, Aporien. – Mchn, Frb/B: Wewel (1971). 302 S.; kart. DM 19,80.

Fries, Heinrich, [u.] Peter Glockmann: Ich sehe keinen Gott. Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. – Mchn: Südwest-Verl. (1971). 188 S. = Die Südwestbibliothek; Lw. DM 9,80.

VII. Fundamentaltheologie

Schillebeeckx, Edward: Theologische peilingen. V: Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek. – Bilthoven: Nelissen (1972). 216 blz.; hfl 16,90.

Vajta, Vilmos: Theologie als Gemeinschaftsarbeit. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet ...), (Graz/Wien/Köln 1972), 133–145; S. 147–161: Schiffers, Norbert: Interdisziplinäre Zusammenarbeit – eine ökumenische Forderung; S. 163–177: Metz, Johann Baptist: Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie. Skizze des Fragestandes.

Torrell, Jean-Pierre, OP: Théologie et sainteté. – Un théologien de l'Église. Le cardinal Charles Journet = RThom, A. LXXIX = T. LXXI, 1971, 205–221.

Dubarle, Dominique: Naturwissenschaftliche Methode und Offenbarung der Transzendenz. – Führt ein Weg zu Gott? ... = Grenzfragen I, Frb/Mchn (1972), 195–243.

Hamel, Édouard, SJ: L'**Écriture**, âme de la théologie. – Gr LII, 1971, 511–535.

Pinnock, Clark H.: Biblical revelation. The foundation of christian theology. – Chicago: Moody Pr. (1971). 256 p.; $ 4,95.

Selvatico, Pietro: Der Gott des christlichen Glaubens. – Hat Glauben noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, (Zü, Eins, Köln 1972), 111–163.

Rahner, Karl: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. – Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag, Rgb 1972, 319–326; S. 327–343: Scheffczyk, Leo: Die Wirklichkeit

Gottes und die menschlichen Vorstellungen von Gott; S. 345–358: Hoffmann, Adolf: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ‹Gn 1, 26› in der neueren Exegese und bei Thomas von Aquin.

Moltmann, Jürgen: Der „gekreuzigte Gott". Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte. – Concilium VIII, 1972, 407–413; S. 413–418: Schiffers, Norbert: Die „Spur des Leidens" in der Geschichte und die „Spur Gottes"; S. 419–424: Baum, Gregory: Kulturelle Gründe für die Wandlung der Gottesfrage; S. 424–428: Schäfer, Klaus: Jesu «indirekte» und «praktische» Rede von Gott; S. 429–433: Durand, Alain: Politische Implikationen der Gottesfrage; S. 434–443: Dumas, André: Gott als Protest gegen den «Tod des Menschen».

Welte, Bernhard: Versuch zur Frage nach Gott. – Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B / Bas / Wien (1972), 11–26; S. 27–42: Caspar, Bernhard: Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein.

Biser, Eugen: Konkretisierung des **Glaubens**. – Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz Hofmann...), Wü (1972), 17–36; S. 37–61: Kaiser, Philipp: Die Glaubensbekenntnisse der Kirche in Geschichte und Gegenwart.

Coste, René: Les dimensions politiques de la foi. Préface de M.-D. Chenu. – P: Les Éditions Ouvrières (1972). 262 p. = Collection «Points d'appui»; F 20,–.

Simonis, Walter: Zum Problem der **analysis fidei** heute. – MThZ XXIII, 1972, 151–172.

VIII. Dogmatik

Blum, Georg Günter: Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution **Dei Verbum** des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 234 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXVIII; kart. DM 34,–.

Söll, Georg, SDB: **Dogma** und Dogmenentwicklung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1971. 258 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 5.

Kotsonis, Jérôme: Problèmes de l'économie ecclésiastique. (Traduction française par Pierre Dumont, O.S.B.) – Gembloux: Duculot (1971). XIII, 218 p. = Recherches et synthèses. Section dogmatique II; FB 500,–.

Sittler, Joseph: Gegenwart und Wirken des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Geschichte. – Evangelium und Geschichte. Bd II: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gö (1972), 91–137.

Turrado, Argimiro, OSA: Dios en el hombre. Plenitud o tragedia. – Madr: (La Editorial Católica) 1971. XXI, 321 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXV; pes 260,–.

Grillmeier, Alois: Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute. – Theologische Berichte I, (Zü, Eins, Köln 1972), 69–169.

Dawe, Donald G.: Christology in contemporary systematic theology. – Interpretation XXVI, 1972, 259–277; p. 328–337: Sittler, Joseph: The scope of christological reflection.

Beinert, Wolfgang: Der Sinn der **Kirche**? – Mysterium salutis. Bd IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 287–308; S. 309–356: Semmelroth, Otto: Die Kirche als Sakrament des Heiles; S. 357–502: Congar, Yves, OP: Die Wesenseigenschaften der Kirche.

Le ministère sacerdotal. Rapport de la commission internationale de théologie. – P: Ed. du Cerf 1971. 126 p. = Cogitatio fidei LX.

Lehmann, Karl: Zum Verhältnis zwischen kirchlichem Amt und Theologie. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 415–430; S. 277–290: Swidler, Leonhard: Infallible or fallible? The catholic encounter with the past and future.

Brunner, Peter: Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen. – KuD XVIII, 1972, 101–117.

McBrien, Richard P.: **Collegiality**: State of the question. – The once and future church. A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island 1971), 1–24.

Leenhardt, Franz J[ehan]: Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du **sacrement**. – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1971). 96 p. = Cahiers théologiques LXIII; sfr 12,–.

The god experience. Essays in **hope**. Ed. by Joseph P. Whelan, S.J. – NY, Paramus, Toronto: Newman Pr. (1971). VI, 263 p. = The Cardinal Bea lectures II; $ 6,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Epting, Karl-Cristoph: Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren **1910** bis **1920**. – Zü: Theologischer Verlag (1972). XI, 388 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XVI; Lw. sfr 44,– [Diss., Basel]

Sent into the world. The proceedings of the fifth assembly of the Lutheran World Federation. Evian, France, July 14–24, 1970. Ed. by L. K. Grosc. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1971. 165 p.

Religionen, Frieden, Menschenrechte. Dokumentation der 1. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Kyoto 1970. Hrsg. von Maria Alberta Lücker. Reden, von... Ergebnisse der Arbeitskreise, Resolutionen. – (Wupp: Jugenddienst-Verl. 1971.) 115 S.; kart. DM 8,80.

Pöhlmann, Horst Georg: **Rechtfertigung**. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Lehre. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1971). 387 S.; Lw DM 64,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Joest, Wilfried: Zur Frage des katholisch-evangelischen Dialogs heute. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 179–186; S. 187–198: Brandenburg, Albert: Eine theologische Urspaltung? Zur Grunddifferenz zwischen katholischer und reformatorischer Theologie; S. 199–212: Rahner, Karl: Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie.

Patterns of relationship between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. – ER XXIV, 1972, 247–288.

Küppers, Werner: Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs. – IKZ LXII, 1972, 87–114.

Van de Wal, A.: Betrekkingen tussen Anglicanen en Orthodoxen. – CO XXIV, 1972, 95–112.

Lyttkens, Carl Henrik: The growth of **Swedish-Anglican intercommunion** between **1833** and **1922**. – (Lund:) Gleerup (1970). 291 p. = Bibliotheca theologiae practicae XXIV; scr 47,–.

Nikolaou, Theodoros: Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche. – OekRu XXI, 1972, 316–332.

Sullivan, Francis A., SJ: The **Pentecostal** Movement. – Gr LIII, 1972, 237–265; p. 266: Résumé: Le mouvement Pentecôtiste.

Gelpi, Donald L., SJ: Pentecostalism. A theological viewpoint. – NY, Paramus, Toronto: Paulist Pr. (1971). 234 p. = Paulist Press paperbacks. Deus books; $ 1,95.

Schmidt, Christian D.: Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit? Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Mit e. Einf. von Walter J. Hollenweger. – Ffm: Lembeck 1972. 98 S.; kart. DM 9,50.

Scheele, Paul-Werner: Prolegomena zu einer ökumenischen Theologie. – Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz Hofmann...), Wü (1972), 63–84; S. 85–109: Döring, Heinrich: Ist die ökumenische Bewegung am Ende?

Krijnsen, C.: De crisis in de oecumenische beweging. – CO XXIV, 1972, 171–191.

Schmandt, Walther: Keine Angst vor Ökumene. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. 123 S.; kart. DM 9,60.

X. Moraltheologie

Bourgeault, Guy, SJ: Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétienne du décalogue de c. **60** à c. **220**. – P, Tournai: Desclée; Montr: Bellarmin 1971. 484 p. = Recherches II. Théologie; FB 650,–.

Garrone, Gabriel Marie: Saint **Alphonse** docteur, mais quel docteur? – Studia moralia IX, 1971, 9–23; p. 25–57: Vereecke, Louis, CSSR: Sens du doctorat de saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale; p. 59–115: Capone, D., CSSR: Realismo umano-cristiano nella teologia morale di S. Alfonso; p. 117–148: Majorano, S., CSSR: Criterio-guido di S. Alfonso in teologia morale.

Böckle, Franz: Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 17–46; S. 47–65: Auer, Alfons: Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos; S. 66–83: Eid, Volk: Tugend als Werthaltung; S. 84–90: Schubert, Franz Georg: Natur und Übernatur bei Magnus Jocham.

Auer, Alfons: Die normative Kraft des Faktischen. Zur Begegnung von Ethik und Sozialempirie. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 615–632; S. 633–642: Gründel, Johannes: Ethik und Moraltheologie im Dialog mit der Ethologie.

Quarello, Eraldo: Male fisico e male morale nei conflitti di coscienza. – Sales XXXIV, 1972, 295–318.

Demmer, Klaus, MSC: Entscheidung und Kompromiss. – Gr LIII, 1972, 323–350.

Sanchis, Antonio, OP: Crítica de la existencia humana desde la Palabra de Dios. Función y método de la teología moral. – Angelicum XLVIII, 1971, 273–301.

Bruch, Richard: Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht. – ThpQ CXX, 1972, 112–131.

Stoeckle, Bernhard: Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm, Wirklichkeit und Erfahrung. Die grundlegenden Aspekte und ihre besondere Bedeutung für aktuelle Fragen der Sexualethik. – Diakonia III, 1972, 239–251.

Schreuder, Osmund – Jan Hutjes: Priester zur Geburtenregelung. Eine empirische Untersuchung. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 163 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen VI; kart. DM 22,–.

Schüller, Bruno, SJ: Direkte Tötung – indirekte Tötung. – ThPh XLVII, 1972, 341–357.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Salgado, Jean-Marie, OMI: Le culte marial, dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du IVe siècle. – Marianum XXXIV, 1972, 1–41.

Hernández González, Jesús, OSA: San **Agustín** y la espiritualidad sacerdotal. – Teología del sacerdocio. (T.) III, (Burgos) 1971, 7–44; p. 45–76: Hernando Pérez, José: El arte de «gobernar las almas» según san **Gregorio Magno**; p. 77–97: Caprioli, Venanzio, OCD: Il mistero della Chiesa e la sua incidenza nella spiritualità sacerdotale.

Doignon, Jean: Un récit de miracle dans les «Carmina» de **Paulin** de **Nole**. Poétique virgilienne et leçon apologétique. – Revue d'histoire de la spiritualité (RAM) XLVIII, 1972, 129–144; p. 145–149: Vogler, Bernard: La réforme et le concept de miracle au **XVI**e siècle; p. 151–177: Frijhoff, Willem: La fonction du miracle dans une minorité catholique: les **Provinces-Unies** au **XVII**e siècle; p. 179–191: Sau-

zet, Robert: Miracles et Contre-Réforme en **Bas-Languedoc** sous Louis XIV; p. 193–204: Mayeur, Jean-Marie: Mgr **Dupanloup** et Louis **Veuillot** devant les «prophéties contemporaines» en 1874; p. 205–219: Savart, Claude: Cent ans après: les apparitions mariales en **France** au **XIX**e siècle: un ensemble?

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica ‹**1049–1122**›. Atti della quarta settimana internazionale di studio, Mendola, 23–29 agosto 1968. – Mil: Vita e Pensiero (1971). XVI, 540 p. = Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VI = Pubblicazioni dell' Università del Sacro Cuore. Contributi III, 7; Lire 10 000.

Hettwer, Norbert: Der Wandel der **Hedwigs**verehrung, vornehmlich im Bistum **Augsburg**. – Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte V, 1971, 63–83.

Ampe, A., SJ: De bestemmelinge van **Ruusbroec**'s Spieghel en Trappen. – OEG XLV, 1971, 241–289.

Duvivier, Roger: La genèse du «Cantique spirituel» de saint **Jean** de la **Croix**. – P: Ed. «Les Belles Lettres» 1971. LXXIX, 536 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CLXXXIX; F 57,–.

Mälzer, Gottfried: Die Werke der **württembergischen Pietisten** des **17.** und **18.** Jahrhunderts. Verz. der bis 1968 erschienenen Literatur. – B, NY: de Gruyter 1972. XVI, 415 S. = Bibliographie zur Geschichte des Pietismus I; Lw. DM 84,–.

Zavalloni, Roberto: Le strutture umane della vita spirituale. – (Brescia:) Morcelliana (1971). 430 p. = Biblioteca di scienze religiose. Sezione quinta: Vita spirituale; Lire 4200.

García, Ciro: Corrientes nuevas de teología espiritual. – Madr: Studium (1971). 278 p.; pes 240,–.

Egido López, Teófanes, OCD: Revisión de la ascesis tradicional. – REspir XXXI, 1972, 149–171.

Brunner, August: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der **Mystik**. – (Wü:) Echter Verl. (1972). 282 S.; kart. DM 29,–.

Raguin, Yves: Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China (Chemins de la contemplation. Eléments de vie spirituelle, dt.). (Übers. von Hans Urs von Balthasar). – (Eins:) Johannes Verl. (1972). 155 S. = Beten heute I; kart. DM 14,–.

Boelaars, H., CSSR: La **preghiera** nell' opera della salvezza. – Studia moralia IX, 1971, 233–249; p. 251–281: Häring, Bernhard, CSSR: Rinnovamento della preghiera in un'epoca di secolarizzazione.

Kraus, Anselm, OFMConv: Die Berufung der Ordensleute zum **Apostolat**. – Laurentianum XIII, 1972, 168–197.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Roover, Raymond de: La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes. – Montr: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1971. 105 p. = Conférence Albert-le-Grand 1970; F 18,–.

Büttner, Richard: Die Säkularisation der **Kölner** Geistlichen Institutionen. Wirtschaftliche und soziale Bedeutung und Auswirkungen. – Köln: Rhein.-Westf. Wirtschaftsarchiv zu Köln 1971. 454 S. = Schriften zur rheinisch-westfälischen Wirtschaftsgeschichte XXIII; Lw. DM 35,– [Diss., Köln]

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl **Barths**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 373 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge VII.

Kraiker, Gerhard: Politischer Katholizismus in der **BRD**. Eine ideologie-kritische Analyse. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 195 S. = Reihe Kohlhammer; kart. DM 22,80.

Schmidtchen, Gerhard: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von Gerhard Schmidtchen in Verb. mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). XVI, 300 S., 189 Tab.; kart. DM 24,–.

Maier, Hans: Kirche und Gesellschaft. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 372 S.; kart. DM 29,50.

Ringeling, Hermann: Kritisches Christentum. Wirkungen und Folgen religiöser Gesellschaftskritik. – Mchn: Claudius-Verl. 1972. 108 S.

Rey, Karl Guido: Pubertätserscheinungen in der katholischen Kirche. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 70 S. = Kritische Texte IV; DM 4,80.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Krisis der Volkskirche. Zerfall oder Gestaltwandel? – Opladen: Westdeutscher Verl. (1971). 81 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G CLXXVI; kart. DM 9,60.

Maertens, Jean-Thierry, OSB: Les petits groupes et l'avenir de l'Église. – (P:) Ed. du Centurion (1971). 206 p. = Collection «Religion et sciences de l'homme»; F 16,50.

Coste, René: L'Église et le défi du monde. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 337–364.

Tilanus, C. P. G.: Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Methoden der Religiosität. – Augsburg-Steppach: OSA-Verl. 1972. 196 S. = Strukturen – Fragen – Modelle. Grundlagen empirischer Religionsforschung XI; DM 16,70.

Wacker, Paulus G.: Theologie der Revolution – Theologie des Friedens – Mögliche Alternative? – ThGl LXII, 1972, 263–302.

Zillessen, Horst: Vorstellungen von Demokratie und Gesellschaft in kirchlichen Verlautbarungen. – ZEvE XVI, 1972, 218–232.

Metz, Wulf: Kirche und Religion in den **Illustrierten**. – Stu: Calwer Verl. 1971. 48 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens CXVII; kart. DM 2,90.

Bassett, William W.: **Subsidiarity**, order and freedom in the Church. – The once and future church: A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island 1971), 205–265.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: **Technik** und Glaube. Eine permanente Herausforderung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Mz: Grünewald-Verl. (1971). 305 S.; kart. DM 22,–.

XIII. Kirchenrecht

Lynch, John E., CSP: The history of centralization: **Papal reservations**. – The once and future church: A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island 1971), 57–109.

González del Valle, José M.: Libertad en la **ordenación**. – (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1971.) 126 p. = Cuadernos. Colección canónica de la Universidad de Navarra XII.

Caron, Pier Giovanni: «Aequitas» Romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell' **«aequitas» canonica**. ‹Dalle origini al rinascimento.› – Mil: Giuffrè 1971. 118 p.; Lire 1500.

Gilchrist, John: Eleventh and early twelfth century canonical collections and the economic policy of **Gregory VII**. – Studi Gregoriani IX, 1972, 375–417; p. 419–466: Knox, Ronald: Finding the law. Developments in canon law during the Gregorian reform; p. 467–513: Gasparri, Laura: Osservazioni sul Codice Vallicelliano c. 24; p. 515–533: Fransen, Gérard: Réflexions sur l'étude des collections canoniques à l'occasion de l'édition d'une lettre de Bruno de Segni.

Sayers, Jane E.: Papal judges delegate in the Province of **Canterbury, 1198–1254**. A study in ecclesiastical jurisdiction and administration. – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1971. XXV, 398 p.; £ 5,50.

Alonso Rodríguez, Bernardo: Ars et doctrina studendi et docendi. – Salm XIX, 1972, 5–105.

Coccopalmerio, Francesco: Il concetto di diritto soggettivo nella socialità umana naturale e nella Chiesa secondo W. **Bertrams**. – SC XCIX, 1971, 411–451.

Flatten, Heinrich: Zur Rechtslage der Musica sacra nach dem 2. Vatikanischen Konzil. – Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram, Frb/B (1972), 171–190; S. 191–199: Schantl, Gernot: Die Derogation; S. 201–218: Fischer, Eugen Heinrich: Der Priester als Bußspender.

Wille, Herbert: Staat und Kirche im Fürstentum **Liechtenstein**. – Frb/S: Univ. Verlag 1972. 503 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XV; sfr 56,–.

Composta, Dario: Teologia del diritto divino positivo. La «**potestas iurisdictionis**». – Apollinaris XLV, 1972, 210–260.

Composta, Dario: Il diritto della Chiesa. Alla ricerca delle componenti giuridiche specifiche. – Sales XXXIV, 1972, 255–294.

Dombois, Hans: Kodex und Konkordie. Fragen und Aufgaben ökumenischer Theologie. – Stu: Evang. Verlagswerk; Ffm: Knecht (1972). 136 S.; kart. DM 15,–.

Dreier, Ralf: Das kirchliche **Amt**. Eine kirchenrechtstheoretische Studie. – Mchn: Claudius-Verl. 1972. 288 S. = Ius ecclesiasticum XV; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Münster]

Ribas, José María: Incardinación y distribución del **clero**. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1971. XIX, 302 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 340,–.

Gordon, Ignacio, SJ: De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno. – PerRMCL LXI, 1972, 251–378.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Cordes, Paul Josef: Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«. – Ffm: Knecht 1972. XIV, 365 S. = Frankfurter theologische Studien IX; kart. DM 42,– [Diss., Mainz]

Nirappel, Antony: Towards the definition of the term "World" in "Gaudium et Spes". – ETL XLVIII, 1972, 89–126.

Priesterdienst. (Mit Genehmigung des Präsidenten der Internationalen Theologenkommission Kardinal Franz Seper, ins Deutsche übertragen und hrsg. von Hans Urs von Balthasar.) – Eins: Johannes Verl. (1972). 159 S. = Internationale Theologenkommission = Sammlung Horizonte. N. F. V; kart. DM 22,–.

Prêtres en classe ouvrière. Session nationale des Aumôniers de l'A.C.O. à Versailles, septembre 1971. Présentation de Jean-Marie Leuwers. – P: Les Éd. Ouvrières (1971). 214 p. = Collection "Eglise et monde ouvrier"; F 18,–.

Bischofssynode 1971. Das Priesteramt. Eingel. von Joseph Kardinal Höffner. Mit einem kurzen Kommentar von Hans Urs von Balthasar. – (Eins:) Johannes Verl. (1972). 96 S. = Kriterien XXVII.

Zangerle, Ignaz: „Kleine" oder „große" Konzeption katholischer Erwachsenenbildung? – Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. (Festgabe für Fritz Hofmann ...), Wü (1972), 113–134; S. 135–151: Moser, Georg: Zur pastoralen Bedeutung der Erwachsenenbildung; S. 153–167: Teichtweier, Georg: Gewissensbildung als spezielle Aufgabe in der katholischen Erwachsenenbildung; S. 169–188: Fleckenstein, Heinz: Hilfe der kirchlichen Gemeinde und des Priesters zum Gelingen christlicher Ehe und Familie; S. 189–196: Nastainczyk, Wolfgang: Theologie zur Mitteilung. Zu Bedeutung und Erfordernissen der religionspädagogisch-katechetischen Stufe für »Theologie im Fernkurs«; S. 197–217: Henrich, Franz: Der Beitrag der Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft zu einem pluralen und kooperativen System der Erwachsenenbildung.

Ascher, Paul: **Jugendarbeit** in der Krise. Aufgaben und Möglichkeiten christlicher Jugendarbeit. – Pad: Schöningh 1971. 246 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XX; Lw. DM 14,80.

Baumgartner, Konrad: ›Zur Freiheit befreien‹. Impulse zu Theorie und Praxis kirchlich verantworteter Jugendarbeit. – KatBl XCVII, 1972, 470–487.

Riva, Silvio: La pedagogia religiosa del Novecento in Italia. Uomini, idee, opere. – R: Ed. Antonianum; Brescia: La Scuola Ed. (1972). 379 p. = Pubblicazioni dell' Istituto pedagogico francescano I, 10.

Otto, Gert: Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht. – Hbg: Furche-Verl. 1972. 113 S.; kart. DM 12,80.

Feifel, Erich: Perspektiven einer ökumenisch orientierten Erziehung. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 213–229.

Reiser, Helmut: Identität und religiöse Einstellung. Grundlagen zu einem schülerorientierten Religionsunterricht. – Hbg: Furche-Verlag 1972. 141 S.; kart. DM 18,80 [Diss., Frankfurt/M]

Stimpfle, Josef: Über den Gegenstand der Katechese, ihre Quellen und deren gegenseitige Beziehungen. – ChPBl LXXXV, 1972, 198–204; S. 204–212: Groppo, Giuseppe: Inhaltskriterien der Katechese; S. 213–218: Konklusionen des Internationalen Katechetischen Kongresses.

Rothermundt, Gottfried: Hindernisse auf dem Weg zur Behandlung der Fremdreligionen im Religionsunterricht. – ThPr VII, 1972, 209–222; S. 223–239: Rickers, Folkert: Das religionspädagogische Fachpraktikum als Modell »Forschenden Lernens«.

Philipps, Ansgar: Fach: **Kirchengeschichte**. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 178 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 17,–.

Doedens, Folkert: Bildende Kunst und Religionsunterricht. Theoretische Grundlagen der Praxis. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1972). 95 S., 7 Abb. im Materialanhang = Religionspädagogische Praxis IV; kart. DM 13,50.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Ntedika, Joseph: L'évocation de l'au-delà dans la prière pours les morts. Etude de patristique et de liturgie latines ‹IVe–VIIIe s.› – Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1971. XXX, 289 p. = Recherches africaines de théologie II; BF 500,– [Diss., Kinshasa]

Pascual Pérez, Arturo: La imagen de la **Iglesia** en la liturgia **española**. – Madr: Instituto Superior de Pastoral 1971. 198 p. = Colección de Estudios del Instituto superior de pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca IV; pes 280,– [Diss., Trier]

Hesbert, R.J.: Les trentains grégoriens sous forme de cycles liturgiques. – RB LXXXI, 1971, 108–122.

Gamber, Klaus: Fragmenta liturgica IV. – SE XIX, 1969–1970, 199–260.

Huot, François: L'antiphonaire cistercien au **XII**e siècle d'après les manuscrits de la Maigrange. – ZSKG LXV, 1971, 302–414.

Sporschill, Georg – Josef Steiner: Kommunikation im Gottesdienst. – LJ XXII, 1972, 117–131.

Hollmann, Klaus: Die Gestalt Christi im liturgischen Vollzug. Christologie und Kirchenjahr im neuen Missale Romanum. – ThGl LXII, 1972, 197–218.

Beraudy, Roger, PSS: Recherches théologiques autour du rituel **baptismal** des adultes. – MD CX, 1972, 25–50; p. 51–71: Kleinheyer, Bruno: Le nouveau rituel de la **confirmation**; p. 72–87: Violle, Bernard: Problèmes pastoraux de la confirmation en France; p. 88–115: Metz, René: Le nouveau rituel de consécration des vierges. Sa place dans l'histoire. Innovations et éléments permanents; p. 116–128: Croiset, Marguerite-Marie, OP: Virginité et vie chrétienne au regard du rituel de la consécration des vierges.

Benoît, André – Boris Bobrinskoy – François Coudreau: **Baptême** – sacrement d'unité. – (Tours:) Mame (1971). 220 p.; F 19,50; [cont.:] p. 9–84: Benoît, André: Le baptême: sa célébration et sa signification dans l'Église ancienne; p. 88–144: Bobrinskoy, Boris: Le mystère pascal du baptême; p. 148–215: Coudreau, François: Le baptême, étude pastorale.

Biffi, Inos: Riflessioni teologiche sul nuovo «Ordo confirmationis». – RLit LIX N.S., 1972, 313–323; p. 324–339: Rinaudo, Spirito: La liturgia della parola nel nuovo rito della confermazione; p. 340–351: Stella, Pietro, SDB: La confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I; p. 352–366: Medica, Giacomo M., SDB: Catechesi di preparazione immediata alla cresima; p. 367–378: Filippi, Mario, SDB: La cresima nei testi di catechismo oggi in uso in Italia; p. 379–390: Lodi, Enzo: Aspetti pastorali dell' «Ordo confirmationis»; p. 391–401: Nocent, Adrien, OSB: Riflessioni sul nuovo «Ordo confirmationis»; p. 402–414: Riggio, Giuseppe: L'età della confermazione in Italia. Studio storico.

Liturgia delle **ore**. Documenti ufficiali e studi [per] A. Amore [e. a.] – To-Leumann: Elle Di Ci (1972). 567 p. = Quaderni di Rivista liturgica XIV; Lire 3800.

Pascual de Aguilar, Juan A., OSB: Repaso postconciliar del sacramento del Orden. – RET XXXII, 1972, 139–167.

Braga, Carlo, CM: Dal «Breviarium» alla «Liturgia horarum». – EL LXXXV, 1971, 184–205.

Kucharek, Casimir: The byzantine-slav liturgy of St. **John Chrysostom**. Its origin and evolution. – (Allendale, N.J., Combermere, Ontario): Alleluia Pr. (1971). 836 p.; $ 11,75.

Winkler, Gabriele: Die Interzessionen der Chrysostomusliturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – OCP XXXVI, 1970, 301–336; XXXVII, 1971, 333–383.

Theodorou, Evangelos: Die Entwicklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche. – Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion..., Rgb (1971), 141–151; S. 153–164: Gregorios, Anba: Die Taufe im Ritus der Koptischen Orthodoxen Kirche; S. 165–177: Fischer, Balthasar: Die neuen römischen Riten der Erwachsenen- u. Kindertaufe.

Langlotz, Ernst: Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika. – Opladen: Westdeutscher Verl. (1972). 56 S. mit 4 Taf. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CLXXI; kart. DM 9,60.

Walter, Ewald: Zur Baugeschichte des Langhauses und des Kleinchores sowie zum fons sacer des **Breslau**er Domes. – ArSKG XXX, 1972, 70–92.

Einem, Herbert von: Das Programm der Stanza della Segnature im Vatikan. – Opladen: Westdeutscher Verl. (1971). 40 S.; 15 Abb. = Rheinisch-Westfälische Akademie. Geisteswiss. Vorträge. G CLXIX.

Mittig, Hans-Ernst: Kloster **Medingen**. Ein protestant. Stiftsbau, 1781–1788. I–II. – Lüneburg: Museumsverein f. d. Fürstentum Lüneburg (1971). 172 S.; 83 S., 110 Ill. u. graph. Darst.; Lw. DM 72–; DM 48,– [Diss., Hamburg]

Neue Kirchen in Europa und in den U.S.A. – Münster XXV, 1972, 85–163.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Prof. Dr. Matthäus Bernards, 5 Köln 1, Gilbachstr. 13; Prof. Dr. Otto Betz, 2081 Ellerbek, Ulmenweg 8; Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Winfriedstr. 78; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Prof. Dr. Ernst Dassmann, 53 Bonn, Alftererstr. 27; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, 5777 Oeventrop, Missionspriesterseminar; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Espiau de la Maestre, A-1010 Wien, Schultergasse 5/XV; Prof. Dr. Adolf Exeler, 44 Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. Elisabeth Fiorenza-Schüssler, 1223 North Lawrence, South Bend-Indiana 46617 (USA); Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbach 17/18; Dr. theol. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13a; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Heinrich Gross, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser; Prof. Dr. Hans Heimerl, A-8301 Lassnitzhöhe b. Graz, Hauptstr. 22; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Peter-Josef Keßler, 44 Münster, Scheffer-Boichorst-Str. 40a; Direktor Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Wiss. Ass. Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Pater Venicio Marcolino, Largo da Luz 11, Lissabon-4 (Portugal); cand. theol. Norbert Mette, 44 Münster, Wolbecker Str. 21; Doz. Dr. Ernst Nellessen, 534 Bad Honnef, Bergstr. 5; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Heilig-Kreuz-Str. 3; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. Dr. Joseph Reuss, 87 Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Erich Rohner OMI, 65 Mainz, Augustinerstr. 34; Dr. phil. Helmuth Rolfes, 44 Münster, Philippistr. 2; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, 53 Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Heribert Schmitz, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngt 1–3; Kaplan Klemens Sieverding, 44 Münster, Hohenzollernring 72; Prof. D. Robert Stupperich, 44 Münster, Möllmannsweg 12; Prof. Dr. Beda Thum, 8354 Metten üb. Deggendorf, Abtei; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, 00185 Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7; Doz. Dr. Georg Wagner, 479 Paderborn, Am Abdinghof 1; Akad. Oberrat Dr. Hartmut Weber, 44 Münster, Potstiege 10; Dr. jur. can. Paul Wesemann, 44 Münster, Ägidiistr. 11; Prof. D. Werner Wiesner, 65 Mainz, Fr.-v.-Pfeiffer-Weg 3; Prof. Dr. Erich Zenger, 8702 Versbach, Würzburger Str. 76/27.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.