476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1972** **68. Jahrgang**

Wolfdieter Theurer: Theologie und Zukunftsfrage heute . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrsg. von den deutschen Bischöfen (O. Knoch)
Alonso-Schökel: Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk (W. Richter)
Grønbaek: Die Geschichte vom Aufstieg Davids (M. Rehm)
Ridderbos: Die Psalmen (H. Gross)
Lohse: Die Entstehung des Neuen Testaments (H. Frankemölle)
Zinniker: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus (J. Riedl)
Frank / Kilian / Knoch / Lattke / Rahner: Zum Thema Jungfrauengeburt (J. Riedl)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 457
Crouzel: L'église primitive face au divorce (W. Cramer)
Bartelink: Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ (Th. Baumeister)
Klauser: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike (P. Franke)
Bavaria Sancta / Schwaiger (A. Schröer)
Angenendt: Monachi Peregrini (H. Zimmermann)
Werckmeister: Irisch-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität (A. Angenendt)
Schneider: Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336) (H. Wipfler)
Nicolai de Cusa Opera omnia (R. Haubst)
Mager: Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen
Calixt: Werke in Auswahl / Mager (H. Schüssler)

Dogmatik, Fundamentaltheologie, Konfessionskunde . . . . . Sp. 476
Küng: Menschwerdung Gottes (M. Wilden)
Stadtland: Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin (H. Schützeichel)
Glaube elementar / Schulte (W. Beinert)
Kasper: Einführung in den Glauben (W. Beinert)
Coste: Les dimensions politiques de la foi (M. Rock)
Maier: Kritik der politischen Theologie (J. Listl)
Benedict: Der neue Protestantismus (H. J. Mund)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 487
Sobański: Chrzest jako podstawa jedności Kościoła (A. Skowronek)
Wie unauflöslich ist die Ehe? / David, Schmalz (H. Flatten)
Portillo: Gläubige und Laien in der Kirche (H. Flatten)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 490
Delahaye / Grootaers / Thils: Pour relire Humanae Vitae (J David)
Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft / Görres (G. Ermecke)
Strafvollzug. Analysen und Alternativen / Kleinert (W. Korff)
Müller: Kirche und Industrialisierung (A. Rauscher)
Kuhlmann: Das Lebenswerk Benedikt Schmittmanns (A. Rauscher)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 496
Karrer: Von Beruf Laientheologe (J. Breuss)
Keller/Wagener: Motivmesse für Kinder (Th. Schnitzler)
Voith: Motivmessen für Jugendliche (B. Senger)

Philosophie . . . . . Sp. 499
Kaulbach: Einführung in die Metaphysik (H. Holz)
Cabada Castro: Sein und Gott bei Gustav Siewerth (J. Reiter)
Weizsäcker: Die Einheit der Natur (N. Schiffers)
Rolfes: Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken (G. Ermecke)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 507
Schlier: Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges (O. Hagemeyer)
Tilmann: Die Führung zur Meditation (O. Hagemeyer)

Personennachrichten . . . . . Sp. 509

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1971/72 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Theologie und Zukunftsfrage heute

Von Prof. Dr. Wolfdieter Theurer C.Ss.R., Rom

Die Tatsache, daß sich seit jüngster Zeit nahezu allenthalben eine neue Art des Fragens nach der Zukunft, ja des Umgangs mit der Zukunft, bemerkbar macht, ist deutlicher zu erkennen als die nähere Eigenart und das ggf. charakterisierend Neue dieses Fragens, das sich jedoch offensichtlich quer durch die verschiedenen Wissenschaften usw. hindurchzieht. Es soll darum in diesem Beitrag nicht so sehr untersucht werden, welche fachliche Zukunft etwa die Theologie vor sich sieht oder anstrebt; es geht vielmehr um einige Hinweise zu der Frage, was denn überhaupt und grundsätzlich von dem neuen Verhältnis vieler Zeitgenossen zur Zukunft theologisch zu halten sei. In wie vielgestaltigem Zusammenhang diese Frage sich aufdrängt und mit wie divergierenden Argumentationen sie ventiliert wird, davon bieten die (unter einem etwas mißverständlichen Titel publizierten) Beiträge des 5. Salzburger Humanismusgesprächs (1970)[1] eine gewisse Vorstellung, wobei man freilich bedauert, daß die „Zukunft der Religion" von vornherein auf die Problematik der „Säkularisierung in der modernen Gesellschaft" eingeengt erscheint, eine Einschränkung, die glücklicherweise von den meisten Gesprächsteilnehmern nicht eingehalten wurde (und das durchaus nicht nur von den Theologen und Philosophen!).

Warum richtet sich all dieses Fragen – in seiner neuen Gestalt ja noch viel intensiver und bewußter – gerade auf die Zukunft? Warum nicht einfach auf die Gegenwart? Diese Akzentverlagerung ist weder aus sich heraus selbstverständlich, noch kann eine bloße epochaltypische Ableitung genügen (denn dann müßte immerhin erst noch dieser Epochaltypos als solcher begründet und dürfte nicht rundweg vorausgesetzt werden). Erstaunlicherweise ist dabei oft von einer ziemlich determinierten Zukunft die Rede, obwohl Zukunft doch zunächst Offensein besagt, das Vorgegebene hingegen in der

[1] **Hat die Religion Zukunft?** Mit Beiträgen von A. Toynbee, P. L. Berger, Th. Luckmann, A. Gehlen, K. Löwith, M. Horkheimer, E. Bloch, H. Cox, H.-E. Bahr, H. Mynarek, G. Mainberger, I. Illich, K. Goldammer, E. Benz, Sh. Ueda, J. Bloch. Hrsg. von Oskar Schatz. – Graz-Wien-Köln: Styria 1971. 361 S. kart. DM 22.80

- 9. FEB. 1973

Gegenwart an den Menschen fordernd herantritt. Warum wird dieses Konkrete im (mindestens sprachlichen) Modus des Futurs „konjugiert"? Bei vielen (keineswegs allen) Stimmen in dieser Richtung kann man den Eindruck bekommen: Man redet von „Zukunft", um damit ein Druckmittel für die Gegenwart in der Hand zu haben; denn „Zukunft" (ob ihrer Offenheit scheint sie sich zunächst geradezu dafür anzubieten) ist dann immer all das, was sich der Sprecher für die Gegenwart wünscht und durch den Appell an eine „unaufhaltsame" Zukunft von den Zeitgenossen erzwingen will; „von gestern" (auch dies ist eine „Zukunftsrede", nur unter negativem Vorzeichen) ist all das, womit er in seiner Gegenwart nicht fertig wird. Es ist also im Grunde gar nicht von Zukunft, sondern von unaufgearbeiteter Gegenwart (oder Vergangenheit) die Rede; Zukunft ist Nicht-Gegenwart bzw. ideologisches Ventil für die Gegenwart. Für dieses Verfahren bildet A. V. Bauers „Pamphlet"[2] (wie der Untertitel zurecht lautet) ein ebenso tragisches wie gründliches Beispiel. Was das Zukunftsverständnis selbst angeht, ist zu fragen, ob für eine solche Umfunktionierung nicht doch die tatsächliche, in ihrer Art einmalige Zukunft zu kostbar, unsere Verantwortung für diese zu groß und unsere Erfahrungen mit früheren Prognosen zu verhängnisvoll sind, um einverstanden sein zu können, daß die Zukunft erneut zum Tummelplatz von Gegenwartsgroll gemacht wird.

Auf eine appetitlichere (oder wenigstens euphorischere) Weise als Bauer versucht A. Greeley[3] seine Zukunftsvision zu entwerfen. Bei ihm handelt es sich um „Projektionen, die ich aus der Gegenwart beziehe", und einen wichtigen Schritt weitergehend, um Projektionen, „die ich selbst entwerfe, um die Gegenwart besser zu begreifen"; denn für ihn gilt, „nur die Gegenwart hat Realitätscharakter. Die Vergangenheit hat Realität, als sie in der Erinnerung der Gegenwart existiert, und die Zukunft ist nur soweit real, wie sie in den Erwartungen der Gegenwart vorhanden ist" (11). Ohne näher durchzudiskutieren, was Greeley als Soziologe unter „Realität" versteht, müssen wir diesen Hinweisen (wie auch dem Gesamtduktus des Buches) entnehmen, daß auch für Greeley die Zukunft zu einer Funktion (um nicht zu sagen: zu einem Spielball) von Gegenwartswünschen wird. Greeley spricht somit überhaupt nicht von einer „realen" Zukunft, sondern von einer „ideal" extrapolierten Gegenwart, von seiner Idealvorstellung von Gegenwart, die er im Namen von „Zukunft" von möglichst vielen Zeitgenossen geteilt wissen möchte. Diesen Eindruck hat man leider auch von dem in der thematischen Anlage reichlich zufällig geratenen Sammelband „Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft"[4]. Man ergeht sich in großen „Perspektiven" (deren mitunter etwas elegische Diktion manchem Autor obendrein das Gefühl einer gewissen Realitätsnähe gegeben haben mag), aber im Grunde sind es doch meist nur einige wohl- oder mißratene „Schäfchen" der Gegenwart, die man „an 1984 vorbei" ins Trockene bringen wollte. Ein wirkliches Ernstnehmen der in der Tat nicht nur als „Spannung", sondern als Aufgabe existierenden Titel-„Gleichung" ist fast nur im Beitrag von R. Panikkar und im Schlußabschnitt der Meditation von W. Dirks zu spüren. Doch zurück zu Greeley. Im Grunde geht es darum, ob man sich eine Idealzukunft (Panikkar spricht vom „Mythos der Zukunft") konstruiert, oder ob man den Mut hat, sich auf die reale Zukunft einzulassen (und letzteres ist nur möglich, wenn man nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Zukunft „Realitätscharakter" zubilligt). Daß allerdings nur eine reale Zukunft den Menschen der Gegenwart helfen und ermutigen könnte, über den eigenen Schatten zu springen, das kommt bei Greeley effektiv nicht zur Geltung. Man bedauert das um so mehr, als es sich um durchaus lohnende Ziele handelt, die er vor dem Leser ausbreitet. Doch bleibt alles im Status des Visionären und Unverbindlichen; und wo er seine Darlegungen von Gegenwartserfahrungen her zu untermauern sucht, riskiert man, mit einer halben (eben nur mit einer heute wünschbaren) Zukunft zufrieden zu sein.

Man fragt sich, ob solche Euphorik überhaupt Gelegenheit haben wird, sich real zu verwirklichen, wenn das düstere, jedenfalls ernste und dramatische Bild der Zukunft Platz greifen sollte, das – nicht aus Wünschen, sondern aus Fakten der Gegenwart – etwa H. G. Schneider[5] zeichnet, bei dem es nicht nur um mehr oder weniger attraktive Ideale, sondern um die Überlebensfrage der Menschheit überhaupt geht. Diese Fragestellung hat zwei Dimensionen: 1) Wie wird die Zukunft aussehen? 2) Wie ist diese Zukunft abzuwenden? Die erste Frage beantwortet Schneider vorwiegend (im Rahmen der von ihm ausgewählten Aspekte, allerdings dann auch nur in diesen!) negativ; seine Methode ist die einer in geschichtlicher Rufweite (und damit Kontrollmöglichkeit) bleibenden Futurologie. Was die zweite Frage angeht, bewegen sich Schneiders Rezepte und Strategien in einer viel geringeren Brandbreite, als seine Gegenwartsreportage vermuten läßt. So stellt sich schließlich die Frage: Bildet der (gewiß sehr ernst zu nehmende) Generalhinweis auf das bedrohte Überleben der Menschheit selbst schon Motivation genug, um die Zeitgenossen auf den Weg in die Zukunft zu schicken? Anders gewendet: Ist eine Menschheit, die nur noch darauf bedacht wäre, nicht auszusterben, nicht gerade damit eigentlich reif dafür, von ihrer Bühne abzutreten? Wenn aber gerade zu einem Vermeiden dieser (durchaus nicht unrealen) Möglichkeit eine diese selbst übersteigende Motivation erforderlich ist, dann eröffnet sich beim Fehlen einer solchen ein Vakuum, das für ideologische Kompensationen extrem anfällig ist. Damit wären wir jedoch wieder genau bei den Faktoren, denen wir die akute Gesamtbedrohung der Menschheit zu verdanken haben.

Demgegenüber dürfte es wohl kaum genügen, nach Art J. Marolleaus[6] Appelle an den bloßen „gesunden Menschenverstand" zu richten oder die Zeitgenossen auf die charmante, aber letztlich unfundierte Logik des Schachspiels als „zukunftsplanender Wissenschaft" zu verweisen. Worauf es vielmehr ankommt und was dem Menschen überhaupt erst eine eigentliche Freiheit zu „spielendem" Umgang mit der Zukunft geben kann, das ist einerseits eine realistische (und gerade deshalb nicht mit der Oberfläche zufriedene) Reflexion auf das Phänomen „Zukunft" selbst und andererseits die Verbalisierung unserer (von den verschiedenen Wissenschaften beschriebenen) Erfahrungswelt vom Kontext „Zukunft" her. Das erste geschieht in sehr grundlegender und anregender Weise durch das nahezu vier Jahrzehnte nach dem französischen Ersterscheinen jetzt (ohne Verminderung der wohlverstandenen Aktualität) auch deutsch zugängliche Werk von E. Minkowski[7], eines Psychologen und Philosophen aus dem geistigen Umkreis H. Bergsons und M. Schelers. Das zweite (die Aufschlüsselung der Zukunftsfrage im interdisziplinären Gespräch) wird in erstaunlicher Vielseitigkeit durch das von A. Resch herausgegebene Gemeinschaftswerk „Welt, Mensch und Wissenschaft morgen"[8] verwirklicht. Die wissenschaftliche Information zwischen den einzelnen Fächern, daß und wie umfassend auch der Vertreter der Nachbardisziplin (bei allem Methodenpluralismus) die Zukunftsfrage stellt bzw. sich stellen läßt, führt im übrigen zu einer gerade heute neu notwendig werdenden – in der Thematik begründeten – Vertrauensbasis, zu einer neidlosen (wenn auch gerade deshalb nicht sprachlosen) „Mitwisserschaft" zwischen den verschiedenen Wissenschaften. Ein Beispiel solcher zum Hören der wirklichen Fragen und Probleme bereiten Gelassenheit bietet auch die Arbeitstagung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaft-

[2] **Bauer,** Armin Volkmar: **Beide von gestern.** Ende der Kirchen-Zukunft des Glaubens. Ein Pamphlet. – Wuppertal-Barmen: Peter Hammer 1971. 176 S. kart. DM 16.–

[3] **Greeley,** Andrew: **Eine Zukunft, auf die man hoffen kann.** Aus dem Amerikanischen von Kl. Thiele-Dohrmann. – Olten-Freiburg/Br.: Walter 1971. 280 S. Lns. DM 22.–

[4] **Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft.** Mit Beiträgen von O. Betz, J. Blank, J. Cardonnel, W. Dantine, W. Dirks, F. Haarsma, K. Lüthi, R. Panikkar, M. Schmaus, M. Schoof, D. A. Seeber. – Wien-Freiburg/Br.-Basel: Herder 1971. 224 S. kart. DM 18.–

[5] **Schneider,** Hans G.: **Die Zukunft wartet nicht.** – Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1971. 335 S. Lw. DM 24.–

[6] **Marolleau,** Jean: **Die Zukunftsgesellschaft.** Aus dem Französischen von P. Kamnitzer. – Düsseldorf-Wien: Econ-Verlag 1971. 304 S. Lw. DM 24.–

[7] **Minkowski,** Eugène: **Die gelebte Zeit.** I: Über den zeitlichen Aspekt des Lebens. Aus dem Französischen von M. Perrez und L. Kayser. – Salzburg: Otto-Müller-Verlag 1971. (Neues Forum, Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, hrsg. von Wilhelm Josef Revers und Jean Gebser, 11) 175 S. Lw. DM 29.–

[8] **Welt, Mensch und Wissenschaft morgen.** Mit Beiträgen von P. Rohner, J. Kolb, J. Klima, E. Blechschmidt, A. Schneider, A. Resch, H. Naegeli-Osjord, H. Schipperges, N. A. Luyten, E. Nickel, Sv. Krohn, W. Theurer. Hrsg. von Andreas Resch. – München-Paderborn-Wien: F. Schöningh 1972. (Imago mundi, 3) 334 S. kart. DM 28.–

lich-technischen Welt" (1970)[9]. Was in dem Berichtband besonders auffällt, ist neben dem unideologischen Realismus der ernsten, von den Tatsachen selbst gesprochenen Sprache (auch wo diese recht unkonventionell klingt, z. B. hinsichtlich Geburtenkontrolle!) das betretene Verstummen bestimmter Theologien, gerade solcher, die sonst mit Zukunftsvisionen und Zukunftsrezepten keineswegs sparsam sind. So fragt man sich: Gilt das nur für diese Theologien oder hat die Theologie als solche nichts zu sagen? Von welcher Zukunft und von welchen Dimensionen unseres Weges in die Zukunft hat sie zu sprechen?[10]

Insofern sie gerade ihre Zukunftsperspektive nicht regional eingrenzen kann, sondern letztlich von dem eschatologischen Neuwerden von allem zu reden hat, ist sie weder berechtigt noch genötigt, irgendeinen Aspekt des menschlichen Fragens nach der Zukunft außer acht zu lassen[11]. Darin unterscheidet sie sich grundsätzlich von Zukunftsideologien aller Art, die darauf angewiesen sind, ihre Interessen und Initiativen in eine immer verdächtig enge Ecke des Wirklichen zu stilisieren (bzw. das Produkt solcher Stilisierung zum Universalbild zu erklären). Die Versuchung zu diesem Verfahren dürfte naturgemäß immer dann am größten sein, wenn eine gesellschaftliche Notlage als aussichtslos erfahren wird. So mag es sich erklären, daß die „synoptische" Studie A. Biélers[12] über drei bedeutsame ökumenische Texte (die Enzyklika „Populorum progressio" sowie die Reports von Beirut und Uppsala), deren Gesamtintention doch wohl zu unmittelbar (auch wenn dies von Biéler selbst weniger deutlich gesagt wird als im Geleitwort Helder Camaras) in eine bestimmte Bewußtseins- und Aktionsstrategie hinein kanalisiert wird. Wie immer es um den Inhalt der genannten Dokumente selbst steht, erhebt sich die ganz konkrete Frage, wem mit solchen Zuspitzungen gedient sein soll. Auch wer nur im Schema „Unterdrücker und Unterdrückte" zu denken und zu leben vermag, muß sich ja fragen, welcher Zukunft er ins Auge schaut und einen wie langen Atem er dann noch aufbringt, wo er (evtl. gerade nach Erreichung seiner Ziele) von seinen kurzfristigen Fixiertheiten Feierabend zu machen hat (und das ist eine Dimension des Menschen, die durchaus nicht erst in seinem Tode akut wird).

Bleibt diese Frage verdrängt und unbeantwortet, muß auch die bestbegründete Aktion letztlich zur Flucht vor dieser Frage werden. Das Problem kompliziert sich jedoch dadurch, daß Ideologien immer nach der anspruchsvollsten Begründung und der weittragendsten Motivation Ausschau halten und deshalb sich auch nicht scheuen, theologische Perspektiven in ihr ideologisches „Kontinuum" einzubauen und somit diese bei aller Verbalnähe in deren Gegenteil umzubiegen. Die Münchener Akademievorlesungen „Gottesreich und Menschenreich"[13] bieten dazu ein reiches Anschauungsmaterial, namentlich in dem motivgeschichtlichen Durchblick von E. Iserloh. Die Idee bzw. Sprechweise von einem „Reiche Gottes" konnte sich mit den diversesten Sozialsituationen und Zeittrends verbinden, so daß schließlich diese darüber bestimmten, was jeweils als unter „Reich Gottes" zu verstehen angesehen wurde. So stellt sich die Frage, was denn die Schrift selbst mit „Reich Gottes" meint. G. Klein sucht in seinem exegetischen Überblick das Ungenügen bestimmter Polarisierungen („jenseitig und zukünftig" gegen „diesseitig und gegenwärtig" gegen „diesseitig und zukünftig") aufzuzeigen, während die Broschüre von W. Knörzer[14] die exegetische Analyse vielleicht um einige Grade zu assoziationsreich mit gegenwärtigen Fragestellungen verquickt und damit (an sich vermeidbare) Mißverständnisse riskiert, die nicht in der Komplexität der biblischen Reich-Gottes-Rede als solcher begründet sind.

Wie sich aus Beispielen der Geschichte lernen läßt, ist gerade hier eine nüchterne Sprechweise besonders zu empfehlen. Die gründliche Spezialstudie von I. Murray[15] über theologische Implikationen der Erweckungsbewegung fördert in dieser Hinsicht manche „prophetisch"-emotionale Sprachtradition zutage, deren heimtückische Konstanz uns erst heute zu Bewußtsein kommt (man überdenke einmal einen Predigttitel wie diesen „The Prosperous State of the Christian Interest Before the End of Time by a Plentiful Effusion of the Holy Spirit", 241). Frappierend ist dabei nicht nur die Tatsache, daß sich die entsprechenden Linien bis in die akuteste Gegenwart durchziehen lassen, sondern vor allem der Umstand, daß die Weichen nicht irgendwo an der Peripherie sich stellen, sondern daß Theologie und Ideologie im Zentralsten aufeinanderprallen, im Gottesbild selber, im Glauben (bzw. der Ideologie) bzgl. der Trinität. Seit Joachim von Fiore seine innerweltliche Eschatologie zum „Zeitalter des Heiligen Geistes" erklärte und seine Nachfolger seit sieben Jahrhunderten daran sind, daraus ihre bewußten oder unbewußten Folgerungen zu ziehen, muß eine theologische Überwindung der Ideologie mit einer Besinnung auf das christliche Gottesbild[16], näherhin etwa mit der wirklichen, christlichen Theologie des Heiligen Geistes einsetzen. Als pointiertes Plädoyer dafür ist eine Sammlung Düsseldorfer Vorträge[17] anzusprechen. Im Unterschied zu gewissen Formulierungen des Vorwortes geht es den Autoren selbst keineswegs um eine isolierte Pneumatologie, sondern gerade um das genuine und ganze christliche Gottesbild. Dieses (einschließlich der Konsequenzen für die Ekklesiologie) lag auch in Intention und Thematik eines großen wissenschaftlichen Symposions der Académie Internationale des Sciences Religieuses[18]: Theologen der verschiedenen Kirchen behandelten biblische, patristische und systematische Fragen der Pneumatologie.

Kennzeichen und Auswirkung des christlichen Glaubens an den Heiligen Geist ist es, die Menschen mit der konkreten Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu konfrontieren und dadurch die konkrete Hoffnung auf die in Jesus Christus begonnene Zukunft Gottes, auf deren absolute Neuheit zu wecken. Demgegenüber bleiben die Ideologien immer abstrakt. Das gilt sogar von den „konkreten Utopien" im Stile E. Blochs. Ein sprechender Beleg dafür ist die Tatsache, daß gerade Bloch sich den – aus der Philosophie kommenden! – Vorwurf gefallen lassen muß, seine „konkrete Utopie" sei schon vom Ansatz her unkonkret: „Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung"[19]. Was (besser: wer) umgekehrt die Hoffnung von der Wurzel her konkret macht, das ist gerade Jesus Christus, während die Endgültigkeit der in ihm geschenkten Nähe Gottes durch Joachim und alle, die seinem Geschichtsmodell folgen, zu einem inzwischen überholten oder demnächst zu überholenden Durchgangsstadium reduziert wird.

Darum verdienen alle Bemühungen Beachtung, die geeignet sind, durch die Christozentrik ihrer Perspektiven nicht nur dem

[9] **Wissenschaft, Glaube und die Zukunft des Menschen.** Dokumentarischer Bericht von David M. Gill über die internationale Arbeitstagung des Ökumenischen Rates in Genf vom 28. Juni bis 4. Juli 1970. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, deutsche Ausgabe besorgt von Kl.-M. Beckmann. – Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1970. 100 S. kart. DM 14.80

[10] Vgl. dazu allgemein: W. Theurer, Der neue Himmel und die neue Erde, Die Zukunft in der Sicht christlicher Theologie, in: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen (siehe Anm. 8), 267–325 (mit Literaturhinweisen).

[11] Siehe die ausführliche internationale Zusammenschau der gegenwärtigen Schwerpunkte theologischer Eschatologie: R. Koch, L'escatologia nella teologia cattolica contemporanea, in: Vita e Pensiero 53 (1970) 669–690.

[12] **Biéler,** André: **Eine Politik der Hoffnung.** Von der Theorie der kirchlichen Soziallehren zur Praxis für eine neue Welt. Vorwort von Dom Helder Camara. Aus dem Französischen von H. Pfiffner. – Luzern-München: Rex-Verlag 1971. 235 S. kart. DM 14.80

[13] **Gottesreich und Menschenreich.** Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart. Mit Beiträgen von G. Klein, E. Iserloh, W. Pannenberg, J. B. Metz, A. Hertz. – Regensburg: F. Pustet 1971. 148 S. kart. DM 13.50

[14] **Knörzer,** Wolfgang: **Reich Gottes.** Traum - Hoffnung - Wirklichkeit. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1970. (Biblisches Forum, 6) 104 S. kart. DM 9.50

[15] **Murray,** Iain H.: **The Puritan Hope.** A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy. – London: The Banner of Truth 1971. 301 S. Lw. £ 1.20

[16] Vgl. dazu W. Theurer, Das Programm Gott (Theologische Brennpunkte, 18/19), Bergen-Enkheim 1970.

[17] **Im Horizont des Geistes, Antwort auf eine Krise.** Hrsg. von Claus Heitmann und Fidelis Schmelzer. Mit Beiträgen von O. A. Dilschneider, H. Mynarek, H. Mühlen, S. von Kortzfleisch. – Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, und Paderborn: F. Schöningh 1971. 78 S. kart. DM 6.80

[18] **L'Esprit Saint et l'Eglise.** Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Eglise et de l'oecuménisme. Mit Beiträgen von S. Dockx, E. Trocmé, E. Schweizer, P. Evdokimov, A. Benoît, H. Rondet, M.-J. Le Guillou, Th. F. Torrance und B.-D. Dupuy. – Paris: Fayard 1969. 350 S. kart. FF 27.50

[19] **Damus,** Renate: **Ernst Bloch, Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung.** – Meisenheim/Glan: A. Hain 1971. (Monographien zur Philosophischen Forschung, hrsg. von G. Schischkoff, 68) 167 S. kart. DM 24.–

unvertauschbaren Charakteristikum christlicher Theologie Rechnung zu tragen, sondern dadurch auch eine dringliche ideologiekritische Funktion wahrzunehmen. A. Kolb[20] ist von der Frage nach der Stellung Christi in der Evolution bewegt und sucht von hier aus eine Verständigung zu den klassischen Themen der Christologie hin zu finden. Freilich bleibt die Frage, ob Kolb das Geheimnis der Hypostatischen Union nicht doch (terminologisch wenigstens) letztlich als Naturenaddition behandelt und es sich damit nicht sehr erschwert, in der Person Christi wirklich den „Code der Geschichte" zu sehen. W. F. Groff[21] bietet einen in vielfacher Hinsicht originellen und anregenden Neuansatz für die Christologie und deren Hermeneutik, und es ist zu wünschen, daß sowohl Groffs Konzept des *historical a priori* bzw. seine *metaphysics of purposive development* wie auch die in diesem Bezugssystem gezogenen Folgerungen für Christologie und Eschatologie gebührend beachtet und weiter geklärt werden. Eine gute Hilfe könnte dabei die Studie sein, die Y. Congar gleichsam als Kern seiner Aufgabenanalyse der Theologie[22] bietet: „Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten." Insofern gerade der Christusbezug über die Relevanz der christlichen Theologie für Gegenwart und Zukunft entscheidet, war es inmitten aller möglichen Strukturprognosen auf dem Brüsseler Concilium-Kongreß (1970)[23] an sich nur zu berechtigt, der Frage „Was ist die christliche Botschaft?" entsprechend Raum zu geben, wobei das wirkliche Zentrum und der springende Punkt dieser Botschaft aber dann eigentlich fast nur im Referat des Exegeten R. Brown über Röm 4,24f zur Sprache kam[24].

Mit der Endgültigkeit des Christusereignisses stellt sich die Frage, was diese für die Menschen der weitergehenden Geschichte bedeutet, was die Zeit zwischen Pascha und Parusie Christi aus eben der christologischen Zielmitte der Geschichte für einen Sinn erhält[25]. Wer nicht überhaupt den Begriff „Zeit" entchronologisiert (eine solche Definition würde aber dann allgemein und nicht nur für die Frage der „Zwischenzeit" gelten müssen), kann diese Frage nicht aus den theologischen Überlegungen verdrängen[26]. Für J. Moltmann[27] liegt die eigentliche und letzte Endgültigkeit Christi in der geschichtlich noch ausstehenden Parusie; nur so sei in unserer Jetztzeit ein noch nicht vorentschiedenes Hoffen und ein engagiertes Ausgreifen auf „Noch-nie-Dagewesenes" möglich. Wie immer sich Moltmann dies näherhin vorstellt, so zeichnet sich in seiner Konzeption eine sich verstärkende Christologisierung der Eschatologie ab; und dies kommt gerade dadurch zum Ausdruck und zur Auswirkung, daß er das Pascha Domini mehr und mehr als trinitarisches Geschehen und somit in dessen absoluter Endgültigkeit ernstzunehmen beginnt[28].

Durch dieses Pascha Christi, durch das eschatologische Handeln des Vaters an seinem gekreuzigten Sohne (und dementsprechend an uns, den Brüdern des Sohnes), ist die „Zeit der Kirche" zutiefst geprägt und orientiert. H. R. Balz[29] hat in seiner sorgfältigen exegetischen Untersuchung zu Röm 8,18–39 aufgezeigt, was dieses christologisch-eschatologische Paradox („Parusie ist Zukunft in Gegenwart") für den Glauben der in der „Zwischenzeit" Lebenden bedeutet. Auch M. Seckler[30] (bzw. P. Eicher als Herausgeber von Secklers Gelegenheitsmeditationen) sieht in der Beziehung zum Christuspascha die einende Grundlage und Zielrichtung aller genuin christlichen „Hoffnungsversuche". K. Hemmerle bzw. W. Hagemann[31] verstehen es, vom Zentrum des Christlichen her dem von wirklichen, eingeredeten oder anerzogenen „Identitätskrisen" bedrängten Christen unserer Tage eine entscheidende Glaubenshilfe zu bieten. Diese Fragestellung wird schließlich von J. Ratzinger[32] in ihrer ganzen Erfahrungsbreite anvisiert und in der ganzen Tiefe ihrer Implikationen durchleuchtet: Christsein heißt Zukunft haben, Zukunft nicht nur in der Perspektive, sondern Zukunft im Vollzug. Dies läßt Ratzinger dann auch mit allem Ernst und Realismus, aber auch mit aller Gelassenheit und Zuversicht von der unmittelbar anstehenden Zukunft der Kirche sprechen. Dabei ist Ratzinger auch nicht auf gewisse dramatisch-penetrante Zuspitzungen angewiesen, wie sie sich in dem sonst durchaus anregenden und bedenkenswerten Büchlein von O. Baumhauer[33] finden. Die wirklichen Lebensfragen und Chancen der Kirche für Gegenwart und Zukunft sichtbar zu machen, war übrigens auch die (besonders deutlich von Erzbischof Ramsey erreichte) Intention und Thematik des sog. „Bischofseminars" in New York (1970)[34]. Das alles gibt nicht nur dem „äußeren" Handeln der Kirche Sinn und Ziel, sondern zeigt, wie J. M. Champlin[35] und G. Duffrer[36] hervorheben, das gottesdienstliche Leben der Kirche in seiner fundamentalen Dichte und in seiner eschatologischen Dynamik. F.-X. Durrwell[37] verstand es, all dies in einer profunden theologischen Zusammenschau zu vergegenwärtigen und damit jegliche Art von „christlichem" oder „kirchlichem" Defaitismus von der Wurzel her zu überwinden bzw. gar nicht erst aufkommen zu lassen. Ist die Kirche „zu Ende"? Die Kirche des Auferstandenen ist immer erst am Anfang; Christus aber ist der Anfang ohne Ende.

[20] **Kolb,** Anton: **Menschwerdung und Evolution.** Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie. – Graz-Wien-Köln: Styria 1970. 203 S. kart. DM 19.80

[21] **Groff,** Warren F.: **Christ the Hope of the Future.** Signals of a Promised Humanity. – Grand Rapids (Michigan): W. B. Eerdmans 1971. 145 S. kart. $ 2.45

[22] **Congar,** Yves: **Situation und Aufgabe der Theologie heute.** Aus dem Französischen von O. K. März und G. Lehr. – Paderborn: F. Schöningh 1971. 183 S. kart. DM 12.–. Der erwähnte Beitrag findet sich 97–124.

[23] **Die Zukunft der Kirche.** Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Mit Beiträgen von E. Schillebeeckx, M.-D. Chenu, W. Kasper, J.-P. Jossua, R. Brown, K. Rahner, H. Küng, J. B. Metz, Gr. Baum, A. Vergote, B. van Iersel, A. Greeley, Y. Congar. – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, Mainz: Grünewald 1971. 160 S. kart. DM 12,80. Vgl. die Besprechung: Theol. Revue 68 (1972) 40ff.

[24] Wesentlich verheißungsvoller scheinen in dieser Richtung die Bemühungen von Faith and Order im Ökumenischen Rat der Kirchen zu sein, den christlichen Glauben unter dem Motto „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" auszusagen; vgl. dazu L. Vischer in: K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Studienberichte und Dokumente (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 18/19), Stuttgart: Ev. Missionsverlag 1971, 202–212 (siehe auch 215f. und 239f.).

[25] Siehe dazu W. Theurer, Gotteszeit und Menschenzeit, Warum unsere Geschichte nicht zu Ende ist, in: Theologie der Gegenwart 15 (1972) 98–104.

[26] Wie sehr sich die theologische und allgemeine Fragestellung in den letzten Jahren gewandelt hat, zeigt sich etwa in G. Ebelings Studie „Zeit und Wort", die jetzt – sieben Jahre nach dem Ersterscheinen – in der englischen Ausgabe der Bultmann-Festschrift wiederbegegnet (mit einer recht signifikanten Abwandlung des ursprünglichen Gesamttitels „Zeit und Geschichte"!): **The Future of Our Religious Past,** Essays in Honour of Rudolf Bultmann by N. A. Dahl, W. G. Kümmel, E. Käsemann, H. Koester, J. M. Robinson, H. Thyen, E. Dinkler, G. Bornkamm, H. Conzelmann, G. Ebeling (247–266), E. Fuchs, G. Krause, F. Gogarten, M. Heidegger und H. Jonas. Ed. by James M. Robinson. Translated by Ch. E. Carlston and R. P. Scharlemann. – London: SCM Press 1971. X und 372 S. Lw. £ 5.–

[27] **Moltmann,** Jürgen: **Umkehr zur Zukunft.** – München-Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag 1970. (Siebenstern-Taschenbücher, 154). 187 S. kart. DM 4.90

[28] Ebd. 133–147. Vgl. dazu grundsätzlich W. Theurer, Trinitarische Verkündigung – heute noch?, in: K. Rahner und B. Häring (Hgg.), Wort in Welt, Studien zur Theologie der Verkündigung, Festschrift für V. Schurr, Bergen-Enkheim 1968, 67–88; H. U. von Balthasar, Trinität und Zukunft, in: Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister (Herder-Bücherei, 393), Freiburg-Basel-Wien 1971, 52–58; J. Moltmann, Der „gekreuzigte Gott", Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: Concilium 8 (1972) 407–413.

[29] **Balz,** Horst R.: **Heilsvertrauen und Welterfahrung.** Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18–39. – München: Chr. Kaiser 1971. (Beiträge zur evangelischen Theologie, hrsg. von E. Wolf, 59) 145 S. kart. DM 19.–

[30] **Seckler,** Max: **Hoffnungsversuche.** Mit einer Gebrauchsanweisung von P. Eicher. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972. 192 S. kart. DM 16.–

[31] **Hemmerle,** Klaus / **Hagemann,** Wilfried: **Ein Gott ohne Zukunft?** Glaube zwischen Idealen und Widersprüchen unserer Zeit. – München-Zürich-Wien: Neue Stadt 1971. 141 S. kart. DM 5.80

[32] **Ratzinger,** Joseph: **Glaube und Zukunft.** – München: Kösel ^{2}1971. 131 S. kart. DM 8.50

[33] **Baumhauer,** Otto: **Kirche zwischen Auftrag und Vollendung.** – Limburg: Lahn-Verlag 1971. (Werdende Welt, 17) 88 S. kart. DM 8.50

[34] **Ramsey,** Arthur Michael/**Suenens,** Léon-Joseph: **The Future of the Christian Church.** – London: SCM Press 1971. 87 S. Lw. £ 1.25

[35] **Champlin,** Joseph M.: **Christ Present and Yet to Come.** The Priest and God's People at Prayer. – New York: Orbis Books ^{3}1971. 242 S. kart.

[36] **Duffrer,** Günter: **Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes.** Gottes Dienst im Pascha. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1971. 162 S. Lw. DM 15.80

[37] **Durrwell,** François-Xavier: **Le mystère pascal source de l'apostolat.** – Paris: Ed. Ouvrières 1970. 336 S. kart.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrsg. von den **Deutschen Bischöfen,** dem **Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland** und dem **Evangelischen Bibelwerk,** erarbeitet nach den Weisungen der Ökum. Übersetzerkommission von Klaus Dietrich Fricke und Benedikt Schwank, mit einem Vorwort von Kardinal Döpfner und Landesbischof Dietzfelbinger. – Stuttgart: Kath. Bibelanstalt / Württbg. Bibelanstalt (1971). 144 S. balacron DM 28.–

Schon lange ist die Wiedergabe der biblischen Eigennamen, der geographischen Bezeichnungen und der sog. Realien der Bibel (Maße, Münzen und Gewichte) in wissenschaftlichen, aber auch in allgemeinen Publikationen ein Problem. Die ungenügenden Kenntnisse der hebräischen, aramäischen und griechischen Sprache bei den ersten Eindeutschungsversuchen der Bibel, bis hin zu den Reformatoren, sowie das Auseinandergehen zwischen den katholischen und nichtkatholischen Kirchen deutscher Zunge sind verantwortlich für die heutigen Unterschiede in der Wiedergabe der oben genannten Namen und Bezeichnungen. Dies galt bis zum 2. Vatikanischen Konzil speziell für das Gebiet der Liturgie und der Glaubensunterweisung, wobei die katholische Seite sich an die Transkriptionen der Septuaginta und Vulgata, die protestantische Seite an die Namensformen der hebräischen Bibel hielt und dabei auch die wissenschaftlich ungenügenden Transkriptionen der Lutherübersetzung weithin beibehielt. Im wissenschaftlichen Raum gab es allerdings seit Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem aber durch die großen biblischen Kommentare und Lexika, im deutschsprachigen Raum eine Entwicklung auf eine wachsende Gemeinsamkeit zu, wobei die Urtexte und weithin anerkannte Transkriptionsregeln die gemeinsame Grundlage bildeten. Wenn man z. B. das RGG und das LThK oder das Bibellexikon von Haag unter diesem Gesichtspunkt miteinander vergleicht, kann man dies leicht feststellen. Doch wirkte sich diese Gemeinsamkeit nicht in den Bereich des offiziellen Bibelgebrauchs der Kirchen in Gottesdienst und Schule hinein aus. Eine Überwindung dieser Spaltung war nur durch die Verantwortlichen der Kirchen selbst möglich. Da durch die Einführung der Landessprachen in die katholische Liturgie und durch die Hinwendung der katholischen Kirche zur Bibel eine neue Bibelübersetzung aus den Grundtexten nötig wurde, kam es seit 1951 zu einer Neuübersetzung der gesamten Hl. Schrift, der sich alle katholischen Bischöfe der deutschsprachigen Gebiete in Europa anschlossen. Die Verantwortung für diese Übersetzung liegt beim Katholischen Bibelwerk Stuttgart. Im Rahmen dieser Arbeit ergab sich eine Teilzusammenarbeit mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk. So wurden bisher der Psalter, der Römer- und Galaterbrief, das Matthäusevangelium und weitere 150 wichtige biblische Abschnitte im Rahmen der sog. katholischen Einheitsübersetzung ökumenisch übersetzt. Für diese gemeinsame Arbeit war es aber nötig, gemeinsame Transkriptionsregeln zu entwickeln. Dazu wurde ein eigener Ausschuß gebildet, der in Loccum solche Regeln entwickelte. Nachdem die Verantwortlichen beider Seiten grundsätzlich zustimmten, wurden von P. Schwank und Pastor Fricke in mühseliger Kleinarbeit sämtliche biblischen Eigennamen und Realien erfaßt und vereinheitlicht. Das Ergebnis, rd. 3000 Namen und Begriffe, liegen in dem oben angezeigten schmalen Band vor, wobei zu erwähnen ist, daß beide großen Kirchen diesen Neufassungen 1971 ihre Zustimmung erteilten. Auf katholischer Seite sind diese Namen und Begriffe im gesamten deutschsprachigen Raum Europas im Gottesdienst bereits im Gebrauch, auf protestantischer Seite sind diese Einheitsfassungen in Deutschland gutgeheißen und – neben dem Luthertext – für den Gebrauch empfohlen.

An bedeutsamen Regeln für die Neufassungen der biblischen Eigennamen sind zu nennen: taw wird konsequent wiedergegeben mit t und zwar auch bei gräzisierten semitischen Namen, also z. B. Matthäus, Matthias, Taddäus, Tomas; zade wird wiedergegeben mit z, chet am Wort- und Silbenanfang mit h, am Silben- und Wortende mit ch; pe mit p am Wortanfang und am Silbenanfang bei Dagesch lene, mit f am Silbenanfang und -schluß ohne Dagesch, z. B. Penuel, Kefas, Kajafas, Eufrat, Memfis; zusammengesetzte Ortsnamen werden mit Bindestrich und großem Anfangsbuchstaben des zweiten Wortes geschrieben, also Bet-El, Bet-Zur; zusammengesetzte Personennamen dagegen in der Regel als ein Wort, z. B. Melchisedech, Abihu.

Bei ursprünglich griechischen Namen werden theta und phi mit th und ph wiedergegeben, also Timotheus, Theudas; Philippi, Stephanus (jedoch nicht bei lateinischen Namen: Festus); griechisches ai und oi mit ä und ö (in der Regel), griechisches eia oder -ia bei Städten mit -ia, bei Landschaften und Gebieten mit -ien (Samaria-Samarien).

In der Neufassung lauten bisher umstrittene Namen nun: Golgota, Kafarnaum, Ijob, Pas-cha (mit Bindestrich!), Mose und Ezechiel.

Daneben wurden eine Reihe von Namen, die bei beiden Kirchen einheitlich oder weitgehend einheitlich eingebürgert waren und die sich vom Grundtext nicht allzusehr entfernten, als Ausnahmen festgehalten, z. B. Aaron, Abel, Babel (AT), Babylon (NT), Batseba, Beerscheba, Betfage, Betsaida, Cäsarea, Cyrus, Eva, Goliat, Gomorra, Hakeldamach, Hosea, Isai, Jeremia, Jesaja, Jordan, Kanaan, Kaldäer, Levi, Laodizea, Maleachi, Melchisedech, Mose, Nehemia, Ninive, Pharao, Pharisäer, Sabbat, Sacharja, Salomo, Samuel, Saul, Sebulon, Serafim, Sodom, Tobias, Ysop, Zion.

Nicht einigen konnte sich die Kommission auf eine einheitliche Transkription der griechischen Namens- und Ortsendungen auf -os, weil hier die deutsche Sprache noch weitgehend der mittelalterlichen Latinisierung dieser Endungen in -us folgt, obwohl heute, gerade bei Ortsnamen, durch Länderkunde, Fernsehen und Tourismus die Endungen auf -os wieder zunehmen (Ephesos, Rhodos). Rein pragmatisch ging man auch bei der Eindeutschung der Konsonanten K, c und z vor: Cyrus (statt Kyros), Cäsarea (statt Kaisareia), Laodizea (statt Laodikeia). Da hier die heutige deutsche Sprache nicht einheitlich verfährt und der Trend noch offen ist, wollte man die Einführung eines künstlich wirkenden Systems vermeiden, das die Durchsetzung der Namensneufassungen im ganzen wohl eher gefährdet hätte.

Das Verzeichnis enthält in alphabetischer Reihenfolge alle biblischen Eigennamen, deren hebräische bzw. griechische Namensformen in der Bibel, Hinweise auf die Wiedergabe bei Luther und in der Vulgata sowie auf zu vermeidende Schreibweisen und eine Spalte mit wichtigen Anmerkungen, z. B. daß bei einem Namen eine inhaltliche Übersetzung möglich ist.

Das angeschlossene Verzeichnis für die deutsche Wiedergabe biblischer Maße, Münzen und Gewichte verzichtet auf bisher gebräuchliche, doch weithin überholte Bezeichnungen wie Groschen, Heller, Maß, Eimer, Scherflein usw. und deutscht die biblische Maßeinheit grundsätzlich ein (As, Bat, Efa, Metrete), abgesehen von Bezeichnungen, die sich übersetzen lassen und die aus sich heraus verständlich sind wie Elle, Finger, Fuß, Handbreite, Spanne, Meile. Im Zeitalter des Tourismus, wo der Reisende sich ständig mit neuen Währungen und Maßen vertraut machen muß, ist dieses Verfahren sinnvoll und konsequent. Doch sollte es möglich sein, wo rhetorische Wendungen begegnen, wie z. B. Mt 10,29: „Verkauft man nicht zwei Spatzen für 1 As?" entsprechend zu übersetzen, also hier: „für ein paar Pfennige".

Angeschlossen ist eine Gebrauchsanleitung für die Benutzung des Verzeichnisses, die wertvolle Hinweise für den Benutzer bietet.

Abschließend läßt sich feststellen: Das sehr sorgfältig erarbeitete, einen klugen Kompromiß von wissenschaftlicher Prinzipientreue und praktischer Situation verkörpernde Verzeichnis darf als wirklich hilfreiches, sowohl der Wissenschaft als auch der kirchlichen Praxis dienendes Standardwerk gewertet werden, das längst überfällige Desiderate erfüllt. Zwar wird der Prozeß des Sich-Umgewöhnens einige Zeit und Mühe kosten, doch sollte das niemand abhalten, so rasch als möglich sich die neuen Richtlinien zu eigen zu machen. Je eher die Exegeten, die theologischen Lehrer und Fachleute die neuen Namensformen übernehmen, desto rascher kann der jetzige unbefriedigende Zustand überwunden werden. Auch die Duden-Redaktion hat bereits mitgeteilt, daß sie die neuen Namensformen in ihre künftigen Ausgaben übernehmen wird. Dabei sind weitere Schritte nach vorn durchaus möglich, weshalb die Herausgeber und Bearbeiter für entsprechende förderliche Vorschläge sicher dankbar sind.

Passau Otto Knoch

Alonso-Schökel, Luis: **Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk.** – Köln: Bachem 1971. X, 438 S. Linson DM 60.–

In wissenschaftlichen Fragen zur Literatur hat sich die alttestamentliche Wissenschaft ziemlich isoliert und kaum Fragestellungen sachlich verwandter Bereiche zur Kenntnis genommen. L. Alonso-Schökel hat es in seiner spanisch geschriebenen Dissertation „Estudios de Poética Hebrea" (Barcelona 1963) unternommen, eine literaturwissenschaftliche Strömung der jüngeren Vergangenheit für das Alte Testament fruchtbar zu machen. Man darf hoffen, daß die von Karl Hermann Bergner besorgte deutsche Übersetzung die Breitenwirkung findet, die das spanische Original in Deutschland entbehren mußte. Mittlerweile ist es hier ja bewußter geworden, daß die atl. „Exegese" nur zu ihrem eigenen Nachteil andere Forschungsgebiete vernachlässigt.

Die Position des Verf. läßt sich durch zwei Zitate charakterisieren: „Die literarische Bibelanalyse ... kann ihre Problematik unschwer auf

die Alternative ‚Metrik oder Parallelismus' reduzieren. Diese beiden sind allem Anschein nach die einzigen grundlegenden Formprinzipien der hebräischen Dichtung, ...“ (204). „Wenn wir zu diesen beiden elementaren Kategorien noch das Bemühen um eine angemessene Einteilung in literarische Gattungen hinzufügen, haben wir das vollständige Panorama des literarischen Bibelstudiums“ (205). Entsprechend enthält das Werk eine Stilistik des Klangmaterials (1–76) und des Rhythmus (77–190), ferner eine Stilistik des Parallelismus (191–245) und daraus fließend, wenn auch nicht identisch der Synonymie (246–277) und der Antithese (278–306). Es folgt je ein Kapitel über die Bildersprache (307–363) und über Strukturen und Gliederungen (364–406). Beigefügt werden – gleichsam als Ausblick auf weitere Bereiche – die Fragen der Gattung und der Topoi, die Bedeutung der Grammatik für die Stilistik (407–438). Jedes Kapitel ist mit einer umfänglichen allgemeinen und atl. Bibliographie eingeleitet, die nicht nur darstellt, sondern auch wertet und dem Leser wertvolles Material erschließt. Jeder Abschnitt erläutert ferner das Vorgehen des Verf. an Beispielen besonders aus dem Propheten Jesaja. Nicht übersetzt wurde leider der erste Teil des Originals über die Geschichte der biblischen Literaturwissenschaft, über Ziel und Methode der Arbeit.

Die kurze Inhaltsangabe kann unmöglich die Fülle der Beobachtungen und Einzelheiten wiedergeben, die dieses Werk enthält. Statt dessen soll auf einige seiner Besonderheiten aufmerksam gemacht werden. Verf. setzt sich kaum mit den gängigen atl. Methoden auseinander. Die Textkritik wird mit den Literaturwissenschaftlern als notwendiger Vorbau angesehen, die Literarkritik kaum erwähnt, dafür der Akzent auf den Text gelegt, wie er vorliegt. Zur Formgeschichte fällt kein klärendes Wort. Nur die Gattung wird behandelt, steht aber eigentümlich fremd neben dem Abschnitt „Strukturen“. Dies mag mit den Beispielen zusammenhängen, die fast ausschließlich aus poetischen Texten gewählt wurden; hier erübrigt sich weitgehend die Literarkritik. Damit mag auch der Titel zusammenhängen, bei dem allerdings das „literarische Kunstwerk“ auf das ganze AT bezogen wird. Dieser aus der Literaturwissenschaft übernommene Terminus, der in der Übersetzung nicht motiviert wird, versteht sich wohl am ehesten von den poetischen Texten des AT her. In ihnen liegt es besonders nahe, Rhythmus, Parallelismus und Bilder zu analysieren. In anderen Textarten des AT können derartige Erscheinungen zurücktreten oder fehlen (Listen). Sie sind dann wohl nicht Kunstwerk, sind aber als literarische Verfestigungen zu studieren. Damit stellt sich die Frage nach dem Anwendungsbereich des Titels „Kunstwerk“ und der mit ihm verbundenen Stilistiken. Reichen sie aus für alle Texte des AT?

Verf. betont wiederholt die Bedeutung der Sprachwissenschaft für die Literaturwissenschaft. Sie ist jedoch recht ungleich proportioniert. Die grundlegenden Aussagen finden sich bei Einführung des Parallelismus (206–208); eine Skizze der Funktion einzelner Elemente von Syntax und Morphologie beim Ausblick (434–438). Weit entfaltet ist hingegen der phonetische Teil, auf dem das „Klangmaterial“ (1–76), und das Morphem des Wort- und Satzakzentes, auf dem der „Rhythmus“ (77–190) gründen. Dabei ist bei der toten hebräischen Sprache der Rhythmus ein so hypothetisches Problem wie die literarkritischen Quellen. Hingegen lassen sich zwar nicht unbedingt genaue Laute, aber doch Anhaltspunkte für diese in der Analyse der Grapheme, besonders der Konsonanten, finden. Man hätte gewünscht, daß Verf. die sprachwissenschaftliche Grundlage des für ein „literarisches Kunstwerk“ so wichtigen lautlichen Bereichs präziser erarbeitet hätte.

Verf. sieht also den Wert einer literaturwissenschaftlichen Betrachtung des AT vor allem in einer Stilistik. Dabei betont er, daß dies nur ein Teilbereich sei. Die „Exegese“ findet hier wahrscheinlich noch viel Arbeit vor, die kaum ohne dieses Buch wird angegangen werden können.

Angesichts der Bedeutung dieses Werkes ist es dem Rez. unverständlich, wie der Verlag die deutsche Übersetzung nicht nur mit einem so mäßigen Gewand mit dickem Papier und Schreibmaschinensatz, die das Buch unhandlich machen, ausstatten konnte, sondern auch in die Substanz eingriff. Rez. hätte es für dringend erforderlich gehalten, mindestens das erste, einführende Kapitel des spanischen Originals mit seiner vorzüglichen Bibliographie zu den vom Autor bearbeiteten Richtungen der Literaturwissenschaft den spanisch-unkundigen deutschen Alttestamentlern zur Kenntnis zu bringen.

München Wolfgang Richter

Grønbaek, Jakob H.: **Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15–2. Sam. 5). Tradition und Komposition.** – Copenhagen: Munksgaard 1971. 302 S. (Acta Theologica Danica, Vol. X) Dan. Kr. 76.–

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit den Abschnitten der Samuelbücher, die über den Aufstieg Davids vom einfachen Hirtenjungen zum König über Gesamtisrael berichten. Wie in der „Thronfolgegeschichte“ (2 Sam 9–20. 1 Kön 1–2) findet man auch in ihnen ein ursprünglich selbständiges Werk, das als Ganzes in die Sam-Bücher aufgenommen wurde. Grønbaek bezeichnet es im Hinblick auf seinen Inhalt und seine Stellung in Sam als „Vorgeschichte“ (zum Königtum Davids). Es liegt in 1 Sam 15 bis 2 Sam 5 vor, beginnt mit der Verwerfung Sauls und findet seinen Höhepunkt in der Anerkennung Davids als König über das ganze Israel als Nachfolger Sauls.

Die in Betracht kommenden Texte werden in sechs Hauptabschnitten mit weiteren Untergliederungen behandelt. Dabei werden zu vielen Stellen Erklärungen geboten, die für spätere exegetische Arbeiten an den Sam-Büchern von Nutzen sein werden. Der Zielsetzung seines Buches entsprechend richtet der Verfasser sein Augenmerk vor allem auf traditionsgeschichtliche Fragen, auf die ursprüngliche Aussageabsicht, die Herkunft und überlieferungsgeschichtliche Entwicklung der einzelnen Erzählungen, ihre Beziehung zu anderen Texten und schließlich ihre Bedeutung im Aufbau des Gesamtwerkes. Literarkritische Fragen treten zurück, soweit sie sich nicht aus besonderen Gründen als notwendig erweisen. Diese Behandlung des Stoffes ergibt, daß in der „Vorgeschichte“ Überlieferungen verschiedener Herkunft zusammengefaßt sind. Sie waren vielfach an den Ort gebunden, an dem sich das Ereignis abspielte, wurden oft nur mündlich überliefert und erst vom Verfasser der „Vorgeschichte“ gesammelt, der dabei zugleich Ergänzungen und Deutungen vornahm, wenn der Aufbau seines Werkes dies notwendig machte. Seine Absicht war es, zu zeigen, daß David der rechtmäßige Nachfolger Sauls als König über das gesamte Volk Israel war. Zu diesem Zweck schuf er eine geschlossene Darstellung der Ereignisse, die zu diesem Ziel hinführten. Als Grundlage diente ihm das zur Verfügung stehende Überlieferungsmaterial, das entsprechend ausgewählt, geordnet, ergänzt und unter dem bestimmenden Gesichtspunkt zusammengearbeitet wurde. Stufen dieses Weges sind die Verwerfung Sauls, die Salbung Davids durch Samuel, die Berufung Davids an den Hof Sauls, seine Erfolge im Krieg, seine Bindung an die Familie Sauls als Schwiegersohn des Königs, seine Freundschaft mit Jonatan, die Gewinnung des Priesters Abjatar, die Bestätigung seiner Berufung durch Jonatan und Saul, die Anerkennung Davids durch den Stamm Juda und schließlich seine Erwählung durch Gesamtisrael. Dem Aufstieg Davids entspricht gleichzeitig der Niedergang Sauls. Als Entstehungszeit der „Vorgeschichte“ kommt die Zeit nach dem Tod Salomos in Betracht, als noch die Kämpfe zwischen Nord- und Südreich andauerten. Im Nachweis, daß David sein Königtum rechtmäßig übernommen hat, sei zugleich eine Stellungnahme gegen den Abfall der nördlichen Stämme zu sehen. Der Verfasser ist unbekannt. Doch kann angenommen werden, daß er in Jerusalem lebte und in enger Verbindung mit dem königlichen Hof stand. – Grønbaeks Buch stellt einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Samuelbücher dar und wird für weitere Forschungen gute Dienste leisten.

Eichstätt Martin Rehm

Ridderbos, Nic. H: **Die Psalmen.** Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972. XII, 305 S. (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 117). Ln DM 84.–

Erst fünf Jahre nach der Fertigstellung des Manuskripts ist vorliegende Spezialuntersuchung erschienen, die auf der Grundlage und in ständiger Auseinandersetzung mit der „Neuen Stilistik“ die formalen Aufbauprinzipien des Psalters erhellen und uns demnach einen Blick in die Schreibstube der Psalmdichter tun lassen will. Mit seiner Methode will R. zugleich die Ergebnisse der Gattungsforschung (H. Gunkel, C. Westermann) kritisch beleuchten und ihre Resultate modifizieren.

Nach der Behandlung einleitender Fragen, die vor allem den derzeitigen Auffassungen der Stilistik, dem Metrum und dem Parallelismus membrorum gewidmet sind, wird im 1. Hauptteil die stilistische Verfahrensweise der Psalmisten untersucht. Dabei werden besonders die Stilfigur der Wiederholung, Klimax, Gegensatz und Chiasmus behandelt. Dann wird ausgiebig über inhaltliche, formale und liturgische Einheiten,

deren spezifische Eigenart, ihr Verhältnis zueinander und den inhaltlichen Aufbau der Psalmen gehandelt. Daran schließen sich Untersuchungen über bestimmte Teile der Psalmen, über Anfang und Schluß der Lieder, Bittpsalmen, ihren Ort und ihre Funktion, Danklieder und ihre Beziehung zu Bittpsalmen an. Endlich wird über die Psalmendichter, ihre Traditionsgebundenheit, Originalität und ihre Arbeitsweise informiert.

Im 2. umfangreichen Hauptteil (117–300) werden die Psalmen 1–41 der Reihe nach auf Aufbau und stilistische Verfahren ihrer Autoren untersucht. Mitunter erschöpft R. sich in der rein formalen Darlegung der Gliederung und des Aufbaus des fraglichen Liedes. Häufig jedoch muß er breite inhaltliche Passagen einstreuen, um den Aufbau verständlich zu machen, wie z. B. bei Psalm 8 (136–140) oder Psalm 18 (162–173), so daß die Ausführungen geradezu den Charakter eines Kommentars erhalten.

Daran ist zu erkennen, daß eine formale Untersuchung nur vom Hintergrund der Exegese her möglich ist und einen speziellen Teil von ihr darstellt. Immer wieder ist R gezwungen, auf Sachaussagen und Inhaltszusammenhänge hinzuweisen, von denen her spezifische formale Eigenarten und stilistische Figuren zu erklären sind. Auch das ist ein wesentliches Ergebnis der Arbeit, daß Form und Inhalt in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen.

Jedenfalls hat R. einen überaus reichen Schatz an Beobachtungen zu den Psalmen zusammengetragen, die an manchen Stellen die Wahl der rechten Lesart und das Sachverständnis erleichtern. Obwohl die Untersuchung aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt, Satz und Druck in der Akademie-Druckerei Budapest hergestellt wurden, sind kaum Druckfehler zu beklagen; bisweilen bleiben allerdings einige der verhältnismäßig vielen hebräischen Buchstaben verschwommen und unleserlich.

Alles in allem: Es handelt sich um ein Werk, an dem die Psalmenforschung in Zukunft wird nicht vorübergehen können.

Regensburg Heinrich Gross

Lohse, Eduard: **Die Entstehung des Neuen Testaments.** Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1972. 154 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd4).

Einem allgemeinen Bedürfnis nach handlichem Hilfsmaterial für Studium und Beruf entsprechend legt hier der ehemalige Ordinarius für NT in Göttingen ein der Praxis von Seminaren und Vorlesungen entwachsenes Studienbuch vor, in dem das Grundwissen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaften knapp, aber umfassend zusammengestellt ist. Hinweise auf neueste Literatur verweisen die an Details Interessierten in jedem Paragraphen auf weitere Spezialuntersuchungen. Um es kurz zu sagen: diese Einführung ist ein Lehrbuch im besten Sinne des Wortes – belehrend, ohne auf den hohen Stelzen der Wissenschaft gelehrig zu sein.

Inhaltlich bietet Verf. sowohl einen Überblick im Stil der herkömmlichen speziellen Einleitung zu den einzelnen Büchern des NT (vgl. die §§ 12–22.28–41), zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (in den §§ 2–4) sowie abschließend – etwas unmotiviert und verloren – zur Textkritik (§§ 42–45), bietet aber auch (§§ 5–11.23–27) – und dies dürfte das Buch besonders empfehlenswert machen – unter formgeschichtlicher Fragestellung prägnante Überblicke zu den Gattungen urchristlicher Verkündigung in mündlicher und schriftlicher Form (Bekenntnisse, Lieder, Mahnsprüche, Gleichnisse, Gesetzesworte, Wundergeschichten u. a. als Kleinformen, Brief, Evangelium, Apokalypse als Großformen). In diesen Paragraphen liegt ein echter Fortschritt zu den bekannten Einleitungswerken. Doch lassen eben dieselben Paragraphen an das gesamte Unterfangen methodisch die Frage stellen, ob eine Trennung von formgeschichtlicher Betrachtung und spezieller Einleitung nicht notwendig wäre. (Dies gilt gleichfalls für eine Einleitung unter stark redaktionsgeschichtlichem Aspekt, die die einzelnen theologischen Entwürfe stärker herausstellt). Es scheint, als könne man an dem Nebeneinander beider Textgruppen die Schwerpunktverlagerung der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft in den vergangenen Jahren deutlich ablesen. So sehr das vorliegende Buch ein dringendes Desiderat der Studierenden und der Praktiker im Beruf bereits erfüllt, es bleibt zu hoffen und zu erwarten, daß der Bedeutung der formgeschichtlichen Untersuchung neutestamentlicher Texte gemäß bald weitere z. T. schon lange angekündigte (z. B. von A. Vögtle) Einleitungen neueren Stils erscheinen.

Münster Hubert Frankemölle

Zinniker, Franz: **Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus.** – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 1972. 196 S. br. sfr 20.– **Frank,** K. Suso – **Kilian,** Rudolf – **Knoch,** Otto – **Lattke,** Gisela – **Rahner,** Karl: **Zum Thema Jungfrauengeburt.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1970. 158 S. kart. DM 15.20

Da sich beide Arbeiten in der Problematik der Jungfrauengeburt berühren, soll zunächst Zinnikers (Zkr) Ansicht über Mt 2 kurz dargestellt und beurteilt werden.

Mt 1,18–2,23 bildet nach ihm sicher keine literarische Einheit (18–29). Dieser Abschnitt setzt sich aus einem sogenannten dreigliedrigen „Josefblock" (1,18–25; 1,13–18 u. 2,19–23) zusammen. In ihn wurde die Magiergeschichte (2,1–12), die „ursprünglich ein Erzählungsstück für sich war" (18), nachträglich hineinverwoben. „Die Nahtstellen sind in 2,13 und 2,16 gut zu erkennen" (29). Im Josefblock steht Josef „im Mittelpunkt des Interesses und des Handelns" (18). Er berichtet von den „Nöten, Sorgen und Schwierigkeiten des Nährvaters Jesu" (19). Ihren Ursprung haben diese drei Erzählungsstücke „in Nazareth, näherhin in der Verwandtschaft des Nährvaters Josef. Sie sind Sippentradition, die lange Zeit aus Familien- und Sippeninteresse geheim gehalten wurden und erst in nachösterlicher Zeit der urchristlichen Gemeinde mitgeteilt worden sind ..." (167). Die fünf Engelerscheinungen in Mt 1/2 sind sicher nur literarisches Stilmittel (130–142). „Die Magiergeschichte fällt aus dem Rahmen von Mt 1,18–2,23. Sie hat einen anderen Ursprung als die Josefüberlieferung ... Sie ist inmitten des Josefblockes ein Fremdkörper, ein Einschiebsel, bildet allerdings in der heutigen Form mit ihm eine Einheit ... Die Joseferzählungen sind grundsätzlich historische Berichte, die Magiergeschichte ist grundsätzlich etwas anderes ..." (120f). Sie „ist in die Kategorien von Legende und Midrasch einzuordnen" (121). Das begründen historisch sichere oder glaubwürdige und unglaubwürdige Züge (122f). Letztere (vier) historisch unwahrscheinliche und deshalb auch unglaubwürdige Züge berechtigen Zkr „zusammen mit der Feststellung, daß ein ... Erfüllungszitat fehlt mitten in einem Komplex von Erzählungen, deren jede mit einem Erfüllungszitat abschließt ... zu der Annahme, daß hier keine Geschichtserzählung vorliegt, sondern ein Midrasch oder eine Legende" (123). Die Idee vom Königsstern stammt wohl nicht vom einheimischen Judentum (124), sondern wahrscheinlich aus mesopotamischen Milieu (vgl. Apg 2,9). Das Gebiet von Medien galt auch im Talmud als Hauptexilland der zehn Stämme (125 Anm. 1). „Man darf wohl die Vermutung äußern, daß die frühe Glaubensannahme von Juden aus diesem Gebiet" (Apg 2,9ff), „dem damaligen Partherreich, die Anregung zur Magiergeschichte gegeben hat ..." (125). Diese ist also „ein urchristlicher Midrasch, der vom Michazitat ausgeht und – dieses erweiternd ⌢ aussagen will: Gott hat die Heiden berufen, Jesus als den Messiaskönig aller Völker zu erkennen und zu verehren. Der Midrasch ist jedoch nicht in allen Teilen erdichtet, sondern knüpft an bedeutende historische Ereignisse an. Er ist von einem Meister der christlichen Erzähltradition oder, wenn man an jüdische Formen anknüpfen will, der christlichen Haggada geschrieben und verkündet sinnvoll und zielbewußt die Botschaft vom großen Völkerhirten Jesus Christus" (126). Die Magiergeschichte „kann vielleicht als christliche Konkurrenzerzählung zum Bericht über den Tiriadeszug nach Rom angesehen werden" (128; darüber vgl. seine Ausführungen auf den SS. 126–129).

Garant für die Geschichtlichkeit bzw. Ungeschichtlichkeit einer Erzählung sind also für Zkr ihre psychologisch-(biologische) Möglichkeit, d. h. Glaubwürdigkeit bzw. Wahrscheinlichkeit z u s a m m e n mit einem in ihr sich findenden Erfüllungs- bzw. Reflexionszitat. Der Abschnitt über diese Zitate (30–95) dürfte den Kern seiner Arbeit bilden.

Alle (zehn) Erfüllungszitate bei Mt „erweisen sich ... als Interpretation von Geschehnissen ... Das Wort, das erfüllt wird, setzt das Ereignis voraus, das geschieht oder geschehen ist" (80). Bei der Flucht nach Ägypten sieht „die Sache ... also so aus: Mt 2,13–15 macht dem unbefangenen Leser den Eindruck eines erzählend-historischen Textes. Einem vielleicht auftauchenden Zweifel macht der Erfüllungsgedanke ein Ende. Das Erfüllungszitat 2,15 setzt ... ein Geschehen voraus. Freilich trägt dieses Zitat zugleich einer theologischen Absicht Rechnung: Jesus soll als Sohn Gottes gesehen und verkündigt werden. Das ausgewählte Zitat birgt also ein historisches und ein theologisches Element. Man kann jedoch nicht das historische ausschließen und nur noch das theologische sehen. Ebenso wenig wäre der umgekehrte Fall erlaubt" (84).

Aber – so muß man sich fragen –, wie soll bzw. wie kann die Flucht nach und die Rückkehr aus Ägypten das Messiaskind als „Sohn Gottes" aus- bzw. erweisen? Doch nur dann, wenn von dieser Gottes-Sohnschaft Jesu bereits irgendwie die Rede war. Und gerade dieser theologischen Aussage ist ja der gesamte Prolog von Mt von Anfang an verpflichtet. Das dürfte heute schon langsam Allgemeingut der Matthäusauslegung sein bzw. werden. Vgl. u. a. Mt 1,1 mit Mt 22,41–46; Mt 1,16b als *passivum divinum* und im erklärenden Zusammenhang damit 1,18–25, wovon noch eingehender die Rede sein muß. Also scheint doch Mt 1,18–25 so etwas wie

ein „christologischer Midrasch" zu sein, was allerdings Zkr nicht wahrhaben will, bzw. aus seiner Grundeinstellung heraus gar nicht kann. In seiner Auseinandersetzung mit R. Pesch, ob Mt 1,18–25 ein christologischer Midrasch sei oder nicht (96–105), vermißt man leider den dafür grundlegenden Artikel Peschs: Der Gottessohn im Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate: Bi 48 (1967) 395–420. Leider kann aus Raummangel auf die restlichen Reflexionszitate in Mt 2 und auf alle damit zusammenhängenden Probleme nicht näher eingegangen werden. Es sei deshalb auf die neueste Arbeit A. Vögtles verwiesen: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, Düsseldorf 1971, Patmosverlag 88 S. Diese Arbeit konnte Zkr wohl nicht mehr einsehen. Sie enthält praktisch alle hier anstehenden Fragen und löst sie mit einer Schlüssigkeit, der man kaum widerstehen kann.

„Der Evangelist hat die von ihm vorgefundene Kindheitserzählung" (= Mt 2 wohl sicher ohne Schriftzitate) „gewissermaßen ‚ergänzt' durch den im wesentlichen von ihm entworfenen Nachweis, daß die mit Abraham begonnene Vorgeschichte auf die Geburt des verheißenen Messias (des Davidsohnes und des Abrahamsohnes) und des Sohnes Gottes Jesus hinführte (Mt 1). Diesen christologischen Midrasch hat er der von ihm übernommenen und redigierten Kindheitserzählung (Mt 2) vorangestellt" (83). Gattungsmäßig möchte er in Mt 1/2 eine „haggadisch inspirierte Christusgeschichte o. ä." sehen (64 Anm. 4).

Diese Grundfrage nach der literarischen Gattung von Mt 1/2 vermißt man bei Zkr vermutlich wohl deshalb, weil er davon überzeugt ist, daß alle Berichte – mit Ausnahme der Magiergeschichte – mehr oder weniger Geschichtserzählungen sind, was – nach ihm – in Mt 1,16. 18–25 sicher für die Problematik der Jungfrauengeburt zutrifft. Gehört doch Mt 1,18–25 nach Zkr sicher zum Josefblock und weist doch Mt 1,18a „sozusagen mit dem Finger auf eine Tradition" (105) hin und „Mt 1,18–25 enthält nicht ein Theologumenon, sondern eine Überlieferung von grundsätzlich historischer Art" (aaO.). Was man an historischen Gegebenheiten aus dem Josefblock noch ablesen kann, findet man auf den SS. 143–153 zusammengetragen.

„Daß Maria auf wunderbare Weise empfangen hatte, durfte zunächst auf viele Jahre hinaus nicht bekannt werden ... Wenn in Jesus etwas Höheres steckte, wenn Gottes Hand mit ihm war, dann war es auch plausibel, daß seine Geburt nicht war wie bei gewöhnlichen Sterblichen. Trotzdem ist allem Anschein nach das Außergewöhnliche seiner Empfängnis vor seiner Auferstehung nicht bekannt geworden" (145). Josefs Entschluß, Maria heimlich zu entlassen (1,19), kann nur so bekannt geworden sein, daß „Josef irgendwann und zu irgendwem gesprochen (hat). Er selbst hat das Geheimnis preisgegeben. Und dieses Geheimnis wurde in einem bestimmten Kreis oder Milieu aufbewahrt und ist schließlich als Sondergut in die Hand des Evangelisten gelangt" (146). „Mt 1,25 berichtet von der geschlechtlichen Enthaltsamkeit Josefs bis zur Geburt Jesu, um die natürliche Vaterschaft Josefs auszuschließen" (103). Da Josef zur Zeit der Entstehung der Texte nicht mehr am Leben war, „waren die Geheimnisse Josefs einer Person anvertraut und von ihr gehütet worden ... In diesem engsten Kreis von vertrauten Personen wurden diese Nachrichten bewahrt und sie wurden später an die Öffentlichkeit gebracht ... als die Sache Jesu groß geworden war und es Gläubige gab, die ein Interesse hatten ... zu hören, zu vernehmen, wie es gewesen war mit ... der Geburt Jesu Christi" (Mt 1,18) (150f). Ein Exkurs über „Jüdische Sitten und Bräuche in bezug auf Verlobung und Vermählung" (154–166) stellt die historischen Ergebnisse von Mt 1/2 in den zeitgeschichtlichen Hintergrund hinein und bekräftigt so ihren Geschichtswert. Eine knappe Zusammenfassung (167–170) läßt schnell die Ergebnisse der Arbeit überschauen. Auf das Literaturverzeichnis (171–176) folgt ein Register der Bibelstellen (177–181) und ein Autorenverzeichnis (182f). Ein ausführliches Sachregister (184–194) beschließt die Arbeit.

So einfach machen es sich die Autoren von „Zum Thema Jungfrauengeburt" mit deren Geschichtstatsächlichkeit nicht. Keiner von ihnen tritt für Maria oder Josef als letzte Garanten und somit als „Quelle" des Wissens von diesem Geheimnis ein. Ob das nur daran liegt, daß sie sich weniger gründlich mit der Textgestalt von Mt 1 (und Lk 1) beschäftigt haben? So fragt sich z. B. Lattke: „Will Lk 1,26–38 wirklich ein historischer Bericht sein und ein biologisches Geschehen mitteilen?" (69). Ihre Antwort lautet: „Hier soll nicht ein Zeugungsvorgang biologisch beschrieben, sondern gesagt werden, wer Jesus war" (86). Sie beschließt ihre Untersuchung mit der Feststellung: „Mit all dem ist nun gesagt, daß wir die Darstellung des Lukasevangeliums von der Jungfrauengeburt für ein Ergebnis der theologischen Reflexion und nicht für ein historisches Ereignis halten" (88). Sie meint dann sogar: „Die theologische Aussage der Jungfrauengeburt wird um nichts geschmälert, wenn das Faktum als solches historisch nicht aufzuweisen ist" (89). Dem würde wohl Zkr niemals zustimmen. Anscheinend auch Knoch nicht. Dabei begeht er denselben Fehler wie Zkr. Beiden kommt in Mt 1,16b gar nicht der Gedanke, es könnte die Formel A zeugte den B usw. auch deshalb unterbrochen sein, weil der Evangelist mit einem *passivum divinum* von der Gott-Vaterschaft sprechen will, aufgrund deren Jesus Gottes Sohn ist, was sich ja aus der näheren Erklärung in Mt 1,18–25 einwandfrei als Hauptaussage ergibt, wie Pesch sicher zutreffend in seinem Biblikaaufsatz nachgewiesen hat. Knoch scheint sich eher von der Zahl der Autoren und weniger von der zwingenden Logik der Argumente leiten zu lassen, wenn er u. a. feststellt:

„In der heutigen Exegese und Theologie lassen sich zwei Hauptauffassungen bezüglich der Aussage des Matthäus von der ‚Zeugung' Jesu aus dem Geist Gottes unterscheiden; die außerkatholischen Exegeten, aber auch einige junge katholische (Anm. 10: Z. B. Pesch, Gottessohn 410) nehmen an, daß es sich dabei nur um eine rein theologische Aussage ohne historischen Kern handelt, um ein Theologumenon ... Demgegenüber weisen die katholischen Exegeten in ihrer Mehrheit darauf hin, daß Matthäus hier wie in den anderen ‚Episoden' nur Geschehenes heilsgeschichtlich und christologisch deuten, nicht aber christologische Wahrheit in Form von Erzählungen bieten wollte. Gerade durch den Exkurs V. 18–25 wollte Matthäus den historischen Ereignischarakter der vaterlosen Empfängnis Jesu herausstellen" (48f).

Das stimmt nur unter der Voraussetzung, daß der Evangelist in V. 16b das Vatersein Josefs ausdrücklich ausschließen und nicht direkt von der Vaterschaft Gottes im – erwähnten – *passivum divinum* andeutungsweise sprechen wollte. Unter letzterer Voraussetzung, die sich mindestens als die Erst- und Hauptaussage in den VV. 18–25 erweist, mußte ja Josef übergangen werden und es konnte nur Maria erwähnt werden. Rein philologisch abstrakt lassen natürlich die VV. 18ff eine vaterlose Empfängnis zu, nur müßte dann be- oder erwiesen werden, in welchem inneren Zusammenhang diese vaterlose Empfängnis Jesu mit seiner Gottessohnschaft steht. Ob sie „Zeichen" einer Art Neuschöpfung sein soll? Die Gottessohnschaft Jesu kann man nicht gut als Neuschöpfung aus matthäischer Sicht dartun, da sie ja in diesem exklusiven Sinn nur von Jesus und von ihm allein gilt. Hätte der Evangelist wirklich eine vaterlose Menschwerdung Jesu im Sinn, dann könnte ihm das nur auf irgendeine Weise über Maria selbst zugekommen sein. Nur unter dieser Voraussetzung hätte Knoch recht, wenn er in seinem Ergebnis feststellt:

„Matthäus schöpft ebenso wie Lukas aus einer Überlieferung, welche die Vaterschaft Josefs ... ausdrücklich verneint und das Werden Jesu im Schoße Marias auf das schöpferische Eingriffen Gottes zurückführt ... Woher diese Tradition stammte, vor allem ob sie auf Maria zurückgeht, läßt sich nicht mehr erhellen" (56).

Selbst K. Rahner geht in seiner „Dogmatischen Bemerkung zur Jungfrauengeburt" (121–158) von der Voraussetzung aus:

„Man wird – im Unterschied zur früheren Konzeption der traditionellen katholischen Exegese – aus verschiedenen Gründen nicht mehr annehmen müssen oder können, daß die Aussage über die Jungfrauengeburt unmittelbar auf eine Aussage der Mutter des Herrn zurückgeht. Wir können durchaus diese Berichte, innerhalb deren die Jungfrauengeburt ausgesagt wird, als Midrasch, als ausmalende, aktualisierende Predigt, als Lehr- und Erbauungserzählung verstehen" (124 u. ö.).

Er versucht dann auf einem anderen Weg die Problematik der tatsächlich vaterlosen Empfängnis Jesu im Schoße seiner Mutter zu erhellen. Ob dieser Weg der Feststellung der Schriftleitung von BiLe entspricht, daß sich „auch noch andere Zugänge" (als der von Ingo Broer über die Bedeutung der Jungfrauengeburt im Mt-Evglm. dargelegte) „zur Absicht des Verfassers einer biblischen Aussage denken" ließen, „die der heutigen Auslegungswissenschaft vielleicht noch verschlossen oder der Bemühung eines einzelnen Auslegers verborgen geblieben sein können" [12 (1971) 260; der genannte Aufsatz, der im Grunde genommen Peschs Meinung gut und übersichtlich wiedergibt, findet sich auf den SS. 248–260], läßt sich nicht sicher ausmachen. Welchen Weg versucht nun Rahner konkret aufzuzeigen? Es ist der Weg der „Lehre der Kirche über die Jungfrauengeburt" (134–139). Sicher ein gangbarer Weg, ist doch die Kirche auf die Schrift angewiesen.

„Die Jungfrauengeburt wird ab und zu, ohne daß man von einer eigentlichen, kirchlichen absoluten Definition sprechen könnte, verdeutlicht durch die Aussage *‚sine virili semine'*, also durch den expliziten Ausschluß einer väterlichen Zeugung ..." (135f). Diesbezüglich hat J. Michl bereits die Frage gestellt, „ob im verbindlichsten" (Text der

kirchlichen Lehräußerungen), „nämlich im Kanon des Konzils von Konstantinopel, auch die ‚Jungfrauengeburt', nicht nur die Menschwerdung Christi und seine Geburt aus Maria, definiert werden sollte ..." (in: Brosch-Hasenfuß: Jungfrauengeburt gestern und heute, Essen 1969, 183 Anm. 196).

Rahner dürfte richtig sehen, wenn er feststellt: Bei nüchterner und sachlicher Feststellung, darf „nicht übersehen werden, daß die Definitionsabsicht der Kirche nie direkt und explizit auf die Jungfrauengeburt als solche zielte, sondern diese schlicht als Eigentümlichkeit der Herkunft Jesu bekannte" (136). Die Problematik ist die, ob das kirchenlehramtliche Bekenntnis der Jungfrauengeburt nur die Schriftaussage wiederholen will, oder ob sie darüber hinaus was Neues im Sinne einer Verdeutlichung des „Wie" noch aussagen will?

Ist also das kirchenlehramtliche Bekenntnis zur Jungfrauengeburt „eine Glaubensaussage einfach in dem Sinn und Umfang, die von der Exegese näher zu bestimmen sind, oder ist in der kirchenlehramtlichen Aussage über die formale Autorität des Lehramtes hinaus ein bestimmter Sinn der Aussage mitgelehrt, gleichgültig und unabhängig von der Frage, wie weit seine Deckung durch die Schrift von der Exegese oder Bibeltheologie mit ihren eigenen Methoden allein zwingend nachgewiesen werden kann oder nicht?" (136).

Für ersteren Fall gibt es tatsächlich unzweifelhafte Beispiele (137). Aber auch den zweiten Fall hält er für möglich und für tatsächlich.

In unserem Fall wird man „doch ... eher die Möglichkeit zu präsumieren haben, daß die kirchenamtlichen Aussagen die Jungfrauengeburt so aussagen wollen, wie sie üblich verstanden wird, und zwar unabhängig von der Frage, ob dieses bestimmte Verständnis zwingend als Aussagegehalt der Schrift selbst exegetisch sich nachweisen läßt oder ob es bloß exegetisch an sich denkbar wäre, einiges von dem traditionellen Verständnis der Jungfrauengeburt in der Schrift selbst eher zum Aussagemodus als zum Aussageinhalt zu rechnen" (137). Deshalb, so meint er weiter, „spricht alles dafür und eigentlich nichts dagegen, daß die kirchliche Lehre, das Glaubensbewußtsein der Kirche, diese Jungfrauengeburt absolut lehrt, gleichsam auf eigene Rechnung und Gefahr" (138).

Damit ist deutlich ein Weg aufgezeigt, über dessen normale Gangbarkeit im vorliegenden Zusammenhang – wegen Platzmangel – nicht verhandelt werden kann. Die folgenden theologischen Überlegungen Rahners (139–146) gehen leider gar nicht auf die Problematik ein, daß in Mt 1,16b. 18–25 die Gottes-Sohnschaft Jesu und nicht die vaterlose Empfängnis Jesu als Mensch das Aussageanliegen sein dürfte. In Lk 1,26–38 dürfte der Fall ähnlich liegen. Geht es dort doch auch um das *passivum divinum* in Verbindung mit dem heiligen Pneuma und der Gottessohnschaft Jesu (vgl. z. B. Lk 1,35). Auch aus dem Rest der Rahnerschen Ausführungen über „Glaubenspädagogische Folgerungen" (146ff), über *virginitas in partu* (148–154) und *virginitas post partum* (154–158) ist keine Klärung dieses Problems zu erwarten. Darüber dürfte also das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Sicher kann Zkr nicht beanspruchen, letzte Klarheiten gebracht zu haben. Ob er überhaupt „Neues" gebracht hat, wird man mit Recht bezweifeln müssen.

Der Vollständigkeit halber sei noch auf Kilians interessanten Beitrag über Jes. 7,14 (9–35) und auf den Aufsatz von Frank über die Formel: Geboren aus der Jungfrau Maria als Zeugnis der antiken Kirche (91–120) hingewiesen. Neue Gesichtspunkte für die vorliegende Problematik sind in keinem der beiden Beiträge beabsichtigt noch auch zu erhalten.

Mödling Johannes Riedl

Crouzel, Henri: **L'église primitive face au divorce.** Du premier au cinquième siècle. – Paris: Beauchesne (1971). 410 S. (Théologie historique 13) kart. F 72

In unserer Zeit, die sich vor allem aus pastoralen und ökumenischen Gründen gedrängt sieht, den Problemkreis Ehe – Ehescheidung – Wiederheirat neu zu durchdenken, ist eine gründliche Untersuchung der diesbezüglichen Meinung der frühen Kirche, wie sie H. Crouzel hier vorlegt, sehr zu begrüßen. Der Verfasser, der sich bereits durch eine Reihe von Arbeiten als guter Kenner der frühchristlichen Literatur ausgewiesen hat, will sein Werk weder als Apologie einer augenblicklich bestehenden kirchlichen Praxis noch als Darbietung von Argumenten für (vielleicht voreilige) Änderungsbestrebungen verstanden wissen; in der Überzeugung, daß nur die Kenntnis der authentischen Lehre jener Zeit einen gültigen Beitrag zur heutigen Diskussion leisten kann, bemüht er sich vielmehr, die ihm zugänglichen Quellen annähernd vollständig zu erfassen und sie sachgemäß und frei von zeitfremden Vorstellungen und Begriffen auf ihren Aussagegehalt zu befragen. Die dauernde Auseinandersetzung mit anderen Interpretationsversuchen läßt die Gewissenhaftigkeit seiner Arbeitsweise und die Eigenständigkeit seiner Ergebnisse deutlich werden.

Einleitend gibt C. eine kurze Übersicht über die biblischen Texte, die den frühchristlichen Autoren als Basis ihrer Ehelehre dienen, und skizziert zum Vergleich die Stellung der Frau wie auch Eherecht und -praxis in der jüdischen und griechisch-römischen Umwelt. Im Hauptteil stellt er in mühevoller analytischer Kleinarbeit 1) die Vornizäner, 2) die Orientalen (überwiegend des griechischen Sprachraums) des 4. und 5. Jahrhunderts und 3) die lateinischen Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts vor, wobei er ihre Aussagen oft wörtlich anführt, um so dem Leser eine schnelle Orientierung und ein eigenes Urteil zu erleichtern. Abschließend versucht er einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse. Es scheint hier wenig sinnvoll, Einzelheiten der im allgemeinen ansprechenden Analysen zu referieren und zu diskutieren. Statt dessen seien die wichtigsten Punkte der Synthese genannt.

Die Mehrzahl der christlichen Autoren vertritt gegenüber der nichtchristlichen Umwelt und der zivilen, zum Teil auch von christlichen Kaisern beibehaltenen Gesetzgebung, die in der Ehe einen jederzeit lösbaren Kontrakt zweier Personen sehen, mit Nachdruck die Auffassung, daß Gott Mann und Frau in der Ehe zu einer absolut unauflösbaren Einheit verbindet. Schon wegen dieser Grundhaltung, so betont C. sehr stark, kann ein Schweigen der Kirchenväter zum Problem der Scheidung oder der Wiederheirat nach gerechtfertigter Trennung nicht als ein Ja dazu gewertet werden. Das „Eheband" bleibt auch dann bestehen und eine Wiederheirat auch für den schuldlosen Teil ausgeschlossen, wenn sich die Partner aufgrund des μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19,9) oder im Falle von 1 Kor 7,12–16, dem sog. Privilegium paulinum, trennen. Wenn eine Vielzahl von Kirchenvätern sagt, daß durch einen Ehebruch die Ehe „bereits aufgelöst" ist, zu „existieren aufhört", und wenn einige dem schuldlosen Teil eine Trennung sogar zur Pflicht machen, so ist, wie der jeweilige Kontext solcher Aussagen zeigt, diese „Auflösung", dieses „Nicht-weiter-Bestehen" der Ehe nicht im Sinne moderner juristischer Terminologie zu verstehen, sondern bedeutet nur, daß das gemeinsame Leben nicht fortgeführt wird. Falls eine Aussöhnung nicht möglich ist, sind die getrennten Gatten zur vollen Enthaltsamkeit verpflichtet, die nach Meinung der Kirchenväter auch für den Schuldlosen nicht den Charakter einer ungerecht auferlegten Strafe hat.

Dieser Lehre stehen folgende Aussagen entgegen: Als Exeget, nicht als Zeuge kirchlicher Praxis, vertritt der nicht eindeutig identifizierbare Ambrosiaster ausdrücklich die Erlaubtheit der Wiederheirat nach gerechtfertigter Trennung 1) nur für den Mann, wenn er seine Frau wegen Ehebruch nach Mt 19,9 entlassen hat, und 2) für den Mann oder die Frau im Falle des Unglaubens eines Partners nach 1 Kor 7,15. Außerdem will ein dem Patrick zugeschriebener Kanon der irischen Synode von 460 dem Mann im Falle von Mt 19,9 die Wiederheirat zu Lebzeiten der entlassenen Frau „nicht verbieten", doch bestimmt ein anderer Kanon (Canones alii 5), der ebenfalls von Patrick redigiert sein soll, das glatte Gegenteil. Die syrisch überlieferten apokryphen Canones von Nizäa gestatten einer Frau die Wiederheirat, wenn sie sich wegen schwerer Verleumdung seitens ihres Gatten, die als geistiger Mord verstanden wird, von diesem trennt; die arabische Überarbeitung dehnt diese Erlaubnis auf einen Mann in gleicher Situation aus. Kanon 4 der armenischen Synode von Schahapiwan (447) erlaubt einer Frau, die grundlos von ihrem Mann verstoßen wurde, die Wiederheirat, und sogar auch dem Mann nach Ablauf eines Jahres, wenn er seine finanziellen Verpflichtungen gegenüber der verstoßenen Frau geregelt hat. Die Überlegungen des Pollentius, der Fall der von Origenes gerügten Bischöfe, die einer einzelnen Frau eine Wiederheirat erlaubten, und vereinzelte Laxheit im Taufskrutinium bezüglich der Ehesituation eines Täuflings zeugen gewiß von der Problematik, können aber ebensowenig wie ein Argumentum e silentio als Beweis gelten, daß eine Wiederheirat in der alten Kirche allgemein erlaubt gewesen sei.

Während die frühe Kirche in ihrer Lehre überwiegend eine Wiederheirat auch nach gerechtfertigter Trennung ausschließt, so ist sie doch in ihrer seelsorglichen Praxis in einem gewissen Maße (aber wohl doch nicht so sehr, wie C. betonen zu müssen glaubt) nachsichtig gegenüber solchen Männern und Frauen, die in ihrer Ehe scheitern und dann eine Zivilehe schließen.

Gleichsam als Nebenfrüchte seiner Untersuchung stellt C. kurz die Meinung der Kirchenväter zu folgenden Fragen zusammen: Zweitehe nach dem Tode des Gatten, Trennung aus asketischen Motiven, Gleichheit der Geschlechter in den fundamentalen Rechten, Exegese der Schriftstellen über die Entlassung der Frau. Ob die neuzeitliche Theologie und ein erneuertes Kirchenrecht ihm in seinem abschließenden Vorschlag folgen werden, die Ehe als absolut unauflöslich zu wahren und eine kirchliche Wiederheirat

grundsätzlich auszuschließen, gleichzeitig aber großzügiger und nachsichtiger gegenüber nur Zivilgetrauten und im Konkubinat Lebenden zu sein, sei dahingestellt.

Es ist bedauerlich, daß Verlag und Autor sich nicht die Mühe machten, die lästigen Druckfehler auszumerzen. Für die Unzuverlässigkeit mancher Fußnoten ist wohl der Autor allein verantwortlich.

Gerleve Winfrid Cramer OSB

Bartelink, G. J. M.: **Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ dans la littérature paléo-chrétienne. Engels**, L. J.: **Fiducia: Influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien. Bastiaensen**, A. A. R.: **L'église à la conquête de sa liberté; recherches philologiques dans le sacramentaire de Vérone.** – Nijmegen: Dekker & Van De Vegt 1970. 167 S. (Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem christianum primaevum pertinentia. Supplementa, edenda curant Christine Mohrmann, G. J. M. Bartelink, L. J. Engels, Fasc. III) kart. Hfl. 29.50

Die Erforschung der altchristlichen Sondersprache ist seit Jahrzehnten schon Spezifikum der in Nimwegen betriebenen philologischen Arbeit. Vor genau 40 Jahren eröffnete Jos. Schrijnen die von ihm selbst begründete Reihe der „Latinitas Christianorum Primaeva" mit einer programmatischen Studie über die „Charakteristik des alt-christlichen Latein". Die Reihe wurde später von Schrijnens Schülerin und Nachfolgerin Christine Mohrmann betreut und ist inzwischen auf über 20 Bände angewachsen – Beweis für die schulbildende Tätigkeit von Jos. Schrijnen und Christine Mohrmann. Eine stärkere Zuwendung zum altchristlichen Griechisch dokumentiert die seit 1962 erscheinende, von Christine Mohrmann herausgegebene Reihe der „Graecitas Christianorum Primaeva". Den beiden, dem altchristlichen Griechisch und Latein gewidmeten Reihen, stellte man seit 1964 eine neue Supplementreihe an die Seite, deren bisher publizierte Bände jeweils mehrere kleinere Arbeiten enthalten. Band III faßt drei von Mohrmann-Schülern geschriebene Beiträge zusammen, deren Oberthema nach einer Vorankündigung im 2. Band der Supplementa der Begriff der Freiheit in der altchristlichen Literatur ist.

G. J. M. Bartelink befaßt sich mit dem Wort παρρησία (= π). Er gibt zunächst einen Überblick über die Forschungsgeschichte, den er mit dem Urteil abschließt, daß die Erforschung dieses so wichtigen Begriffes noch lange nicht am Ende ist. Die vorsichtige Formulierung des Themas seiner Untersuchungen zeigt, daß er auch seinen Beitrag nicht als eine abschließende Gesamtdarstellung auffaßt. Vielmehr will er das bisher Bekannte, vermehrt um einiges Neue, zusammenfassen und einige bislang vernachlässigte und übersehene Aspekte des Wortes besonders herausheben (9). Im Anschluß an Peterson, Schlier und Scarpat skizziert der Verfasser dann kurz die Bedeutungsgeschichte des Wortes. Für die im christlichen Bereich vor allem gebräuchliche Bedeutung des Wortes war Philon entscheidend, der den Begriff auf das unbefangene Verhältnis der Freunde Gottes (etwa Abraham und Moses) Gott gegenüber angewandt hat. Im weiteren Fortgang der Untersuchung verläßt der Verfasser dann die historische Betrachtungsweise und ordnet den Stoff systematisch. Im ersten Hauptteil bespricht er π in seiner positiven Bedeutung, im 2. Teil stellt er Aussagen zusammen, in denen π in einer negativen Bedeutung vorkommt. Teil I ist unterteilt: 1. Die π bei Gott oder Gott gegenüber; 2. Die π gegenüber Menschen. Unter der π Gott gegenüber behandelt der Verfasser das Fundament und die Bedingungen der π – Taufe, Gotteskindschaft, Reue, Schuldbekenntnis, Demut ...–, die π des Märtyrers, des Mönches, der Mystiker, der Jungfrau Maria, der Gerechten des Alten Bundes und schließlich die π als Bedingung der Wundertätigkeit. Die π unter Menschen im positiven Sinn kommt nach Bartelink in zwei Varianten vor, einmal als Freimut des Märtyrers vor Gericht, dann als unerschrockene Zurechtweisung, etwa der Sünder durch den Bischof. Einen negativen Ton trägt π dort, wo es, etwa in den *Apophthegmata Patrum*, eine unzulässige allzu große Vertraulichkeit der Mönche untereinander bezeichnet, wo in der innerkirchlichen Polemik die π einer häretischen Gruppe als Anmaßung und Frechheit abgelehnt wird und wo von der Macht und dem Einfluß Satans die Rede ist.

Die Arbeit macht in schöner Weise deutlich, welche Nuancen im Begriff παρρησία enthalten sind. Allerdings fragt man sich, ob nicht häufiger die Begriffsanalyse mit der Begriffsgeschichte hätte kombiniert werden sollen. Texte aus verschiedenen Zeiten und von unterschiedlicher Herkunft stehen manchmal recht unvermittelt nebeneinander (vgl. 16f: Ephrem der Syrer, Chrysostomus und Symeon der Neue Theologe [949–1022]). Die unerschrockene Rede des Märtyrers vor Gericht etwa hat zu tun mit der S. 10 kurz genannten π des Philosophen. 4 Makk zeigt deutlich die Verbindung von jüdischer Märtyrertheologie und griechischer Bewunderung der Charakterstärke des Weisen. Wie O. Perler deutlich gemacht hat (Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte, in: Rivista di Archeologia Cristiana 25 [1949] 47–72), hat 4 Makk einen entscheidenden Einfluß auf die frühe christliche Märtyrerliteratur ausgeübt. Bartelink verweist zwar S. 35, Anm. 2 auf 4 Makk 10,5, doch zieht er keine weiteren Konsequenzen aus dem Hinweis. Beachtenswert ist auch die Studie von L. Ricci, Topica pagana e topica cristiana negli „Acta Martyrum" (Firenze 1964), in der u. a. der Topos der Beschimpfung des Richters durch den Märtyrer untersucht wird. Im Fall der π des Märtyrers wird so auch deutlich, daß man oft das Umfeld eines Wortes mitbeachten muß. Zur unerschrockenen Rede des Mönches im Eintreten für die Armen vgl. auch J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (Leipzig 1903) = TU 25,1, S. 167–71. Zu fragen wäre weiterhin, ob das zum Thema „Παρρησία und die Orthodoxie" Gesagte (51–53) am rechten Ort steht. Es geht dort ja nicht nur um die π im negativen Sinn. Π als Religionsfreiheit hätte einen eigenen Abschnitt verdient. Die von Bartelink meist, leider nicht immer, befolgte Praxis, den griechischen Texten eine Übersetzung folgen zu lassen, verdient ein ausdrückliches Lob. Ein kleiner Druckfehler hat sich auf S. 43, Z. 3 eingeschlichen (κύριος).

Die vorgetragenen Anmerkungen wollen die Bedeutung der Studie Bartelinks in keiner Weise schmälern. Der Verfasser hat in wichtigen Punkten unser Wissen über das Bedeutungsfeld dieses für die altchristliche Literatur so bedeutenden Begriffes erweitert. Dafür gebührt ihm ehrliche Anerkennung.

In dem zweiten Beitrag geht es um das Wort, das vorzugsweise den lateinischen Übersetzern als Übersetzung von παρρησία gedient hat. Der Verfasser, der auch den Artikel „Fiducia" im „Reallexikon für Antike und Christentum" geschrieben hat (Bd. VIII, 839–77 [1968]), will hier einer Frage nachgehen, die im erwähnten Lexikonartikel nur gestreift werden konnte. Engels ist im Gegensatz zu anderen Forschern der Meinung, daß der juristische Gebrauch von *fiducia* keinen Einfluß ausgeübt hat auf die Verwendung des Begriffs durch die alten Autoren, die christlichen eingeschlossen.

Fiducia ist *terminus technicus* in der Juristensprache. Im römischen Privatrecht konnte die Übereignung einer Sache begleitet sein von formlosen Absprachen über die Dauer oder den Zweck der Übertragung. Die besonderen Vereinbarungen waren ursprünglich nicht klagbar, sie wurden im Vertrauen auf den Erwerber der Sache getätigt. Das erklärt, warum man diese Rechtsvereinbarung *fiducia* nannte. Ein Sonderfall ist die *fiducia cum creditore*, die Übertragung einer Sache als Pfand. Nach Eduard Fraenkel u. a. hat die Bedeutung von *fiducia* als Pfand den allgemeinen Sprachgebrauch beeinflußt und dazu geführt, daß man eine Person oder Sache, auf die man vertraut, als seine *fiducia* bezeichnete. Engels prüft nun, ob *fiducia* im juristischen Sinn in irgendeiner Weise Einfluß auf den nichtchristlichen und christlichen Gebrauch des Wortes hatte, indem er sich mit den einzelnen Verfechtern der These wie Eduard Fraenkel, Giulio Pucciono, Hasso Jaeger, Giuseppe Scarpat, E. Hegemann-Springer und R. F. Refoulé und den von jenen beigebrachten Texten genau auseinandersetzt. Das Ergebnis lautet: Im nichtchristlichen Latein lassen sich die Aspekte im Gebrauch von *fiducia*, die durch Einflüsse des juristischen Sprachgebrauchs erklärt werden sollten, meistens durch den allgemeinen Sprachgebrauch erklären, machmal auch als Ergebnis des Einflusses von π. Für das christliche Latein kann noch weniger von einem Einfluß des juristischen Sprachgebrauchs die Rede sein.

Hier kann natürlich nicht im einzelnen die bei gemeinsamer Grundüberzeugung doch unterschiedliche Haltung der von Engels besprochenen Forscher und noch weniger die Exegese der umstrittenen Stellen referiert werden. (Zur S. 111 geführten Auseinandersetzung mit H. Jaeger sei mitgeteilt, daß im koptischen Martyrium des Apatil an der umstrittenen Stelle – ganz im Sinn von Engels – das ins Koptische übernommene Lehnwort παρρησία steht [Acta Martyrum I, ed. I. Balestri – H. Hyvernat, Réimpression Louvain 1955 = CSCO 43, Script. Copt. 3, S. 89, Z. 9]). Es soll nur noch auf zwei Äußerungen Engels' aufmerksam gemacht werden, die zeigen können, daß der vom Verf. beschrittene Weg Vertrauen verdient. Engels wirft E. Fraenkel vor, aus einer Ähnlichkeit eine Abhängigkeit gemacht zu haben. Dort, wo interne Faktoren eine ausreichende Erklärung böten, habe er auf äußere Einflüsse verwiesen (76f). Es war dies in der Tat die Versuchung einer ganzen Forschungsepoche; erinnert sei nur an die Religionsgeschichtliche Schule. Weiter: Die Tatsache, daß die Römer häufig eine sehr stark juristisch geprägte Denkweise haben, berechtigt uns nicht dazu, alle ihre Gedanken auf juristische Kategorien zurückzuführen (87). Der Verfasser stellt am Ende seiner Untersuchung eine

größere Arbeit über *fiducia* und παρρησία in Aussicht. Der vorliegende Aufsatz berechtigt zu hohen Erwartungen.

Der letzte Beitrag beschäftigt sich mit dem Sacramentarium Veronense oder Leonianum, dessen Bedeutung gerade darin liegt, daß es uns die ältesten lateinischen Gebetsvorlagen der römischen Kirche erhalten hat. Bastiaensen betont zu Beginn, eine philologische Arbeit über die im Veronense begegnenden Termini und Formeln schreiben zu wollen, die mehr oder weniger mit dem Kampf und der Freiheit der Kirche zu tun haben. Der Verfasser beschreibt zunächst die Bitte um die politische Freiheit, in der sich die politische Situation der Germaneneinfälle und der Kämpfe Ostroms mit den Ostgoten widerspiegelt. Diese Texte geben oft zu verstehen, daß die äußeren Übel als Folge der Sünde angesehen werden. Der Verf. geht dann auf die Bezeichnungen des Teufels, seiner untergeordneten Diener, die Termini, in denen der Kampf zwischen Kirche und Satan und der Sieg Christi und der Kirche beschrieben wird, genauer ein. Die Kirche bittet um äußere Ruhe, Freiheit von Sünde und Schutz vor den Nachstellungen Satans, um ihren Auftrag erfüllen zu können. – Dem Buch sind ausführliche Wort- und Stellenregister beigegeben.

Die in diesem Band zusammengestellten Arbeiten sind aufschlußreiche Beiträge zur Erforschung der altchristlichen Sondersprache. Mehr noch als die Interpretation der Gedankengänge altchristlicher Schriftsteller kann Forschung der Art, wie sie in diesen Studien betrieben wird, dazu beitragen, nicht nur die Aussagen der altchristlichen Literatur nachzuzeichnen, sondern der hinter ihnen stehenden Mentalität auf die Spur zu kommen. Gerade deshalb sind solche Arbeiten für die Frage nach der Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike unerläßlich, auch wenn nicht gleich der Erfolg ins Auge springt.

Münster Theofried Baumeister

Klauser, Theodor: **Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike.** – Münster: Aschendorff ²1971. XII, 206 S., 33 Abb., 23 Taf. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 21) kart. DM 40.–

An Arbeiten zur Übernahme der heidnischen Totenkult-Praktiken durch das frühe Christentum hat es in den letzten Jahren nicht gefehlt. Es seien hier nur zwei archäologische Untersuchungen genannt: A. Stuiber (Refrigerium interim [1957]) hat den gesamten Bestand an Sepulkralmotiven in den römischen Coemeterien untersucht und die so kontroversen, teils eucharistisch teils eschatologisch interpretierten Mahlbilder der Katakomben als Darstellungen von Totenmählern angesprochen (Stuiber 124 ff. 130). Die Ablösung des Gedächtnismahls am Märtyrergrab durch die Eucharistiefeier, die die Entstehung der Martyrien bedingt, hat B. Kötting (Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude [1965] 13–15) dargestellt. Das vorliegende Werk K.s war durch diese neueren Arbeiten keineswegs überholt, so daß ein Neudruck gerechtfertigt erschien, der durch Nachträge des Verf. (199–206) auf den neuesten Stand gebracht ist. Allerdings hat man auch die unzureichenden Tafeln der Erstpublikation von 1927 unverändert übernommen, was gewiß ohne große Mühe vermeidbar gewesen wäre.

Nach einer gerafften Einführung über Sitzen und Liegen in der Antike (2–12) wendet sich K. zunächst einer Gruppe von Zeugnissen zu, die die Cathedra als Sitz der Trauernden beim Totenmahl am Grabe erweisen. Die literarische Überlieferung (13–23) und der ikonographische Befund (23–40) nötigen zu dem Schluß, daß der Verzicht auf Liegemöbel als Ausdruck der Trauer gewertet werden muß (40–42). Der Glaube an die Präsenz des Toten beim Mahle erfordert auch für ihn die Aufstellung einer Cathedra, auf der er mit den Angehörigen speist (53–60). Auch für diesen Überlieferungsstrang hat K. eine Fülle literarischer (43–53) und ikonographischer (60–82) Nachweise zusammengetragen. Der Bestand an Cathedrae in heidnischen Grabkammern (83–97) ist hauptsächlich vertreten durch die etruskische Nekropole von Cerveteri; die Funktion dieser Cathedrae möchte K. (95–97) bestimmen als Untersatz für Urnen mit der Asche weiblicher Verstorbener. Die Grabsteine von Cerveteri (L. Voelkl: Das Münster 16 [1963] 233–282. 246. 260), die nach dem Geschlecht des Beigesetzten unterschieden sind, sollten eine sichere Beurteilung dieser These K.s ermöglichen. Die Einsicht, daß auch die Cathedrae in christlichen Coemeterien (98–1651) vom außerchristlich geprägten Totenmahl her erklärt werden müssen, hat sich erst langsam durchsetzen können gegen die Annahme regulärer Gemeindegottesdienste in den Coemeterien Roms, wobei die Cathedrae als Präsidialsitze angesprochen wurden. K. weiß sie demgegenüber in überzeugender Weise mit dem Totenmahl in Verbindung zu bringen, ohne allerdings in allen Fällen mit Sicherheit über die genaue Funktion Klarheit erzielen zu können: einige Cathedrae können schon aufgrund ihrer Abmessungen nur für den Toten vorgesehen gewesen sein, während für andere aufgrund einiger Mahlbilder (147f mit Taf. 21,2) eine Bestimmung als Sitzplatz für weibliche Teilnehmer am Totenmahl naheliegt. K.s Untersuchungen münden schließlich in die Erörterung der Probleme um die Entstehung des Festes Petri Stuhlfeier (152–183); eine ähnliche Lösung wie K. hatte schon 1921 F. Schneider angedeutet, dessen Hinweise H. Lietzmann (Petrus und Paulus in Rom [²1927] 3–21. 19ff) aufgriff, der die gleiche Lösung des Problems wie K. anbot. Die Depositio martyrum des Kalenders von 354 notiert bekanntlich zum 22. Februar: *natale Petri de cathedra* (MGh AA 9,71). Ausgehend von der Bezeichnung der Caristia am 22. Februar als καθέδρα zeigt K., daß die Notiz des Chronographen die Totenmahlfeier für Petrus meldet, was freilich schon in spätantiker Zeit als Inthronisierungstermin mißdeutet wurde. Die 1956, nach den Grabungen unter S. Peter, von K. (Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche [1956] 27f) angedeutete Entstehung der Totenmahlfeiern gleich nach dem Tode des Petrus bleibt natürlich bloße Vermutung, doch lag immerhin die Kultstätte unter S. Sebastiano in einem Judenviertel.

Die von K. vorgelegte Deutung der Kalendernotiz hat es nicht schwer, sich mit der These D. Balbonis (EphLit 68 [1954] 97–126) auseinanderzusetzen, die für den 22. Februar eine kontinuierliche Begehung als Inthronisierungstag Petri annimmt. K. wendet demgegenüber ein (206), daß das Fest ab 470 nicht mehr begangen wurde und vermutet, daß die Abschaffung gegen die Totenmahlfeiern gerichtet war. Wahrscheinlich richtet sich das Verbot des Turonense II (567) (c. 22: *sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri Apostoli cibos mortuis offerrunt* [Mansi IX, 803]) gegen die noch immer im Zusammenhang mit diesen Feiern praktizierten Mißbräuche (anders K. 157 A. 24; in K.s Nachträge ist leider nicht aufgenommen E. J. Jonkers: VigChr 22 [1968] 49–53. 52f; zum Verbot der Totenmahlfeiern auch H. Brandenburg: JbAC 11/12 [1968/69] 42–54. 52f). Die zweifelsfrei belegten kirchlichen Verbote der Totenmahlfeiern allein lassen Balbonis These schon hinfällig werden, so daß das Urteil O. Cullmanns (Petrus [²1960] 140) nach wie vor Gültigkeit besitzt, K.s Deutung sei „wahrscheinlich richtig".

Auf dem von K. (Taf. 21,2) herangezogenen Mahlbild aus SS. Petrus et Marcellinus erscheinen die männlichen Teilnehmer am Totenmahl um den sigmaförmigen Tisch liegend, allein eine Teilnehmerin ist auf einer Cathedra plaziert. Die Anordnung macht deutlich, daß die von K. herausgestellte besondere Bedeutung der Cathedra im Totenkult keineswegs exklusiv verstanden werden darf, wie es ja auch die Mahlbilder nahelegen, die in der Regel die Mahlteilnehmer um einen halbrunden Tisch liegend zeigen: „Liegen, Sitzen und Stehen sind gleich gut bezeugt" (Stuiber 130). In einem von K. leider nicht in den Nachträgen notierten Beitrag hat O. Nußbaum (JbAC 4 [1961] 18–43. 29) bereits auf die sepulkralen Verwendungsmöglichkeiten runder oder halbrunder Tischplatten hingewiesen. Die Mahlbilder der Katakomben, an deren Deutung als Darstellung von Totenmahlfeiern nicht zu zweifeln ist, bezeugen das Liegen auf dem Sigmapolster für die männlichen Teilnehmer als Regel (J. Wilpert, Malereien der Katakomben Roms [1903] Taf. 15,1.2; 27,2; 41,2.3; 57; 62; 65,3; 133,1.3; 157,1.2). Wahrscheinlich bleibt, daß dem Toten und – auch durch den ikonographischen Befund belegt – für weibliche Teilnehmer (im Regelfall?) eine Cathedra reserviert war.

K. meint (206), daß das Attikagemälde von der Grabkammer des M. Clodius Hermes (Lietzmann Taf. 9,1; K.: JbAC 10 [1967] 82–120. 100 mit Taf. 10) eine Vorstellung von den Totenmahlfeiern für Petrus vermitteln könne. Da er diese nach S. Sebastiano lokalisiert (206), wäre es aufgrund der Nähe des Grabes X zum Kultplatz nicht unwichtig zu wissen, ob das Gemälde als christlich angesprochen werden kann. Fisch, Anker, Kranz und Palmen an den Gräbern der Ankotia Irene und der Claudia Pithane (für Lietzmann 159f noch sichere kryptochristliche Inschriften) liefern als allgemein gebräuchliche Sepulkralmotive kein sicheres Indiz für die Christlichkeit des benachbarten Grabes X (A. M. Schneider, Die Memoria Apostolorum an der Via Appia [1951] 9f). Trotz des Wegfalls solcher Anhaltspunkte hat Schneider (Memoria 10 A. 25) das Gemälde als „kryptochristlich" angesprochen, was kaum haltbar erscheint, nachdem K. (JbAC 4 [1961] 172–74. 173) sich zu Recht nachdrücklich gegen die These F. Gerkes von kryptochristlichen Mahldarstellungen gewandt hat. Da das Gemälde sicher vor 230, wahrscheinlich schon kurz nach 200 datierbar ist, ergeben sich für die Christlichkeit der dargestellten Mahlfeier an fünf Sigmatischen keine stichhaltigen Anhaltspunkte. Die Vergleichbarkeit mit den anzunehmenden Totenmählern an der Memoria ginge somit nicht wesentlich über die größere Teilnehmerzahl hinaus.

Durch den Nachweis Stuibers, daß die römischen Mahlbilder Darstellungen von Totenmahlfeiern sind, ist eine Überprüfung der Ausführungen K.s möglich geworden, die dessen These grundsätzlich bestätigt hat. Allenfalls wird man noch nachdrücklicher feststellen müssen, daß das Sitzen auf der Cathedra beim Totenmahl keineswegs der Regelfall war, vielmehr vornehmlich dem

Toten und weiblichen Angehörigen vorbehalten gewesen zu sein scheint. Die unverminderte Brauchbarkeit des Werkes hätte vielleicht nicht nur einen Nachdruck, sondern eine Neubearbeitung mit stärkeren Eingriffen in den Text und besonders einem neuen Tafel-Anhang nahegelegt; trotzdem ist die Neupublikation auch in der vorliegenden Form vorbehaltlos zu begrüßen.

Münster Peter Franke

Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern, Bd 1. Hrsg. von Georg **Schwaiger.** Regensburg: Putest (1970). 432 S., 28 Bildtafeln, Lw. DM 32.–, Subster. DM 28.–

Die vorliegende „Bavaria Sancta" hat ihre Vorläufer. Kurfürst Maximilian I. von Bayern beauftragte 1610 den gelehrten Jesuiten Matthaeus Rader mit der Vorbereitung eines großangelegten lateinischen Sammelwerkes über die Heiligen des bayerischen Raumes. Diese nicht unkritische Arbeit mit dem Titel „Bavaria Sancta" erschien in drei Bänden und stellte im Geiste des Barock einen Hymnus auf das bayerische Land dar, das so viele Heilige hervorgebracht hatte. Das mit hervorragenden Kupferstichen illustrierte Werk ist nicht frei von Schwächen, empfiehlt sich aber als ein Zeitdokument ersten Ranges und gilt noch heute als eine Fundgrube für frömmigkeits- und kulturgeschichtliche Forschungen. Spätere Arbeiten unter dem gleichen Titel konnten sich mit Raders Werk nicht messen.

An diese Tradition knüpft Georg Schwaiger an, dessen Name in der bayerischen Kirchengeschichte einen guten Klang hat. Der von ihm hrsg. Bd stellt eine farbige Illustration der „Bavaria Sancta" dar. Die vorgestellten Zeugen christlichen Glaubens reichen zeitlich von den frühchristlichen Märtyrern bis zu den Opfern der Hitlerdiktatur. Räumlich erstreckt sich die Viten-Sammlung, von begründeten Ausnahmen abgesehen, auf Bayern in seinen heutigen Grenzen und umfaßt die Erzbistümer München-Freising und Bamberg sowie die Bistümer Augsburg, Passau, Regensburg, Würzburg und Eichstätt. Die Lebensbilder werden jeweils von Fachleuten gezeichnet, die den Heiligen in Geschichte, Legende und Verehrung auf wissenschaftlicher Grundlage, aber in einer für breitere Kreise gut lesbaren Sprache darstellen. Es sind zwei weitere Bände vorgesehen.

Im einzelnen werden in dem vorliegenden Band behandelt Maria Patrona Bavariae (G. Schwaiger), ferner die Heiligen Florian (J. Wodka), Afra von Augsburg (Fr. Zoepfl), Maximilian (J. Oswald), Severin (J. Wodka), Emmeran (J. Staber), Kilian, Kolonat und Totnan (A. Wendehorst), Rupert (J. Wodka), Korbinian (P. Stockmeier), Wynnebald (A. Bauch), Walburg (A. Bauch), Lantbert (J. A. Fischer), Ulrich (Fr. Zoepfl), Wolfgang (G. Schwaiger), Koloman (J. Wodka), Heinrich II. und Kunigunde (R. Reinhardt) die selige Edigna (D. Schütz), Albertus Magnus (G. Schwaiger), Radegundis von Wellenburg (J. Kist), Petrus Canisius (E. M. Buxbaum), Bartholomäus Holzhauser (B. Hubensteiner), Johannes Evangelist Wagner (Fr. Zoepfl), Johann Maier (L. Weikl) und die Opfer von Altötting (R. Bauer). Manche dieser Namen spielen nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Kirchengeschichte eine bedeutende Rolle. Ich erwähne nur Kaiser Heinrich II., Charitas Pirckheimer, Petrus Canisius oder Albertus Magnus.

Das gut gelungene Lebensbild des letzteren aus der Feder des Herausgebers hat auch gewisse Bezüge zur Münsterer Kirchengeschichte. Als Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1653 auf dem Reichstag zu Regensburg weilte, wurde er von dem Provinzial der Teutonia, Thomas de Sarria, gebeten, in Rom dafür einzutreten, daß der liturgische Kult des Heiligen auf den gesamten Orden ausgedehnt werde. Gregor XV. (1621–1623) habe bereits das Fest des Heiligen in mehreren nördlichen Ordensprovinzen, wo es „cum ingenti pompa et incredibili saecularium devotione" alljährlich gefeiert werde, sowie im Dom zu Regensburg und in Alberts Geburtsstadt Lauingen im Bistum Augsburg gestattet. Bischof Galen, selbst eifriger Förderer einer volksfrommen Heiligenverehrung, entsprach dem Wunsch des Provinzials bereitwillig (Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl 1650–1678, hrsg. v. A. Schröer [Münster 1972] S. 198 Brief Nr. 46).

Der Herausgeber und seine Mitarbeiter verdienen Anerkennung und Dank, daß sie in einer Zeit, da die Heiligenverehrung nicht besonders hoch im Kurs steht, der Öffentlichkeit diese prächtige Sammlung vorlegen. Diese Lebensbilder sind „modern" im besten Sinne des Wortes. Geschichte, Legende und Kult verbinden sich in ihnen zu einer lebensvollen Einheit. Dem Werk ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Münster Alois Schröer

Angenendt, Arnold: **Monachi Peregrini.** Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. – München: Fink 1972. 269 S. (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd 6) Lw. DM 78.–

Zutreffender als durch den lateinischen Haupttitel wird die Zielsetzung der vorliegenden theologischen Dissertation aus Münster durch ihren allerdings auch noch weit ausholenden Untertitel angegeben. Sie ist im wesentlichen eine kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Lehre von der spanischen Abkunft Pirmins, des „Alemannenapostels" und Begründers der Abtei Reichenau im Bodensee sowie anderer Klöster. Jene Annahme ist nach älteren Vermutungen vor allem durch G. Jecker 1925 und 1953 populär gemacht worden und stützt sich in erster Linie auf eine Analyse des von Jecker 1927 freilich ungenügend edierten Predigtbuches Pirmins, „Scarapsus" oder „Dicta Pirminii" genannt. Ihr steht die Bezeichnung der von Pirmin auf die Reichenau geführten Mönche als *monachi peregrini* entgegen, die sich zuerst in der Schenkungs- und Schutzurkunde des fränkischen Hausmeiers Karl Martell für die Reichenau vom Jahre 724 findet, ein Privileg, dessen echter Wortlaut jedoch nur aus späterer Verfälschung und keineswegs völlig zweifelsfrei rekonstruiert werden kann. Der kanzleifremde Passus über die Pilgermönche wird dabei von der Forschung auf eine Eingabe des Empfängers Pirmin zurückgeführt und als dessen Selbsteinschätzung gewertet. Sie erinnert an den aus dem iroschottischen Mönchtum stammenden Gedanken von der asketischen *Peregrinatio pro Christo,* was Pirmin eher zu den Vertretern dieser monastischen Geistigkeit stellt, aber nicht (wie angenommen wird) als spanischen oder aquitanischen Flüchtling vor der arabischen Invasion auszuweisen scheint.

Schon diese Skizze der Problemsituation macht deutlich, mit welchen Schwierigkeiten die Dissertation fertig zu werden hatte. Der einleitende Bericht über den Forschungsstand nimmt mehrere Seiten ein und zeigt den Autor ebenso wie das am Schluß des Buches stehende Quellen- und Literaturverzeichnis oder auch der reiche Anmerkungsapparat nahezu immer und überall auf der Höhe des momentanen Wissens. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der erste den Quellen, der zweite den aus ihnen ableitbaren monastischen Vorstellungen gewidmet ist. Ohne auf alle Details ausführlich eingehen zu können, sei im folgenden der Gang der Überlegungen jeweils gleich im Hinblick auf deren neue Ergebnisse skizziert.

Aus der älteren Pirmin-Vita, die laut des Dissertanten wohlbegründeter Meinung vermutlich in den ersten beiden Dezennien nach der Mitte des 9. Jahrhunderts in der Umgebung des pfälzischen Pirminklosters Hornbach entstanden ist, läßt sich über die Herkunft Pirmins nur entnehmen, daß er Bischof in einem Ort namens „Melcis" gewesen sei, bei dessen Deutung sich Angenendt nach einigem Zögern für das zumeist angenommene Meaux entscheidet. Aber keineswegs nur diese Frage, sondern ebenso auch andere Details der Vita werden untersucht, um vor allem festzustellen, daß in ihr der Peregrinatio-Gedanke fehlt. – Sodann widmet sich der Autor den „Dicta Pirminii". Deren Datierung in den Anfang des 8. Jahrhunderts und ihre Zuschreibung an Pirmin wird (wie es scheinen will) mit Recht in Zweifel gezogen, zumal auch hier die Peregrinatio-Idee wie überhaupt ein stärkeres Eingehen auf monastische Vorstellungen nicht vorkommt. Die älteste Handschrift wird entgegen der von L. Traube und nach ihm von G. Jecker vertretenen Ansicht gemäß neueren paläographischen Forschungen nicht mit Spanien in Zusammenhang gebracht, sondern im rätisch-alemannischen Raume lokalisiert. Ebenso gelingt es, die aus Inhalt und Quellenanalyse gezogenen Argumente für eine Abhängigkeit von Spanien zu entkräften, um dagegen auf einige irische Züge aufmerksam zu machen. – Als nächstes werden kürzer das Verbrüderungsbuch der Reichenau und der „Liber memorialis" von Remiremont für die ältesten Reichenauer und Murbacher Namen untersucht, die auf westfränkische und höchstens burgundische Abkunft der ersten Mönche dieser pirminischen Konvente verweisen. – Zuletzt und ausführlichst untersucht Angenendt die frühen Nachrichten und Urkunden von 17 Pirminklöstern, was (obwohl oft nur der Forschungsstand referiert wird) schon für die Abgrenzung der tatsächlichen Wirksamkeit Pirmins wertvoll ist. Für die Fragestellung fündig erwiesen sich dabei vor allem die gesicherten Pirmingründungen Murbach, Reichenau und Hornbach. Hier taucht überall in den Urkunden, ob sie nun vom König, Hausmeier, Bischof oder laikalen Stiftern stammen, Peregrinatio-Formulierungen auf, die mit einer Einflußnahme Pirmins auf das Diktat erklärt werden.

Im zweiten, nun auch mehr theologisch ausgerichteten Teil der Dissertation geht es zunächst um die rechte Deutung der Pere-

grinatio-Idee im frühmittelalterlichen Mönchtum und besonders bei Pirmin. Den Ausgangspunkt bildet das Privileg des Straßburger Bischofs Widegern vom Jahre 728 für Murbach und die in dieser Urkunde zitierten Bibelstellen. Ihre Interpretation erfolgt im Vergleich mit anderen Quellen und verweist (gewiß nicht absolut neu) auf die asketische Heimatlosigkeit, auf das am Anfang der Mönchsbewegung stehende Eremitenideal und auf entsprechende Distanz auch zum ganzen Welttreiben. Erscheint damit das Mißverständnis der *monachi peregrini* als Wandermönche (oder positiver als Pilger und Missionare) und ein konstruierter Gegensatz zwischen Peregrinatio und Klosterleben ausgeschlossen, so zeigt sich, daß keineswegs bloß das insulare Mönchtum von solchen Vorstellungen getragen war. Auch die durch Widegern gewährte Exemtion bedarf keiner auf das iroschottische Kirchenwesen rekurrierenden Erklärung, sondern ist zu Pirmins Zeit bereits im Frankenreich (nicht aber in Spanien) weit verbreitet und ein Zeugnis für die Aufgeschlossenheit des Episkopates gegenüber monastischer Spiritualität. Konnte sich Angenendt bezüglich der bischöflichen Freiheitsprivilegien auf Forschungen von E. Ewig stützen, so ist es doch sein Verdienst, auf diese Zusammenhänge eindrücklich aufmerksam gemacht zu haben. Ein weiteres Kapitel befaßt sich auf Grund der Aussagen der Widegern-Urkunde mit der institutionellen Verbindung der Pirminklöster untereinander und der von Pirmin geschaffenen Kongretation, um gegen Jecker und andere zu zeigen, daß die von Widegern bezeugte Regelung damals im Frankenreich nicht absonderlich war und nicht mit auswärtigen Einflüssen erklärt werden braucht. Endlich geht es um das Verhältnis Pirmins zum Benediktinertum, wobei der Beweis gelingt, daß er keineswegs als dessen Vorkämpfer in Anspruch genommen werden kann. Als Erkenntnisquellen dienen nebst urkundlichen Zeugnissen und deren Verweis auf die Benediktiner- oder auf die Columbanregel auch Belege aus der späteren Geschichte der Pirminklöster, ihrer Verfassug, Consuetudo und liturgischen Ordnung. Zuletzt werden Pirmin und Bonifatius einander gegenübergestellt und vielleicht etwas zu schroff als Vertreter zweier verschiedener Auffassungen von der Kirche verstanden, dieser als Organisator eines Episkopalsystems, jener eher als Repräsentant einer Mönchskirche.

Das Ergebnis der diffizilen, so viele Aspekte berücksichtigenden Untersuchung läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß Pirmins Heimat zwar nicht eindeutig geklärt werden kann, daß aber Spanien so gut wie sicher ausgeschlossen werden darf, während seine Herleitung von den britischen Inseln in Anbetracht der starken Beeinflussung des Frankenreiches durch das iroschottische Mönchtum unnötig erscheint. Im Anschluß an F. Prinz spricht Angenendt daher vom irofränkischen Mönchtum als monastischer Heimat Pirmins.

Mag man dieses lobenswert vorsichtig und nüchtern formulierte Ergebnis akzeptieren, so stellt sich dem Leser doch immer wieder die Frage, ob die vom Autor herangezogenen Belege die ihnen auferlegte Beweislast tragen können. Es sei nicht bezweifelt, daß die These von Pirmins spanischer Abkunft nicht länger aufrecht erhalten werden kann. Die Bestimmung seiner monastischen Heimat oder besser seines mönchischen Selbstverständnisses hängt aber weithin davon ab, ob zu einer Charakteristik die Peregrinatio-Idee in so ausschließlicher Weise gehört und ihr Vorkommen in etlichen Urkunden tatsächlich mit Pirmins Einfluß auf deren Stilisierung beweiskräftig erklärt werden kann. (Die mehrfach herangezogene Formelsammlung von Flavigny bedarf hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Pirminklöstern wohl noch größerer Absicherung). In Anbetracht der Tatsache, daß für diplomatische Untersuchungen in jener Frühzeit das urkundliche Vergleichsmaterial äußerst gering ist, wird man gut tun, in jedem Fall vorsichtig zu formulieren. Dem Autor ist der Wille dazu gewiß nicht abzusprechen und die weitere wissenschaftliche Diskussion, welcher der Rezensent nicht vorgreifen kann, wird über die Haltbarkeit seiner Auffassung entscheiden. Ganz abgesehen davon kann aber der hohe Wert seiner detailreichen Forschungsarbeit kaum zweifelhaft sein. Nicht ein glatt lesbares Buch, sondern eine zum Nachdenken herausfordernde Studie ist ebenso der historischen wie der theologischen Wissenschaft geschenkt.

Saarbrücken Harald Zimmermann

Werckmeister, Otto-Karl: **Irisch-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität.** Berlin: W. de Gruyter 1967. XII, 186 S., 48 Tafeln, Lw. DM 48.–

Wo Theologiegeschichte sich allein als die Geschichte der satzhaften und begrifflichen Explikation des christlichen Glaubens versteht, bleibt das frühe Mittelalter ein jahrhundertelanger, nichtssagender Zeitabschnitt: Es gibt keine großen Theologen, es gibt keine hochragenden Gedankengebäude. Wohl aber zeigt sich ein Bemühen um christliche Lebenspraxis, zumal im Mönchtum. So ist monastische Spiritualität die eigentliche Theologie dieser Jahrhunderte, und diese monastische Theologie benützt neben dem Satz noch andere Ausdrucksformen, so etwa das Bild, wenn auch in den Bildern das Gedankliche immer wieder den Vorrang gewinnt. Dieses in einer subtilen Untersuchung gezeigt zu haben, ist das Verdienst des Autors. Seine „Analyse sucht das Denken der frühen Maler, das in Formmotiven oder Textformeln objektiviert ist, aus deren Geschichte zu bestimmen" (175). Er kommt dabei zu bemerkenswerten Ergebnissen. Die Bilder dürfen nicht primär vom heutigen ästhetischen Empfinden her verstanden werden. In ihnen finden sich vielmehr verwickelte theologische Gedankengänge dargestellt. Bei der *imago hominis* im Echternacher Evangeliar erscheint z. B. in der Tonsur eine Kontur von hundert Punkten. W. zieht nun eine Verbindung zum *centuplum,* zum hundertfachen Lohn (Mt 19,29) und zur hundertfachen Frucht (Mt 13,8; 13,23), welche nach den monastischen Lehrautoritäten den asketisch Lebenden verheißen sind. Weiter erscheint in dieser Figur ein konkaves Viereck mit sechsundvierzig Bögen. „Die altchristliche Bedeutung der Zahl 46 lag in einer Allegorie zwischen dem Tempel des Alten Bundes und dem Leib des inkarnierten Christus auf Grund der paulinischen Idee des Tempels" (22).

W. geht in sorgsamen Analysen den zunächst zufällig oder nichtssagend scheinenden Details nach und stellt dann die Verbindung her zu patristisch-monastischen Überlieferungen. Für den Kunsthistoriker W., der mit seiner Arbeit den „Zugang zu einer exemplarischen Form wissenschaftlicher Perspektive" (S. V) öffnen will, erfordert dieser Versuch ausgedehnte außerfachliche Kenntnisse. Daß er sich in der monastischen Überlieferung auskennt, sei ihm bereitwillig bescheinigt. Im einzelnen sind – für das eigentliche Anliegen und Ergebnis des Buches freilich unwesentliche – Korrekturen anzubringen. So dürften sich etwa auch aus der westlichen Literatur durchaus reichliche Belege für die Angleichung an den Gekreuzigten finden (76). Die Bemerkung über Wearmouth-Jarrow (S. 50 mit Anm. 233) ist nach J. Semmler, in: K. Hallinger, Corpus consuetudinum Monasticarum I, S. 3–14 zu korrigieren.

W. öffnet mit seiner Forschungsperspektive in der Tat den Blick für Neuland. Seine staunenswert subtile Bearbeitung der einzelnen Bilder und Themen fördert ein überraschend reiches Material zutage, indem er „eine unmittelbar vom theologischen Denken bestimmte Kunstpraxis der Mönche" (92) freilegt. Freilich bleibt die Frage, ob die durch die übergroße Akribie des Autors erzielten Ergebnisse durch die Analyse anderer Bildüberlieferungen gerechtfertigt werden können.

Münster Arnold Angenendt

Schneider, Richard: **Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336).** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. XV, 244 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd. 16) kart. DM 28.–

Schneider hat mit seiner von Michael Schmaus angeregten und von der Theol. Fak. der Univ. München im WS 1968/69 angenommenen Dissertation ohne Zweifel eine Lücke in der theologischen Forschungsarbeit über die Trinitätslehre der Scholastik ausgefüllt und aufgearbeitet. Johannes v. Neapel steht ganz im Gedankenstrom des frühen Thomismus und gilt als einer der getreuesten Anhänger dieser theologischen Richtung. Trotzdem war er in seinem Denken eigenständig genug, um den gewandelten und neuen Problemstellungen seiner unmittelbaren Gegenwart durch Weiterentwicklung thomistischer Lehrmeinungen wie auch durch selbständig erarbeitete, mitunter sehr scharfsinnig begründete Thesen und Anschauungen begegnen zu können. Von daher wird das Denken des Johannes v. Neapel interessant. Und nicht zuletzt von daher erhalten die zahlreichen, bisher großenteils nur handschriftlich vorliegenden Textpartien aus den Schriften des Joh. v. Neapel, die in der vorliegenden Arbeit meist in den Anmerkungen abgedruckt sind, ihren nicht zu unterschätzenden Wert.

Für die Einteilung und den Aufbau seiner Dissertation konnte Schneider auf keine entsprechende Vorlage bei Joh. v. Neapel sich stützen, da dessen Sentenzenkommentar verlorenging und seine erhaltenen Abhandlungen zur Trinitätslehre über eine Reihe von Quodlibeta und Quaestiones disputatae zerstreut sind. Den von seiner Vorlage her ungegliederten Stoff gliedert Schneider in die zwei großen Themenkreise: I. Die innergöttlichen Hervorgänge, II. Die göttlichen Personen. Diese beiden Themenkreise werden wieder in eine Reihe von Kapiteln und Paragraphen untergliedert.

I, 1. Kap. (14–54) befaßt sich mit den innergöttlichen Hervorgängen im allgemeinen. Nachdem einleitend, im Anschluß an Joh. v. Neapel, auf den Geheimnischarakter der Trinität verwiesen wurde, wird dessen Lehrmeinung dargestellt, daß zwischen Hervorgang und Beziehung in Gott weder eine *distinctio realis* noch eine *distinctio rationis,* sondern lediglich eine Wortunterscheidung angenommen werden dürfe; ferner, daß die Realunterscheidung der innergöttlichen Hervorgänge auf der Ursprungsordnung der hervorgehenden Personen gründet. Und schließlich wird das Verhältnis der essentia divina zur trinitarischen Relation dahin geklärt, daß die göttliche Wesenheit in bezug auf die Relation nicht die Ratio der Potentialität, sehr wohl aber eine gewisse Ähnlichkeit zur Materie habe.

2. Kap. (55–94): Der Hervorgang des Sohnes und die wichtigsten diesbezüglichen Fragen und Probleme werden besprochen. Joh. v. Neapel vertritt die Meinung, daß die Zeugungspotenz (und damit natürlich auch die Hauchungspotenz) principaliter die göttliche Wesenheit besagt und die Relation mitbezeichnet, d. h. konnotiert. Somit kann man sagen, daß auch der Sohn die Zeugungspotenz besitze. – Den Eigennamen des Sohnes als Wort deutet er als *verbum mentale,* das er mit dem Verstehensakt selbst (= *actus intellectus*) gleichsetzt. Nach Thomas v. Aquin ist das *verbum mentale* aber nicht der *actus intellectus* selbst, sondern vielmehr dessen Resultat als *conceptio intellectus.* Joh. v. Neapel bezeichnet das *verbum mentale* zwar auch als *conceptus,* aber ohne jemals diesbezüglich eine klare Unterscheidung zwischen *actus intellectus* und *conceptus intellectus* gemacht zu haben.

3. Kap. (95–125): Der Hervorgang des Hl. Geistes ist das Thema dieses Abschnittes. Joh. v. Neapel vertritt mit Entschiedenheit die Meinung, daß der Hl. Geist nur durch seinen Hervorgang vom Sohn von diesem real unterschieden ist. Denn nicht schon die *disparatio relationum,* d. h. die bloße Verschiedenheit von Zeugung und Hauchung jeweils als solcher, könne die reale Unterschiedenheit der göttlichen Personen begründen, sondern erst die *oppositio relationum.* – Vater und Sohn sind ein einziger Hauchakt und somit auch ein einziges Prinzip der Hauchung des Hl. Geistes. Die weitere Frage, ob unter dieser Einzigkeit des Hauchungsprinzips lediglich ein *principium quo* und nicht vielmehr zugleich ein *principium quod* zu verstehen sei, scheint Joh. v. Neapel nicht berührt zu haben.

II, 1. Kap. (126–192) befaßt sich mit den göttlichen Personen im allgemeinen. Joh. v. Neapel umschreibt die Person als „... *suppositum in intellectuali natura*". Absolute Wesenheit und Relation konstituieren die trinitarische Person. Ihr *existere per se* wird durch die göttliche Essenz begründet, ihre *indistinctio in se et distinctio ab aliis* durch die Relation. Da Wesenheit und Relation zusammen die göttlichen Personen konstituieren, weist er die Meinung zurück, man könne in Gott auch von einem absoluten Suppositum sprechen. Diese beiden konstituiven Elemente der trinitarischen Person, Wesenheit und Relation, sind real identisch. Wir können beide nur im Sinne der *distinctio rationis* unterscheiden, nicht aber im Sinne der skotischen *distinctio formalis,* die Joh. v. Neapel im Zusammenhang mit dieser Frage ausdrücklich und entschieden ablehnt. – Da die Relation das göttliche Suppositum wie eine *proprietas personalis* mitkonstituiert, so ist die Personalproprietät der *paternitas* der Ratio bzw. unserer Verstehensweise nach früher als das Zeugen und als die *relatio ut relatio.* Joh. v. Neapel verteidigt sehr angelegentlich diese thomistische Lehrmeinung. – Die skotische These, daß die Unendlichkeit formal nur der göttlichen Wesenheit, nicht aber den einzelnen Relationen, zukommen könne, weist er zurück, indem er zwischen dem *infinitum universaliter* im Hinblick auf die absolute Wesenheit und den *infinita in genere* hinsichtlich der einzelnen Relationen unterscheidet.

2. Kap. (193–238): Die einzelnen trinitarischen Personen in ihrem gegenseitigen Verhältnis sind das Thema dieses letzten Abschnittes der Dissertation. Zunächst wird das Thema der Priorität unter den göttlichen Relationen aufgegriffen und dahin beantwortet, daß eine Relation der anderen nur vorausverstanden werden darf. – Das Verhältnis der Innaszibilität zur Vaterschaft wird dahin bestimmt, daß die Vaterschaft nach unserer Verstehensweise früher sein muß als die Innaszibilität, da letztere etwas irgendwie Privatives sei. – Gleichheit und Ähnlichkeit der göttlichen Personen hielt Johannes v. Neapel ursprünglich nur für gedachte Beziehungen. In einer späteren Schrift bezeichnet er sie als reale Beziehungen und sucht diesen Wandel seiner Lehrmeinung ausführlich zu begründen, ja sogar die Autorität des Aquinaten dafür in Anspruch zu nehmen. – Hinsichtlich der *circumincessio* der göttlichen Personen vertritt er den Standpunkt, daß die göttliche Person sowohl der Wesenheit als auch der Relation nach in der anderen göttlichen Person sei.

Getreu seinem großen Vorbild, dem Aquinaten, stützt auch Joh. v. Neapel sich sehr stark auf die aristotelische Philosophie. In seiner Trinitätslehre folgt er im großen und ganzen Thomas v. Aquin. Doch Sch. konnte aufzeigen, daß er in nicht unwichtigen Lehrpunkten von der Lehre des Aquinaten abweicht. So lehnt er die augustinische psychologische Trinitätslehre ab. Im Unterschied zum späteren Thomas bezeichnet er die Wesenheit gegenüber den Relationen weiterhin als quasi-Materie. Das positive Fundament der Innaszibilität sieht er nicht in der Vaterschaft, wie Thomas, sondern in der *auctoritas universalis.* Auch in der Gleichsetzung des *verbum mentale* mit der *conceptio intellectus* ist er Thomas nicht gefolgt, wie schon gezeigt wurde. Bezüglich seiner bereits erwähnten Lehrmeinung, daß die Gleichheit und Ähnlichkeit der göttlichen Personen reale Beziehungen seien, scheint er sogar innerhalb seines Ordens allein zu stehen.

Sch. versucht jeweils am Schluß der einzelnen Kapitel und Paragraphen, die Gedanken und Lehrmeinungen seines Autors übersichtlich zusammenzufassen und oft auch mit denen seiner Zeitgenossen zu konfrontieren. Die Position des Joh. v. Neapel innerhalb seiner theologischen Umwelt wird dabei meist recht gut herausgearbeitet. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, die Arbeit Sch. sei mehr oder weniger eine etwas freier angelegte und gut gelungene Übersetzung aus den einschlägigen Schriften des Joh. v. Neapel als eine selbständige geistige Aufarbeitung der Trinitätskonzeption dieses Theologen. Obwohl die Texte in ein verständliches und gutes Deutsch übersetzt wurden, wobei um der besseren Verständlichkeit willen zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem geschickt getrennt wurde, wirkt in einigen wenigen Fällen der Stil im Deutschen schlecht. In die lateinischen wie auch in die deutschen Texte hat sich eine Reihe von Druckfehlern eingeschlichen. Auf Seite 31 liegt offensichtlich ein Übersetzungsfehler vor. Auf Seite 34 ist im lateinischen Text etwas ausgelassen worden. – Ein Sachverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. Zwar ist das Inhaltsverzeichnis mit seiner übersichtlichen Gliederung und Unterteilung in zahlreiche Einzelartikel sehr geschickt angelegt, kann aber ein Sachverzeichnis dennoch nicht ersetzen. – Doch kann all dies das Verdienst Sch. nicht wesentlich schmälern, durch gewissenhaftes und gediegenes Arbeiten die Trinitätslehre des Joh. v. Neapel erstmals als ganze zugänglich gemacht und mit aller wünschenswerten Klarheit dargestellt zu haben.

Garmisch-Partenkirchen Heinz Wipfler

Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita [im folg. abgek.: h] – Leipzig (bis 1945), Hamburg: Felix Meiner. Bd **XIV: De concordantia catholica**

Fasc. 1: Liber primus. ed. atque emendavit G. Kallen. ²1964. XXXIX, 90 S., 12 Kunstdrucktafeln. DM 50.–

Fasc. 2: Liber secundus. ed. atque emendavit G. Kallen. ²1965. S. 91–310. DM 80.–

Fasc. 4: Indices. Ed. A. Berger et G. Kallen. 1968. S. 475–544. DM 48.–

Bd **XI,** Fasc, 3: **Compendium.** Ed. B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann. 1964. XVII, 46 S. DM 24.–

Bd **III: De coniecturis.** Ed. I. Koch, cuius post mortem curavit C. Bormann, J. G. Senger comite 1972. XXXIX, 252 S. DM 240.–

Lat.-deutsche **Parallelausgaben** sowie **Übersetzungen** ins Italienische und Japanische

Die von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften inaugurierte Edition sämtlicher Cusanus-Werke, die im Jahre 1932 zu erscheinen begann[1], hat in den Jahren 1959[2] und 1964 (um die Zeit des 500. Todestages des Nikolaus von Kues) mit dem Erscheinen von jeweils drei weiteren Bänden bzw. Faszikeln sprunghafte Fortschritte gemacht. Danach schien vor allem durch den Tod von Bruno Decker († 2. 11. 1960), Paul Wilpert († 1. 1. 1967) und J. Koch († 10. 3. 1967)[3] fast der Fortgang des ganzen Teamworks in Frage

[1] Mit De docta ignorantia, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, sowie der Apologia doctae ignorantiae, ed. R. Klibansky. – Über den Beginn der Ausgabe s. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCusG) 5, 1965, 164f.

[2] Über die drei Editionen dieses Jahres (Opuscula I, ed. P. Wilpert; De pace fidei etc., ed. R. Klibansky et H. Bascour; De concordantia liber III, G. Kallen) s. ThRv 56 (1960) 97–100.

[3] Vgl. die Nachrufe, für Bruno Decker von J. Koch: MFCusG 1, 1961, 14–16, für Paul Wilpert und Josef Koch vom Rezensenten: MFCusG 6, 1967, 11–17.

gestellt. Die kritische Textherstellung aus den Hss. und vor allem eine dem Niveau der Heidelberger Gesamt-Ausgabe entsprechende Analyse der meist latenten Quellen ist ja nur nach langer Einarbeitung in Cusanus und seine weitgespannte Vorgeschichte möglich.

Um so erfreulicher ist es, daß Gerhard Kallen 1968 im 85. Lebensjahre die vor 40 Jahren übernommene[4] Riesenaufgabe („arduum sane munus") der Edition von De concordantia catholica abschließen konnte (I), daß Karl Bormann, der 1964 zunächst das Compendium aus dem Nachlaß von Bruno Decker edierte (II), nun (1972) auch die von Josef Koch vorangetriebene Edition von De coniecturis (III) herausbringen konnte.

I. In 1. Auflage hat Kallen 1939 das erste, 1941 das zweite Buch De concordantia catholica nach dem Kodex 1205/503 der Trierer Stadtbibliothek (Tr) unter Zuhilfenahme von fünfzehn weiteren Hss. ediert. Das Ms. für das dritte Buch fiel im Dezember 1943 dem Krieg zum Opfer. So mußte und konnte dieses für die 1959 erfolgte Veröffentlichung von Grund auf neu erarbeitet werden[5]. Inzwischen hatten sich nämlich „eine gegenüber der Edition der beiden ersten Bücher wesentlich verbreiterte hsl. Grundlage" und neue Einsichten in „die Entstehungsgeschichte des Werkes"[6] ergeben. Diesem 3. Faszikel fügte K. auch erstmals eine für die Zeilenzählung maßgebliche Paragraphen- (oder Numeri-)Zählung bei, die große drucktechnische Vorteile hat. Dieser neuen Basis hat er nun auch die 2. Ausgabe des ersten und des zweiten Buches angepaßt.

Der textkritische und der quellenanalytische Apparat, aber auch die Textgestaltung, stellen eine völlige Neubearbeitung dar.

Bei der nun dem I. Buche vorangestellten Praefatio editoris[7] kann K. sich schon auf seine umfassendere Untersuchung über „Die hsl. Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues"[8] stützen. Das ermöglicht ihm nun bei der Beschreibung der Hss. (von denen achtzehn den Gesamttext, fünf weitere Teile davon enthalten)[9] ein Maximum an Kompaktheit und Präzision.

Für die Entstehungsgeschichte der großen ekklesiologischen und politologischen Frühschrift des NvK verdienen die Rückschlüsse, die K. aus einem eingehenderen Studium der Hss. Tr und Ba (Universitätsbibl. Basel A V 13) gewinnt, besondere Beachtung.

Tr bietet noch „einen Einblick in das Arbeitszimmer des Autors"[10]. Denn drei Hände wechseln dort in der Textschrift, von der mitunter Abschnitte gestrichen, der dafür aber am Rande um so zahlreichere Ergänzungen beigefügt sind. Zwei Schreiber (I und III) kopierten offenbar nur einen schon vorgegebenen Text, ein weiterer (II) trug u. a. die meisten marginalen Ergänzungen nach. Wie eng dieser (als Sekretär) mit Nikolaus zusammenarbeitete (die Nachträge schrieb er wohl auf dessen Diktat oder nach Absprache mit ihm), ergibt sich vor allem aus Fol. Tr 245r, wo Nikolaus am rechten Rand einen von II begonnenen Nachtrag (²XIV, 2 N. 175, Z. 9–20) manu propria fortsetzte. Die Unterscheidung der cusanischen Autographa von der Hand II ist allerdings nicht immer leicht; sie hat auch dem Herausgeber viel Mühe gemacht (vgl. die Vorbemerkung zu ¹XIV, 2). Der Aufzählung der Autographa in der Praefatio (²XIV, 1 S. XXI) kann ich zustimmen; diese läßt sich aber noch beträchtlich ergänzen[11].

Ba enthält bereits nahezu den Text aller Autographa des Cusanus sowie viele Ergänzungen von II in Tr, jedoch nicht alle, und auch große Teile des Grundtextes (z. B. II, 8–15) nur in Nachträgen. Das letzte Kapitel des II. und des III. Buches fehlt ganz. All das läßt darauf schließen, daß der Grundstock von Ba einen Zeitpunkt der Entstehungsgeschichte wiedergibt, nach dem an Tr noch gearbeitet wurde. Eine noch größere Bedeutung dieser Hs. liegt darin, daß sie Fol. 10r (nach der endgültigen Praefatio und dem für den Gesamtaufbau aufschlußreichen, von Nikolaus selbst abgefaßten Register der drei Bücher) auch noch das Prooemium und den Titel des ersten Entwurfes überliefert: Libellus De ecclesiastica concordantia. Als das ursprüngliche Vorwort zum Gesamtwerk wäre diese erste Formulierung der „summa intentionis" des Autors wohl besser auch gleich schon der Praefatio, deren Vorgeschichte es erhellt, beigegeben. Im Apparat zu Anfang des Kapitels I,1 kommt sie nicht gebührend zur Geltung.

Nach Ausweis des besagten Prooemiums und der Anlage von Ba beschränkte sich der erste Entwurf auf eine Sammlung von Konzilsakten und Dekreten über das Wesen und den hierarchischen Aufbau der Kirche, die „in Konkordanzen besteht", auf das Verhältnis von Papst und allgemeinem Konzil sowie auf Vorschläge für für die Kirchenreform. Das ganze III. Buch, das von der allumfassenden Einheit handelt, in der Kirche und Reich „katholisch leben" sollen[12], wurde mithin erst nachträglich dem Grundstock der beiden ersten Bücher beigefügt. Ähnlich aufschlußreich sind die weiteren Nachträge. Denn der Einschub II, 22–25 gilt der Bedeutung von Provinzial- und Nationalkonzilien, führt also den Gedanken einer organischen Gliederung der Gesamtkirche weiter aus; die Kapitel II, 8–15 unterstreichen und präzisieren die Notwendigkeit des consensus communis omnium für Papst und Konzil und die schon im dogmatischen Begriff der Kirche geforderte Konkordanz. Hierin liegt der Schwerpunkt des ganzen Werkes und des Versuches, die unglückliche Alternative „Superiorität des Papstes oder des Konzils" zu überwinden, und seine bis heute aktuelle Bedeutung[13]. Erst ganz zum Schluß hat sich Nikolaus auch mit Marsilius von Padua, teils ihn zurückweisend (II, 34), teils auch Anregungen von ihm aufnehmend (Prooem. zum III. Buch) befaßt. Jede künftige Darstellung des Inhaltes von De conc. cath. wird zumindest diese Hauptpunkte der von K. aufgewiesenen Entstehungsgeschichte zu berücksichtigen haben.

Bei der Textüberlieferung unterscheidet K. zwei Archetypen, von denen sich die ältere Textgestalt (A) nur in fünf Hss. (darunter Tr und Ba), der „Vulgata"-Text (B) in allen übrigen und auch z. B. im Pariser Druck (p) von 1514 findet. Die Unterschiede bestehen in kleineren Einschüben (bis zur Größe eines Numerus, so N. 188) in B, aber auch in Auslassungen, Wortumstellungen und Verbesserungen der Schreibweise oder Formulierung gegenüber A[14].

Alle in B gleichlautenden Zusätze hat K. auch bei der 2. Auflage in den Text aufgenommen, diese aber (zumeist) durch ein eigenes Zeichen (geschlängelte Querlinien) kenntlich gemacht (S. XXXXV). K. hält es indes nunmehr für ungewiß, ob auch diese „Zusätze noch unter der unmittelbaren Aufsicht des Cusanus erfolgten[15]". Doch warum soll die in Tr dokumentierte „ständige Überarbeitung und Vervollkommnung" des Werkes durch Cusanus selbst[16] sich nicht auch in einer weiteren Hs., die alsdann zum Archetypus der Vulgata wurde, fortgesetzt haben? Auch bei der Ordinatio seiner Predigten hat NvK ja nicht nur sein Autograph (Cod. Cus. 220) verbessert, sondern auch die Reinschrift (Cod. Vat. lat 1244 und 1245) nochmals durchgesehen. Hinzu kommt, daß die Nachträge in B ausgezeichnet in die Dokumentensammlung (collectio) hineinpassen, als die Nikolaus sein Konkordanz-Werk versteht[17]. Weist doch z. B. die Einfügung des Zitates aus dem Apologeticum des Gregor von Nazianz in Kapitel I, 5[18] genau den historischen Hintergrund für den Vergleich des Priestertums mit der Wirksamkeit der Seele im Leibe auf, dem bei der Ausweitung des Libellus de ecclesiastica concordantia zu De concordantia catholica die Funktion eines Leitbildes zukommt (vgl. N. 3, 21, 23f., 42f. u. ö.).

Was die Entstehungszeit angeht, so bezweifelt K., daß Nikolaus seine „Sammlung" schon vor seiner Inkorporation in das Basler Konzil (am 28. 2. 1432) begonnen habe. Das vollständige Werk soll er jedoch, wie K. annimmt, dem Kaiser Sigismund überreicht haben, als dieser am 11. Oktober 1433 nach Basel kam[19]. Anderseits kalkuliert aber K. wohl mit Recht, daß allein schon die verschiedenen Arbeitsgänge, die zum Archetypus A führten, Nikolaus „wenigstens 2 Jahre lang beschäftigt" haben[20]. Wie vereinbart sich dies beides? M. E. ist anzunehmen, daß die Arbeit einerseits auch nach der Überreichung des Werkes an den Kaiser (an Tr und darüber hinaus) weiterhin; anderseits scheint Nikolaus z. B. De conc. cath. I, 12 (N. 54) schon vor seiner Inkorporation ins Konzil, noch aus der Distanz, von den „dort" (in Basel) Versammel-

[4] Praef. h ²XIV, 1 S. XXXVI. Schon im J. 1928 veranlaßte G. Kallen einen Faksimile-Abdruck (Röhrscheid, Bonn) von De concordantia catholica aus der „Pariser Ausgabe" (p) des Faber Stapulensis v. J. 1514, „namentlich für die wissenschaftliche Forschung in dem Historischen Seminar der Universitäten".

[5] De conc. cath. liber tertius: h ¹XIV,3 S. 311–474. DM 48,–.

[6] So P. Wilpert in einer beigedruckten Vorbemerkung zu h ²XIV, 1 (1964).

[7] h ²XIV, 1 S. IX–XXXIX.

[8] Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, Philosoph.-histor. Klasse, Cusanus-Studien 8 (Heidelberg 1963), 78 S. u. 16 Tafeln.

[9] In den Addenda et corrigenda (XIV, 4, S. 541) werden zwei weitere Hss. nachgetragen, die jedoch für die Textgestaltung nicht von Bedeutung sind.

[10] Die handschriftliche Überlieferung (s. Anm. 8), S. 68.

[11] Vgl. die von W. Krämer vervollständigte Liste: MFCusG 7, 1969, 164f.

[12] h ²XIV, 1 R(egistrum) 12, Z. 15.

[13] Vgl. Kallen, Die handschriftliche Überlieferung, S. 15; Praef.: ²XIV, 1 S. X.

[14] Die handschriftliche Überlieferung, S. 68–73; h ²XIV, 1 S. XXX–XXXI.

[15] Die handschriftliche Überlieferung, S. 68.

[16] Ebd. S. 15.

[17] Praef.: h ²XIV, 1 N. 2, Z. 25.

[18] h ²XIV, 1 N. 34, Z. 12–21.

[19] Praef. ²XIV, 1 S. X.

[20] Die handschriftliche Überlieferung, S. 68.

ten zu sprechen, während er sich später bei Formulierungen wie „in hoc (oder isto) sacro Balisiensi concilio" konstant als Konzilsmitglied betrachtet. Hinzu kommt, daß die grundlegenden dogmatischen Darlegungen des I. Buches bis etwa Kapitel 15 noch nichts von der Verstimmung zwischen Papst und Konzil erkennen lassen, die der am 23. Dez. 1431 in Basel bekanntgegebenen päpstlichen Auflösungsbulle folgte, während umgekehrt schon die Predigt vom 15. Aug. 1431 (h XVI, Sermo VIII) mit dem Motiv der „ecclesia militans" (N. 2 u. 32ff.) und dem Gegenbild einer vom „princeps mundi" beherrschten Kirche (N. 43) sich der Thematik des Konzils näherte.

Der textkritische Apparat berücksichtigt bei den 22 Hss. mit großer Gewissenhaftigkeit alle nennenswerten Abweichungen; er vermerkt auch die Marginalien von Zeitgenossen, die teils zustimmend, teils (meist) warnend zum Inhalt des Werkes Stellung nehmen. Der Quellenapparat erweist sich, besonders beim II. und III. Buch, als die reife Frucht einer jahrzehntelangen Forscherarbeit, vor allem auf dem weiten Gebiet der kanonistischen und legistischen Literatur. Kritisch angemerkt seien beim Text (außer Unregelmäßigkeiten bei der Zeichensetzung) nur zwei übersehene Druckfehler: In der Praefatio editoris S. XI, Z. 13 sollte es emendavit (statt emandavit), R 4, Z. 15 (wie Tr 216r) concilii (statt consilii) heißen. Der quellenkritische Apparat zum I. Buch ließe sich beträchtlich ergänzen. Die „regula Cyprani infallibilis, quod maior pars semper in fide et veritate legis persistit" (I, 14 N. 58) ist z. B. nicht nachgewiesen. Hier fehlt zumindest ein Rückverweis auf I, 8 N. 43. In der Anmerkung zu N. 9, Z. 1 ist zu berichtigen, daß die Dionysius-Übersetzung des Ambrosius Traversari erst im Jahre 1436 beendet wurde und daß Nikolaus diese erst 1443 erhielt (vgl. BGPhThM XXXVIII, 1, 1955, 81f.)

Im August 1968 folgte ein Faszikel mit Indices. Der von Anna Berger angelegte Index auctorum veranschaulicht eindrucksvoll die Fülle der von Nikolaus benutzten und von K. aufgewiesenen Literatur. K. selbst leistet in dem Index rerum et verborum, der leider nicht vollständig genug ist, auch einen wertvollen Beitrag zu einem cusanischen Begriffs-Lexikon. Beides erleichtert die Benutzung und das systematische Verständnis des großen cusanischen Erstlingswerkes sehr.

II. Im Nachlaß von Bruno Decker, der die Edition der beiden Spätwerke De possest und Compendium übernommen hatte, fanden sich für De possest nur „noch nicht druckreife" Vorarbeiten[21]. Vom Compendium waren Praefatio, Text und Quellenapparat schon gesetzt. Karl Bormann übernahm für deren Überprüfung und die Kollation der zwei (bei Kap. 8: drei) Hss. sowie für die Indices die Verantwortung (S. XV). Für die kritische Edition dieses Werkes, in dem die erkenntnistheoretische Grundkonzeption des Nikolaus von Kues ihre letzte, kompakteste und reifste Darstellung erfahren hat, gebührt beiden Herausgebern Dank.

Die Entstehungszeit des im Compendium N. 37 erwähnten Dialogs De ludo globi (auch des II. Buches) ist mit „1463 vel 1464" (S. IX) wahrscheinlich zu spät angesetzt[22]. Deshalb hat auch die Annahme, daß das Compendium schon 1463 verfaßt ist, zumindest vor der (von Bormann auch noch bei der Übersetzung S. VII als möglich erklärten) Spätdatierung: nach De apice theorie (also nach Ostern 1464) den Vorzug. – Der erste Satz in N. 24 wird verständlicher, wenn man das Komma nach visus hinter acumine vorversetzt. – Im zweiten Apparat, der sowohl Quellen- wie Parallelstellen angibt, überwiegen unter den „Quellen" weitaus Texte aus Thomas v. A. Bei einem so ausgezeichneten Thomas-Kenner und -Editor wie B. Decker ist das nicht zu verwundern. Bei dem vorliegenden Quellennachweis kommen jedoch andere Werke, aus denen Nikolaus zumindest „auch" schöpfte, zu kurz. Das Leitbild des Kosmographen, der seine Welterfahrung in einer inneren Weltkarte registriert und dann in seinem Inneren auch das Strahlen des göttlichen Lichtes erfährt (Kap. 8), ist z. B. von der Theologia Platonis des Proklos inspiriert[23]. Von der nachthomasischen Scholastik wird (außer einem allgemeinen Hinweis auf Raimund Lull zu N. 19) nur Eckhart zitiert. An einigen Stellen (wie N. 5, Z. 1 ff.; N. 36, Z. 6: hoc complexum) bricht bei Cusanus auch die „nominalistische" Terminologie seiner Zeit durch. In N. 36, Z. 4ff. fließt die albertistische These der von der Sinnlichkeit unabhängigen Selbsterkenntnis der Geistseele ein. – Für die Diskussion über das Verhältnis des NvK zum „Nominalismus"[24] bietet diese Edition jedenfalls erstmals eine zuverlässige Textbasis.

III. Schon in den dreißiger Jahren wandte sich Josef Koch, von Durandus und Meister Eckhart her kommend, Cusanus zu, zunächst der Erschließung der Predigten und der Bestandsaufnahmen der Korrespondenz. Seit 1953 konzentrierte K. mehr und mehr „seine Kräfte auf die Edition von De coniecturis, näherhin auf den kritischen und den quellenanalytischen Apparat sowie auf zusätzliche Adnotationes zu diesem Werk, das man die spezifischste Eigenleistung des Nicolaus Cusanus nennen kann"[25]. Vor allem die Arbeit an den 48 „Annotationes" mit ihren präzisen quellengeschichtlichen und systemanalytischen Übersichten, die auch über De coniecturis hinaus für die Cusanus-Interpretation wertvolle Aufschlüsse geben, konnte K. jedoch nicht mehr vollenden. Karl Bormann verdient besonderen Dank dafür, daß er (unter der Mitarbeit von J. G. Senger) die langwierigen Mühen (1967–71) einer sorgfältigen Überprüfung der Apparate und der noch notwendigen Ergänzungen auf sich nahm.

Die Textgestaltung basiert auf einer genauen Untersuchung der Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den 15 Hss. Für die Entstehungsgeschichte des Werkes ist vor allem dies bedeutsam: Nikolaus selbst hat den Text in dem Trierer Kodex 1927/1426 (Tc), von dem aber keine andere Hs. abhängt, korrigiert (XVIf.). Der Text in Cod. V 60 der Markus-Bibl. zu Venedig beruht (mit allen anderen Mss.) auf einer „zweiten Redaktion" (XVf.). Die Besonderheit von fünf dieser Hss., zu denen auch der (hinterher ebenfalls von Nik. selbst durchgesehene) Kueser Kod. 218 gehört (X), beweisen eine weitere, „letzte Redaktion" (XXVI). Eine S. 257 beigegebene Skizze illustriert die gesamte komplizierte Handschriftenfiliation. In diesem Stemma herrscht jedoch die ganz andere Zählweise: redactio una (= prima?) – redactio una correcta – redactio altera. Im Hinblick auf die beidemal nur partikulären Eingriffe des Autors in den Text schiene es mir besser, von drei Rezensionen des Werkes zu sprechen.

Zwischen dem Grundtext von Tc und allen übrigen Hss. nahm Nikolaus eine Überarbeitung mit auch einigen inhaltlichen Änderungen vor[26]. In der Edition sind diese Textstellen (mit je eigenen Varianten-Apparaten) parallelgedruckt. Weil Nikolaus auch schon bei der Niederschrift von Tc im Zuge einer „Wendung von Aristoteles zu Plato" erheblich von den „Voranzeigen" zu De coniecturis in De docta ignorantia abwich, „muß man den Schluß ziehen", daß auch schon zwischen De docta ignorantia und Tc „eine größere Zeitspanne liegt[27]". In der Datierungsfrage ist deshalb m. E. Koch[28] und Wilpert[29] zuzustimmen, die den Abschluß des Werkes Ende 1441 oder Anfang 1442 ansetzen. Die „Praefatio editorum" gibt dagegen nur die vage und rätselhafte Auskunft (IX): annis 1440 post De docta ignorantia et (ante!?) 1445.

Für den Lateiner enthält die Formulierung der Praefatio und der Annotationes einige weitere sprachliche Überraschungen, so das „opus habent" („nötig haben") S. XII, Anm. 18; S. 189, Z. 18 (videntur) den Indikativ statt des Konjunktiv; S. 205, Z. 8 (existant) den Konjunktivs statt des Indikativs. S. XXXIII steht: capitula non numerati(!) sunt. Wer die hohe Akribie von J. Koch und K. Bormann kennt, fragt sich: wo oder wer war hier die Fehlerquelle? – S. XXXIII bleibt ungeklärt, woher denn Faber (p) die Kapitelüberschriften hat. Mit Ausnahme der Überschrift I, 13 (in h: I, 11) sind diese (nicht die Kapitelzählung) aus Cod. Cus. 218 übernommen. Die kritische Gestaltung des Cusanus-Textes ist mustergültig; auch dessen Druck scheint mir fehlerfrei. N. 22, Z. 6 hätte die philologische Berichtigung Compositio<nem>, N. 157, Z. 8 (im Hinblick auf N. 130, Z. 11) die sinngemäße Verbesserung pr<opinqu>ior nahe gelegen.

Auf den Quellenapparat von J. Koch hat die Forschung seit langem mit großer Spannung gewartet. Bei einer Schrift von so hoher Eigenständigkeit wie De coniecturis ist ja die geistesgeschichtliche Einordnung des Ganzen und der Details besonders schwierig. Die reichhaltigen Ergebnisse entsprechen durchweg der ausgezeichneten Kenntnis der Cusanus-Quellen, von Platon bis Meister Eckhart und Jean Gerson, bei J. Koch. Mit gleicher Sorgfalt registriert der vom Quellen-Nachweis gesonderte „dritte Apparat" die Parallelen im Gesamtschrifttum des Cusanus[30]. Die erklärenden Annotationes ergänzen beides zusammenfassend[31].

Daß auch alle latenten Quellen direkt aufgewiesen seien, wird man aber auch hier nicht erwarten können. Einige Hinweise seien hinzuge-

[21] So J. Koch: MFCusG 1, 1961, 15.

[22] Vgl. G. v. Bredow: MFCusG 4, 1964, 382; in der Einleitung zur Übers. des Kompendiums (s. unten IV) rechnet auch Bormann nur noch mit 1463.

[23] Vgl. MFCusG 1, 1961, 35, Z. 7–21, sowie S. 38 u. 50.

[24] Vgl. MFCusG 6, 1967, 35–50; ThRv 67, 1971, 539.

[25] Aus dem Nachruf in MFCusG 6, 1967, 13.

[26] Vgl. XXXI f. In N. 76 u. N. 82 bejahen die Änderungen die Möglichkeit der rational-geometrischen Annäherung von kreis- und gradlinigen Figuren bei deren bleibender Improportionalität.

[27] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nik. v. Kues, Köln Opladen 1956, 9f.; 31–35.

[28] Ebd. 7f.; 46f.

[29] P. Wilpert, Kontinuum oder Quantensprung bei Nik. v. Kues: Wiss. u. Weltbild 16, 1963, 107f.

[30] Die Predigten werden nach dem Verzeichnis von Koch (Heidelberg 1942) zitiert. Die „Concordia" S. 253–255 schlägt eine Brücke zu der neuen Zählung in h XVI.

[31] Eine Interpretation von De coniecturis aus heutiger Sicht von S. Oide, P. Hirt und dem Rezensenten s. MFCusG 8, 1970, 149–198.

fügt: In N. 5, Z. 10f. ist Prov. 16,4 (Universa propter semetipsum operatus est Dominus) eingeflossen. Mit dem Ternar fons-rivus-mare (N. 96, Z. 19f) greift Nikolaus eine breitere patristisch-mittelalterliche Tradition auf; vgl. R. Haubst, Das Bild des Einen u. Dreieinen Gottes in der Welt, Trier 1952, 300–302. Für das „anima in qualibet parte" usw. kommt N. 134, Z. 28 (wie Nr. 158, Z. 8) Thomas v. A. eher als Wilhelm v. Conches als Quelle in Frage. Der Einfluß des Heymericus de Campo, u. z. seines Tractatus de sigillo aeternitatis omnium artium et scientiarum exemplari (Cod. Cus. 106, Fol. 77r–85r) ist u. a. N. 86 bei der Anwendung des Dreiecksymbols, zunächst auf Gott, dann auf die Artes liberales spürbar. – Die verhältnismäßig kurz ausgefallene Annotatio 43 „Homo enim deus est" läßt sich vor allen angesichts von De beryllo, Kap. 5–6, um Hinweise auf Anaxagoras, Platon und Proklos ergänzen[32].

Im Hinblick auf die ontologische Gesamtkonzeption, auf der die Konjekturenlehre basiert, hätte vor allem dies eine deutlichere Hervorhebung verdient: Im Jahre 1956 postulierte J. Koch für die Erklärung der zwischen De docta ignorantia und De coniecturis erfolgten „Wendung von Aristoteles zu Platon", vor allem der neuen Lehre von den „vier Seinsweisen" oder Einheiten (De coni. I, 4–9), eine noch unbekannte Quelle[33]. Zumindest die Hauptstücke dieser neuen Quellenbasis konnte der Rezensent MFCusG 1, 1961, 17–51 nachweisen und edieren; es sind Fragmente aus dem Parmenides-Kommentar und aus der Theologia Platonis des Proklos, die Nikolaus 1440 oder 1441 eigenhändig aufzeichnete. In der Edition weist Koch wiederholt[34] darauf hin. Die besagten Exzerpte waren jedoch nicht nur für einzelne Formulierungen, sondern für den Gesamtaufbau von De coniecturis maßgebend.

Auch bei der nicht nachgewiesenen Direktive: „Unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito!" (De coni. II, 6; N. 98, Z. 4f) ist z. B. nebst Dionysius (De div. nom., Kap. 2, Dionysiaca I, 86, u. ö.) direkt Proklos, sei es die Stoicheiosis theologiké (propos. 23), sei es der Parmenides-Kommentar (vgl. die Marginalie Cod. Cus. 186, Fol. 21v: ante participationem imparticipabile) und nicht minder die Theologia Platonis (bes. deren III. Buch) als Quelle in Betracht zu ziehen. NvK brachte ja schon 1438 eine griechische Hs. der Theologia Platonis aus Konstantinopel mit, zu deren Übersetzung er fortan wiederholt Ambrosius Traversari († 21. 10. 1439) drängte (s. MFCusG 1, 1964, 41).

Für die symbolische Darstellung der Vier-Einheiten-Lehre bildet (von I, 3 an) die Progression der Zahlenreihe (1+2+3+4=10) das Leitmodell. Eher als die Metaphysik des Aristoteles (A 5 986a) und der zu N. 10, Z. 6 zitierte Thomas-Text bildet hier Aristoteles, De anima I, 2 404 b den entfernteren Hintergrund. Und eher als Thomas kommt hier Bonaventura[35] als nähere Quelle in Frage, weil er schon, wie Cusanus N. 66, die Symbolik der geometrischen Reihe 3 9 27, die er von Hugo von St. Viktor (Didascalicon, Kap. 5f) übernimmt, mit der genannten Zahlenprogression, für die er Augustinus (De musica I, 12) zitiert, verbindet. – So viel an Addenda und zu Details.

Im Blick auf die Gesamtaufgabe der kritischen Cusanus-Edition kann mit Erleichterung und Freude konstatiert werden: Die drei Hauptwerke (De concordantia catholica, De docta ignorantia und De coniecturis), auch die brillanten Dialoge De Deo abscondito und De pace fidei sowie die eigenwüchsigen Werke De quaerendo Deum, De mente, De beryllo, De non aliud u. a. sind mittlerweile vorbildlich erschlossen. Eine immense Forschungsarbeit ist darin investiert. Doch, wenn man die besonderen Schwierigkeiten des Anfangs und die schon geleisteten Vorbereitungsarbeiten für das weitere nicht mitzählt, ist noch kaum die „Halbzeit" erreicht. Denn Werke wie De venatione sapientiae, Cribratio Alkoran, die mathematischen Schriften sowie das gigantische Mosaik der Predigten, von dem nun erst der 2. Faszikel in Druck geht, und die weitverzweigte Korrespondenz sind noch kritisch zu profilieren und zum großen Teil erstmals in Druck zu bringen.

IV. Wenn der literarische Nachlaß des NvK nur in der großen Heidelberger Akademie-Ausgabe gedruckt würde, käme sein lebendiger Gedankenreichtum direkt nur an einige Kreise von Gelehrten heran. Um dessen breiterer Erschließung und Kommunikation willen sind in den letzten Jahren Übersetzungen in zahlreiche Sprachen entstanden[36]. Besonders hilfreiche Zugänge zu einem genuinen Verständnis eröffnen die zum lateinischen Text parallel gedruckten Übersetzungen. Für den deutschen Sprachbereich tritt der so angelegten reichhaltigen Auswahl in der Wiener „Jubiläumsausgabe" der „Philosophisch-theologischen Schriften[37]" mehr und mehr eine ebenfalls von der Heidelberger Akademie, und z. T. von denselben Autoren wie die Opera Omnia, im Verlag F. Meiner herausgegebene „Editio minor" mit lateinisch-deutschem Paralleltext an die Seite[38].

Es versteht sich, daß diese Auswahl der bedeutendsten spekulativen Werke ohne Umschweife den kritischen Text der Opera Omnia übernehmen und aus deren Apparaten das Wichtigste auslesen kann. Die Hefte 15–17 bieten überdies auch lateinisch-deutsche „Verzeichnisse wichtiger Begriffe". Bei De docta ignorantia hat P. Wilpert sogar für die Textgestaltung „zwei neue gute Textzeugen herangezogen" (1. Aufl. S. VIII), die freilich „nur an sechs Stellen" zu Abweichungen führten. Zahlreiche Beanstandungen bei der Übersetzung von De docta ignorantia I sind in der 2. Auflage verbessert. Das „es" bei „all das, was es sein kann" für „(Maximum est) omne id quod esse potest" (I. 4: h I, S. 10, Z. 12) ist leider stehengeblieben. Auch die Übersetzung von De venatione sapientiae weist zahlreiche Unexaktheiten auf (vgl. MFCusG 3, 247f), die eine verbesserte Auflage wünschenswert machen. Die Parallelausgaben des Compendium und von De coniecturis sind dagegen recht sorgfältig gearbeitet (Die obigen Bemerkungen zur Quellenanalyse gelten freilich auch hier).

Wie weit das Interesse an NvK über Deutschland hinaus wächst, zeigen besonders repräsentativ die in Italien und Japan erschienenen Übersetzungen. In Italien ergänzen sich die lateinisch-italienische Edition der spekulativen Werke durch den bekannten Cusanus-Forscher[39] Giov. Santinello[40] und die ebenfalls mit guter Sachkenntnis eingeleitete Übersetzung der großen ekklesiologischen und religionstheologischen Werke De conc. cath., De pace fidei und Cribratio Alkoran von Pio Gaia[41] zu einer imposanten Vermittlung cusanischen Geistesgutes. In Japan ist soeben der Übersetzung von De docta ignorantia[42] eine von der Internat. Cusanus-Gesellschaft geförderte, in den Anmerkungen fortlaufend kommentierte Übersetzung der Trilogie De Deo abscondito, De quaerendo Deum und De filiatione Dei[43] sowie die Gründung einer eigenen Japanischen Cusanus-Gesellschaft gefolgt.

Mainz Rudolf Haubst

Mager, Inge: **Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 185 S. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 19), engl. br. DM 19.80

Calixt, Georg: **Werke in Auswahl,** hrsg. von der Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen, Bd 3. Ethische Schriften, hrsg. von Inge Mager. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 253 S. Lw. 29.80

Es ist das Verdienst der von H.-W. Krumwiede geleiteten Göttinger Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte, durch eine moderne Ausgabe (8 Bde) von Werken des einflußreichen und umstrittenen Helmstedter Unionstheologen eine schon seit dem 19. Jh. empfundene Lücke ausgefüllt zu haben. Daß als erstes der 3. Bd. „Ethische Schriften" in Verbindung mit einer interpre-

[32] Vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, S. 162f.

[33] J. Koch, Die Ars coniecturalis S. 33–35.

[34] N. 15, Z. 2f.; N. 17, Z. 15; N. 21, Z. 3; Annotationes 6 u. 11; vgl. auch MFCusG 4, 1964, 165, Anm. 6.

[35] Bonaventura, Collationes in Hexaëmeron, visio 3, collatio 4, ed. F. Delorme: Bibl. Franc. Schol. 8, Quaracchi 1934, 181f.

[36] Näheres s. in den Bibliographien: MFCusG 1, 3, 6 und demnächst 10.

[37] Erarbeitet von D. u. W. Dupré, Wien 1964–1967; vgl. die Besprechung (G. v. Bredow) ThRv 62, 1966, 171f.

[38] **Schriften des Nikolaus von Kues** im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von E. Hoffmann, P. Wilpert und K. Bormann. – Hamburg: Felix Meiner
Heft **14: Die Jagd nach Weisheit** (De venatione sapientiae). Übersetzt und hrsg. von P. Wilpert 1964 (2. durchgeseh. Aufl. von H. G. Senger in Vorbereitung)
Heft **15: Die belehrte Unwissenheit** (D docta ignorantia)
a: Buch I: Übersetzt und hrsg. von P. Wilpert, verb. von H. G. Senger. ²1970. XIII, 152 S. DM 15.–, Lw. 19.–
b: Buch II: Übersetzt und hrsg. von P. Wilpert. 1967. VIII, 175 S. DM 15.–, Lw. 19.–
Heft **16: Kompendium.** Übersetzt und hrsg. von K. Bormann. 1970. X, 110 S. DM 12.–
Heft **17: Mutmaßungen** (De coniecturis). Übersetzt und hrsg. von W. Happ und J. Koch. 1971. XXI, 264 S. DM 28.–

[39] Vgl. ThRv 67, 1971, 539f.

[40] Nicolò Cusano, **Scritti Filosofici** a cura di G. Santinello, vol. I (De sapientia I/II, De mente, De staticis experimentis, De possest, Compendium, De apice theoriae) Bologna 1965, 390 S.; Der II. Bd (mit De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De dato Patris luminum, De Genesi, Apologia doctae ignorantiae, De visione Dei und De beryllo) soll 1973 erscheinen.

[41] **Opere Religiose di Nicolò Cusano** a cura di Pio Gaia: Classici delle Religione, Turin 1971, 952 S.

[42] Durch Chik. Iwasaki u. Sat. Oide; Näheres: MFCusG 7, 1967, 170–172.

[43] Hrsg. v. Sat. Oide u. Peter Tak. Sakamoto, Tokio 1972, 193 S.

tativen Studie vorgelegt wird, erscheint als zeitgemäß: Die Göttinger Diss. zeigt, daß Calixt mit seiner *Epitome Theologiae Moralis* (1634) den Weg zu einer überkonfessionellen Gemeinsamkeit des Handelns bahnen wollte. Das entspricht der in den letzten Jahren wieder stark akzentuierten ethischen bzw. sozialethischen Tendenz in der Ökumenischen Bewegung. Um so wichtiger ist es, daß Vf. anderseits die Wiedergeburt aus dem Glauben als die für Calixt selbstverständliche Voraussetzung des christlichen Handelns herausarbeitet.

Die Studie (S), deren Ergebnisse in der Einl. zum 3. Bd der Werke (W) nochmals zusammengefaßt sind (9–21), beschreibt zunächst (1. Teil) den „historischen Ort" der Epit. Theol. Mor., nämlich die sittlichen Zustände in Niedersachsen während der 1. Hälfte des 17. Jhs., bestimmt dann den „theologiegeschichtlichen Ort" im Spannungsfeld der Auseinandersetzungen um die christliche Ethik bei Luther, Melanchthon, den Gnesiolutheranern und den Philippisten („Synergismus" vs. „billige Gnade") und definiert mit guten Gründen den „formgeschichtlichen Ort" in der Beziehung zu Melanchthon. Im 2. Teil folgt eine detaillierte Untersuchung der Epitome nach Methode und Inhalt. Organisationsprinzip ist die von Calixt auch in die luth. Dogmatik eingeführte sog. analytische Methode der praktischen Wissenschaften, die nach Ziel (ewiges Heil), Subjekt (der Wiedergeborene) und Mitteln (die natürlichen und übernatürlichen Handlungen des Wiedergeborenen und ihre [ewigen, natürlichen, geoffenbarten und positiven] Normen) der theologischen Ethik fragt. Hervorzuheben sind u. a. die Hinweise auf die Bedeutung von Recht und Rechtsgeschichte bei Calixt, seinen Probabilismus und die unionstheologische Komponente der Ethik (Toleranz, gemeinsame Sittlichkeit). Die Nachwirkungen (3. Teil) erklären u. a. den geringen Erfolg des Pietismus im calixtinischen Niedersachsen, wo die Anliegen der praxis pietatis und der Toleranz längst Eingang gefunden hatten.

Auf Grund der Studie gelangt man zu dem Schluß, daß Calixts Trennung der theologischen Ethik von der Dogmatik in der neueren Theologiegeschichte von Schleiermacher bis Barth bisweilen überbewertet worden ist. Sie ist nämlich nur „technischer" Natur (S 135, W 11) und ergibt sich daraus, daß Calixt in der theologischen Ethik den Wiedergeborenen im Blick hat, der seinen Gnadenstand bewahren und bewähren soll, während er das Zustandekommen der Rechtfertigung in der Dogmatik erörtert. Wenn sich die Moraltheologie materialiter auf die philosophische Ethik bezieht, so ist das ebenfalls keine Verfremdung, sondern zeigt – ähnlich wie bei Melanchthon – die Ausrichtung des gesamten sittlichen Handelns auf das übernatürliche Ziel an. Der theologische Charakter der Moraltheologie wird also durchaus gewahrt, wie Vf. zu Recht mit Luthardt feststellt (S 134). Freilich versteht Calixt das sittliche Handeln des Wiedergeborenen nun i. S. Melanchthons als *debitum* und vertritt den *tertius usus legis* (S 100ff, vgl. W 85). Hier gerät er in eine Spannung, die im Denken Luthers enthalten war und letzten Endes in der paradoxalen Wirklichkeit des Heils als Gabe und Aufgabe begründet ist (vgl. S 26, 136). Auch Luther konnte sagen: *Opera sunt necessaria ad salutem,* – freilich i. S. einer *nesessitas consequentis* (S 25). Bei Calixt wird daraus eine undialektische und gesetzliche Ethik heilsnotwendiger (oder heilsrelevanter?) Werke, wenn auch im Ganzen die „Dominanz der Gnade" erhalten bleibt (174).

Die Untersuchung der Moraltheologie vor dem Hintergrund der frühorthodoxen Problematik erweist sich als hilfreiche Einführung in die Texte selbst. Die Ausgabe ist übersichtlich, zuverlässig und handlich. Der Text der *Epitome* beruht in Ermangelung von Mss. auf dem Druck 1634 (mit Varianten 1662). Unter den kleineren Schriften verdient u. a. eine Universitätsrede von 1626 Beachtung (W 180ff), die ein bezeichnendes Licht auf die kaisertreue Haltung des deutschen Luthertums wirft und auch das Angebot einer Anerkennung des römischen Primats unter den Patriarchaten *„iure ecclesiastico positivo"* andeutet (W 188), die ein wichtiger Punkt in Calixts Reunionsprogramm wurde.

S (mit Einl. W) enthält gelegentlich terminologische oder sachliche Unschärfen: Erkennt Calixt S 46 den Werken keine „konstitutive" Bedeutung für die Rechtfertigung zu, so tut er dies doch W 9 (Rez. würde „konservative" statt „konstitutive" Bedeutung erwägen). – Daß Calixt eine Willensfreiheit im theologischen Sinne „letztlich ebensowenig wie Luther" vertritt (W 15), erscheint fraglich, lehrt er doch eine *praedestinatio post praevisam fidem.* Daß er anderseits „nur dann" einen gnädigen Gott kennt, „wenn der Mensch alles getan hat, was in seinen Kräften steht" (W 16), käme so auf ein *facere quod in se est* hinaus und wäre nicht mit der Lehre vom Glauben ausgleichbar (S 69ff). – S 65 A. 58 Genf statt „Genua"? Ferner wird an manchen Stellen nicht hinreichend deutlich gemacht, ob es sich um eigene Forschungsergebnisse oder um bereits bekannte Sachverhalte handelt. Obschon eine entschuldbare „Jugendsünde", sollte diese doch nicht Anleihen bei früheren Arbeiten inkl. der Übernahme von Zitaten (eines sogar im übersetzten Wortlaut (52, 12ff) trotz entgegenstehender Vorbemerkung S 8) ohne entsprechende Nachweise einschließen (bes. S 50, 52).

Zu W: Das CIC wird nicht einheitlich zitiert (vgl. W 97 A. 204, 241 A. 41, 242 A. 52). Für kommende Bde wäre eine einheitliche Zitierungsweise nach der Konvention (z. B. W 242 A. 52:) c. 4. C. 14 q. 3 vorzuschlagen. – W 24 vermißt man die NDB. – Joh. Teutonicus war nicht der „erste" Glossator des Dekrets (137 A. 415), Spanien nicht das „Mutterland" der sieben Provinzen (186 A. 6), der Konvertit und spätere Weihbsichof Neuhaus (Nihus) wohl kaum ein „Apostat" nach heutigem Sprachgebrauch (25). – Das Verfahren, patristische, scholastische und kanonistische Zitate, die Calixt nicht mit Bd und S angibt, in modernen Ausgaben nachzuweisen (23), ist wohl kaum vermeidbar, wenngleich problematisch. Die mangelnde Verifizierung der tatsächlich benutzten Ausgaben bzw. Versionen kann bekanntlich erhebliche Schwierigkeiten schaffen, wovon z. B. die Lutherforschung ein Lied singen kann. Indes dürfte dieses Problem bei Calixt in der Tat weniger Gewicht haben.

Schließlich würde man gern den Wunsch nach einem Sach- bzw. Begriffsregister neben den Namens- und Bibelstellenverzeichnissen am Schluß des Bandes aussprechen.

Maryland Hermann Schüssler

Küng, Hans: **Menschwerdung Gottes.** Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. 704 S. (Ökumenische Forschungen II: Soteriologische Abteilung, Bd I) Lw. DM 52.–

Schon früh ist in der Hegeldiskussion die Christologie als zentrales Thema erörtert werden. Küngs Untersuchung zeichnet sich gegenüber früheren Untersuchungen dadurch aus, daß sie alle Hegelschen Schriften von diesem zentralen Thema her deutet. Sie ist darum historisch aufgebaut (vgl. die ersten sieben Kapitel). Doch zeigt sein methodisches Vorgehen (vgl. 503), daß die historische Untersuchung wesentlich von einem systematischen Interesse geleitet ist, das das 8. Kap. als „Prolegomena zu einer künftigen Christologie" expliziert. Wie die fünf Exkurse im Anschluß an das 8. Kap. zeigen, versteht Küng die Prolegomena als Aktualisierung der christologischen Problematik in einer theologischen Situation, die er als „Theologie nach dem Tode Gottes" bezeichnet: In der Auseinandersetzung mit dem „säkulare(n) Bürgertum" und dem „marxistischen Sozialismus" hat „Hegel" dieser Theologie „besonders viel zu sagen". Denn anders als in der „frühen dialektischen Theologie" interessiert sie sich nunmehr nicht so sehr für die „Diastase" Gott–Welt bzw. Gott–Mensch, sondern „für den ‚weltlichen', diesseitigen Gott und verbindet gerade deshalb neu die Theologie mit der Christologie" (5f). In der Fülle der Themen, die Küng in seiner Untersuchung anspricht, sollen hier nur zwei untersucht werden: 1. „die Geschichtlichkeit Gottes" (vgl. 522–557. 563. 578. 581 u. ö.) und 2. die „spekulative (...) Notwendigkeit" und das „absolute (...) Wissen" (517). Im ersten Thema ist nach Küng die Relevanz der Hegelschen Philosophie für die gegenwärtige Theologie bzw. Christologie ausgesagt, dagegen im zweiten die Kritik an dieser Philosophie, in der Hegels Philosophie als „Panentheismus" (vgl. 170. 277. 288. 339. 341. 342 u. ö.) nachgewiesen wird.

1. Die Geschichtlichkeit Gottes

Als „Hegels Anliegen" ist diese Geschichtlichkeit „die dynamische Einheit in der lebendigen Gottheit": Gott ist so der „lebendige Gott ...., der sich bewegt, verändert, eine Geschichte durchmacht" und „der als die unendliche Fülle aller Gegensätze in Einheit in sich begreift. ... Kurz: nach Hegel ist der wahre Gott der, der Endliches und Unendliches, der Gott und Mensch in Einheit ist". Die zentrale Bestimmung dieses Begriffs ist der Begriff der *Kenosis* Gottes. Sie erklärt bei Hegel, daß sich „das spezifisch Theologische mit dem Christologischen kreuzt" (526).

Diesen Gottesbegriff entwickeln bereits Hegels Frankfurter Schriften in der Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Gottmenschen". Seine Einheit gilt als „die Einheit des Gesamtlebens überhaupt, in welchem Unendliches und Endliches, Göttliches und Menschliches nicht geschieden sind" (164). Dieser Ansatz bleibt für Küng in allen nachfol-

genden Schriften erhalten. Präziser wird er als „Geistesmonismus" (= „die lebendige geistige Einheit aller Dinge, die Geistigkeit alles Lebens im Gegensatz zur Isolierung eines einsamen Gottes von dieser Welt") und „dialektisches Schema" (= „Einsicht in die notwendige und natürliche lebendige Einheit der Gegensätze, ihrer Versöhnung im Ganzen") ausgeführt, dessen „systematisch-universale (...) Gestaltung" die Schriften von Jena an enthalten (193; vgl. 139. 553).

Die Bedeutung der aus dem Begriff des Gottmenschen erschlossenen Bestimmung Gottes als „Geist" ist das „einheitliche (...) Wirklichkeitsverständnis", von dem die „künftige Christologie" nunmehr „mit Hegel" „denken" darf: In ihm ist „weder die Welt gottlos noch Gott weltlos, sondern Gott in dieser Welt und die Welt in diesem Gott" (558). Denn „im Sinne eines lebendigbewegten ‚In-Gott-Seins' von Mensch und Welt" (170; vgl. 164. 166. 167) ist „die naiv-anthropomorphe Vorstellung eines im wörtlichen oder räumlichen Sinn ‚über' der Welt Wohnenden, von dem der Gottessohn ‚herabsteigt' und zu dem er ‚hinauffährt'", und „ebenso die aufgeklärt-deistische Vorstellung eines im geistigen oder metaphysischen Sinne ‚außerhalb' der Welt in einem außerweltlichen Jenseits Wesenden, der zwar die Welt geschaffen, ihr aber im allgemeinen ihren Lauf läßt und nur zeitweise und insbesondere in der Sendung seines Sohnes gegen und über alle Naturgesetze hinweg in die Welt hineinwirkt", zurückgelassen (557f).

2. Die spekulative Notwendigkeit und das absolute Wissen

Die theologische Schwierigkeit dieses panentheistischen Gottesbegriffes liegt darin, daß die *Kenosis* Gottes als notwendiger Prozeß verstanden ist. Die Notwendigkeit gilt hier als ein Prinzip, in welchem zwar „alles Gott-Welt-Geschehen" erklärbar, aber „Gottes freie (...) Gnade" geleugnet wird. Dem entspricht auf seiten des Menschen die Leugnung des „vertrauenden Glauben(s)" bzw. die Aufhebung von „alle(m) Gott-Welt-Geheimnis" in das „absolute (...) Wissen" (517).

Diese theologische Kritik an Hegels Philosophie leitet Küng von dem „spekulative(n) Vorverständnis" her, durch das Hegel die christliche Botschaft verstellt (vgl. 174). Damit ist gemeint, daß Hegel von einem unkritisch fixierten metaphysischen Begriff an die christliche Botschaft herangeht und sie in diesem Sinne manipuliert, und nicht umgekehrt seine Philosophie von dieser Botschaft aus in Frage stellen läßt. Das spekulative Vorverständnis ist letztlich nur ein anderer Aspekt von dem, was Küng mit Geistesmonismus bezeichnet hat und was sich darum ebenso zum ersten Mal in Hegels Frankfurter Schriften findet. In diesen Schriften nämlich „tendiert" Hegel „hin auf die Überwindung der Zerrissenheit, der Abstraktion, der Entfremdung des Menschen, hin auf eine neue Ganzheit und Einheit von Mensch und Natur, Mensch und Mensch, Mensch und Gott" (150). Dadurch wird die Bedeutung der „Geschichtlichkeit Jesu" und der „Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz" (581) nach Küng letztlich zugunsten des griechischen Kosmosbegriffs abgewertet (vgl. 151).

Küng verbindet deshalb mit der Anerkennung von Hegels Begriff der Geschichtlichkeit Gottes die Forderung, über Hegel hinauszugehen. Denn für die Theologie nach Hegel wirft die Geschichtlichkeit Gottes zugleich die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu (D. F. Strauß) und der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz (S. Kierkegaard) auf (vgl. 562f. 576. 578. 581). Von dieser Fragestellung aus entwickelt Küng „eine geschichtlich begründete Christologie ‚von unten'": Sie geht aus von dem „geschichtlichen Jesus und seine(r) Botschaft", auf die sie von der „Verkündigung der neutestamentlichen Zeugen" her zurückschließt. „Der Rückschluß vom Kerygma ist möglich, weil zwischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung bei aller Diskontinuität eine Kontinuität besteht; ist berechtigt, weil nur von Botschaft und Geschick Jesu her die urchristliche Verkündigung entstehen und verstanden werden konnte; ist notwendig, weil nur so die urchristliche und damit auch die heutige Verkündigung gegen den Verdacht geschützt werden kann, nicht auf einer geschichtlichen Tatsache zu gründen, sondern bloß eine Behauptung, ein Produkt des Glaubens, ja ein reiner Mythos, eine Apotheose zu sein" (590).

Zu dieser Küngschen Hegelinterpretation ist zu sagen, daß der Begriff der Geschichtlichkeit nur im uneigentlichen Sinne zentraler Begriff der Hegelschen Philosophie ist, wie G. Scholtz (Ergänzungen zu Herkunft des Wortes ‚Geschichtlichkeit'. In: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970) 114f) gegenüber L. v. Renthe-Fink, auf den sich Küng stützt (vgl. 563), nachgewiesen hat. Sachlich stimmt allerdings, daß der Begriff der „Entäußerung" – worauf bereits kritisch K. Marx (MEW Erg. 1, 571ff) und jüngst M. Theunissen (Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin 1970 S. 280) hinweisen – nicht nur zentraler theologischer, sondern auch philosophischer Begriff bei Hegel ist. Die Küngsche Interpretation dieses Begriffs belegt die ‚Phänomenologie'[1] so, „daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird" (Phän 525). Geschichtlichkeit Gottes hieße dann, daß Gott in der Bedeutung der Substanz sich als Weltgeschichte entäußerte und daseiendes wirkliches Selbstbewußtsein würde, d. h. Gott als „Substanz" wäre sowohl „die unendliche Macht" wie auch „der unendliche Inhalt" (VG 28) und als solcher „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (VG 63): Gott wäre demnach nicht an und für sich selbst Selbstbewußtsein, sondern nur als wirklicher Mensch.

Doch gegenüber Küng ist für Hegel ebenso wesentlich die andere Seite der Entäußerung, „daß das Selbstbewußtsein sich seiner entäußert und [sich] zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht" (Phän 525). Unter dieser Voraussetzung liegt Hegels Begriff der Entäußerung nicht das Bild eines „entrollten Vorhangs" (E. Brunner) zugrunde. Denn das Sich-Entäußern des Selbstbewußtseins besagt ja nicht schlechthinnige Negationen des Selbst, sondern dessen Verwirklichung im wahren Wissen um die Identität des „Ich = Ich", daß nämlich die Entäußerung des Selbstbewußtseins die Bildung der Welt des Selbstbewußtseins ist und das Ich als „Subjekt" dieser Welt zugleich in ihr seine „Substanz" hat (Phän 560f).

Es zeigt sich also, daß die Küngsche Deutung von Hegels Begriff der Entäußerung verkürzt ist: Gott ist für Hegel nicht identisch mit der Weltgeschichte; vielmehr gilt diese nur als Medium der Offenbarung Gottes, wie umgekehrt die Offenbarung den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" bedingt. Die Mitte des zweiseitigen Prozesses von Offenbarung und Fortschritt ist Christus: In ihm als dem historischen Jesus ist sowohl Gott als „die ewige Liebe" (Rel IV, 57) „geoffenbart" (Enz 446) bzw. „offenbar" (vgl. Realph 268; Phän 480. 521ff; Rel IV, 32f) und ebenso das „Bewußtsein" erschlossen, „daß a l l e Menschen an sich frei, der Mensch als Mensch frei ist" (VG 63). Gott als die ewige Liebe ist die ursprüngliche Identität, die die „Momente . . . des Wesens (= Substanz, M. W.), des Fürsichseins, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist (= Verhältnis der Substanz, M. W.), und des Fürsichseins oder sich selbst Wissens im Andern (= Substanz als Subjekt, M. W.)" (Phän 534; vgl. Enz 447f und Rel IV, 57) hat. Diese Bestimmung des Gottesbegriffs schließt eine pantheistische (so die meisten katholischen Hegeldeutungen) wie auch panentheistische (so J. Splett und Küng) Deutung aus. Hierbei versteht Hegel diesen Begriff nicht als abstrakten philosophischen Begriff, sondern als die begriffliche Bestimmung der theologischen Reflexion der Gemeinde auf die geschichtliche Gestalt Jesu: Denn Jesus ist insofern menschgewordener Gott (= 1. Bestimmung der Entäußerung), als er sich seines Menschseins „für uns" (Rel IV, 158) entäußert, um auf diese Weise die Versöhnung der menschlichen und göttlichen Natur zu offenbaren (Rel IV, 130ff) (= 2. Bestimmung der Entäußerung), d. i. auf der

[1] Bei den Hegelschen Schriften sind folgende Abkürzungen verwendet worden: B S = Berliner Schriften 1818–1831. In: Neue kritische Ausgabe. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Bd. 11. Phil. Bibl. 240. Hamburg 1956; D o k = Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936; E D = Erste Druckschriften. In: Sämtliche Werke. Hrsg. v. G. Lasson. Bd. 4. Phil. Bibl. 240. Leipzig 1928; E G P = Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. J. Hoffmeister und F. Nicolin. 3. Aufl. Phil. Bibl. 166. Hamburg 1959; E n z = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hrsg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler. 6. Aufl. Phil. Bibl. 33. Hamburg 1959; P h ä n = Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 6. Aufl. Phil. Bibl. 114. Hamburg 1952; P W = Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. 3. Aufl. Phil. Bibl. 171 bcd. Hamburg 1968; R e a l p h = Jenaer Realphilosophie Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 2. Aufl. Phil. Bibl. 67. Hamburg 1967; R e c h t s p h = Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 4. Aufl. Phil. Bibl. 124 a. Hamburg 1955; R e l I und I V = Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 1: Begriff der Religion, u. Bd. 4: Die absolute Religion. Hrsg. v. G. Lasson. 2. Aufl. Phil. Bibl. 59 und 63. Hamburg 1966; T h J = Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907; V G = Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 5. Aufl. Phil. Bibl. 171a. Hamburg 1955.

einen Seite das Wissen um die ursprüngliche Versöhnung Gottes in sich selbst und auf der andern Seite das Wissen um die Versöhnung mit Gott in der Entäußerung des Menschseins für die Andern. Unter dieser Voraussetzung wird die „Gemeinde" selbst der „göttliche Mensch oder menschliche Gott" (Phän 543), d. h.

1. daß die Gemeinde als Kirche zum weltgeschichtlichen Prinzip der Versittlichung der Welt wird (Realph 269ff; Rel IV, 201; PW 741ff) (= 1. Bestimmung der Entäußerung) und in der Entäußerung aller weltlichen Beziehung „im Glauben und Genuß" Christus sakramentaliter als den realpräsenten Gott weiß, der sich dem einzelnen als dessen Natur und Selbst hingibt (Rel IV, 209–211; vgl. Realph 269; Phän 545; Enz 449; PW 823ff. 878ff; BS 35ff);
2. daß der einzelne das innere Wissen seines Selbst als identisches Wissen des „Ich = Ich" begreift (= 1. Bestimmung der Entäußerung) und sich dieses subjektiv identischen Wissens entäußert, um die Welt als Substanz des Ich begreifen zu können (Phän 559ff) (= 2. Bestimmung der Entäußerung).

Wir sehen also, daß Hegels Begriff der Entäußerung die Geschichtlichkeit Jesu und die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz einschließt. Denn es geht Hegel wesentlich um Verstehen und Deutung dieser Existenz; nur begreift er sie konkret als „das Individuum", das als „Sohn seiner Zeit" gilt. „Die Philosophie" bestimmt er darum als „ihre (sc. der Philosophie, M. W.) Zeit in Gedanken erfaßt" (Rechtsph 16). Diese Zeit ist aber für Hegel wesentlich die Zeit post Christum natum und darum in der Geschichtlichkeit Jesu erschlossen, da in ihm das wahre Wesen von Gott und Mensch offenbar ist, d. i. der Mensch als Subjekt der Weltgeschichte und Gott als die ursprüngliche Versöhnung von Substanz und Subjekt in der ewigen Liebe.

Küng bleibt bei seiner Interpretation auf dem Standpunkt von Hegels Frankfurter Schriften stehen, und seine Interpretation gehört damit in die Tradition der theologischen Hegelinterpretationen im Anschluß an W. Dilthey: Die Frankfurter Lehre von Christus hat gegenüber der späteren Lehre ihre Grenze an der negativen Deutung von Jesu Tod. Dieser gilt dort als „das negative Attribut der Schönheit der Seele" Jesu (ThJ 286, 328ff). Dagegen erschließt Hegel seit Jena in der absoluten Negativität des Todes Jesu als des Todes Gottes die absolute Positivität der Liebe Gottes (für die Gemeinde) und in ihr „die Idee der absoluten Freiheit" (für die Philosophie): Dieser Tod gilt als „der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt". Auf der andern Seite „kann und muß" aus dieser „Härte" der „Gottlosigkeit" „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen" (ED 345f). Damit ist zwar auch im Sinne einer „Theologie nach dem Tode Gottes" der Tod des abstrakten jenseitigen Gottes und seine Auferstehung in den Herzen der Gläubigen gemeint; doch wird diese mehr oder weniger symbolische Sprechweise von Tod und Auferstehung Gottes bei Hegel 1. im „Lichte" der ursprünglichen Identität von Vater, Sohn und Geist gedacht (Dok 304f), 2. in der „Liebe" Gottes als des Schöpfers (Phän 536) und Erlösers (Rel IV, 145f. 158) vorgestellt und 3. im „Geist" Gottes als dem Geist seiner Gemeinde gewußt (Dok 305; vgl. ebd. 323f, Phän 545, Rel IV, 175ff, Enz 449). Jesu Tod ist mithin der Punkt, in welchem Gottes Menschwerdung abgeschlossen und seine Rückkehr zum Vater vollendet ist. So ist also für Hegel in Jesu Tod nicht nur der abstrakt jenseitige, sondern auch der abstrakt diesseitige Gott (vgl. Hegels Kritik der jüdischen und römischen Gottesvorstellung) gestorben (Dok 318ff. 304; Realph 269). Jesus als Sohn Gottes wird demnach vermittelst des Geistes Gottes als des Geistes der Gemeinde zugleich als in den Herzen der Gläubigen und als in ursprünglicher und vermittelter Identität mit dem Vater seiend angesehen. Diese Versöhnung (Christus im Menschen) in der Entzweiung (von Gott und Mensch) (vgl. Phän 548) hat ihre „philosophische Existenz" (ED 346) im „absoluten Wissen" (Phän 563f): Es ist das identische Wissen des „Ich=Ich"; doch weil die Identität des Ichs als Subjekt der Welt und der Welt als Substanz des Ichs nicht ursprüngliche Identität ist, so ist das absolute Wissen einerseits der Begriff der Weltgeschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und andererseits das philosophische System, in welchem die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt darstellt. Beides geschieht im Lichte der ursprünglichen Identität, die (ausgehend von der Offenbarung der Liebe Gottes durch Christus) im Selbstbewußtsein der Gemeinde gegenwärtig ist und aus der kenotischen Bewegung der emanzipierten Vernunft durch den Menschen im absoluten Wissen als Bestimmung seiner Welt erkannt wird. Unter dieser Voraussetzung schließt der Begriff der spekulativen Notwendigkeit und des absoluten Wissens nicht Gottes freie Gnade und den vertrauenden Glauben aus, sondern letztere gelten als Voraussetzung dieser Notwendigkeit und dieses Wissens, welche beide in der Bestimmung der Entäußerung die Vollzugsform von Gnade und Glauben aufgenommen haben: „Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst" (Rel I, 30); und gerade in diesen Bestimmungen ist die Philosophie zugleich „Weltweisheit" (EGP 161. 165. 172. 201. 294ff; Enz 434), die im Sinne E. Blochs darauf ausgerichtet ist, daß die „ganze Erde" zum „Inland der Humanisierung" werde (vgl. E. Bloch: Subjekt-Objekt . . . Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1962. S. 520).

Bad Driburg Matthias Wilden

Stadtland, Tjarko: **Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin.** – Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972. 224 S. (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd 32) Lw. DM 52.50

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Hauptteil wird nach einem Literaturüberblick zunächst untersucht, welche Einflüsse aus dem Kreis der Kirchenväter, der mittelalterlichen Theologen, der Humanisten und der Mitreformatoren Calvins Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung möglicherweise bestimmt haben. Dabei werden die griechischen Kirchenväter (namentlich Athanasius, Basilius und Cyrill von Alexandrien), Bernhard von Clairvaux, Gregor von Rimini, John Major, Luther und Zwingli (mit Bullinger und Oekolampad) herausgestellt. Anschließend wird Calvins Auseinandersetzung mit Rom (mit dem Brief des Kardinals Sadoleto an die Genfer, mit dem Regensburger Buch und mit dem Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient) und mit Osiander behandelt.

Im zweiten Hauptteil wird Calvins Lehre über Rechtfertigung und Heiligung systematisch dargestellt. Zwei einführende Abschnitte befassen sich mit der Stellung von Rechtfertigung und Heiligung in den verschiedenen Ausgaben der Institutio und der Frage nach dem *Ordo salutis* in Calvins Theologie sowie mit der Zusammenfassung der calvinischen Rechtfertigungslehre im *argumentum* des Römerbriefkommentars. Danach (118–207) werden in drei Gedankenschriften betrachtet: Die *unio cum Christo*, die Beziehungen von Rechtfertigung und Heiligung zur Gotteslehre, zur Christologie und zur Pneumatologie und endlich die Auswirkungen von Rechtfertigung und Heiligung beim Menschen. Zusammenfassende Schemata und Thesen beschließen die Arbeit.

In der Sicht des Genfer Reformators bilden Rechtfertigung und Heiligung zwei verschiedene, aber untrennbare Gnadengaben Christi. Die Rechtfertigung, die mit der Versöhnung identisch ist, besteht in der Nicht-Anrechnung und Vergebung der Sünden. Die Heiligung wird auch als Wiedergeburt, Buße, neues Leben, Neuschöpfung und Wiederherstellung des Gottesbildes im Menschen beschrieben. Es zeigt sich hier, wie sehr Calvin auf das Tun, die guten Werke und das christliche Leben drängt. Obwohl er in der Rechtfertigung den Hauptpunkt der Gottesverehrung *(praecipuus sustinendae religionis cardo)* sieht, erörtert er in seiner Institutio (seit 1539) die Buße und das christliche Leben vor der Rechtfertigung. Diese geschieht nach Calvin zwar nicht durch die Werke, aber auch nicht ohne die Werke. Der Glaube allein ist es, der rechtfertigt, aber der Glaube, der rechtfertigt, ist nicht allein. Gott umfängt die guten Werke der Gläubigen als untergeordnete Ursachen *(tamquam causas inferiores)* des Heiles, wobei es freilich mehr um die Aufeinanderfolge als um die Ursache geht. Es ist nicht ganz exakt, wenn St. die Lehre Calvins wie folgt referiert: „Die Schriftworte über die Bedingtheit des Heiles sind *causae inferiores*" (110). Nicht die Schriftworte, sondern die guten Werke, von denen die Hl. Schrift spricht, sind *causae inferiores* (vgl. Institutio III, 14,21; OS IV, 238 Z. 28–35).

Ein ökumenischer Dialog mit der katholischen Lehre von Rechtfertigung und Heiligung wird nicht versucht und deshalb auch die wichtige Unterscheidung von seinshafter und ethischer Heiligung nicht aufgegriffen. Die vierte Auflage (statt der von St. benutzten 3. Auflage) des Werkes von Küng über die Rechtfertigung mit dem zusätzlichen Exkurs über Rechtfertigung und Heiligung nach dem NT hätte bei einem Vergleich der calvinischen mit der katholischen Lehre wertvolle Dienste leisten können. Im Zeitalter des Ökumenismus bedauert man die Formulierung „Heiligenanbetung" (76 A. 15).

Erfreulicherweise hat St. auch die englischsprachige und die holländische Calvinforschung berücksichtigt. Man begrüßt auch die

Erörterung der Quellen der calvinischen Lehre über Rechtfertigung und Heiligung. Der von St. unterstrichene Einfluß der griechischen Kirchenväter verdiente eine genauere Untersuchung, zumal Calvins Kenntnis der altkirchlichen Literatur noch lange nicht hinreichend erforscht ist. Die Vermutung, Calvin verdanke sehr viele Kenntnisse der mittelalterlichen Theologie seinem Pariser Lehrer John Major (vgl. 54), scheint zu wenig zu beachten, daß Calvin, als er von 1523 bis 1527 im Pariser Collège de Montaigu studierte, noch keine eigentlich theologischen Vorlesungen zu hören brauchte. Thomas von Aquin behandelt nur im Sentenzenkommentar die Rechtfertigungslehre innerhalb der Lehre vom Bußsakrament (IV d. 17, q. 1). In den Qq. disp. de veritate, in der Summe wider die Heiden sowie in der Summa theologica fügt er die Rechtfertigungslehre in die Gnadenlehre ein (vgl. De ver. q. 28; CG c. 156–158; STh I, II, q. 113). Demnach kann man der Bemerkung, die St. über die scholastische Rechtfertigungslehre macht, nicht einfach zustimmen: „Die Scholastik hatte eine eigene Rechtfertigungslehre nicht expliziert, sondern diese nur im Rahmen des Bußsakramentes mitbedacht" (15; vgl. auch 54 A. 49; 87 und 167: „zumeist nur im Rahmen des Bußsakramentes"). Angesichts dessen, was St. selbst 50/51 über Calvin und die Scholastik ausführt, ist die Kritik am entsprechenden Urteil Ganoczys (vgl. 29 A. 8) nicht ganz verständlich.

Es trifft zu, daß das Trienter Rechtfertigungsdekret hauptsächlich Luther (und die Confessio Augustana) anvisierte (vgl. 83). Calvin war noch kaum ins Blickfeld gerückt. Das änderte sich aber, als auf dem Konzil die Debatte über die Sakramente begann. Der Franziskaner Johannes Consilii z. B. setzte sich, und zwar als erster, im Februar 1547 innerhalb der Theologenkongregation mit der Abendmahlslehre Calvins in der Institutio eingehend auseinander (vgl. damit, was St. 83 A. 51 schreibt).

St. verfaßte sein Calvin-Buch – und das muß besonders anerkannt werden – als aktiver Pfarrer. Daher wird man einzelne Mängel in der Zitationsweise und in den Angaben des Literaturverzeichnisses leicht verstehen können. Man hätte aber in die Inhaltsübersicht sämtliche Zwischenüberschriften, die sich im Text finden, aufnehmen können, zumal auch ein Sachregister (und ein Personenregister) fehlt.

Trier Heribert Schützeichel

Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen. Hrsg. von Josef **Schulte**. – Essen: Fredebeul & Koenen 1971. 132 S. (Thesen und Argumente, Bd 1), brosch. DM 11.80

Im Jahr 1970 hielt die Katholische Akademie „Wolfsburg" der Diözese Essen vier Tagungen zu dem im Titel genannten Thema ab. Das vorliegende Bänddchen faßt die Referate zusammen und hält die von den Teilnehmern teils in persönlicher Verantwortung, teils in Arbeitsgemeinschaften erstellten Kurzformeln fest.

In zwei einführenden Vorträgen beleuchtet Josef Schulte „Die Glaubenssituation von heute und die Forderung einer Kurzformel des Christlichen" (11–23) und die „Kurzformeln des Glaubens im Neuen Testament" (24–42). Verschiedene Modelle moderner Formeln legt Winfried Czapiewski vor (43–65), wobei er den Schwerpunkt auf die von Karl Rahner verfaßten Texte legt. Diese werden in verkürzter Form geboten. Georg Scherer gibt einen eigenen „Versuch eines Glaubensbekenntnisses", der ausführlich begründet und interpretiert wird (66–85).

Der zweite Teil des Bändchens druckt zwanzig Kurzformeln ab, die von den Tagungsteilnehmern (Studenten, Primaner, „Ehefrauen", Teilnehmer einer Offenen Tagung) erarbeitet worden sind. In diesen Versuchen wird man den eigentlichen Wert der Publikation erblicken dürfen, insofern sich für den Theologen daraus ein recht anschauliches Bild der Glaubenssituation gewinnen läßt. Wenn er es ernst nimmt, dürften daraus wichtige Impulse für seine eigene Forschung und Verkündigungsarbeit resultieren.

Der Adressat der Texte, die im allgemeinen in extenso kommentiert werden, ist meistens der vielberufene säkularisierte Mensch von heute. Sie gründen darum auf einer stark philosophischen Basis und setzen voraus, daß der Gottesbegriff verloren gegangen ist. Der Säkularismus zeigt sich weiter in der starken Betonung der Menschlichkeit Jesu Christi, die in der Mehrzahl der Texte zu bemerken ist. Ein klares Bekenntnis zu seiner Gottheit im Sinn der altkirchlichen Christologie ist fast nirgends feststellbar. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen fehlt jeder Ansatz zu einer Pneumatologie (109f.). Beinahe nirgendwo spielt die Kirche eine Rolle bei der Darstellung des elementar Christlichen. Die Aversion gegen sie ist deutlich spürbar; an ihre Stelle ist die Gemeinschaft aller Menschen, die Menschheit oder dergleichen getreten.

Am überzeugendsten ob ihrer Schlichtheit und Tiefe zugleich wirken noch die Texte, die Mütter für Kinder und Jugendliche entworfen haben; besondere Erwähnung verdient jener von A. Keyser (107f.). Sehr schön ist auch das „Fragment" von G. Rümke, das als Beispiel für eine gelungene Kurzformel wiedergegeben sei: „Gott ist der Urgrund unseres Seins, ist der vom Menschen immer Gesuchte. Das Menschenantlitz Gottes ist Jesus von Nazareth, der den Tod der Hoffnung für uns starb. In der Existenztiefe eines jeden leuchtet Gott auf: Der Heilige Geist. Daher ist die Menschheit eine Gemeinschaft, die in Gott eins ist, denn das Heil ist für alle" (109f.). Dieser Text ist auch einer der wenigen, der mit Recht auf einen langen Kommentar verzichten kann.

Wenn man auch deutlich den Einfluß der Texte Rahners und Scherers feststellen kann, die den Teilnehmern besonders deutlich vor Augen gestellt waren, so wird man doch sehr nachdenklich diese Zeugnisse lebendigen Glaubens heute registrieren. Ihr Wert ist freilich sehr beschränkt: wie die meisten derartigen Versuche sind sie zu schwer befrachtet, zu umständlich und zu abstrakt; der Ausnahmen sind bedrückend wenige. Damit wird ihre kerygmatische Bedeutung erheblich gemindert. Bei einer Reihe von Kurzformeln ist zu fragen, ob es sich hier tatsächlich noch um eine Konzentration oder nicht vielmehr eine bedenkliche Reduktion des Christlichen handelt. Um so eindringlicher ist der Ruf nach einer befriedigenden Kurzformel zu erheben, die mehr und mehr vonnöten zu sein scheint.

Die Vorträge bieten eine gute Einführung in die damit verbundene Problematik; die Textentwürfe werfen wichtige Fragen für die heutige Theologie auf. Um dessentwillen verdient das Büchlein, zur Kenntnis genommen zu werden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Kasper, Walter: **Einführung in den Glauben.** – Mainz: Grünewald 1972. 176 S. Lw. DM 19.80

Angesichts der Verwirrung, die viele Christen vor der kirchlichen Situation im allgemeinen und den Ergebnissen der modernen Theologie im besonderen ergriffen hat, gehört es zu den wesentlichen Aufgaben des theologischen Lehrers, „Theologie zur Mitteilung" (W. Nastainczyk) zu machen, d. h. solide Information über die Fragestellung und die Synthesen zu geben, die seine Wissenschaft erarbeitet. W. Kasper hat sich dieser Pflicht in glänzender Weise mit dem hier anzuzeigenden Buch entledigt. Ähnlich wie J. Ratzinger mit seiner „Einführung in das Christentum" bietet er eine kompendiöse Darstellung der Dogmatik für weitere Kreise. Das Gliederungsprinzip bildet jedoch nicht eine Zusammenstellung des wesentlichen Glaubensinhaltes (bei Ratzinger das Apostolicum), sondern die Struktur des Glaubens selber. Der Tübinger Dogmatiker will zeigen, „daß sich der christliche Glaube auch vor dem modernen Denken verantworten läßt, und daß heutige Theologie, wo sie seriös betrieben wird, nicht zur Verwirrung führt, sondern ... die Hoffnungsdimension des Glaubens" befördert (11).

Das Buch gibt die erweiterte Niederschrift von zehn Vorlesungen wieder, die der Verf. im Sommersemester 1970 und 1971 in Münster bzw. in Tübingen im Rahmen des Kontaktstudiums für Geistliche sowie als Einführungskurs für Studienanfänger in die systematische Theologie gehalten hat. Er geht aus von einer Untersuchung der Strömungen des modernen Denkens, um die Situation des Glaubens heute deutlich zu machen. Die Grunderfahrung des Menschen der Zweiten Aufklärung ist die der „Spannung zwischen einer Transzendenz, in die sich der Mensch beständig überschreitet, und einem gnadenlosen Hineingebundensein in die Faktizität des Bestehenden" (26). Der Ort des Glaubens in der menschlichen Erfahrung ist dementsprechend die Frage nach dem Sinn, in deren Horizont Gott als „Angebot an die Hoffnung des Menschen" erscheint (41). Jesus Christus ist der Zeuge des Glaubens, der dieses Angebot aus seiner Zweideutigkeit befreit. Von ihm hat daher jede Glaubensbegründung auszugehen. Dessen Wahrheit kann jenseits aller Theorien der Analysis fidei letztendlich nur aus einer gläubigen Praxis der Kirche einsichtig gemacht werden. Die Frage nach dem Wesen des Glaubensaktes wird dahingehend beantwortet, daß er in der totalen Begründung der eigenen Existenz auf Gott besteht. Seine inhaltliche Mitte ist Jesus Christus, nicht verstanden als Reduktion, sondern als Konzentration aller Glaubensaussagen. „Es geht ganz schlicht darum, daß der Glaube christlich bleibt und sich von Christus her sagen läßt, wie christlich von Gott und vom Menschen recht geredet werden muß" (101). Daraus resultiert die Heilsbedeutung des Glaubens, insofern der Mensch darin „die Freiheit unserer Freiheit, ihre Befreiung und Erlösung zu sich selbst" findet (111), indem er nämlich in die innerste Gottzuwendung Christi eingelassen wird. Wesentlich für den Glauben ist seine Kirchlichkeit, deren Kriterien Kasper in dem gehorsamen Hören auf den Heiligen Geist, in der Treue zu Schrift und Überlieferung und

in der Gemeinschaft mit dem kirchlichen Amt sieht. Eine grundlegende Dimension des Glaubens ist seine Geschichtlichkeit, die zwar Anlaß zur Anfechtung werden kann, aber doch als positive Möglichkeit verstanden werden muß, die Glaubensbotschaft je besser zu erfassen und zu formulieren. Die Schrift klingt mit einer Besinnung über die Zukunft des Glaubens aus, die in vorsichtigem Optimismus gehalten ist. „Das Christentum mit seiner scheinbar so altmodischen Botschaft von der Vergebung der Sünden will nämlich nichts anderes sein als die Ermöglichung eines neuen Anfangs und die Befreiung zur Zukunft. ... Es ist die Zukunft unserer Zukunftsbemühungen und entspricht damit der tiefsten Not und Ausweglosigkeit unseres Zeitalters" (156f).

Im Rahmen dieses formalen Schemas nimmt Kasper kenntnisreich Stellung zu den wichtigsten in der systematischen Theologie heute verhandelten Themen. Er steht dabei ständig in der Diskussion mit den einflußreichen theologischen Strömungen und Bewegungen. Die Meisterschaft des Verf. zeigt sich vor allem darin, daß er es versteht, in anschaulicher, knapper, stets präziser und zugleich außerordentlich lebendiger Sprache eine weitgespannte Thematik auf wenigen Seiten sachgerecht und eingehend zur Darstellung zu bringen. Wer diese Einführung gelesen hat, ist in der Tat ein gut Stück Weges vorangekommen. Ein Sach- und ein Namensregister ermöglichen ihm, innerhalb des Buches Querverbindungen zu ziehen. Reiche Literaturangaben in den Anmerkungen, die sich bei jeder behandelten Frage finden, helfen zur weiteren Beschäftigung mit den Problemen.

Im vielstimmigen Konzert heutiger Theologie ist der Standpunkt von höchstem Interesse, den der Verf. einer solchen *summula* einnimmt. K. bekennt mit fröhlicher Unverfrorenheit seine Bereitschaft, sich „mit Vergnügen zwischen alle bereitstehenden Stühle" setzen zu wollen (10), da er weder konservativ noch progressistisch sein möchte, sondern in der Mitte zwischen beiden Extremen zu stehen beabsichtigt, die er als einander sehr ähnliche Fehlhaltungen charakterisiert. Dementsprechend stellt er sowohl die glaubensschwache Angst der beharrenden Gruppen wie auch die Engführungen bloßer Modernität an den Pranger. Er begreift die Position der Mitte aber nicht als den Standpunkt der Selbstgerechten, sondern als die Bereitschaft zu Buße und Umkehr. Sie ist damit nicht eine beliebig gewählte Lage, sondern die Konsequenz aus dem Glauben selber, denn „Glaube bedeutet ... nicht nur eine Zustimmung zu bestimmten Wahrheiten; Glaube ist vielmehr auch die aus der Zuwendung der Liebe Gottes in Jesus Christus ermöglichte und ermächtigte Umkehr und Hinkehr zu Gott und zum Menschen" (116). K. deckt damit die spirituelle Komponente echter Theologie auf, als deren Ernstfall er Gebet und Buße nennt (vgl. 79, 84, 100f). Das Werk leistet damit einen, gerade im Blick auf den intendierten Leserkreis hochbedeutsamen Beitrag zu der längst fälligen Synthese zwischen wissenschaftlicher Theologie und Spiritualität. Diese hinwiederum kann wesentlich dazu beitragen, die zeitgenössische Theologie aus dem vom Verf. beklagten desolaten Zustand herauszuführen (10). Zugleich wird damit der Kirche der entscheidende Dienst geleistet: „Ohne Erneuerung aus dem Geist des Gebets und der Buße ist eine äußere Erneuerung der Kirche nicht möglich. Es ist die Tragik vieler gegenwärtiger Erneuerungsversuche, daß man das eine ohne das andere haben möchte" (84). Daraus kann dann auch die Haltung der Freude und des Humors erwachsen, die Kasper als wesentliches Element des Glaubens herausstellt (116f) – eine nicht eben landläufige, aber um so erfrischendere Sicht christlicher Existenz.

Viele Probleme, die in der Schrift zur Sprache kommen, hat der Verf. in vorausgehenden Publikationen detailliert behandelt. Sie brauchen hier nicht zur Diskussion gebracht zu werden. Bei der einen oder anderen Darstellung mag man die Akzente anders setzen. Beispielsweise wird das Amt von Kasper als Letztinstanz des verbindlichen Wortes in der Kirche gesehen, das in Notstandsfällen in Funktion zu treten hat. Dann wird behauptet, die Überfunktion dieses Amtes habe es mit sich gebracht, daß wir dauernd im Notstandsrecht lebten. Das mag für die pianischen Pontifikate gelten; kann man das aber heute noch behaupten, da das Amt gerade in letztverbindlichen Deklarationen eine bemerkenswerte Abstinenz übt? Mißverständlich kann in diesem Zusammenhang die Feststellung wirken, die Wahrheit in der Kirche stelle sich im Gespräch heraus (130f). Das ist nur bedingt der Fall. Glaubenswahrheit hat auch immer eine gewisse Vorgegebenheit. – Für eine Neuauflage wäre zu wünschen, daß die (seltenen) lateinischen Wendungen übersetzt werden. Vielleicht kann man das Buch nochmals darauf durchsehen, ob sich das eine oder andere Fremdwort vermeiden ließe: beides käme der Intention der Veröffentlichung zugute und dem Wunsch, den man nach der Lektüre verspürt: es in möglichst viele Hände legen zu können.

Die kleinen Einwendungen wollen die Bedeutung von Kaspers „Einführung" nicht im geringsten mindern. Es gibt augenblicklich wenig theologische Werke, die so hilfreich sein können wie dieses. Jeder, der einen gut fundierten Überblick über die moderne Dogmatik bekommen will, wird großen Gewinn daraus ziehen; aber auch der Fachtheologe schöpft aus ihm viele wertvolle Informationen. Dem Verf. ist für diese Arbeit zu danken!

Bochum Wolfgang Beinert

Coste, René, **Les dimensions politiques de la foi.** Collection „Points d'appui". – Paris (1972). Les Editions Ouvrières. 262 S. kart. frs. 20.–

Die jüngste, mit einem programmatischen Vorwort von Dominikanerpater Chenu eingeleitete Publikation Costes beinhaltet eine umgreifende Analyse des im Buchtitel „Die politischen Dimensionen des Glaubens" Formulierten. Den in Kapitel IV beginnenden zentralen Darlegungen geht eine detaillierte, aus dem antikklassischen Verständnishorizont erhobene Begriffsbestimmung von Politik voraus. Besonders gewichtig ist die in Kapitel II vorgenommene Erhellung der „politischen" Gestalt Jesu und des Verhältnisses von Evangelium und Politik. Mit einigen Aperçus zu Sprache und Aussagewert der Theologie (Kap. III) führt der Verf. zur eigentlichen Thematik über. In Kap. IV arbeitet er die Relevanz der Verantwortung in politicis heraus, wobei das politische Gewicht von Liebe und Hoffnung pointiert wird. Bezüglich der politischen Ziele weist C. auf die „Sinnfrage" hin, welche er zu Recht als die entscheidende überhaupt erachtet. Erst wenn diese Frage aller Fragen einigermaßen befriedigned beantwortet ist, können ‚sinnvollerweise' die partikulären Ziele angegeben werden: Gerechtigkeit, Befreiung, Frieden, Demokratie, Revolution, Synthese von Sozialisierung und Freiheit. Schließlich werden die im politischen Geschäft unverzichtbaren „Mittel" gewürdigt: Effektivität, Liebe, Wahrheit, Konflikt, Gewalt.

C. setzt in einem weitausholenden, aber logisch disziplinierten Wurf Marksteine der Reflexion über das Thema „Christ und Politik". Dem Autor geht es um die Bremsung der Tendenz zu einer Identifikation von Glauben und politischem Handeln (vgl. 18). Dieser Gefahr wehrt er durch exakte Begriffsbestimmung von Politik einerseits und von christlichem Glauben andererseits. Christus hat diese beiden Gestaltungsfaktoren getrennt (31; 61; 63); er enthielt sich jeder spezifisch politischen Tätigkeit (64). In diesem Zusammenhang spricht C. zu Recht dem Evangelium jede Revolutions-Intention ab, es sei denn man verstehe Revolution als „ständigen Aufruf zur Bekehrung" (72), wie dies schon dem Konzept der alttestamentlichen Propheten entspricht und im Sinne einer politischen Theologie sein mag (104): Der Glaube kann nämlich einen letztentscheidenden Impuls bilden, bezielt doch eine im Glauben entfaltete Politik die Förderung des ganzen Menschen und eines jeden Menschen (157).

Der nüchterne Tenor des Verf. äußert sich vor allem in der Würdigung der Freiheit, die nie absolute Zwanglosigkeit sein kann (165), und in der Bewertung der realen Friedenschancen: „Um wirksam zu sein, muß die Strategie des Friedens realistisch sein" (167). Indes scheint dem Rezensenten, daß C. die Negativposten der Demokratie zu gering veranschlagt. Gerade weil bzw. solange das Bildungsniveau nicht genügend gehoben ist (vgl. 172), vermag unter dem Deckmantel eines demokratischen Ethos manch prekäre, Gemeinwohl-feindliche Idee Chancen zu gewahren. Ob nicht der Optimismus des Verf., den dieser betreff Kritikfähigkeit der Menschen verrät, zu weit geht? Man denke nur an die Manipulationswirkung der Werbe-Publicity, die doch selbst bei „kulturell Entwickelten (201) ihr Ziel nicht immer verfehlt.

Die Ausführungen zum Phänomen Konflikt sind etwas zu kurz geraten. Seiner Relevanz in der soziologischen und politologischen Theorie wäre eine explizitere Behandlung angemessen. Der schon in früheren Veröffentlichungen Costes umsorgten Synthese von „Sozialisierung und Freiheit" (179ff) kann nur alle Sympathie gelten; als äußerst schwierig erweist sich aber erneut die Harmonisierung von „persönlichen Potentialitäten" einerseits und einer unumgänglichen „Socialisation" andererseits. In der „Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft" liegt wohl überhaupt die sozialethische *crux* schlechthin. Ein ähnliches Dilemma offenbart sich angesichts der bisweilen faktisch notwendig werden-

den Anwendung von Gewalt: „Man kann gezwungen sein, zu Mitteln zu greifen, deren man sich enthalten wollte" (191).

Wohltuend wirkt die distanzierte, fanatismusfreie und entemotionalisierte Sicht des Problems Revolution – einer Vokabel, die – wie C. zutreffend meint – zunächst einer Entmythisierung (*démythisation*) unterzogen werden muß, bevor sie Gegenstand einer politischen Ethik *sub specie christiana* werden kann (175). Die vorgeschlagene Distinktion zwischen *contrainte*, *force* und *violence* ist angebracht (vgl. 208). Ihre Verdeutschung stößt freilich auf Schwierigkeiten, weil wir für *force* und *violence* jeweils „Gewalt" setzen, wobei *violence* zweifellos den massiveren Ausdruck (für Gewalt) darstellt. Derlei Differenzierungen gilt es jedoch bei einer Übersetzung ins Deutsche zu berücksichtigen. Daß eine solche ins Auge gefaßt wird, wäre sehr zu begrüßen – im Hinblick auf die verdiente Verbreitung der hier vorliegenden prinzipiellen Grundlegung einer bibeltheologisch fundierten christlichen Ethik des Politischen. Braucht deren Dinglichkeit erst noch dargetan zu werden?

Mainz Martin Rock

Maier, Hans: **Kritik der politischen Theologie.** – Einsiedeln: Johannes Verlag 1970. 103 S. (Kriterien, Bd 20) br. DM/sfr 5.–

Diese kleine Schrift bringt bereits durch ihren Titel zum Ausdruck, daß sie eine kritische „Auseinandersetzung" sein will. Es handelt sich um einen „Dialog" im besten Sinne des Wortes, wie er auf dem Felde der Theologie leider selten geworden ist. In engagierter, aber betont sachlicher Weise wendet sich der Verf. als Politikwissenschaftler, Politiker und „Laie" gegen bestimmte Prämissen, Konklusionen und Ergebnisse der „politischen Theologie", wie sie insbesondere in den Schriften des Münsteraner Theologen J. B. Metz Ausdruck gefunden hat. Maier ist, wie er im Vorwort betont, weit davon entfernt, der Theologie die Berechtigung abzusprechen, sich zu „weltlichen Dingen" zu äußern. Er betont aber, daß die Theologie „überall dort, wo sie zu wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, kurz: profanen Gegenständen Stellung nimmt, auch profaner Kritik ausgesetzt ist und gegen Einreden von Laien nicht theologische Sonderabwehrrechte geltend machen kann" (9).

Bereits den inhaltlich unbestimmten, schillernden, geschichtlich erheblich vorbelasteten (14ff; 36) und daher notwendigerweise vielen Mißverständnissen ausgesetzten (62) Begriff der „politischen Theologie" hält Maier für denkbar ungeeignet, das von Metz anvisierte Anliegen einigermaßen adäquat auszudrücken. Wenn man bedenkt, welchen Anfeindungen etwa konkrete Wahlhirtenbriefe der Bischöfe in der Gegenwart auch im innerkirchlichen Raum ausgesetzt sind, wird man dem Verf. zustimmen müssen, wenn er es ebenso überraschend wie bedenklich findet, daß nach Jahren eines „behutsamen Rückzuges der Kirche aus vorgeschobenen politischen Positionen" (12) jetzt von Metz und anderen Verfechtern dieser „politischen Theologie" an die „Kirche als Kirche" bzw. an die Kirche als Institution – und nicht nur an den einzelnen Christen oder an einzelne Gruppen von Christen in der Kirche – eine Aufforderung zur Politik erhoben wird (12).

Wie Maier darlegt, ermangelt das von Metz unter der Chiffre „politische Theologie" vorgetragene Anliegen der notwendigen Klarheit und Eindeutigkeit. Wenn das Anliegen der „politischen Theologie" im Sinne von Metz nur in der Forderung nach einer entprivatisierten, öffentlichen Gestalt der Glaubensverkündigung und -realisierung bestehe, wäre es im Interesse der Vermeidung von Mißverständnissen angebracht, besser den in der französischen Theologie gebräuchlichen Begriff *„théologie publique"* zu verwenden. Damit wäre dem Postulat einer stärkeren Betonung des Öffentlichkeitscharakters der christlichen Botschaft „als theologischer Gegenthese zu Kierkegaards ‚Einzelnem' und seinem Pathos religiöser Innerlichkeit" (22) Genüge getan.

„Politische Theologie" im Sinne von Metz besage aber wesentlich mehr. Die Kirche werde bei Metz verstanden als Institution permanenter Gesellschaftskritik und Gesellschaftsveränderung. Der Unterschied zu älteren „politischen Theologien" liege allein darin, daß die Identifikation von Gesellschaftsprozeß und Heilsprozeß statt in Vergangenheit und Gegenwart, jetzt in die Zukunft verlegt werde (26).

Das Problem der „politischen Theologie" im Sinne von Metz scheint in der Tat in der Frage zu liegen, wie konkret das politische Engagement der Kirche im Einzelfall zu sein habe. Wenn Metz der Kirche – seinen Schriften ist dies nicht mit letzter Deutlichkeit zu entnehmen – einen Auftrag zuerkennt, zu allen konkreten politischen Ereignissen, Vorgängen und Entwicklungen Stellung zu beziehen und sich im Sinne einer Weisung zu äußern, ist Maier zuzustimmen, daß damit die faktischen Möglichkeiten der Kirche in der modernen Gesellschaft überschätzt werden. Die Kirche würde dann zu ihrem Schaden zu einer im üblen Sinne „politisierenden". Und es wäre, wie Maier mit Recht betont, unvermeidlich, daß sie auf eine Rolle festgelegt würde, die sie als rivalisierende Kraft unter anderen Kräften in den politischen Kampf hineinziehen müßte (29). Die Kirche kommt dann um Äußerungen zur Wahlrechtsreform, zur Lohnfortzahlung, zur Anerkennung der DDR und zum Atomsperrvertrag nicht herum. Sehr rasch würde sie dann auch, ganz abgesehen von der Frage ihrer Legitimation, auf das Problem des innerkirchlichen Pluralismus stoßen (35). Erfahrungen im Bereich der evangelischen Kirche sollten hier zur Vorsicht mahnen. Die „außerordentliche Breitenwirkung" der politischen Theologie im theologischen Schrifttum der Gegenwart diagnostiziert Maier als eine „Ersatz- und Entlastungsfunktion genuin kirchlicher Theologie" (37), die ihre Erkärung in der „Krise der Theologie und des Glaubensverständinisses" der Gegenwart findet (39; 86ff). Die politische Theologie könne somit für die Kirche zur Versuchung werden, ihren ureigenen Heilsauftrag zu verfehlen.

Das Buch Maiers ist ein wertvoller Beitrag zu einer notwendigen Diskussion. Es überrascht, daß die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu dieser Thematik in der deutschen Diskussion zur politischen Theologie bisher kaum beachtet worden sind. Für das Zweite Vatikanische Konzil ist es völlig unproblematisch, daß die Kirche in dieser Welt einen bedeutsamen Auftrag zu erfüllen hat. Für das Konzil ist es aber ebenso unbestreitbar, daß die Kirche keinen spezifischen politischen Auftrag besitzt. Die der Kirche „eigene" Sendung, bezieht sich, wie das Konzil ausdrücklich betont, „nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich" (Pastoralkonstituion über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 42). Sie besteht vielmehr in der Verkündigung der frohen Botschaft von der Menschwerdung, dem Erlösungstod, der Auferstehung und Wiederkunft des Herrn. Die Kirche nimmt für sich durchaus das Recht in Anspruch, „auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen". Sie will diese Befugnis zu einer Ingerenz in den weltlich-politischen Bereich entsprechend einer jahrhundertealten Doktrin aber auf jene Fälle beschränkt wissen, in denen die „Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen" (Pastoralkonstitution Nr. 76). Die Beschäftigung mit der „politischen Theologie" – und noch mehr mit einer „Theologie der Revolution" – bedarf einer „nüchternen Trunkenheit". Die Legitimation der Kirche zu Stellungnahmen zu politischen Fragen und zum Aufruf zu politischen Aktionen erfordert in jedem Einzelfall die harte Prüfung, ob die Voraussetzungen gegeben sind, die das Zweite Vatikanische Konzil dafür verlangt. Ohne eine exakte und allseitige – und damit die Grenzen der Theologie als Wissenschaft notwendig überschreitende – Analyse der bestehenden gesellschaftlichen, kulturellen, ökonomischen und politischen Verhältnisse wird eine solche Entscheidung nicht getroffen werden können. Der einzelne Theologe dürfte dabei nicht selten überfordert sein. Darauf hingewiesen zu haben, ist das große Verdienst dieser kritischen Ausführungen von Hans Maier.

Bonn Joseph Listl

Benedict, Hans Jürgen: **Der neue Protestantismus.** Motive und Formen der kirchlichen Kriegsopposition in den USA. – Stuttgart: Kohlhammer 1971, 128 S., kart. DM 8.80

Unter Berufung auf ein Zitat von Alexander Mitscherlich wird die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg in den USA als eine Fortführung und Erweiterung der Bewußtseinsentwicklung gekennzeichnet, die mit dem Begriff Protestantismus geschichtsmächtig wurde.

Nach einem kurzen Durchblick durch die amerikanische Kirchengeschichte und ihre Besonderheiten wird übergeleitet zu der inneren Verbindung von religiösem Selbstverständnis, amerikanischer Machtpolitik und Sendungsbewußtsein. Auf diesem Hintergrund stellt der Autor die Haltung der Kirchen zu den von den USA geführten Kriegen dar, um dann in den Protest der Kirchen gegen den Vietnamkrieg einzumünden. Der zweite Teil schildert die Ausweitung des Protestes zum Widerstand. Dieser findet seinen vorläufigen Höhepunkt in dem Kampf der beiden kath. Priester und Brüder Berrigens. Der Vf. verhehlt nicht, daß diesem Kampf seine Sympathie gehört. Er möchte einen Anstoß geben, daß die Kirchen in der Bundesrepublik ihre Haltung zum Kriegs- und Wehrdienst neu überdenken. Eine Dokumentation von Äußerungen verschiedener Gegner des Vietnamkrieges, beginnend mit Martin Luther King und abschließend mit einem Interview zweier Mitglieder der Gruppe „Beaver 55" und ein ausführliches Literaturverzeichnis ergänzen die Darlegungen H. J. Benedicts. Ihr Wert liegt weniger in der theologischen Begründung des Problems, das geschieht zu knapp, als vielmehr in der Erhellung, wie stark theologische Stellungnahmen der Kirchen zum Krieg von vorgegebenen soziologischen und politischen Faktoren abhängig sind.

München Hans Joachim Mund

Sobański, Remigiusz: **Chrzest jako podstawa jedności Kościoła.** – Warzawa 1971. 227 S.

Die Arbeit des Warschauer Kirchenrechtlers Sobański, „Die Taufe, Fundament der Einheit der Kirche", wurde durch die kirchenrechtliche Fakultät der Akademie der Katholischen Theologie in Warschau als Habilitationsschrift angenommen. Der Radius dieser Dissertation, die einen wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart leistet, reicht sehr weit.

Das erste Kapitel behandelt die Taufe vom ekklesialen Standpunkt aus als den in die Kirche eingliedernden Ritus. Die Problematik wird knapp aber transparent vom Neuen Testament bis zum Vaticanum II gestreift. Das zweite Kapitel befaßt sich direkt mit kirchenrechtlichen Fragen, die mit der Inkorporation des Täuflings in die Kirche zusammenhängen und dies wiederum vom Neuen Testament bis in die neueste Zeit. Das ökumenische Interesse des Vf. kommt im dritten und vierten Kapitel zum Zug, wo über die Eingliederung durch jede Taufe in die Kirche gehandelt wird und besonders von der Zugehörigkeit zur Kirche aller Exkommunizierten und getauften Akatholiken die Rede ist. Das fünfte Kapitel befaßt sich mit der unabsagbaren und unwiderruflichen Mitgliedschaft der Kirche. S. widerspricht der Meinung, nach der man infolge der Taufe nicht Glied, sondern Untertan der Kirche sei. Jede gültige Taufe gliedert in die Kirche ein. Die Arbeit beschließt ein Kapitel über die grundsätzliche Bedeutung der Taufe hinsichtlich der kirchlichen Einheit und der damit verbundenen Schlüsse *de lege ferenda.* Es sei nämlich zu unterscheiden zwischen der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft, und zwar – wird die Kirche zuerst einmal durch die Taufe konstituiert. Dies sei jedoch nur der ontologische Anfang der Kirche in ihrer Eigenschaft als Einheit. Diese Einheit bilde prinzipiell eine dynamische Größe, die nach ihrer Vervollkommnung hin zustrebt, welche wiederum in die eucharistische Gemeinschaft einmünden sollte. Die Einheit der Kirche müßte also immer in zweifacher Sicht anvisiert werden – inchoativ in der Taufe und in der Eucharistie als Fülle dieser Einheit. Demnach sei das Taufsakrament einerseits im ekklesialen Bereich konstitutiv für die Kirche, in ekklesial-individueller Perspektive andererseits schaffe die Taufe Grundlagen für Rechte und Pflichten des Getauften in der Kirche.

Der Vf. fordert weiter, die kirchlichen Strukturen sollten auch alle christlichen Nicht-Katholiken miterfassen, indem man ihnen ausdrücklich sämtliche Grundrechte der Getauften zubilligt. Auf diesem fundamental konstitutiven Recht der Kirche wäre dann das partikulare Kirchenrecht aufzubauen, das nur für Mitglieder der katholischen Kirchengemeinschaft seine Verbindlichkeit hätte. Der Begriff „Teilkirche" stelle S's. Ansicht nach den geeigneten Terminus für eine volle Berücksichtigung durch das Kirchenrecht sowohl der ekklesialen als auch der ökumenischen Bedeutung des Taufsakraments dar.

Die Arbeit S's. ist ein guter Einstieg in eine der brennendsten Fragen unserer Zeit. Sie ist eine programmatische Dissertation für nächste in derselben Richtung orientierte Einzeluntersuchungen. Die Notwendigkeit solcher Beiträge legen mehrere Tatsachen nahe. Kirchenrechtlicherseits die Arbeiten an einer Neukodifizierung des Rechtes, die sicher eine große Anzahl neuer Fragen aufwerfen wird. Die Lösungen des Vf. richten unseren Blick auf einen anderen, ökumenisch sehr akuten Fragenkreis: Inwiefern könnten nämlich die Ausführungen S's. zur Klärung der Interkommunion-Problematik beitragen? Gehörten diese Probleme zum Grundrecht der Kirche oder wären sie als Gegenstand des partikularen Rechtes zu betrachten?

Die Theologie selbst könnte eine Reihe von Klärungsthemen als Anfrage an den katholischen Kirchenrechtler aufweisen, z. B. das vom Vf. aufgeworfene und betonte Problem der Eingliederung in die Kirche mittels der Taufe als constitutivum der Kirche. Eine stark die heutigen Theologen bewegende Frage, die auch kirchenrechtlich beleuchtet werden müßte und mit der die Säuglingstaufe im Zusammenhang steht, lautet: Begründet n u r und a u s n a h m s l o s die Taufe die Zugehörigkeit zur Kirche? Wird die Kirchengliedschaft nicht schon durch das bloße Hören der Frohen Botschaft grundgelegt? Und falls die Frage positiv zu beantworten wäre (wohl doch! Das Neue Testament läßt es durchaus zu, die Taufe erst in späterer Zeit zu empfangen, ohne daß der Betreffende deshalb einfachhin außerhalb der Kirche stünde), – taucht sofort die andere Frage auf: Welcher Art ist diese Kirchengliedschaft? Wie unterscheidet sie sich von der Inkorporation durch die Taufe?

Dies wären nur einige vieler zu nennenden Themen, die auch vom Kirchenrecht her angegangen werden müßten. Einen guten Ansatz hierzu bietet die Arbeit unseres Vf.

W a r s c h a u A l f o n s S k o w r o n e k

Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation. Hrsg. von Jakob D a v i d und Franz S c h m a l z. – Aschaffenburg: Pattloch 1969. VIII, 373 S. kart. DM 20.–

Die Glaubenslehre der katholischen Kirche verkündet die Unauflöslichkeit der Ehe, und zwar die absolute Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe. Mag die nicht sakramentale oder die im ehelichen Verkehr noch nicht vollzogene Ehe unter gewissen Umständen auch noch aufgelöst werden können und mag es um die genaue Grenzziehung solcher Auflösungsmöglichkeiten noch Unklarheiten geben, solange es sich nicht um eine sakramentale und vollzogene Ehe handelt, – für das *matrimonium ratum et consummatum* hingegen hat das kirchliche Lehramt verbindlich festgelegt: *nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest.*

Seit einigen Jahren steht diese Lehre der Kirche im Brennpunkt der Diskussion, was kaum verwunderlich erscheint, da wohl keine andere Lehre so tief mit ihren Konsequenzen ins praktische Leben eingreift. Der vorliegende Sammelband, der eine Vielfalt von Beiträgen verschiedener Autoren und auch recht unterschiedlicher Qualität vereinigt, bezieht in dieser Auseinandersetzung eindeutig Stellung. Wenn dies auch nicht von jedem Aufsatz ausnahmslos gesagt werden kann, so läuft der Gesamttenor des Buches doch klar auf ein Ziel hinaus: Am Prinzip der unauflöslichen Ehe soll zwar nicht gerüttelt werden (vgl. S. V: „Alle halten eine vollgültig geschlossene christliche Ehe an sich für unauflösbar"; das „an sich" enthüllt allerdings den Vorbehalt der Zustimmung). Inhaltlich jedoch versucht das Buch, das bisherige Verständnis der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe und ihrer Tragweite aufzuweichen und zu durchbrechen.

Das Buch kann zweifellos das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, alle Argumente von irgendwelchem Gewicht, die man g e g e n die kirchliche Lehre von der unauflöslichen Ehe vorbringen kann, umfassend zusammengetragen zu haben. Seit Erscheinen des Bandes ist die Literatur zu diesem Problem fast unübersehbar angewachsen. Gleichwohl ist kein wesentlich neuer Gesichtspunkt hinzugekommen, der nicht bereits in vorliegendem Sammelband irgendwie einen Niederschlag gefunden hätte. Man wird den Herausgebern danken, daß man in dem Buch die Thesen und ihre Begründungen klar und übersichtlich beieinander hat. Wer in der gegenwärtigen Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe sachlich mitsprechen will, muß sich mit den Beiträgen eingehend auseinandersetzen. Auch sei gerne anerkannt, wie die Aufsätze von pastoraler Sorge diktiert sind, die man freilich der Gegenseite ebensowenig absprechen sollte.

Drei Schwächen, die naturgemäß nicht allen Beiträgen des Bandes in gleicher Weise anhaften, mindern allerdings merklich den wissenschaftlichen Wert des Buches: Mangel an Genauigkeit, Mangel an Logik, Mangel an objektiver Ausgewogenheit.

Zum Mangel an Genauigkeit: S. 162f. liest man, wie es einer Dokumentation durchaus ansteht, die 12 Kanones des Trienter Konzils zum Sakrament der Ehe (Denzinger-Schönmetzler nn. 1801–1812) im vollen Wortlaut der deutschen Übersetzung. Selbst eine für das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe so nebensächliche Bestimmung wie die über den Brautsegen (can. 11) wird säuberlich aufgeführt. Nur ausgerechnet der für die Unauflöslichkeit der Ehe so entscheidende can. 5 *(Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit)* fällt einfach unter den Tisch. Man mag das immerhin noch auf das Konto buchtechnischer Versehen schreiben. Nicht so billig läßt sich entschuldigen, was S. 47 zur „Eheheilung in der Wurzel" steht. Von der sanatio in radice wird dort gesagt, mit ihr werde eine bisher nichtige Ehe „nachträglich als von Anfang an gültig erklärt, auch wenn sie es tatsächlich nicht gewesen ist". Das ist natürlich barer Unsinn, wie jeder weiß, der sich auch nur halbwegs im kanonischen Eherecht umgesehen hat. Hier aber wird es als Expertenweisheit verkauft. Einen Beitrag mit solchem Unfug sollte ein Buch nicht aufnehmen, das wissenschaftlich ernst genommen werden will.

Bedenklicher noch wiegt der Mangel an Logik. Das gilt selbst von klugen und besonnenen Beiträgen. Der Rezensent steht nicht an, den Aufsatz „Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?" (269–306) trotz gegenteiliger Auffassung für besonders bedenkenswert zu halten. Gleichwohl krankt auch diese Abhandlung zu wiederholten Malen an merk-

würdigen Widersprüchlichkeiten und Fehlschlüssen. Wenigstens ein Beispiel soll das belegen. S. 294 wird von der Wiederverheiratung Geschiedener gesagt, man könne nicht „ihre geschlechtlichen Beziehungen als dauernden Ehebruch bezeichnen, weil (Sperrung durch den Rezensenten) ein wirklicher Ehewille (zumindest in der Intention der Betroffenen) besteht". Man vergegenwärtige sich, was für ein Widersinn in der angeführten Begründung steckt. Weil zwischen zwei Personen wirklicher Ehewille intendiert sei, soll ihre Beziehung nicht Bruch einer Ehe sein können? Mit solcher Begründung wäre dann auch ein während einer faktisch bestehenden Ehe begangener Ehebruch überhaupt kein Ehebruch, sofern nur die beiden Täter mit wirklichem Ehewillen zueinander dabei handelten!

Am meisten zu bedauern bleibt der Mangel an objektiver Ausgewogenheit. Der Sammelband trägt den anspruchsvollen Untertitel „Eine Dokumentation". Wer von der Wissenschaft kommt, sollte dann erwarten, daß bei gegensätzlicher Auffassung in einem so wichtigen Punkt, wie es die Unauflöslichkeit der Ehe bedeutet, die beiden entgegengesetzten Positionen im Pro und Contra fair gegenübergestellt und in gleicher Weise aus den Quellenbelegen dokumentiert werden. Nach der Lektüre ist der Leser eines anderen belehrt: Dokumentiert wird nur für die eine Seite; Aufsätze, Abhandlungen, Stellungnahmen, welche sich gegen die Unauflöslichkeit der Ehe im bisherigen Verständnis aussprechen, werden im vollen Wortlaut gebracht. Meinungen gegenteiliger Ansicht werden allenfalls in einigen Randbemerkungen erledigt, keineswegs aber in gleicher Weise dokumentiert, so daß der Leser sich ein objektives Bild machen könnte. Man vergleiche etwa nur, in welch einseitiger Weise das Buch über die Vorgänge beim 2. Vatikanischen Konzil berichtet. Die aufsehenerregende Konzilsintervention des melchitischen Patriarchalvikars Zoghby zur Unauflöslichkeit der Ehe vom 29. September 1965 wird im vollen Wortlaut gebracht; eine zweite Konzilsrede Zoghbys dazu schließt sich gleichfalls mit dem gesamten Text an, was man dankbar begrüßt (332–336). Hätte dann der Sammelband, wenn es ihm wirklich um objektive Dokumentation zu tun wäre, nicht in gleicher Weise mit dem vollen Wortlaut auch die Entgegnung des Kardinals Journet bringen sollen? Oder ebenso die Erklärung des melchitischen Patriarchen Maximos IV. von Antiochien, mit welcher dieser sich in aller Form von den Äußerungen Zoghbys distanzierte? Dann erst könnte man von umfassender und objektiver Dokumentation sprechen.

Gleichwohl wird der wissenschaftlich geschulte Leser das Buch mit Nutzen zu Rate ziehen, sofern er sich hinreichend vor Augen hält, daß er am Ende nur die eine Seite gehört hat.

Bonn Heinrich Flatten

Portillo, Alvaro del: **Gläubige und Laien in der Kirche.** – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1972. 236 S. kart. DM 18.–

Als 1971 der Entwurf einer *Lex Ecclesiae fundamentalis* der Öffentlichkeit bekannt wurde, richtete sich das Augenmerk der Kritik in besonderer Weise auf den hier erstmals unternommenen Versuch, auch innerhalb der Kirche einen Katalog von Grundrechten zu kodifizieren. Die wissenschaftliche Vorarbeit zu einem solchen Plan konnte sich vornehmlich auf zwei spanische Untersuchungen stützen, die Pedro Lombardia in *Concilium* 1969 S. 608 als die einzigen gültigen Monographien zu diesem Thema bezeichnete. Die eine dieser Arbeiten: Alvaro del Portillo, Fieles y laicos en la Iglesia, Pamplona 1969, liegt nunmehr, von Dr. José Arquer übertragen, in deutscher Übersetzung vor.

Das Buch setzt sich zum Ziel, die auf dem 2. Vatikanischen Konzil gewonnene neue Sicht vom Gottesvolk, von den Rechten jedes Gläubigen und im besonderen von der Stellung des Laien nutzbar zu machen für die anstehende Reform des kanonischen Gesetzbuches. Das 1. Kapitel stellt den Begriff des Gläubigen *(christifidelis)*, der Kleriker wie Laien gleichzeitig umfaßt, in den Vordergrund. Unbeschadet der funktionalen Verschiedenheit haben beide, Kleriker wie Laien, fundamental einen gemeinsamen Rechtsstatus, eben den des Gläubigen. Allen zur Kirche Gehörenden ist eine theologisch primäre Grundverfaßtheit gemeinsam, aus der die radikale oder fundamentale Gleichheit aller Gläubigen im Gottesvolk erwächst. Hieraus legt sich nahe, ein für alle Kirchenangehörigen gemeinsames Rechtsstatut zu entwickeln, das die Grundrechte und Grundpflichten eines jeden Gläubigen zusammenfaßt. Das wird im 2. Kapitel prinzipiell erörtert, während das 3. Kapitel anschließend die einzelnen Grundrechte und Grundpflichten gesondert durchleuchtet. Das 4. Kapitel versucht, den Begriff des Laien juristisch zu präzisieren und dabei über die rein negative Begriffsbestimmung (Laie = Nichtkleriker) hinauszukommen, indem es von der für den Laien spezifischen Säkularität ausgeht. Dem Kleriker wie dem Laien ist die Heiligung der Welt aufgegeben, aber in einer je typischen Weise: Während der Kleriker die Aufgabe mittels seiner sakralen Funktion zu erfüllen hat, soll der Laie dieser gleichen Aufgabe gerade durch seine säkulare Funktion, durch sein Wirken mitten in der Welt nachkommen, indem er dazu berufen ist, das Reich Gottes in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der weltlichen Dinge zu suchen *(gerere et secundum Deum ordinare res temporales*; S. 151 f.). Wieweit es spezifische Laienrechte und Laienpflichten gibt, die nicht jedem Christgläubigen, sondern nur dem Laien zukommen, und wie sie in einem eigenen Rechtsstatut der Laien niederzulegen wären, bildet den Gegenstand des 5. Kapitels. Das abschließende 6. Kapitel will auf eine Lücke des CIC hinweisen, insofern nach c. 87 nur der Gläubige Rechte in der Kirche habe. Eine Reform der kirchlichen Gesetzgebung müsse aber beachten, daß auch der Nichtgetaufte und im besonderen der Katechumene bereits Rechte gegenüber der Kirche besitze.

Das Buch leistet zu seinem Themenkreis einen erfreulichen Beitrag. Das gilt schon für Einzelheiten. So sei etwa auf die bedeutsamen Abschnitte über das Recht auf Vereinigungsfreiheit (91–108) oder über die Grenzen der kirchlichen Gehorsamspflicht (80–86) hingewiesen. In anderen Einzelpunkten wird man freilich auch widersprechen. So z. B., wenn S. 190 die Pflicht zur materiellen Unterstützung der Kirche als spezifische Laienpflicht hingestellt und für diese These das Dekret des 2. Vatikanischen Konzils „Presbyterorum Ordinis" n. 20 a angezogen wird. In Wirklichkeit hat das Vaticanum II an dieser Stelle die Unterhaltspflicht den *fideles* insgesamt und nicht nur den Laien auferlegt. Oder S. 83 unterläuft das Versehen, als ob nur das außerordentliche Lehramt eine unfehlbare Glaubenslehre verkünden könne.

Doch wichtiger als Einzelheiten wiegt die Gesamttendenz des Buches. Sicher bleiben noch weitere Fragen offen. So sei an zwei Desiderate erinnert. Einmal fehlt es noch an einer klaren und überzeugenden Ordnung und Systematisierung der einzelnen Grundrechte. Man hat ein wenig den Eindruck, vor einem Konglomerat von ziemlich wahllos und willkürlich aneinandergereihten Einzelrechten zu stehen. Sodann müßte noch genauer geprüft werden, wie die Schranken, denen auch Grundrechte unterworfen sind, exakt, d. h. weder zu weit noch zu eng, fixiert werden können. Hieran entzündete sich nicht zuletzt die Animosität gegen den Entwurf einer *Lex Ecclesiae fundamentalis*, weil man dort die Schranken der Grundrechte allzu ängstlich gezogen glaubte. Dem Juristen ist es eine Selbstverständlichkeit, daß auch Grundrechte nicht schrankenlos existieren können, wofür die weltlichen Verfassungen mit ihren mannigfachen Eingrenzungen der Grundrechte den besten Beweis liefern. Nur gilt es, die genaue Grenzziehung solcher Schranken recht behutsam vorzunehmen.

Die Abhandlung del Portillos hat aber, unbeschadet solcher offenen Wünsche, bereits eine umfassende und systematische Untersuchung zum Problem der kirchlichen Grundrechte beigesteuert. Gerade wegen ihrer Nüchternheit wird ihr Studium geeignet sein, die Diskussion von der Emotion wieder zu sachbezogener Arbeit hinzuführen.

Bonn Heinrich Flatten

Delahaye, Phillipe / **Grootaers,** Jan / **Thils,** Gustave: **Pour relire Humanae Vitae.** Déclarations épiscopales du monde entier. – Gembloux: Duculot 1970. 66*, 241 S. (Commentaires théologiques) br. FB 300

Der stattliche Band spiegelt all die Fragen wider, die durch „Humanae vitae" aufgewirbelt wurden, die aber schon lange in der Luft lagen. Er umfaßt drei Teile in bemerkenswerter Reihenfolge: an erster Stelle kommen differenzierte und differenzierende theologische Fragestellungen zu Wort, um davor zu warnen, achtlos über die Klippen hinwegzugleiten, die ein solcher Text wie „Humanae vitae" bietet. Dann folgen auf über 200 Seiten Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und einzelner Bischöfe, an letzter Stelle wird der Text der Enzyklika selbst geboten.

Der erste Teil umfaßt 5 Kapitel: zunächst einen Überblick über die Reaktionen und ihre verschiedenen Akzentsetzungen; 2. das Prinzip *„sentire cum Ecclesia"* und was heute darunter zu verstehen ist, wobei Prof. Thils mit Nachdruck betont, *„Sentire cum*

Ecclesia" könne nicht bedeuten – wie man es oft genug, wenigstens faktisch, ausgelegt habe und wie manche es noch heute verstehen –, daß päpstliche Kundgebungen, auch Lehräußerungen, einfach auf ein- und derselben Ebene, praktisch ohne Widerspruch hinzunehmen seien, sondern daß man auch in der (theologischen) Praxis zwischen dem pastoralen Lehramt und dem vollen Einsatz „*ex cathedra*" energisch zu unterscheiden habe. Ebenso: „der Papst ist zwar der erste, aber nicht allein".

In einem 3. Kap. behandelt Prof. Delahaye (der Hauptherausgeber) in einer gründlichen Darlegung den Begriff (oder Ausdruck) „*intrinsice malum*" und betont dabei kritisch, es dürfe nicht der einzelne Akt von der handelnden Person und ihren Intentionen abgetrennt betrachtet und beurteilt, sondern er müsse in seinem Gesamtzusammenhang gesehen werden. Hier (und beim nächsten Kapitel) wäre wohl der Ansatzpunkt für eine Neuorientierung der Moraltheologie gegeben.

Im 4. Kap. behandelt derselbe Autor nuancenreich „Das Gewissen angesichts des Gesetzes". Ich weiß allerdings nicht, ob die Fragestellung ganz richtig ist. Zweifellos hat das Gewissen sein Recht und die Aufgabe, im konkreten Fall des Handelns die Synthese aller zu beachtenden Umstände zu vollziehen. Aber es hat auch seine Maßstäbe, vorgegebenen Wertungen usw. zu beachten – und außerdem handelt es sich bei der Geburtenregelung ja nicht um ein Gesetz, das der Papst gibt (auch nicht für den Gläubigen), sondern, im Sinne der Enzyklika, um die Feststellung einer Naturgemäßheit, resp. des Widerspruches dagegen, wobei allerdings zu betonen ist, daß unter „Natur" nicht einfach die physiologische Natur gemeint sein kann. Delahaye betont zwar, die Bischöfe argumentierten nicht aus der „Natur", sondern aus der Offenbarung und auf Grund des aus ihr gewonnenen Menschenbildes. Aber es will mir scheinen, daß daraus für viele heute auftauchende Moralfragen, wie z. B. die genetische Manipulation, die Ehescheidung, die Organtransplantation, den „Augenblick" des Werdens und des Todes des Menschen, und eben auch die Geburtenregelung, kaum etwas mit Sicherheit gewonnen werden kann.

Jan Grootaers endlich setzt sich mit den Schwierigkeiten und Widersprüchen der Geburtenkontrolle in der Dritten Welt und besonders auch mit der Spannung zwischen „Humanae vitae" und der Entwicklungs-Enzyklika „Populorum progressio" auseinander.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß der Band am konkreten Beispiel sehr gut und eindringlich die Aporien der herkömmlichen Denkweise in der Moraltheologie (die noch völlig das römische Denken zu beherrschen scheint) aufzeigt, daß er dem sich mit den Fragen Befassenden viele Fragen und Unterscheidungen aufgibt, daß er aber zu weiteren Überlegungen führen muß.

Zürich Jakob David

Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft. Hrsg. von Albert Görres, mit Beiträgen von Joachim Gerlach, Heinz Goerke, Albert Görres, Wolfgang Jacob, Hans Kramer, Josef Matussek. – Düsseldorf: Patmos 1971. 103 S. (Patmos Paperback) kart. DM 9.80

„Die Aufsätze sind aus Vorträgen einer Tagung der Katholischen Akademie in München hervorgegangen" und behandeln „Die gesellschaftliche Situation des Kranken" (W. Jacob, 9–30), indem unter Verwendung moderner soziologischer Begrifflichkeit und Theorien – allerdings unter anfechtbarer Verwendung der Begriffe „Gemeinschaft und Gesellschaft" (13f) – Kranksein als individuelles Problem im sozialen Gesamt und damit auch die „therapeutische Dimension menschlicher Gemeinschaft" hervorgehoben wird. Welche „Zukunftsaspekte der Heilung" bestehen mit ungeheuerlichen Möglichkeiten medizinischer Manipulation des Menschen zeigt der Beitrag von J. Gerlach (31–49), wobei gerade die vielumstrittenen und immer noch nicht geklärten Begriffe von Gesundheit und Krankheit eine fundamentale Rolle spielen.

Die Ablösung des „Individualbegriffs" „Person" in der Medizin durch den Begriff des „Systems" stellt eine folgenreiche Entwicklung dar, was für die Probleme der Organtransplantation wie für die Feststellung des Todes bedeutsam ist. Gerlach empfiehlt, „der Todeszeitpunkt (sollte) eher später als früher festgesetzt und vom Zeitpunkt der Verfügbarkeit getrennt werden. Verfügbarkeit könnte zugebilligt werden, wenn mit Sicherheit alle Bewußtseinsvorgänge endgültig aufgehört haben. Die Unterscheidung verschiedener Grade und Stufen des menschlichen Lebens, die ich versucht habe, mit dem Begriff der *Vita reducta* vorzunehmen, erscheint mir hier hilfreich. Der Begriff der *Vita reducta decerebrata* könnte als Kriterium für die Verfügbarkeit brauchbar sein. Er bringt gleichzeitig das Erlöschen der Manifestation der Person zum Ausdruck und erspart Verlegenheitsbezeichnungen für das, was nach dem Gehirntod oder dem Verlust der sog. Vita humana verbleibt und als ‚Ebenbild Gottes' a. D. (H. Thielicke), ‚intrakorporales Organkonservat' (Feige) oder ‚*Corpus respiratum*' (L'Allemand) bezeichnet wurde" (40). Gerlach erinnert mit Recht angesichts zukünftiger Wechselmöglichkeiten der Manipulation des Menschen an Orwell, 1984, und die drohenden Gefahren. – Der Artikel von H. Goerke, Kranker und Krankenhaus (50–60) regt sehr aktuelle Probleme allerdings nur an, die J. Matussek, Die gesamtmenschliche Bedeutung der Krankenfürsorge und Probleme der Finanzierung (61–73), auf dem gerade von ihm sachkundig vertretenen psychischen und somatischen Krankheitsbereich näher untersucht und mit Recht daran erinnert, daß „ein Volk, das seinen Wohlstand vervespert, von einem Notstand in den anderen taumelt und so auf dem Wege ist in die staatliche Zwangsanstalt, in der gesundheitliches Wohlverhalten verordnet wird" (73). – A. Görres führt in „Sinn und Unsinn der Krankheit – Hiob und Freud" (74–88), in die tieferen psychologischen und theologischen Probleme des Krankseins ein. Dabei bemerkt er mit Recht: „Dieser Sinn der Krankheit, ihre Notwendigkeit und Richtigkeit als Sühne, geht in der Regel über unseren Horizont. Er ist der Einsicht nicht mehr zugänglich ... Die Offenbarung belehrt uns über vieles, aber sie gibt uns auf die Frage nach dem Sinn des Bösen, des Übels und der Krankheit kein Aufklären, die unser Wissenwollen voll befriedigt. Sie sagt uns nur, daß dieses alles kein Unsinn sein kann, aber sie enthüllt uns den Sinn nicht..." (83). Biblische Weisheit von der dreifachen Lust bei Joh., der biblische Begriff der *Sarx* finden in der modernen Krankheitslehre eine Bestätigung und Vertiefung. – Den Schluß bildet der Beitrag von H. Kramer, „Indirekte Frage in der Krankheit und die Forderungen des Patienten. Theologisch-anthropologische Antworten" (89 bis 103), in dem gerade die existenzielle Fragenot des Kranken kurz, aber überzeugend, dargestellt wird. Man wünschte sich dieses kleine Büchlein in der Hand von Ärzten, Krankenhausseelsorgern und Politikern.

Bochum Gustav Ermecke

Strafvollzug. Analysen und Alternativen. Hrsg. von Ulfried Kleinert. – München: Kaiser/Mainz: Grünewald 1972. 174 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche, Nr. 10) Snolin DM 16.50

Strafrecht und Strafvollzug bilden eine untrennbare Einheit. So ergibt es sich zwangsläufig, daß die gegenwärtige Diskussion um eine grundlegende, sich aus den Prämissen freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsverständnisses ergebende Humanisierung unseres geltenden Strafrechts zugleich auch die Diskussion um eine grundlegende Neuordnung und Neuorientierung des Strafvollzugs miteinschließt. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht dabei die Forderung, daß der bisherige am Schuldstrafrecht orientierte Strafvollzug abgelöst werden müsse durch ein auf Resozialisierung gerichtetes Maßnahmerecht, das dem Delinquenten die Chance auf soziale pädagogische und therapeutische Hilfen sichert. Damit aber rückt der konkrete, straffällig gewordene Mensch in den Mittelpunkt, dem hier von der Gesellschaft eben diese Hilfen angetragen und strukturell ermöglicht werden müssen, ein Dienst, dem sich dann auch die kirchlichen Gemeinschaften mit ihrer Sorge um den ganzen Menschen nicht entziehen können. So ist es zu begrüßen, daß mit der vom Studienleiter des evangelischen Studienwerkes Villigst herausgegebenen Aufsatzsammlung ein in dieser Hinsicht durchaus konstruktiver, insbesondere theologisch und kirchlich-praktisch ausgerichteter Diskussionsbeitrag um Grundfragen des Strafrechts und des Strafvollzugs vorliegt. Anstoß zur Ausarbeitung dieses höchst aktuellen Bandes, in dem Juristen, Theologen, Gefängnisseelsorger und ehemalige Strafgefangene zu Wort kommen, gab ein 1970 durchgeführtes Studienprojekt an Strafanstalten. Hieraus ergibt sich zugleich die dominant praktische Zielsetzung des Buches.

Unter dem Titel „Strafvollzug und Gesellschaft" werden in einem ersten Teil die Engführungen der bisherigen Theorie und Praxis des Strafvollzuges kritisch ausgeleuchtet, um von hier aus zu konkreten gesellschaftspolitisch wie sozialpädagogisch angemessenen Alternativen im Sinne eines auf umfassende Resozialisierung gerichteten Maßnahme-

rechts vorzustoßen. Auf die spezifisch theologischen Grundfragen nach dem Sinn von Strafe und Sühne überhaupt geht dann der zweite Teil des Buches „Strafvollzug und Theologie" mit einigen richtungweisenden Beiträgen führender evangelischer Theologen ein. Die hier erarbeiteten Positionen werden in einem dritten, der unmittelbaren Praxis zugewandten Teil „Strafvollzug und Kirche" aufgenommen und in konkrete Handlungsweisungen übersetzt. Kernforderung bleibt dabei vor allem die Abkehr von jedem Isolationismus im bisherigen christlichen Gemeindeverständnis. Als aktuale Kirche hat sich christliche Gemeinde gerade auf jene hin zu öffnen und struktural offenzuhalten, die ihrer besonders bedürfen. Das aber kann sich nur im lebendigen Austausch und Zusammenspiel von Anstalts- und Ortsgemeinde verwirklichen. Eine als Anhang beigefügte Materialsammlung von Gottesdienst- und Unterrichtsmodellen bietet einige ergänzende Vorschläge und Handreichungen.

Aufmerksamkeit verdient insbesondere der den ersten Teil einleitende Beitrag von Heiner Christ, „Sozialisationsbedingungen und Strafvollzug". Christ fragt nach den sozio-psychischen Voraussetzungen, unter denen Kriminalität entsteht und erkennt die bestimmenden Ursachen zur Kriminalitätsdisposition vor allem in Defekten und unbewältigten Konflikten der primären und sekundären Sozialisationsphase. Kriminelle sind „weniger Störer als Gestörte" (29). Ein Zirkel, der durch die gegenwärtige Prisonisationspraxis in Wahrheit nur noch verstärkt wird. Solange nur die Symptome und nicht die Ursachen angegangen werden, zeichnet sich keine wirkliche Lösung ab. Christ sieht sie in einem strukturalen Konzept, das sich als gezielte und weit gefächerte gesellschaftspolitisch institutionalisierte Prophylaxe an den genetischen Kriminalitätsdispositionen versteht.

Um das Problem der „Nach-Sozialisation" der mit den bestehenden Gesetzen bereits in Konflikt Geratenen geht es demgegenüber im Beitrag von Rolf-Peter Callies, „Ein neues Konzept für den Strafvollzug". In einem geschichtlichen Durchblick weist der Verf. die zunehmende Akzentverlagerung vom Vergeltungs- zum Resozialisationskonzept nach und erkennt den ersten entscheidenden Schritt bereits im Übergang von der mittelalterlichen Praxis der Leib- und Lebensstrafe zur neuzeitlichen Praxis der Freiheitsstrafe. Freiheitsentzug als Resozialisierungsmaßnahme wird dabei jedoch zunächst noch vorrangig aus einem religiös fundierten, dem mönchischen Weg des ora et labora nachgebildeten Konzept verstanden. Mit wachsender Einsicht in die elementare Bedeutung der sozialen Kommunikations- und Entfaltungsgesetzlichkeiten für das Gelingen menschlicher Existenz gewinnt heute hingegen das spezifische Interaktionsangebot sozialtherapeutisch und bildungspädagogisch gerichteter Vollzugsstrukturen und Maßnahmen für den Resozialisierungsprozeß mehr und mehr an Gewicht. Freiheitsentziehende, auf Resozialisierung zielende Sanktionen können sich nur in dem Maße als effektiv erweisen, wo sie zugleich als weitangelegte, auf Gesamtintegration des Täters zielende kognitive und motivationale Lernprozesse inauguriert und praktiziert werde. Callies faßt seine Thesen dahin zusammen, daß Strafvollzug nicht mehr als ‚ultima ratio' der Sozialpolitik", sondern als „ultima ratio der Bildungspolitik" verstanden werden müsse (40).

Ihr besonderes Profil gewinnt die Aufsatzsammlung jedoch vor allem mit den Beiträgen des zweiten, theologischen Teils. Wesentliche Orientierungshilfe leisten dabei die hier eigens wiederaufgenommenen „Antworten auf Grundsatzfragen der Gefangenenseelsorge" Karl Barths, die dieser 1960 auf Fragen der „Evangelischen Konferenz für Straffälligenhilfe" gegeben hat. In Ausfaltung seiner radikalen Christozentrik kommt Barth zu der These, daß Sühne nicht im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, sondern einzig und allein „Gottes in Jesus Christus vollzogene Tat" ist (48). „Alle menschliche Übertretung ist in Jesus Christus vergebene Übertretung. Vergeben heißt: nicht wieder bedroht und unter das Gesetz der Sühne und Wiedergutmachung gestellt werden. Sie ist überholt durch Jesus Christus. Es ist eigentlich eine Beleidigung Gottes, wenn nach Sühne und Wiedergutmachung gerufen wird" (49). Entsprechend diesem alles umfassenden Sühnewerk Christi kann dann aber menschliches Strafen und Sühnen weder als Vergeltung noch als Wiedergutmachung von zugefügtem Übel, sondern nur als staatlich gerechtfertigte Fürsorgemaßnahme verstanden werden. Von hier aus gelangt Barth zu der Maxime, daß „die gerechteste Strafe" die ist, „welche die umfassendste Fürsorge für den Übeltäter und die Gesellschaft bringt" (48).

Diese Deutung der Strafe als fürsorgende Maßnahme wird von H. Gollwitzer in einem kritisch weiterführenden Kommentar zu Barths These aufgenommen und dahingehend präzisiert, daß Fürsorge jedoch nicht auf das Schema einer bloßen „Anpassungsresozialisierung" hin interpretiert werden dürfe. Dem ist zuzustimmen. Denn in der Tat würde ein so mißverstandenes Fürsorgedenken das Individuum zu einem reinen Funktionsobjekt der Gesellschaft degradieren und ihm damit den Weg zur eigenen Selbstfindung und Selbstverantwortlichkeit als Voraussetzung aller wirklichen Resozialisierung versperren: aus dem Ordnungsstörer würde die Ordnungsmarionette. Gerade hier aber dürfte zugleich auch der entscheidende Einwand gegen ein den Gedanken der Resozialisierung ja nicht ausschließendes Schuld- und Vergeltungsstrafrecht zu sehen sein. Denn ein solches kann Resozialisierung im Grunde nicht anders verstehen denn als ein Verfahren, Aggression durch Gegenaggression stillzustellen und den so ‚Resozialisierten' zu einem Wesen blinder Anpassung zu formen. Von hier aus widerlegt sich dann aber auch am ehesten jener ordnungstheologische Ansatz im Sinne der lutherischen Zweireichelehre, der die den Menschen tragenden Ordnungen – bei aller Verfallenheit derselben – als göttliche Not- und Erhaltungsordnungen dem menschlichen Zugriff entzieht sieht und nur eine Gehorsamsverantwortung vor diesen und damit die Möglichkeit eines ständigen Schuldigwerdens an diesen kennt, nicht aber eine Gestaltungsverantwortung für diese und eben damit letztlich auch nicht die substantielle Möglichkeit ihrer je und je aktualen Umstrukturierung auf den Menschen hin.

Wenn deshalb die Verfasser des den theologischen Teil abschließenden Sammelbeitrags (Doyé, Kleinert u. a.) auf dem Rücken von Barth und Gollwitzer in kritischer Überwindung der ordnungstheologischen Position eines Althaus, Elert und Künneth für Ablösung des bisherigen Schuldstrafrechts zugunsten eines konsequenten Maßnahmerechts plädieren, so wird man ihnen darin zunächst gerne folgen. Ob freilich diese entschiedene Option für das Maßnahmerecht ihre letzte theoretische Fundierung nur dadurch erhalten kann, daß man mit den Verf.n zugleich auch die Möglichkeit menschlicher Freiheit (als Bedingung der Möglichkeit von Schuld) bestreitet (85ff), bleibt zu fragen. Denn dies eben würde theologisch bedeuten, daß es für den Menschen auch vor Gott kein selbstverantwortliches Schuldigwerdenkönnen geben kann. Eine Folgerung, die sich als solche dann aber nicht mehr mit dem im Prinzip von den Verf.n bejahten theologischen Datum des stellvertretenden Sühnetodes Christi in Einklang bringen ließe. Eine andere Frage ist dann freilich, ob der Kern des christlichen Erlösungsmysteriums mit juristischen Kategorien der Sühne und Wiedergutmachung schon hinlänglich erfaßt ist und ob nicht gerade dieses Mysterium als radikale Affirmation Gottes zur Welt wesentlich aus der Wahrheit der göttlichen Fürsorge als Grundakt seiner weltvollendenden Liebe gedacht werden muß, einer Liebe, die als solche den Menschen überhaupt erst zur Freiheit befreit und darin Sühne weniger als Wiedergutmachung denn als Überstieg des Menschen über die darin erst jeweils von ihm als Schulddepravationen erkannten geschichtlichen Realisierungen seines Menschseins verstehen läßt. Hier eröffnet sich ein Raum für ausstehende weiterführende theologische Reflexion gerade auch im Hinblick auf die fundierte Begründung eines künftigen, im Gedanken der Fürsorge aufgehobenen Maßnahmerechts.

Bonn Wilhelm Korff

Müller, H. Franz: **Kirche und Industrialisierung.** Sozialer Katholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland bis zu Pius XII. – Osnabrück: A. Fromm 1971. 241 S.

Über den Sozialkatholizismus in den Vereinigten Staaten gibt es hierzulande wenig konkrete Vorstellungen, es sei denn, man verknüpft diesen Begriff mit dem karitativen oder schulischen Engagement der Katholiken. Es ist das Verdienst der vorliegenden Schrift, die Anfänge und Entwicklung des christlich-sozialen Bemühens in den USA mit vergleichenden Parallelen zur katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland aufzuzeigen. Vf., der nach Amerika emigrierte, stand vor 1933 in enger Verbindung mit den katholischen Sozialwissenschaftlern Theodor Brauer, Gustav Gundlach, Paul Jostock, Benedikt Schmittmann und Eberhard Welty – ihrem Gedenken ist das Buch gewidmet – und weiß sich dem christlich-sozialen Anliegen verpflichtet.

Einleitend werden Auftrag, Reichweite und Grenzen der sozialen Wirksamkeit der Kirche behandelt (13–51). Das Hauptinteresse gilt dem Verhältnis von Kirche und Industriegesellschaft. Zur Kennzeichnung der

verschiedenen Phasen bedient sich Vf. des Einteilungsschemas Werner Sombarts in Frühkapitalismus, Hochkapitalismus und Spätkapitalismus. Auch wenn sich diese Begriffe, vor allem die ersten beiden, in der wirtschaftshistorischen Betrachtung eingebürgert haben, so ist doch die Übertragung biologischer Gegebenheiten auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Phänomene problematisch. Überhaupt ist die Vokabel „Kapitalismus" wenig aussagekräftig und, wie die Diskussion in der Bundesrepublik beweist, für ideologische Zwecke mißbräuchlich. Ohne an solcher Begrifflichkeit zu hängen, gibt Vf. einen gerafften Überblick über die Herausforderung der Kirche durch die „soziale Frage" und über die Entwicklung der katholischen Soziallehre und -bewegung.

Wenn sich der Sozialkatholizismus in den USA im Vergleich zu Europa erst verhältnismäßig spät herauskristallisierte, so lag dies weniger an der schwachen Position der Kirche, als vielmehr an den unterschiedlichen wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen. Amerika kannte kein Proletariat im Marxschen Sinne. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die katholischen Gewerkschaftsführer, die zunächst auf beträchtlichen Widerstand seitens der Hierarchie gestoßen waren. Die von Katholiken mitgetragene Gewerkschaftsbewegung hat keine Entfremdung der Arbeitnehmerschaft von der Kirche aufkommen lassen. Von besonderer Bedeutung für die Profilierung des Sozialkatholizismus wurde Msgr. John A. Ryan mit seinem Programm für soziale Gesetzgebung im Jahre 1919. Dieser Gedanke der staatlichen Sozial- und Gesellschaftspolitik bedeutete damals eine Wendemarke, die erst nach der großen Wirtschaftskrise mit dem New Deal Roosevelts konkrete Gestalt annahm.

Für jeden, der sich mit der Geschichte der christlichen Reformideen und der Entwicklung des amerikanischen Sozialkatholizismus befaßt, ist das Buch ein wertvoller Wegweiser.

Augsburg Anton Rauscher

Kuhlmann, Alfred: **Das Lebenswerk Benedikt Schmittmanns:** Münster: Aschendorff 1971. VIII, 264 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Münster, Bd. 19), Lw. DM 24.–

Es ist das Verdienst des vorliegenden Werkes, daß eine markante Gestalt des christlich-politischen und -sozialen Denkens nicht in Vergessenheit gerät. 1872 in Düsseldorf geboren, entfaltete Schmittmann seit 1906 in der Rheinischen Provinzialverwaltung als Landesrat und Leiter des Wohlfahrtswesens eine vorbildliche sozialorganisatorische Wirksamkeit. Die Erfahrungen, die er hierbei sammeln konnte, kamen seiner späteren Lehrtätigkeit als Professor für Sozialwissenschaften an der Universität Köln (seit 1919) zustatten. Infolge seiner kompromißlosen Gegnerschaft zum Nationalsozialismus verlor er 1933 seinen Lehrstuhl und fand am 13. Septembver 1939 im Konzentrationslager Sachsenhausen einen gewaltsamen Tod.

Im ersten Teil sucht die Arbeit das geistige und gesellschaftliche Koordinatenfeld abzutasten, in dem die Ideenwelt Schmittmanns verankert war (S. 3–49). Er gehörte zu jenem Kreis engagierter Katholiken, die, allen romantisierenden Tendenzen im Sozialkatholizismus abhold, für eine fortschrittliche Einstellung zu den Problemen und Aufgaben eintraten. Dabei bildete die christliche Wertordnung mit ihrer personalen Grundstruktur den Ausgangspunkt und die Richtschnur seiner gesellschaftspolitischen Konzeption. Diese würdigt Verf. im zweiten Teil, wobei zwei Schwerpunkte herausgearbeitet werden: die sozial- und wirtschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen (50–165) und das politische Leitbild (166–233). Erstaunlich ist die Fülle der Probleme, mit denen sich Schmittmann auseinandersetzte und Lösungsmodelle entwarf, die zum Teil erst von der sozialstaatlichen Entwicklung nach dem II. Weltkrieg verwirklicht wurden. Sein Bemühen galt dem Ausbau der Sozialversicherung als Selbsthilfeeinrichtung der Versicherten ebenso wie der Entwicklung der staatlichen Fürsorge zur Wohlfahrtspflege, die gerade auch der Landbevölkerung zugute kommen sollte. Aus den bloßen Unterstützungsmaßnahmen, die in ihrer Begründung noch an das frühere „Armenrecht" anknüpften, sollte echte Lebenshilfe („Sozialhilfe") werden, wobei die behördliche mit der freien Wohlfahrtspflege, der er im Interesse des hilfebedürftigen Menschen einen Vorrang einräumte, koordiniert werden sollte. Ein besonderes Anliegen war die soziale Sicherung der kinderreichen Familie und die Behebung der Wohnungsnot. Was die Wirtschaftsordnung betrifft, so galt Schmittmanns Kritik sowohl den Entartungserscheinungen des Kapitalismus als auch dem Sozialismus, der in seinen Triebkräften und Bewegungen an den Kapitalismus gebunden und nur Reaktion sei, aber keine Antwort anbiete. Neben der Mitsprache des Arbeitnehmers im Betrieb forderte er vor allem die überbetriebliche Mitbestimmung und die arbeitsgemeinschaftliche Kooperation der Sozialpartner. Politisch schließlich setzte sich Schmittmann nach 1918 für eine Reichsreform ein, die den preußischen Zentralismus durch eine föderative Gliederung ersetzen sollte. Allerdings stieß die Gründung des „Reichs- und Heimatbundes deutscher Katholiken" auf dem Katholikentag in Hannover (1924) auch im katholischen Lager auf Reserve und Ablehnung. Obwohl kein Freund der Rheinischen Seperatistenbewegung, fand bei ihm die Vorliebe für Föderalismus, Selbstverwaltung und Subsidiarität doch eine übermäßige Zuspitzung in Richtung auf eine Autonomie, die er nicht nur für die Rheinlande, sondern auch für die angrenzenden Gebiete der Nachbarländer (Elsaß-Lothringen) forderte.

Das Buch zeichnet anhand der verfügbaren Quellen mit großer Sorgfalt das Lebenswerk Schmittmanns. Die Gliederung ist sehr detailliert gearbeitet, was gelegentlich den gedanklichen Zusammenhang etwas erschwert. Vielleicht sind auch manche Verbindungslinien zwischen den Vorstellungen Schmittmanns und der heutigen Entwicklung zu stark gezogen. Leider sind die Auskünfte über „Die Zeit der Hitlerherrschaft" (234f.) nicht sehr ergiebig. Wertvoll ist die beigefügte Schmittmann-Bibliographie. Dem Verf. gebührt Dank dafür, daß er ein wichtiges Kapitel des deutschen Sozialkatholizismus erforscht hat.

Augsburg Anton Rauscher

Karrer, Leo: **Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer.** – Wien: Herder 1970. 181 S. (Theologie konkret) Ppb. DM 14.80

Der Autor hat als erster in der Form eines Buches eine Thematik aufgegriffen, die bisher nur in kürzeren Beiträgen und Artikeln behandelt worden ist. Vielleicht ist das ein Ausdruck der Skepsis, mit der die Amtskirche dem Phänomen des Laientheologen immer noch begegnet. Es ist nun das „erste und primäre Anliegen dieser Broschüre", ... die „beiderseitige Skepsis und den frustrierenden Argwohn ... zu entkrampfen bzw. das Verhältnis und die Atmosphäre vorerst zu versachlichen" (115). Vom Autor, der als Mentor der Laientheologen in Münster arbeitet, ist keine Darstellung vom Standpunkt des neutralen Beobachters zu erwarten. Das Engagement äußert sich aber nicht darin, daß auf eine bessere Stellung der Laientheologen und ihre Emanzipation hingearbeitet wird, sondern es geht dem Autor letztlich um die Gestalt der Kirche von morgen. L. Karrer betrachtet das Phänomen Laientheologe als einen unter den vielen charismatischen Aufbrüchen in der heutigen Kirche.

Nun hat es, wie gezeigt wird, in der Kirche immer schon Laientheologen gegeben, aber sie standen doch meist im Schatten der Kleriker, und ihr spezifischer Erfahrungshorizont konnte sich nicht auswirken. Auf diesen Horizont kommt es nach der Meinung von L. Karrer an, und er sieht in den Laientheologen eines der hoffnungsvollsten Zeichen der Erneuerung, und zwar im Zusammenhang mit der Verkündigung: Die Vitalisierung der Kirche wird nicht zunächst von der Betonung und Intensivierung des Sakramentenempfangs abhängen, sondern entscheidend von der Evangelisation, vom Deuten und Bezeugen des Wortes Gottes. „Ein anderer effektiver Weg zur Kirchenreform als über das Wort Gottes ist nicht absehbar" (166). L. Karrer ist der Meinung, daß der Laientheologe gerade in der Verkündigung einen Beitrag leisten kann, den der Kleriker nicht zu bringen vermag. Hier zeigt sich, daß auch ein „Randthema" wie das Phänomen Laientheologe viel Dynamit enthalten kann. Es ist dem Autor klar, daß das Aufkommen der Laientheologen die Gestalt der Kirche verändern kann, und es wird besonders auf das neue Amtsverständnis verwiesen (127–137). Vermutlich werden aber gerade dann, wenn die Laientheologen hauptsächlich im Dienst am Wort tätig sind, Phänomene auftreten, die noch nicht vorauszusehen sind. Es ist sehr fraglich, ob man in der herkömmlichen Weise weiterverkünden kann (Schwerpunkt Predigt; Aktualisierung einer Perikope), wobei man die Laien nur als weitere Arbeitskräfte betrachtet. Wahrscheinlich wird die Tatsache, daß Laien im Dienst am Wort stehen, auf die Verkündigung selbst zurückwirken. Auf diese Möglichkeit sollte vielleicht ausführlich verwiesen werden. Wir dürfen hoffen, daß die Laientheologen ganz entscheidend dazu beitragen, daß wir in der Kirche endlich aus der Misere der Verkündigung herauskommen und daß die Wirksamkeit des Wortes nicht nur von den Dogmatikern behauptet, sondern auch von den Menschen erlebt wird.

Es ist nicht zu übersehen, daß manche das Verharren im Laienstand als besondere Chance für die Wirksamkeit der Verkündigung bejahen. Hier zeigt es sich, daß die Spiritualität des Laientheologen nicht vom Kleriker her zu bemessen und auch nicht von ihm abzuschauen ist (157–173), denn sonst wird man dem Spezifischen gar nicht gerecht.

Der erste Teil des Buches verrät den Mentor der Laientheologen, der mit dem ganzen Problemkreis bestens vertraut ist und gediegene Auskunft gibt über die Berufsmöglichkeiten der Laientheologen, ihre akademische Ausbildung und ihre Situation in der Gesamtstudentenschaft. Mit Recht fordert L. Karrer, daß für die künftige Ausbildung und Fortbildung der Laientheologen vor allem ein „stärkerer Praxisbezug" betont werden muß (69). Der zweite Teil des Buches läßt den ehemaligen Rahnerassistenten erkennen („Der Laientheologe in der Kirche" und „Die ‚gewünschte' Gestalt der Kirche"), und überall zeigt sich der sachliche und nüchterne Schweizer. Vielleicht hat darum mancher Leser den Eindruck, daß L. Karrer in seiner Sicht der Kirche der Zukunft einen Schritt weitergehen sollte. Sicher ist, daß es weitgehend von den Laientheologen abhängt, ob die Kirche die „gewünschte Gestalt" findet und daß im Verfolgen dieses Zieles der Laientheologe auch seine Identität findet: „Die Laientheologen müssen letztlich durch die Tat definieren, wer sie sind."

Fribourg Josef Breuss

Keller, Norbert / **Wagener,** Hans Joachim: **Motivmesse für Kinder.** Werkbuch für thematische Wortgottesdienste und Meßfeiern mit Kindern des 3. bis 6. Schuljahres. – Essen: H. Driewer 1972. 280 S. Linson DM 19.80

Die von Alfred Schilling erfundenen Motivmessen finden hier eine neue Buchproduktion, die von Schilling mit einem etwas verdrossenen Nachwort bedacht wird, verkürzt formulierbar: «So lange noch unsere Bischöfe Kinderchen firmen, so lange noch Babys getauft werden, so lange noch rückläufige römische Briefe Beichte vor der Erstkommunion verlangen, – so lange also eine fragwürdige religiöse Erziehung kindertümlicher Gottesdienste bedarf, dürfe man froh sein, daß solche Buchproduktionen aus der Praxis wachsen, um dem Praktiker in seiner Not und Sorge zu helfen.»

Auch ohne das „so lange noch" Schillings darf man die sicherlich liebevolle Mühe der beiden Verfasser, eines Lehrers und eines Priesters, lebhaftestens anerkennen. Dennoch muß der Rezensent, der täglich in der liturgischen und pastoralen Not der Kinderseelsorge einer kinderarmen, sterbenden City steht, schlicht bekennen: Ich kann mit dem Missale Romanum und der verordneten Liturgie mehr anfangen und erreichen als mit Motivmessen dieser Art, in denen die Voraussetzungen einer guten deutschen Grammatik und Stilistik, einer gesunden Psychologie, einer soliden Liturgik mit der Lupe gesucht werden müssen, während Langeweile und Moralismus üppig wuchern.

Köln Theodor Schnitzler

Voith, Franz, OP: **Motivmessen für Jugendliche.** Werkbuch für thematische Meßfeiern mit Jugendlichen bis zum 13. Schuljahr. – Essen: Hans Driewer 1971. 264 S., Linson DM 19.–

Unter „Motivmessen" versteht Hrsg. „thematische Meßfeiern", wobei er sich bewußt an die Ausgaben von Alfred Schilling u. a. im gleichen Verlag (im gleichen Gewand) anschließt (7). Zielgruppe dieses „Werkbuches" sind Jugendliche von 14 bis 19 Jahren; man darf hinzufügen: in erster Linie Schüler, wie die Meßformulare – nach Angabe des Hrsg. – auch mit Schülern des Kollegs St. Thomas in Vechta/Oldenburg „durchpraktiziert" worden sind. Der abgegrenzte Personenkreis ist für die Abgrenzung der Thematik und den Inhalt der Texte maßgebend gewesen.

Die 52 Vorlagen lassen in ihrer Folge keinen Plan erkennen; die Themenwahl ist „mehr vom Zufall als von einem Plan bestimmt" (7). Jedes Thema reicht über vier Seiten. Die jeweils erste Seite bietet den Text eines meist zeitgenössischen Autors. 39 Nr. werden im Autoren- und Quellenverzeichnis angegeben (256–258). Im Anhang sind weitere 20 „Texte zur Auswahl" (220–239) abgedruckt, worauf am Ende der jeweils ersten Seite als Austauschmöglichkeit hingewiesen wird. Im Vorwort wird die Auskunft bzw. der Rat gegeben: Sie „dienen in erster Linie dazu, die ‚Einleitungen' zu variieren. Wer diese Texte als ‚nichtbiblische' Lesungen verwenden will, mag dies in eigener Verantwortung tun" (8). Die jeweils zweite Seite enthält die drei Orationen, die stets vom Hrsg. zu stammen scheinen. Die jeweils dritten und vierten Seiten enthalten die biblischen Lesungen und Evangelien, mit zwei Ausnahmen in der Fassung von Jörg Zink. Der Anhang enthält weiterhin sieben Formulare zum „Schuldbekenntnis" (240–246), fünf zum „Kyrie" (247–251) und eine Kanon-Vorlage (252–255). Auf eigene Fürbitten wurde verzichtet. Dafür ist jeweils nach den Evangelien ein Hinweis auf die entsprechende Schilling-Ausgabe gegeben. Auch die Kyrie-Texte können zum Schuldbekenntnis oder zu den Fürbitten benutzt werden (7).

Wer Gruppenmessen (und darum handelt es sich) für die genannte Zielgruppe zu gestalten hat, wird gern zu dem Werkbuch greifen; er wird viele Anregungen, viel Material und viele Bausteine finden.

Es verwundert heute niemanden mehr, wenn in solchen Veröffentlichungen als modische Trends zu bezeichnende Tendenzen ausgiebig zum Zuge kommen: Allgemeinplätze, Einseitigkeiten, gesellschafts- und sozialkritische Provokationen, Motive fragwürdiger kirchlicher „Vergangenheitsbewältigung", utopische Zielsetzungen, bis an Oberflächlichkeit und Langeweile reichende Wiederholungen vor allem des Mahlcharakters der Eucharistiefeier und der ihr zugeordneten Postulate auf Aktivitäten im Geist der Brüderlichkeit u. a. Hier müßte die Kritik auch bei diesem Buch an vielen Stellen ansetzen. Es ist unmöglich, alle Beispiele aufzuzählen, an denen Aussagen so einseitig formuliert sind, daß sie – für sich genommen – mehr als mißverständlich und verdreht erscheinen.

Dem kritisch Prüfenden fällt jedoch auf, wie positiv insgesamt diese Veröffentlichung sich von vielen anderen dieser Art abhebt. Gerade die Texte, die der Hrsg. selbst einbringt, zeigen das ernste Bemühen um Ausgleich und Ergänzung der Aspekte und um das Hinführen zur Mitte unersetzbarer Schwerpunkte. Das mögen einige Proben zeigen:

Auf S. 59 stoßen wir kurz vor der Gebetsformulierung: „... laß uns nicht in heilige Bezirke fliehen und mache uns fähig zur vollen Teilnahme am Leben in dieser säkularen Welt" auf die Bitte: „Viele von uns sind überfordert in ihrem Beruf und leiden unter den Strapazen des Alltags. Das alles nimmst du nicht von uns, sondern teilst es mit uns in Jesus, deinem Sohn. Laß uns dafür danken, wenn wir jetzt an diesem Altar das Gedächtnis seines Leidens feiern." – Bei Nr. 9 „Sinnfrage des Lebens" schließen die Gebetstexte so: „Denn Sinn erwächst aus der Liebe zum anderen, und das Kreuz Christi gehört zur Wirklichkeit unseres Lebens" (43). – Nr. 14 „Golgatha / Das Schweigen Gottes": „... Laß uns begreifen, daß du im Schweigen auf Golgatha das Heil gewirkt hast, das auch die Not unserer Zeit umschließt ... Laß uns etwas von der Größe dieser Liebe erahnen, wenn wir jetzt das Mahl feiern, das das Sterben deines Sohnes zeichenhaft versinnbildet ... Laß uns am Kreuz Christi ermessen, wie groß unsere Schuld ist, wie sehr aber auch deine Liebe zu uns alle menschlichen Maße übersteigt" (63). – Nr. 31 „Wagnis des Glaubens": „Wir Menschen fragen nach Sinn und Ziel unseres Lebens. In Christus ist uns eine Antwort gegeben. Aber nur, wer sich ihm anvertraut, wird die Wahrheit seines Wortes erfahren. Gib uns Mut zu solchem Vertrauen – und hilf uns, alle Zweifel zu überwinden" (131). – Nr. 41 „Vorstoß ins Geheimnis": „... Mach uns begreiflich, daß auch du dich nicht messen läßt und daß wir in unserer Menschlichkeit bedroht sind, wenn wir den Sinn für das Geheimnis verlieren ... Ist jeder Mensch für uns schon unauslotbar, ein Geheimnis, – um wieviel mehr du selbst, dessen Liebe zu uns alles Begreifen übersteigt" (171). – Nr. 50 „Vermächtnis": „In einer Zeit, da alles in Frage gestellt und das oft mißbraucht wird, was Generationen heilig war, laß uns dankbar sein für ehrlich suchende Menschen. Laß uns ihr Vermächtnis einbringen in einer Welt, die Christi Namen verdient" (207). – Zwei Formulare (Nr. 51 und 52) haben Maria zum Thema. Auch die genannten Vorlagen zum Schuldbekenntnis und zum Kyrie sind durchweg sehr gelungen. Der vorgelegte Kanon (252–255) dagegen dürfte ein weiteres Beispiel dafür sein, wie schwer es ist, das Herzstück der Meßfeier neu so auszudrücken, daß es den Anforderungen entspricht.

Während man dankbar begrüßt, daß Vf. hier eine weiterführende, Einseitigkeiten weitgehend überwindende Arbeit geleistet hat, die in gleicher Weise der liturgischen, pastoralen und pädagogischen Verantwortung entspricht, wundert man sich, welchen aggressiven Ton er teilweise in seinem forschen Vorwort (5–8) anschlägt, wenn er sich angeblich „wenig von liturgischen Prinzipien leiten" lassen und den „Praktiker" gegen die „liturgischen Experten" und „professionellen Fachleute der Liturgie" ausspielen will, was er selbst doch offensichtlich nicht nötig hat. Als wären die pastoralliturgischen Gesichtspunkte in der konziliaren und nachkonziliaren Zeit nicht wirkkräftig genug zum Zuge gekommen und im „Feld des Experimentierens" vor allem für Gruppenmessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften nicht genügend Raum gegeben (vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch 313; Instructio, de Missis pro coetibus particularibus der Kongregation für den Gottesdienst vom 15. 5. 1969; Richtlinien der Deutschen

Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) vom 24. 9. 1970: Kirchl. Amtsblatt Münster 103 (1970) (143–146).

Als „Hilfen auf dem Wege" zum vollen Glaubensleben will Vf. diese Motivmessen aufgefaßt sehen. Dem ist voll zuzustimmen, wenn sie dazu genutzt werden, die Jugendlichen „eucharistiefähiger" zu machen und zur verständnisvolleren Teilnahme an der Gemeindemesse hinzuführen. Um diese Ziele zu erreichen, muß bei der weiteren Erarbeitung und Praxis von Motivmessen noch mehr darauf geachtet werden, daß es entscheidend um die Eucharistieerziehung geht, um das Hinführen zum Mysterium, zum Erschließen des Symbols und des Sakraments und nicht zuletzt zur Gemeinde. Denn die Eucharistiefeier muß bleiben, was sie in der katholischen Glaubensgemeinschaft immer war: auch Glaubenshilfe, Glaubensvollzug, Bekennen und Weitergeben des Glaubens.

Abtei Gerleve / Westf. Basilius Senger OSB

Kaulbach, Friedrich: **Einführung in die Metaphysik.** – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1972. 244 S. (Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen) kart. DM 17.80

Der Aufgabe, wie sie in der genannten Einführungsreihe gestellt ist, hat sich der Vf. auf einem zweifellos schwierigen Gebiet mit Sachkenntnis, Geschick und nicht ohne Originalität entledigt. Metaphysik faßt zwar in der Sicht des Vf. im Begriff des Seins – der allerdings nicht immer von dem des Seienden explizit unterschieden wird – einen ihrer zentralsten Fragegegenstände in den Blick, erschöpft sich jedoch nicht darin, sondern stellt dem, als dem Range und der Dringlichkeit nach gleichberechtigt, die Frage nach dem Denken oder Wissen bzw. der Vernunft an die Seite. Mit dieser Polarität von der Sache her bekommt er zugleich einen Leitfaden für die der ‚Natur der Sache' angemessene Interpretation des metaphysischen Denkens als einer Geschichte in den Griff: Wie in der Einleitung programmatisch gesagt wird, muß Metaphysik begriffen werden als fortschreitender Dialog geschichtlich sich ausbildender Gedankenfiguren, jedoch so, daß dieser Dialog sich als systematischer Aufriß vom Stand des Heute aus nachvollziehen läßt. Die Phasen dieses denkgeschichtlichen Prozesses sind dabei stets in ihren entscheidenden Punkten durch ein (nur) relatives Übergewicht des einen der soeben genannten Pole in einer Spannungseinheit gekennzeichnet.

Als Begriffe, die dieses Ganze in der Überschau kategorial vom Gegenstand her zu strukturieren geeignet sind, zeichnen sich aus: Wesen als Grund des ‚formal' und teleologisch Allgemeinen im Gegenüber zum ‚Gesetz' als der Bedingung a priori entwerfender und konstruktiver Erkenntnis, gefesselte und freie Natur als menschlicher Freiheit wie (darauf gründender) Humanität verschlossener und offener Seinsbereich, Theoretisation eines Gegebenen von letzten Gründen her (oder auf solche hin) zum Zwecke von sachangemessenem vollkommenem Wissen im Gegenüber zur Praxis des Sittlichen, in der allein letztlich der Mensch in eigener Verantwortung Wirklichkeit zu setzen und zu bestimmen imstande ist.

Die Stufen historischer Entwicklung sind im wesentlichen markiert durch die Namen: Platon und Aristoteles zu Beginn, über Augustin, Plotin, den Kusaner, die Kopernikanische Wendung, Descartes, Locke, Leibniz, Kant und Hegel bis hin zu K. Marx, Nietzsche, dem Positivismus, der Lebensphilosophie, Husserl und Heidegger.

Die darin liegende Systematik, die denn auch Kaulbachs Position deutlich werden läßt, besteht in der Dynamik eines die einzelnen Subjekte überschreitenden Dialogs, welcher sich als Ausbildung und In-Bezug-Setzung grundlegender Perspektiven, zusammen mit einem das jeweils Ganze des metaphysisch Fraglichen in eigener Weise reflektierenden ‚Stand' artikuliert, aber ebenso damit auch schon immer, zumindest implizit, den Boden bereitet für eine stets sachlich mögliche und geschichtlich im je Nachkommenden ausgeprägte Kritik. Vernunft setzt und bestimmt sich so letztlich in ihrem Selbstaufbau als Selbstkritik (und umgekehrt).

Ausstellungen an der anerkennenswerten Leistung, mit der der Vf. auch schwierige Themen in einer immer klar und verständlich bleibenden Sprache ohne Niveauverlust zu behandeln weiß, können auf Einzelheiten beschränkt werden:

So ist, wenn schon einmal Augustin, Plotin und Nikolaus v. Cues behandelt werden, nicht einzusehen, warum dann die für die neuzeitliche bzw. gegenwärtige Thematik metaphysischen Denkens kaum minder wichtigen Denker Fichte und Schelling überhaupt nicht oder nur ganz nebenbei erwähnt werden. – Daß die (Hoch-)scholastik nicht behandelt wird, kann dadurch motiviert werden, daß sie im Rahmen dieser Einführungen eine eigene Darstellung finden wird. – Weiter erscheint die systemfunktionale Parallelisierung oder Analogisierung der sog. scholastischen ‚Transzendentalien' mit den ‚Kategorien' und ihrer transzendentalen Funktion bei Kant insofern einen falschen Vergleichspunkt zu haben (vgl. z. B. S. 130), als jene scholastischen Begriffe gerade nicht – jedenfalls auf dem höchsten Niveau des Ens, Unum, Bonum – gegenstandskonstitutiv sind wie die Kantischen Stammbegriffe des Verstandes, sondern als alle Kategorien des theoretischen wie ethisch-praktischen Denkens übergreifend wohl eher mit den Kantischen Ideen der reinen Vernunft zu vergleichen wären.

Schließlich wäre an die Methode einer perspektivischen Beschreibung, als dem Zusammen von Gegenstand und Methode am meisten angemessenes Verfahren, die Frage zu stellen, in welcher systematisch bestimmteren Gestalt ein solcher dialogischer Perspektivismus, der mit dem Anspruch des Zusammenfalls von Methodologie und Disziplingeschichte der Metaphysik auftritt, nun selber seinen sachlich letztbegründenden ‚Stand' hat. Doch würde dies wohl den Rahmen einer solchen Einführung übersteigen.

Bochum Harald Holz

Cabada Castro, Manuel: **Sein und Gott bei Gustav Siewerth.** – Düsseldorf: Patmos 1971, 342 S. Lw. DM 48.–

Thomas durch terminologische Anleihen bei Hegel um jeden Preis re-aktualisieren zu wollen, bliebe vordergründige Effekthascherei: ein für Philosophie und Theologie, wenn nicht schädliches, so zumindest irrelevantes Unterfangen. Mit solch perverser Banalität hat das Werk G. Siewerths in der spekulativen Dichte seines Ansatzes und der begrifflichen Strenge seiner Durchführung nicht das Geringste zu tun. Denn S. versucht in eigenständiger und (bei aller möglichen und nötigen Kritik) großartiger Weise, die thomanische – von der Theologie her befruchtete (wie belastete?) und auf sie hin offene – Metaphysik mit Hilfe des Systemgedankens des Deutschen Idealismus spekulativ zu entfalten, d. h. sie in ihrer radikalen Universalität und reflexiven Schärfe zu vergegenwärtigen, um damit zugleich Anspruch und Erbe des Deutschen Idealismus vor (vermeintlich unheilvoller) „Subjektivierung" zu retten.

Cabada Castro unternimmt mit seinem Buch die schwierige Aufgabe, „die denkerische Leistung Siewerths von innen her zu entdecken, um sie für das heutige Denken erreichbar und fruchtbar zu machen" (11). Fern bloßer Systematisierung und Problematisierung von außen her, soll die Komplexität des S.'schen Denkens von der Seins- und Gottesproblematik als seiner „Mitte" her aufgehellt werden. Denn nur von diesem Zentrum aus (als der intensiv-extensiven Einheit von Ruhe und Bewegung der bedachten Wirklichkeit selbst) kann über Gemäßheit oder Ungemäßheit sprachlicher Kategorien in bezug auf diese Wirklichkeit geurteilt werden.

Präzision darf deshalb nicht scheinrational durch Ausklammerung entscheidender Wirklichkeitsaspekte erkauft werden. In dem unabdingbaren (für uns freilich nie voll erfüllten) Anspruch der Wahrheit auf „grenzenlose Ganzheit", also in der letztlich indefiniten und indefiniblen Positivität des Wirklichen als solchen, liegt sicherlich ein wesentlicher Grund für die oft beklagte Dunkelheit und Schwierigkeit der S.'schen Sprache (15–26).

I. Der umfangreiche erste Teil „Das Sein" (29–172) ist der S.'schen Ontologie gewidmet. – Das Sein als metaphysisch „Früheres" bewahrt das Denken vor leerer Selbstverfangenheit und begründet dessen universale (Selbst-) Verfügung. Der Dogmatismus zweifelhafter Intuitionen wird damit ebenso verworfen wie die Absurdität einer vorgeblich a-metaphysischen Erkenntnistheorie als unabdingbare Vorstufe eines (eventuellen) „nachträglichen" Metaphysik-Entwurfes. Dem Sein als Offenbarkeit für den Geist und dem Denken als Geschehen des Seins selbst korrespondiert der Vorrang der Metaphysik (als Lehre vom Seienden als Seienden) vor jeder Art von Logik, die Sein als Genus nimmt und folglich als „Leerform" abtun muß, weshalb S. zunehmend von „Seinsbegreifen" (*conceptio*) statt von einem mißverständlichen „Seinsbegriff" (*conceptus*) spricht (29–64). – Solche „Verbegrifflichung" des Seins – „Ursünde" des „modernen", seine Herkunft vergessenden Geistes – treibt in die sterile Alternative von Idealismus und Empirismus. Verfestigte Schultraditionen, Verführungen durch unreflektiert hingenommenen Sprachbestand sowie Mißbrauch der Philosophie als bloßes „Instrument" der Theologie sind jedoch nur äußere Anlässe solcher Beirrung. Die Bedingung ihrer Möglichkeit muß – wenn Denken „Sein in seiner Idealität" besagt – im Sein selbst liegen: in seiner unendlichen „Fülle", die „nur" in den „vielen" Seienden sich konkretisiert (64–84). – „Abstraktion" kann deshalb nie aus dem Sein heraustreten oder es übersteigen, sondern meint die reflexive Strukturierung des auf den

Geist hin offenen Seins. Im Prozeß dieses kreisenden Kreises werden „Realität" und „Idealität" zu konvertiblen (aber nicht schlechthin identischen) Bestimmungen (85–92). – Dies erhellt auch die Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts, das allererst im Seinsbegreifen aufscheint: als sich im vernunftgemäßen Ausschließen des Nichts manifestierende Positivität des Seins. Dieses „Nichts" als Produkt der Vernunft (und nicht „substantiiert" oder gar als „ursprüngliches" Prinzip aufgefaßt) unterstreicht in der Identität von Sein und Vernunft zugleich deren Differenz, was für die spekulative Erhellung der ersten Prinzipien bedeutsam wird (92–103). – Sprache vermag deshalb nur in Verwiesenheit auf Sein und die ihm Subsistenz gebenden Seienden, d. h. als verschwindende Vermittlung, Verständnis zu ermöglichen. Als selbstbezogenes „Zwischen" würde sie Denken und Wirklichkeit restlos auseinanderdividieren (103–111). – Der Mensch ist er selbst nicht als „abstraktes" Individuum, sondern als Person, d. h. vom Sein her und auf es hin und somit – da dieses nur durch die Seienden in der Welt aufscheint – in wesenhafter Einheit mit der Natur. Diese strukturelle Entsprechung von Mensch und Kosmos durchwaltet die Sinne (Innigkeit durch Offenheit) ebenso wie die Verschränkung von Sinnlichkeit und Vernunft. Auch alles Wollen und Streben gewinnt seine Selbstverfügung (Freiheit als Selbsterzeugung des Wollens) nur durch Einfügung ins Sein, das als „Liebe" die Aspekte der Wirklichkeit des Seins, der Wahrheit und Güte transzendental zusammenfaßt (111–143). – Weil Sein sich als Fülle, Vollkommenheit, Positivität enthüllt, sich jeglicher endgültigen Festlegung entzieht, ist es in einem spekulativen (nicht vorstellungsmäßigen) Sinne real vom Wesen (in das es sich gleichwohl auslegt) unterschieden. Sonst gingen (ebenso wie im Ineinsfall mit unmittelbarer Realität oder bloßer Abstraktion) Einheit und Unbegrenztheit (im Sichanderswerden) des Seins als Akt verloren. Aber als nicht-subsistente, auf Wesen und Seiendes verwiesene Aktualität ist es zugleich „Nicht" –, „Über"- oder „Un"-wirklichkeit (111–172).

II. Die Problematik verdichtet sich somit unabweisbar zur Frage nach „Sein und Gott", der C. im II. Teil des Buches nachgeht (175–265). Dabei müssen sich in Konsequenz des früher Dargelegten in unserer Erkenntnisbemühung Apriorität und Aposteriorität untrennbar verschränken: „Der Weg von uns zu Gott ist zugleich der Weg von Gott zu uns" (176). – Die „Idealität" Gottes als Vermittlung des endlichen Seienden in seiner Möglichkeit und Positivität aus dem unendlichen Grund bedingt die Setzung des Nichts in und aus der unendlichen Vernunft: nicht als In-„halt" absoluter Erkenntnis oder gar sie positiv begründend, sondern als Horizont von Endlichkeit überhaupt (177–183). Bei einer so eröffneten Möglichkeit von Schöpfung bleibt göttliches Tun reiner Entschluß zu sich selbst ohne Normierung vom „Anderen" her. Dieses ist nichts „neben" Gott (weder als Bereicherung noch als Grenze), sondern die ideelle Selbigkeit in ihrer Andersheit. In solch spekulativer Bezogenheit von Idealität und Realität identifizieren sich Wissen und Freiheit im grund-losen, aber nicht willkürlichen göttlichen Wollen, das eine logische Entgegensetzung von Notwendigkeit und Tatsächlichkeit nicht kennt. Weder ist der Unterschied des Endlichen zum Absoluten endlich (wie im Pantheismus) noch eine Kluft (Deismus), sondern die ideelle Einheit steigert sich mit der Intensität des Unterschiedes (183–200). – Sein als Idee der Ideen gründet so in Gottes Macht und Willen, aber als nicht-ontische Vermittlung ist es keineswegs ein notwendig kontinuiertes Resultat des absoluten Grundes im Sinne eines unspekulativen Monismus. Emanation meint für S. gerade das Heraustreten der Andersheit aus dem Absoluten nach der Weise seiner gründenden Einheit. Insofern im Sein selbst keine Grenze nach „außen" liegt, kann deshalb von seiner Ununterscheidbarkeit im Verhältnis zu Gott gesprochen werden. Andererseits bricht die Differenz von Subsistenz und Nicht-Subsistenz im Sein selbst auf, dessen Unübersteigbarkeit erst die Transzendenz des Denkens auf Gott hin ermöglicht (200–215). – Die „exemplarische" Struktur oder Identität des Seins bildet deshalb die spekulativ vermittelnde Mitte zwischen absoluter Identität und absoluter Differenz. Die daraus resultierende reale Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit läßt auch das Geschaffene an der Ungeschaffenheit und reinen Positivität des absolut grund-losen Grundes teilhaben (215–237). – Von der Analogie als Vollzug der exemplarischen Identität her erscheint der Schritt zur Transzendenz nicht als logischer Sprung, sondern als spekulative Entfaltung, die aus der ursprünglichen Erfahrung der Selbstbegabung des Seins als Liebe (und ihrer geschichtlich-konkreten Gestalten etwa im Bezug von Eltern und Kind) lebt. Gegen pantheistische und deistische Vereinseitigungen und illuministische Ungeduld ist deshalb die innere Dialektik der Gotteserkenntnis (die als Wissen immer zugleich Nicht-wissen ist) auszuhalten: in Entsprechung zum Sein als Bild (Positivität) und Widerbild (Nichtsubsistenz) Gottes (237–265).

III. Im III. Teil untersucht C. das „Bedenken der ‚Differenz' und der Offenbarung in der Erörterung des Seins und Gottes" (269–331). – S.'s ursprüngliches Anliegen, die Einheit von Sein und Denken, von Sein und Gott herauszustellen, bleibt entscheidend. Aber diese Einheit wird zunehmend auf Differenz hin und diese ihrerseits nicht mehr nur als Erscheinung der Einheit bedacht. Sie wird vielmehr in Gott selbst als Weg von seiner Einfachheit zu den endlichen Wesenheiten angesetzt und tritt damit in ihrer eigenen Positivität (d. h. in der Ermöglichung der vielen Seienden als Gleichnis der göttlichen Güte) hervor. Diese wesentlich durch theologische Erwägungen (Trinität!) beeinflußte Akzentuierung verbietet jeden neuplatonisch gefaßten Primat des Einen vor dem Sein und erlaubt die Einbeziehung der Schöpfungs- und Menschheitsgeschichte in das innergöttliche Leben. Mit anderen Worten: in der metaphysischen Differenz von Akt und Subsistenz gründen alle übrigen Differenzen, auch die theologische Differenz der göttlichen Personen (269–296). – Im Verlauf dieser Entwicklung wird die Offenbarung und ihr Verhältnis zur Philosophie zunehmend bedeutsam. Gerade am Gedanken der Schöpfung und der Dreifaltigkeit erweist sich für S. die Notwendigkeit der Offenbarung für eine letzt-zureichende Erklärung philosophischer Problematik. Seins- und Offenbarungsdenken gehören zusammen, wenngleich ihre „geschichtliche Einheit ... nur nach der vollendeten Offenbarung in Christus möglich war" (302). Weil die Vernunft aus dem Sein zu sich ermächtigt ist, schließt die Unbegrenzbarkeit des Denkens seine Geschichtlichkeit und damit seine Offenheit auf unableitbare Offenbarung ein: denn diese ist wohl übernatürlich, aber nicht überseinshaft. Das Seinsdenken wird durch Offenbarungsdenken freilich nicht als „vorläufige Phase" abgetan (das hieße Sein als „Potenz" mißverstehen!). Ohne einer Vermengung zweier Erkenntnisweisen das Wort zu reden, bringt die Offenbarung das Denken mehr zu sich selbst, weil sie zum tieferen Bedenken des Seins ermächtige. Ein Absehen der Philosophie von der Offenbarung wäre ein Absehen von den eigenen Möglichkeitsbedingungen und müßte zu spekulativer Unfruchtbarkeit führen. In diesem Sinne muß von einem theologischen Apriori der neuzeitlichen Philosophie gesprochen werden. Nicht in ihren Theologumena, sondern in deren Unbedachtheit liegt das Fragwürdige ihrer Verfassung. S.'s Ziel liegt deshalb in einer theologisch durchlichteten Metaphysik, weil erst der Glaube ein volles Verständnis der Wirklichkeit ermögliche. Eine solche Metaphysik dürfe aber gerade nicht Gott an die Stelle des Seins setzen und dieses zur bloßen Idee entleeren (wie es vielfach in der nach-thomanischen Metaphysik geschehe), sondern habe von ihrer Mitte im Sein her die „ganze" Wirklichkeit zu bedenken (296–331).

C. ist es mit der vorliegenden Arbeit gelungen, die weitgespannte und schwierige Thematik des S.'schen Werkes anhand der systematischen Leitlinie von „Sein und Gott" erstmals umfassend in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen. Dazu war es nötig, über explizit philosophische Schriften hinaus auch theologisch und pädagogisch relevante Texte in die Untersuchung einzubeziehen. Besondere Aktualität gewinnt dieses Buch dadurch, daß C. eine Reihe bisher unveröffentlichter und für die Beurteilung der „Entwicklung" S.'s offensichtlich recht wichtiger Abhandlungen verwerten konnte. Daß der Autor in unmittelbarer Anlehnung an die ausführlich zitierten S.'schen Texte weitgehend zurücktritt, entspricht der intendierten Aufgabe. In diesem Sinne bietet C. eine ausgezeichnete „Einführung": nicht als oberflächliche Vereinfachung, sondern als eine vom „Einstieg" in seine Mitte her „durch"-geführte Vergegenwärtigung des S.'schen Denkens. Daß es sich dabei um materiale Kompilation ohne wirklich kritische Durchdringung handle, könnte nur unterstellen, wer sich von vorneherein von einem (lächerlichen) „absoluten" Standpunkt aus weigert, sich überhaupt einmal auf den Rhythmus des hier vorgestellten Denkens (als reflexive „Entsprechung" der Dynamik der bedachten Wirklichkeit selbst) einzulassen. Der spekulative Fluß der Darstellung bedingt es auch, daß auf den Gegenwartsbezug des S.'schen Denkens vorwiegend in Anmerkungen eingegangen wird. Gerade dabei wird allerdings deutlich, daß eine eigentliche, nicht nur Einzelheiten betreffende Auseinandersetzung (sei es als kritische Aneignung oder Zurückweisung) noch aussteht.

Dieses im Bereich der Philosophie und Theologie bisher weitgehend unterlassene Gespräch mit dem in eigenartiger Weise verkannten, ja ignorierten – fast ist man versucht zu sagen: „verdrängten" – S.'schen Ansatz kann hier nicht nachgeholt und auch nicht zureichend initiiert werden. Doch sei ein – wie dem Rz. scheint – wesentlicher Aspekt hervorgehoben. Wie von C. ausgezeichnet herausgearbeitet wird, gewinnt das Bedenken der Differenz für S. immer größere Bedeutung. Die Präzisierungen der 2. Auflage von „Der Thomismus als Identitätssystem" sowie „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" geben davon Zeugnis. Damit erscheint das Hervortreten der Vielheit und Mannigfaltigkeit aus der Einheit, d. h. des Seienden aus dem Sein, nicht mehr nur als defizienter Modus, als Seinsabfall. Dennoch und trotz mancher gegenstehender Aussagen des späten S. bleibt fraglich, ob damit schon das Endliche eine eigene positive Wertigkeit als Endliches erhält. Der transzendentale Aspekt des verum (Idealität) deckt zwar voll den transzendentalen Bereich des bonum (Realität: vom Modus möglicher bis notwendiger Wirklichkeit) ab: umgekehrt aber scheint das bonum mit dem verum jedoch

nicht im selben Ausmaß konvertibel zu sein. Mit anderen Worten: das bonum bleibt sozusagen ein Transzendentale zweiter Ordnung. Damit aber besteht die Gefahr, daß die von S. so sehr betonte Urdifferenz von Aktualität und Subsistenz doch wieder vorschnell in der Idealität des Seins und damit des göttlichen Subjekts geschlossen wird: aus Angst, das Endliche könnte sich sonst dem Unendlichen entziehen und dieses damit „unendlich" diskreditieren. In diesem Sinne erscheint dem Rz. das Ringen S.'s um eine vom Geiz des Unendlichen befreite Endlichkeit zwar streng intendiert, aber nicht ent-schieden genug durchgeführt worden zu sein.

Dies beinhaltet Konsequenzen für das Verhältnis von Seins- und Offenbarungsdenken (wobei die Problematik der adäquaten reflexiven Umsetzung beider als Philosophie bzw. Theologie hier nicht weiter erörtert werden soll). Mit aller Deutlichkeit hat S. klargestellt, was die intendierte „theologisch durchlichtete Metaphysik" in gar keinem Fall sein will und sein darf: unkritische Vermengung zweier Erfahrungs- und Erkenntnisweisen oder Vereinnahmung der einen zugunsten der anderen. Es geht S. dabei vielmehr um jene Gestalt ursprünglichen Denkens, die von ihrer Mitte im Sein her die geschichtliche Einheit des Seins- und Offenbarungsdenkens austragen soll. Dabei hat S. vor einem „theologisch" motivierten „Überspringen" des Seins zugunsten der vom Glauben versicherten Wirklichkeit Gottes unmißverständlich gewarnt. Nicht da liegt also das Problematische: ebensowenig wie in der Behauptung, daß Offenbarung mit den ihr impliziten Ansprüchen an die Vernunft zu einem tieferen Seinsverständnis führen kann. Das Bedenkliche liegt darin, daß S. die prinzipielle „Offenheit" des Seinsdenkens auf Offenbarung hin in eine prinzipielle „Verwiesenheit" einrückt (die freilich erst seit der Inkarnation des Gottmenschen Christus faktisch gegeben sei): um ihrer möglichen, wenn auch hic et nunc nie erreichbaren Vollendung willen. Wieder wird fraglich, ob die Entäußerung des Seins in die endliche Subsistenz ernst genommen ist oder in einem spezifischen Sinne „nachträglich" genommen wird. Das heißt: Freiheit und Geschichte werden untergründig doch von einem im Wesen Gottes fixieren apriorischen Ordnungsentwurf her „gedacht" (urbildliche Identität des Seins mit Gott) und zuwenig als unbeliebiger konkret-geschichtlicher Anspruch „erfahren". Gerade deshalb taucht die Versuchung auf, die Endlichkeit und Armut des Philsophierens zwar nicht aufzuheben, aber doch zu mildern durch eine „theologisch durchlichtete Metaphysik", die eben durch Vermittlung der Offenbarung irgendwie an der apriorischen „Welt- und Wissensvollendung" in der göttlichen Idealität teilhat. Daraus resultiert die auf den ersten Blick vielleicht erstaunliche Feststellung: gerade weil S. (in einem ganz bestimmten Sinn) zu ausschließlich als „Philosoph" reflektiert, läuft er Gefahr, die „Abgründigkeit" des geschichtlichfreien Angebots der Offenbarung und ihres Anspruchs jenem „Grund"-Denken (als das sich „abendländisches Philosophieren" bis heute weithin versteht) und seiner (möglichen) Pervertierung zur logisierenden Vernotwendigung alles Ontologischen auszuliefern (die S. an Hegel so sehr bekämpfen zu müssen glaubt).

Diese kritischen Anmerkungen (deren mißverständlicher Einseitigkeit sich der Rz. sehr wohl bewußt ist) sollen nur anzeigen, welche Chance zur immer wieder nötigen Klärung des Selbstverständnisses von Philosophie und Theologie und ihres möglichen Zusammenhangs gerade die längst fällige Auseinandersetzung mit dem S.'schen Denken bietet. Es könnte daraus jene unbefangene „Ergänzung" von Seins- und Offenbarungsdenken resultieren, bei der – jenseits der kurzschlüssigen Alternative von gegenseitiger Anbiederung oder Abkapselung – ein wechselseitiges Geben und Nehmen zu nichts anderem als der je eigen strukturierten Form von Vernünftigkeit verpflichtet und so die Autonomie beider nicht beeinträchtigt.

Regensburg Josef Reiter

Weizsäcker, Carl Friedrich von: **Die Einheit der Natur.** – München: Carl Hanser 1971. 491 S. Lw.

Im Anschluß an sein 1957 vorgelegtes Sammelwerk „Zum Weltbild der Physik" legt C. F. von Weizsäcker unter dem Titel „Die Einheit der Natur" Aufsätze und Vorträge vor aus den Jahren 1959 bis 1970. Gegliedert wurde die Sammlung in vier Teile: I. Wissenschaft, Sprache, Methode; II. Die Einheit der Physik; III. Der Sinn der Kybernetik; IV. Zur klassischen Philosophie. Schon diese Einteilung zeigt, daß es von Weizsäckers Anliegen ist, ausgehend von wissenschaftstheoretischen Fragen über Sachfragen der Physik und der Kybernetik zur Sinnfrage vorzudringen. Von Weizsäcker hält dieses sein Aufstiegsschema „Heuristik ruft nach Hermeneutik" nicht nur im Aufbau des Sammelbandes, sondern auch in den einzelnen Teilaufsätzen durch. Das führt zwar zu Wiederholungen, hat aber didaktisch den Vorteil, daß der in Physik, Kybernetik oder Philosophie nicht so Bewanderte den Grundzug des Entwurfs je schon in den Beiträgen findet, zu denen jemand aufgrund seines Spezialwissens einen leichteren Zugang hat. Aus der Fülle des manchmal nur angesprochenen, manchmal auch durchreflektierten Materials seien im folgenden nur einige Grundzüge herausgehoben.

Eine kritische Vorbemerkung sei indessen vorweg gegeben; nicht, weil vor dem Verstehen eines ihm oft befremdlichen Gedankenganges der Leser mit der Behauptung seines eigenen Standpunktes sich gleichsam emanzipieren sollte, um sich seinen Freiheitsraum im Gespräch mit dem Physiker-Philosophen von Weizsäcker zu erhalten: sondern deshalb, weil von Weizsäcker offensichtlich nur eigenständige Diskussionspartner akzeptiert. Ausweis dafür ist seine Vorliebe für den Dialog, der in Anlehnung an die klassischen Dialoge bei Platon und Galilei die sprachliche Formgebung einiger Aufsätze bestimmt (86ff, 447ff). Diese Dialoge sind einigermaßen schwierig zu lesen. Es erhebt sich die Frage, warum Weizsäcker, der die Sprachform der didaktisch eingängigeren Thesen-Information beherrscht (133ff, 223ff, 320ff), den komplizierten Dialog liebt. Die Antwort auf diese Frage nach seiner Vorliebe gibt er selbst: Weil er jeden, der Vereinfachungen liebt, aufs „Glatteis" führen will (445ff) und weil er meint, das Aufzeigen von Aporien (451) ermuntere zum Weiterdenken, d. h. zum Stellen der Sinnfrage. Hier aber muß doch wohl kritisch angemerkt werden, daß die gewählte aporetische Methode nicht eben ungefährlich ist: Führt sie doch auch bei von Weizsäcker einmal zu revolutionären Aufrufen, die Gesellschaft zu ändern, die dann doch bloß rhetorisch bleiben (26), ein andermal zur Ausklammerung von Fragen, die – wie die Gottesfrage – nur genannt, aber nicht reflektiert werden (35f, 114f, 360, 465, 487). Die Vorliebe für die Aporie, die von Weizsäcker teilt mit den neuen Platonikern W. Heisenberg und G. Picht (115, 442 u. ö.), sie hat indessen bei von Weizsäcker Methode. Eben diese Methode ist – wenn wir richtig sehen – der Schlüssel zu dem, wie sich von Weizsäcker die „Einheit der Natur" vorstellt: Der Schlüssel heißt „Komplementarität". Fragen wir also mit von Weizsäcker, was heißt und was leistet „Komplementarität"? Komplementarität ist eine Beschreibungsweise, mit deren Hilfe (etwa seit der Entdeckung des Wirkungsquantums) die in mehrere Beschreibungsteile auseinandergebrochene einfache Ansicht der Wirklichkeit wieder der Einheit angenähert wird (223ff). Oder – nichtphysikalisch, aber noch mit von Weizsäckers Worten: Komplementarität sucht den Pluralismus der Einzelwissenschaften zu überwinden. – Der Pluralismus wiederum entsteht, weil die Einzelwissenschaften wie die Erkenntnisobjekte nur möglich werden, wenn man nach der Rechtfertigung der eigenen Prinzipien nicht mehr fragt (12ff) und höchstens eine Logik zuläßt, die entweder situativ bedingt ist und nur der relativistische Ausdruck einer Kulturstufe ist (86, 453f) oder eine operative Logik ist, die Aussagen über das macht, was der Mensch selbst gemacht hat (105, 338). Nun weist von Weizsäcker nach, daß sowohl die voraussetzungslose Objektbestimmung wie die relativistische Aussageform und die operative Logik schon rein sprachlich ihre Schwierigkeiten haben: Denn es genügt nie, formal-objektiv „über die Sprache" zu sprechen. Man muß mit der Sprache „über das" sprechen, wovon die Sprache spricht. Darüber aber kann man in der exakten Wissenschaftssprache nicht sprechen, sondern nur in einer „Umgangssprache" (336ff) die dem Menschen zeigt, was er nicht selbst gemacht hat.

Bezogen auf das Aporetische in der wissenschaftlichen Wirklichkeitsfassung heißt dies: Die exakten Wissenschaften zementieren den Pluralismus, weil sie um ihrer selbst willen nicht „ontologisch" nach dem fragen können, was der Mensch nicht selbst gemacht hat (12, 105, 338). Dennoch – und darin zeigt sich für von Weizsäcker der weiterführende Sinn des Aporetischen und zugleich das, was Komplementarität leisten kann – drängen z. B. die Physik (130ff) und die Kybernetik (277ff) je auf ihre Weise darauf, Getrenntes wieder als Einheit sehen zu lernen. Dies ergibt sich aus der Geschichte dieser exakten Wissenschaften, ist philosophisch

notwendig und physikalisch-mathematisch möglich (130). In dieser Trias ist von Weizäcker besonders interessiert an der „philosophischen Notwendigkeit"; wenn – so meint er – es der Sinn der Kybernetik ist, den Menschen in die Natur einzugliedern und es möglich ist, den Menschen als Teil der Natur auszuweisen, dann muß es in der Natur Wahrheit geben (320). Der Mensch ist dazu da, die Alternativen, die die Wissenschaft komplementär aufzeigt, in möglichster Annäherung an die Sachverhalte so zu entscheiden, daß er eine Theorie als „Modell der Wahrheit" entwirft. Er tut dies, indem er Handlungsmodelle entwirft, die einen „Begriff" davon geben, welches die besten Lebensbedingungen für den Menschen sind (341). Nun könnte man zwar diese normativen Lebensbedingungen experimentell herausarbeiten. Doch meint Weizsäcker, davor warnen zu müssen, weil sich so der Mensch der Planbarkeit und also der Inhumanität der Technokratie aussetzen würde (22f). Um dies zu vermeiden, sucht er die Hilfe, die dem zur Entscheidung verurteilten Menschen die Wissenschaften nicht bieten können, bei den Philosophen. Ist er doch der Überzeugung, daß Kant zeigen wollte, was Erfahrung (405ff) und daß Platons Ideenlehre zeigen wollte, was ein Begriff sein soll (441, 491). Aus der Aporie der zementierten Pluralität der positiven Wissenschaften führen, so meint von Weizsäcker, nur die Fragen der klassischen Philosophen heraus, die in aporetischer Situation uns erneut als unsere eigenen Fragen aufgegangen sind (15 und der gesamte Teil IV). Soll doch die „Struktur", von der die Strukturwissenschaften der Mathematik und Physik sprechen (22–24) nichts anderes sein als die moderne Übersetzung für „eidos" oder „idea"; als Struktur der Wahrheit wäre sie dann nichts anderes als „ein Aspekt der Idee der Idee, d. h. des Einen" (457). Platonische Ideenlehre, meint von Weizsäcker, soll uns helfen, die Strukturen, die wir nur beschreiben, zu verstehen als ein Hinweis auf die „Einheit der Natur", der nur vom „Einen" her gedacht werden kann.

Theologisch interessant wird in diesem Stand der Reflexionen schließlich ein Selbsteinwand von Weizsäckers, der in seiner Redlichkeit aussieht wie eine neue Aporie: Alle quantentheoretischen Strukturbegriffe sind zeitgebunden – Platons idealistischer Ansatz aber kennt keine Zeit (487–489). Mit Platon löst von Weizsäcker diese Aporie, indem er das „Eine" von seinem „Sein" unterscheidet und also vom „Einen" sagt, es sei nur ein „Seiendes", das sich zur Welt und damit zur Vielfalt entfaltet (490). Damit ist zwar die „Komplementarität" und mit dem Zufall der Entfaltung auch die „Zeit" im Begreifen des Einen gerettet – aber die Frage nach „Gott", die durchaus gestellt wird (16, 35f, 114f, 360, 491) wird als eine aporetische Frage nicht mehr bedacht. Zwar wird mit Kepler, Einstein und Heisenberg gesagt, Theologie habe als Frage nach Gott in der Einheit der Zeit und der Natur die Einheit des Einen wiederzuerkennen (16, 114f; vgl. dazu: N. Schiffers, Fragen der Physik an die Theologie, Düsseldorf 1968), aber die Antwort ist dann doch die eines mystischen Agnostizismus: „All dies viele aber besteht nicht für sich, so wie es die Logik und die klassische Ontologie beschreibt. Es besteht nur im undenkbar Einen" (491). Daß mit dieser Auskunft entweder der Weg zum Atheismus oder zum Zenbuddhismus eröffnet wird, sollte um der Redlichkeit willen von den christlichen Theologen bedacht werden, die von Weizsäckers Analysen als Zeugnis für ihren christlichen Platonismus nützen wollen.

Regensburg Norbert Schiffers

Rolfes, Helmuth: **Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken.** Eine kritische Darstellung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz. – Düsseldorf: Patmos 1971. 222 S. (Patmos Paperback) Kart. DM 19.80

J. B. Metz gibt seinem Vorwort die Überschrift: „Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage" (6–11) und stellt mit Recht auch den „heuristischen Wert" der Sinnfrage heraus. Positivismus und Marxismus: „in der Thematisierung der Sinnfrage hervortretenden Gemeinsamkeit ... begründet in einem anthropologischen Vorurteil ... gleichwohl tritt in der Sinnthematik eine fundamentale Differenz zwischen Positivismus und Marxismus in ihrem jeweiligen Verhältnis zu einem religiös-theologisch fundierten Sinnverständnis zutage. Dies wird vor allem deutlich, wenn die (primär-anthropologisch orientierte) Frage nach dem Lebenssinn erweitert wird zur Frage nach dem Sinn der Geschichte im Ganzen" (8). Gegenüber einer Gruppe von (Neo-)Positivisten, welche die Sinnfrage als unwissenschaftlich ausklammern oder ablehnen, steht eine zweite Gruppe Marxisten, Idealisten und Christen, die die Sinnfrage je von ihrem Ansatz aus beantworten.

Rolfes beschränkt sich in dem vorliegenden Buch, eine gekürzte Fassung seiner Innsbrucker Dissertation, darauf, nach seiner „Einleitung: Die Frage nach dem Sinn des Lebens" (15–22), die Frage als die Grundfrage des Menschen zu orten, wobei die Frage als Kernfrage aller Philosophie – und wie wir immer definieren: Philosophie ist die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin – und damit auch jeder Anthropologie notwendig gestellt ist und sich gewöhnlich in den Grenzproblemen, z. B. und vor allem am Problem des Todes entzündet. Ganz allgemein umfaßt die Frage nach dem „Sinn des Lebens" 1. „Warum und wie soll soll sich menschliches Handeln orientieren?" (19) und 2. „Wie kann der Mensch bestimmte Ereignisse, die in sein alltägliches Leben einbrechen, sinnvoll in sein Wirklichkeitsverständnis integrieren?" (20).

Und wir werden sofort im Hinblick auch auf die von R. kurz angeführte (188–203) Antwort von E. Bloch als 3. Frage hinzufügen: 3. Worauf und woraufhin darf der Mensch seine Hoffnung gründen? R. betont mit Recht, „die Anthropologie (ist) die Voraussetzung für die Ausbildung der Ethik" (20). – Wir definieren immer: Ethik ist normative Anthropologie. R. richtet sich leider kaum auf die ethische Auswirkung der Beantwortung der Sinnfrage, sondern sucht vielmehr nur die anthropologische Grundlage für die Frage herauszuarbeiten; denn „eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' kann nur auf der Basis eines allgemeinen Verständnisses vom Menschen gegeben werden" (22).

Der I. Teil der Arbeit – deren Kürzung an manchen Stellen doch Wünsche übrig läßt – behandelt „Die Basis einer marxistischen Anthropologie" (25–114). Hier wird in gedanklicher und vor allem sprachlicher Klarheit dargelegt, „wo der Standort des Menschen in der Wirklichkeit im Verständnis von Karl Marx" gelegen ist (25–37), wie der Mensch in der „Antithese": in der Entfremdung steht (38–66) und als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (Karl Marx) in der „Synthese" sich befindet, im wichtigen Zusammen von antithetischem und synthetischem Verständnis des Menschen (67–106). Am Schluß dieses ersten Teils wird der Übergang „zur Ontologisierung der Basis der marxistischen Anthropologie" (107–114) vor allem durch Friedrich Engels kurz berührt.

Der zentrale Gedanke bei R. ist: Der Mensch als „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse", in denen er seine Natur durch Arbeit in Überwindung aller Formen von Entfremdung, vor allem durch deren Grundursache, des Privateigentums, verwirklicht nach K. Marx im wahren Humanismus, dem Sinn seiner Geschichte.

Als „Norm für das Handeln wäre dann: Handle so, daß durch dein Handeln möglichst ein Abbau der Entfremdungen bewirkt wird; d. h. schließe dich der kommunistischen Bewegung an, denn einzig in der kommunistischen Bewegung wird gezeigt, was der richtige Weg in eine bessere, von den Entfremdungen befreite Zukunft ist" (118). Die Antwort auf die Sinnfrage wird also stets praktisch, nie rein theoretisch gestellt.

Die Frage nach dem Tode ist bei K. Marx kaum gestellt und damit noch unbefriedigend beantwortet (124f.).

Der II. Teil der Arbeit bringt „Antworten auf der Basis einer marxistischen Anthropologie", wobei zunächst „die Basis", der gemeinsame Ausgangspunkt von Karl Marx kurz aufgezeigt wird (118–126) und dann „Die Antworten auf der Basis" (127–203) – besser hieße es „Einige Antworten auf der Basis" – geboten werden. Es begegnen hier: die Antwort 1. „im ‚orthodoxen' Marxismus" (127–137); 2. die Antwort von „Henri Lefèbvre: Sinn und Totalität" (137–144); 3. die Antwort von „Adam Schaff: Sozialer Eudämonismus" (144–173) (Zweifellos gehört A. Schaff zu den spekulativ bedeutsamsten Marxisten, welche die Sinnfrage beantworten wollen, und auch das ist so wichtig in jenen gesellschaftlichen Bereichen, in denen der Kommunismus etabliert ist und die Sinnfrage im Sinne von Karl Marx eigentlich schon gelöst sein sollte!); 4. die Antwort von „Leszek Kolakowski: Über die Möglichkeit der Rationalisierbarkeit offener Fragen" (174–179); 5. die Antwort von „Milan Machovec: Die Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' durch Dialog" (180–187) – eine leider wohl etwas zu knappe Darstellung des am christlich-marxistischen Dialog so stark interessiert gewesenen tschechischen Philosophen; 6. die Antwort von „Ernst Bloch: Marxistische Philosophie als Philosophie der Hoffnung" (188–203).

Das „Schlußwort" (205–213) stellt noch einmal die wesentlichsten Punkte heraus: Die marxistische These „Befreiung des Menschen von den Entfremdungen durch Aufhebung des Privateigentums" (205) hält sich durch. Der Mensch „erschafft sich selbst ... Da der arbeitende Mensch immer der Mensch in der Gesellschaft ist, läßt er sich in seinem Wesen feststellen als ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse'" (206). Im Kommunismus als Überwindung aller Selbstentfremdung ist auch die Sinnfrage entgültig gelöst. Richtig sagt R., „es reiche eben nicht aus, das Sinnproblem nur auf allgemein gesellschaftliche Zusammenhänge zurückzuführen, da damit die individuelle Komponente, wie sie bei jeder konkret gestellten Sinnfrage wesentlich mitschwingt, bagatellisiert oder gar ignoriert wird. Hier erhält der Ge-

danke vom Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse zwar eine folgerichtige, aber auch inhumane Anwendung" (208). Der Einzelmensch wird völlig aufgesogen vom gesellschaftlichen Kollektiv. Und „im Gesamtsystem ist das Todesproblem gelöst" (209); „denn individuelles Sein zum Tode und vollkommene kommunistische Gesellschaft lassen sich nur schwer zusammendenken" (210).

„Mit dem Problem des Todes wird für jede marxistische Beantwortung der Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' eine Grenze sichtbar..." (211). Auch die von den Entfremdungen befreite Gesellschaft führt nicht zu einer befriedigenden Antwort auf die Sinnfrage. Die Gleichsetzung von Kommunismus und Humanismus ist nicht erlaubt, weil der Mensch im Kommunismus nur eine „Funktion der Verhältnisse" ist und nicht zum vollen Menschsein gelangt. Die einzig vollgültige Antwort im Lichte der Frage nach Gott verbietet sich für den Marxismus. Mit Recht schließt R. mit dem Satz: „Der Nerv jeder Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' ist das zugrundeliegende Verständnis vom Menschen" (213).

Der Verf. hat mit seiner Erstlingsarbeit für viele einen Weg gezeigt in die anthropologischen Grundlagen des Marxismus. Das ist zu danken. Durch eine Straffung des I. Teils hätte sich wohl Raum gewinnen lassen, um anderen Paläo- und vor allem Neo-Marxisten dem zentralen und, wie Metz mit Recht sagt, mit heuristischer Bedeutung beladenen Thema zu stellen. Denken wir nur an „die kritische Theorie", an marxistischen Existenzialismus, den marxistischen Strukturalismus bis hin zum marxistischen Denken der Studentenbewegungen heute. Manchmal (z. B. 151, 158, 159, 161) wird nicht sogleich klar, ob der Verfasser seine eigene Meinung oder die anderer darstellt. Das Problem der Moral als Gesamt des tatsächlichen Freiheitsgebrauches und der Ethik als Wissenschaft von dieser Moral hätte doch als Folge der Beantwortung der Sinnfrage noch viel deutlicher aufgezeigt werden sollen. Trotz allem: ein hoffnungsvoller wissenschaftlicher Anfang des Verfassers in einer höchst aktuellen Sache.

Bochum Gustav Ermecke

Schlier, Heinrich: **Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1971). 88 S. (Kriterien 25) kart.

Es ist zu begrüßen, daß ein bewährter Exeget solche geistliche Überlegungen darbietet im Anschluß an die Aussagen des Apostels Paulus über Glaube, Hoffnung und Liebe, die für diesen die „Grundkategorien christlicher Existenz" sind, „Grundweisen des ‚In-Christus Jesus-Seins'", die bei dem Völkerapostel nicht als allgemein-menschliche Erscheinungen behandelt werden, sondern als eschatologische Phänomene im Herrschaftsbereich Jesu Christi, in der Kirche. Ihr Da-sein erweist, daß „der Tag des Herrn" angebrochen ist; sie transzendieren alle Zeit und reichen hinüber in die Ewigkeit: der Glaube im Schauen, die Hoffnung in der erfüllten Erfahrung, die Liebe – in der Liebe.

Die einzelnen Aspekte der paulinischen Lehre werden hervorragend herausgearbeitet. Wenn man einen Wunsch anmelden darf, so wäre es nur dies: Wenn Vf. betont, daß Paulus sich vor allem im Römer- und Galaterbrief im Hinblick auf die Gesetzesgerechtigkeit „in Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem von daher (statt Druckfehler: vom daher) noch festgehaltenen Judenchristentum" befinde (33), so könnte man fragen, ob es nach den heutigen Einsichten nicht besser wäre, in dieser Hinsicht nicht mehr von „dem" Judentum schlechthin zu sprechen, sondern von der in maßgebenden jüdischen Kreisen und demgemäß auch in judenchristlichen Kreisen sich immer mehr verfestigenden Gesetzesgerechtigkeit. Solche Nuancen könnten evtl. in der immer noch schwierigen ökumenischen Situation zur Aufbesserung der Atmosphäre beitragen. Auch das gegenwärtige Judentum, sofern es noch gläubig ist, führt seinen Glauben auf Abraham zurück, der „glaubte", indem er sich ganz schlicht „festhielt" an Jahwe und seinen Verheißungen für die Zukunft (Gen 15,6). Ein solches vertrauendes Eingehen auf Gottes Plan ist „mehr etwas Passives, jedenfalls ein Raumgeben dem Walten Gottes" (Gerhard von Rad zu Gen 15,6). Im Grunde ist ein derartiger Glaube angelegt auf jene neutestamentliche Vollendung hin, die Vf. so vorzüglich herausstellt, wenn er z. B. betont, daß der Mensch sich im Glauben unendlich offen hält, offen für Gott als ein Empfangender, auch als ein den Glauben selbst gnadenhaft Empfangender.

Auch Hoffnung und Liebe sind entsprechende Gnadengaben Gottes. Das demonstriert Vf. bezüglich der Hoffnung u. a. an Gal 5,5: „‚Denn wir erwarten im Geist aus Glauben das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit.'...Im Glauben übergibt und überläßt der Glaubende sich dem an ihn ergehenden Zuspruch der Hoffnung, nämlich Jesus Christus, der ‚für uns' ist und sich als solcher auch erweisen wird" (61). – Auch „die Liebe wird nicht nur neben den Glauben gestellt, sondern der Glaube vollzieht sich in ihr", er „läßt sich in der Liebe nieder" (vgl. Gal 6,6) (67f).

Notwendig und zeitgemäß ist der Hinweis, daß es „weder paulinisch noch überhaupt neutestamentlich" ist, „zu behaupten, die Liebe zu Gott und Christus sei aufgehoben in der Liebe zu den Menschen, sie habe ihr Wesen in dieser" (72). „Aber freilich – ... die Liebe zu Gott und Christus weist und wirkt sich in der Liebe zum Nächsten aus" (73).

Wir konnten hier nur einige Hinweise aus der Inhaltsfülle des gehaltvollen Bändchens bringen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Tilmann, Klemens: **Die Führung zur Meditation.** Ein Werkbuch. Bd I. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger ²(1972). 352 S., sfr/DM 19.80

Klemens Tilmann integriert in diesem (alsbald in 2. Auflage erschienenen) 1. Band seines Werkbuchs die verschiedenen Wege und Arten der Meditation (M.), der objektgerichteten, gegenständlichen M. des Westens und der objektlosen, übergegenständlichen M. des fernen Ostens, für den westlichen Menschen zu einer Einheit. Er geht davon aus, daß die großen geistigen Erneuerungsbewegungen der letzten 50 Jahre notwendig von der beginnenden meditativen Bewegung eingeholt und mit innerem Leben durchdrungen und beseelt werden müssen. Der Grund: Die Menschen werden heute mehr und mehr unfähig, einen Glauben zu bewahren, der vor allem autoritär und gedanklich vermittelt wurde, so daß ihnen Gott bei der zunehmenden Verkümmerung ihrer Tiefenschichten unerfahrbar und damit unwirksam zu werden droht. Der zunächst erschienene 1. Band legt das Schwergewicht auf grundlegende Anfänge und gibt einfache praktische Anleitungen, und zwar vorerst auf dem Gebiet der naturalen M., der notwendigen Vorstufe zur supranaturalen M., die ohne diese Vorübung und ihre realen Erfahrungen in der Luft schweben würde und in der Gefahr wäre, eine „Ideologie leerer Worte" zu werden. Die naturale M. besitzt angesichts der heutigen Glaubensnot zudem den Vorteil, daß fast alles sich Darbietende „unabhängig vom religiösen Glauben des Suchenden" verwandt werden kann.

Die objektlose buddhistische Meditation wird nur kurz dargestellt unter Hinweis auf die ausführlichen Werke von Enomiya Lassalle und Graf Dürckheim. Eindringlich wird aber auf die jeweiligen Grenzen wie auch auf die Vorzüge des östlichen und des westlichen Weges hingewiesen. Im Osten sind die Übungen für eine natürliche Disposition weit gründlicher entwickelt als im Westen; die Hauptgrenze der Verwendbarkeit der östlichen Übungen liegt in der ganz anderen Welt- und Lebensschau, vor allem in der Verneinung des persönlichen Ich, während der Christ ganz persönlich in Christus seinem Du begegnet. Doch besitzt die objektlose M. ihren Wert darin, daß in ihr „rational nicht kontrollierbare Reifung des Menschen" geschieht, die Beziehungen sich vertiefen und alles „plastischer, klarer, reiner, tiefer, voller" erscheint, was sich selbstverständlich auch auf das christliche Gottesverhältnis und die Ganzheit des christlichen Lebens auswirkt (262). Doch muß für den Christen daneben Raum bleiben für die gegenständliche M., „die auf Betrachtung, auf Lesung und auf theologisches Studium zurückgreift" im „Gehorsam gegen die Worte des Herrn im Evangelium", in ernsthafter Nachfolge Jesu (264). Vf. weist mit Recht darauf hin, daß es bei der Vielfalt der bestehenden M.s-arten eine gewisse Freiheit in ihrer Anwendung geben muß, in der jeder das für ihn Passende herausfinden sollte. In der naturalen M. ist ebenso wie in der christlichen M. die Vertiefung in den Symbolgehalt jedes Dings von größter Wichtigkeit. Auch die technische Welt muß nach der Überzeugung Tilmanns meditiert werden, weil ihre Reize und Einflüsse nur durch M. bewältigt werden können. Wenn die Glaubens-M. die Technik als Mitgestalten und Weiterentwickeln der Schöpfung versteht und somit als Erfüllung des göttlichen Auftrags, vermag der Mensch inmitten dieser unmittelbaren Erlebniswelt sein inneres Gleichgewicht und seine seelische Gesundheit zu bewahren. Auch in der technischen Welt muß nach Vf. das Gesetz der Entsprechung wahrgenommen werden, das technisch Gestaltetes als Symbol für Höheres erleben läßt (z. B. Brücke, Pfeiler, Staudamm, elektr. Strom) (210). – Nicht zuletzt wird auf die Wichtigkeit der M. der eigenen Existenz hingewiesen, weil sie zur notwendigen Selbstfindung führt und auch in besonderer Weise eine Erfahrung der Transzendenz ermöglicht, die für den Menschen immer nur in einer irdischen Wirklichkeit transparent wird.

Praktische Beispiele von Meditationsübungen erleichtern den Zugang. Der 2. Band soll in die christliche Glaubens-M. einführen. Ein weiterhin angekündigtes Übungsheft soll die praktische Durchführung der M. erleichtern. Das Gesamtwerk ist sowohl für Kursleiter bestimmt als auch für solche, die selbständig nach Wegen zur M. suchen. Im Ganzen: Eine gute Gelegenheit, sich mit diesem für viele Suchende heute so aktuellen Thema vertraut zu machen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Personennachrichten

Josef Lortz 85 Jahre alt

Am 13. Dezember 1972 vollendet der emeritierte Professor für Kirchengeschichte und derzeitige Direktor des Institutes für Europäische Geschichte in Mainz Joseph Lortz sein 85. Lebensjahr. Seine „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung" (Münster 1930/31; 22.–23. Aufl. 1965) und vor allem das zweibändige Werk „Die Reformation in Deutschland" (Freiburg 1939; 4. Aufl. 1962) wurden als Wende des katholischen Lutherbildes empfunden. Nach der Auffassung von Joseph Lortz, die durch das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt wurde, gilt es, „Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen". Durch seine Schüler und die zahlreichen Stipendiaten des Institutes für Europäische Geschichte und mittels der Übersetzungen seiner Werke vermochte Lortz diese Sicht der Reformation auch in den romanischen Ländern und in Übersee fruchtbar werden zu lassen und vielfältige Anstöße zu ökumenischem Denken und Wirken zu geben.

Herr Prof. DDr. Dieter Emeis hat den Ruf auf den neu errichteten Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik an der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum angenommen.

Zum 1. Oktober 1971 wurde an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien der zweite dogmatische Lehrstuhl Herrn Prof. Dr. Gotthard Schulte (P. Raphael OSB) und der neutestamentliche Lehrstuhl Herrn Prof. Dr. Jacob Kremer übertragen.

Der Dozent DDr. Wolfgang Beinert, Regensburg, wurde Juni 1972 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum ernannt.

Herr Akad. Oberrat Dr. theol. Franz Kamphaus wurde am 26. 10. 1972 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Homiletik im Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ernannt.

Habilitationen im akademischen Jahr 1971/72

Bochum:

Dr. theol., Dr. phil. Bernhard-Gerhard Winkler MA OCist, Stift Wilhering, am 10. 11. 1971 für das Fach Kirchengeschichte: „Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn" (Lenzenweger, Padberg).

Dr. theol. Manfred Görg, Paderborn, am 29. 1. 1972 für das Fach Alttestamentliche Exegese: „Der Gott vor dem König. Untersuchung zu den Gott-König-Reden der prosaischen Literatur Altisraels im Lichte ägyptischer Phraseologie" (Ruppert, Herrmann).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Rudolf Mosis, Freiburg, am 13. 7. 1972 für das Fach Alttestamentliche Literatur und Theologie: „Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerks" (Deissler, Vögtle).

München:

Dr. theol. Erich Franz Paus (P. Ansgar) OSB, Gerleve, am 28. 4. 1972 für das Fach Fundamentaltheologie: „Phänomenologie und Analyse von Sinnstrukturen in religiösen Aussagen" (Fries, Scheffczyk).

Münster:

Dr. rer. nat., Dr. theol. Dieter Emeis, Osnabrück, am 28. 1. 1972 für das Fach Pastoraltheologie: „Über die Aufgaben der Katechese angesichts einer von Science und Technik beeinflußten Mentalität" (Exeler, Metz).

Dr. phil., Dr. theol. Klaus Wittstadt, Münster, am 29. 1. 1972 für das Fach Kirchliche Landesgeschichte und Didaktik der Kirchengeschichte: „Studien und Quellen zur kirchlichen Landesgeschichte. Von der Reformation zur Säkularisation" (Iserloh, Kötting).

Rolf Zerfaß, Trier, am 29. 1. 1972 für das Fach Pastoraltheologie: „Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert" (Exeler, Iserloh).

Trier:

Dr. theol. Hansjörg Auf der Maur, am 31. 1. 1972 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche" (Fischer).

Tübingen:

Dr. theol. Gisbert Greshake, Münster, am 15. 5. 1972 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius" (Kasper, Vogt).

Dr. theol. Herbert Leroy, Rottenburg, am 15. 5. 1972 für das Fach Neues Testament: „Vergebung und Gemeinde nach dem Zeugnis der Evangelien" (Schelkle, Greinacher).

Würzburg:

Dr. theol. Armin Schmitt, Würzburg, am 7. 2. 1972 für das Fach Alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen: „Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament" (Schreiner, Ziegler).

Graz:

Dr. theol. Philipp Harnoncourt, Graz Seckau, am 28. 3. 1972 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Studien zum Verhältnis zwischen gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachraumes" (Gastgeber, Amon).

Dr. theol. Karlheinz Müller, Würzburg, am 10. 4. 1972 für das Fach Neues Testament: „Die Juden und die Septuaginta. Beobachtungen zur Geschichte der griechischen Bibel im Kontext der rabbinischen Nachrichten" (Zehrer, Schedl).

Dr. theol., Dr. jur. Peter Gradauer, Linz, am 10. 4. 1972 für das Fach Kirchenrecht: „Bischof, Landesfürst und Prälatenstand in Österreich ob und unter der Enns bis zur Errichtung des Erzbistums Wien" (Heimerl, Amon).

Dr. theol. et lic. rer. bibl. Franz Zeilinger, CSSR, Mautern, am 10. 4. 1972 für das Fach Neues Testament: „Protókos pásäs ktiseos. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes" (Zehrer, Schedl).

Dr. theol. Hans Hollerweger, Linz, am 13. 7. 1972 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Die Gottesdienstreform zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Ein Beitrag zur archivalischen Erforschung" (Gastgeber, Amon).

Innsbruck:

Dr. theol. Pio Sbandi SJ am 18. 8. 1972 für das Fach Sozialpsychologische Grenzfragen der Pastoraltheologie: „Gruppenpsychologie. Eine Herausforderung an die kirchliche Praxis" (H. B. Meyer, Croce).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1971/72

Bochum:

Jürgen Brandt, Essen: „Das Herrenkapitel am Damenstift Essen in seiner persönlichen Zusammensetzung und seinen Beziehungen zur Seelsorge (1292–1412)" (Lenzenweger, Heinemann).

Reinhard Göllner, Essen: „Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch" (Hemmerle, Padberg).

Heinz Reinhardt, Essen: „Die Ehelehre der Schule von Laon. Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition des Ehetraktates der Sententie Magistri A." (Heinemann, Hödl).

Bonn:

Franz-Josef Hungs, Erzbistum Köln: „Pastoraltheologische und katechetische Bedeutung des gegenwärtigen Offenbarungsverständnisses auf dem Hintergrund seiner Entwicklung seit dem Vaticanum I" (Delahaye, Dolch).

Josef Zmijewski, Erzbistum Köln: „Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37" (Zimmermann, Botterweck).

José Maria Galparsoro Zurutuza, San Sebastian: „Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vasquez's" (Böckle, Groner).

Gerfried Hunold OFM, Werl: „Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus" (Böckle, Jorissen).

Johannes Hoffmann: „Spannungen zwischen lehramtlichen Forderungen der Kirche und der faktisch gelebten Überzeugung der Gläubigen. Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung" (Böckle, Groner).

Klaus Schmidt: „Die sakramentale Theologie William Temple's" (Breuning, Stasiewski).

Margarete Niggemeyer: „Glaube und Glaubenskatechese. Die Wandlung des Lehrstückes über den Glauben in den Katechismen der letzten hundertfünfzig Jahre unter Berücksichtigung der vorhergehenden Katechismustraditionen" (Delahaye, Dolch).

Werner Wiater: „Komposition als Mittel der Interpretation im lukanischen Doppelwerk" (Zimmermann, Borse).

Freiburg i. Br.:

Martin Oepen OFM: „Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778)" (Hofmann, Stoeckle).

Willi Hartmann, Köln: „Der Gedanke der Menschwerdung. Eine religionsphilosophische Studie über die Fragmente und Studienaufzeichnungen Friedrich von Hardenbergs (Novalis)" (Welte, Casper).

Helmut Jaschke, Freiburg: „Prophetisches Reden. Der Beitrag der lukanischen Pfingsterzählung zu einer Theologie der Verkündigung" (Vögtle, Deissler).

Winfried Schachten, Freiburg: „Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes. Zum Gedanken Bonaventuras: ‚Christus, das Wort, der eine Lehrer aller'" (Welte, Riedlinger).

Hanspeter Schlosser, Freiburg: „Quellengeschichtliche Studie zur Interpretation des Leben-Moses-Zyklus bei den Vätern des 4. Jahrhunderts" (Knauber, Madre).

Herbert Steckeler, Freiburg: „Die sinnenhafte Schöpfung als Spiegel der ewigen Kunst. Versuch einer Interpretation der beiden ersten Kapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum" (Welte, Riedlinger).

Peter Weimar, Würzburg: „Hoffnung auf Zukunft. Studien zu Tradition und Redaktion im priesterschriftlichen Exodus. Bericht in Exodus 1–12" (Deissler, Vögtle).

Heinrich Nützel OCarm: „Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung" (Vögtle, Deissler).

Mainz:

Paul Josef Cordes, Paderborn: „Sendung zum Dienst. Historisch-systematische Studien zum Konzilsdekret ‚Vom Dienst und Leben der Priester'" (Lehmann, Haubst).

Norbert Josef Geisbauer OCarm: „Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Tugend der Charitas bei Philippus a SS. Trinitate" (Berg, Ziegler).

Hans Zeimentz: „Die Ehelehre der Frühscholastik (1100–1150)" (Ziegler, Haubst).

München:

Hanneliese Steichele, München und Freising: „Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung. Eine Studie zur Erzählkunst in der Apostelgeschichte" (Kuss, Fries).

Robert Simon, München und Freising: „Glaubensvollzug in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (Egenter, Gründel).

Gil Francisco Prieto, Bilbao (Spanien): „Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte dieses Rechtes und zu einer christlichen Begründung heute" (Giers, Zorn).

Lothar Waldmüller, Paderborn: „Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom sechsten bis zum achten Jahrhundert" (Ziegler, Stockmeier).

Karl Steinmetz, CSSR, Gars: „Der Militärdienst der Ordensmänner unter besonderer Berücksichtigung der rechtlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland" (Scheuermann, Mörsdorf).

Franz Laub SDS: „Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinden in Thessalonike" (Kuss, Schmaus).

Wolfgang Bartholomäus, Osnabrück: „Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft" (Feifel, Schilling).

Karl Hausberger, Regensburg: „Gottfried Langwarth von Simmern (1669–1741). Bistumsadministrator (1716) und Weihbischof (1717) zu Regensburg" (Schwaiger, Dürig).

Aloys Klein, Paderborn: „Glaube und Mythos. Darstellung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers. Eine kritische religionsphilosophisch-theologische Untersuchung" (Fries, Keilbach).

Alfredo Altamira SJ: „Das aktuale und personale Offenbarungsgeschehen nach Emil Brunner" (Fries, Scheffczyk).

Fritz Weidmann, München und Freising: „Das Gebet im Religionsunterricht. Möglichkeiten und Grenzen einer Gebetserziehung im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts" (Feifel, Schilling).

Christoph Walter, München und Freising: „Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin" (Stockmeier, Aßfalg).

Albert Frank, Regensburg: „Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche" (Fries, Stockmeier).

Herbert Unterste OFM, Südbrasilien: „Die Quaternität bei C. G. Jung" (Fries, Keilbach).

Werner Bracht, München und Freising: „Der Menschensohn. Eine Untersuchung zum Bedeutungswandel und zur Geschichte der Auslegung und der Erforschung des neutestamentlichen Begriffs" (Kuss, Fries).

Münster:

Giselbert Deussen CSSP: „Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI." (Weber, Exeler).

Hans Joachim Kracht, Köln: „Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln (965–1250)" (Schröer, Hegel).

Leo O'Donovan SJ, Baltimore (Maryland 21210): „Evolution as a systematic concept in recent catholic thought. A study of post-teilhardian moments in the dialogue between christianity and the evolutionary world view" (Rahner, Kasper).

Heinrich Brudny, Araukanie: „Die Wiederaufnahme der Mission in der Araukanie im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur chilenischen Kirchengeschichte" (Iserloh, Glazik).

Leo H. A. Groothuis OCarm, Ned.: „Der Beitrag der Bischöfe Bekkers und de Vet zur Erneuerung der Pastoral in der Katholischen Kirche" (Exeler, Remmers).

Oswald Hirmer, Regensburg: „Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde (untersucht im Hinblick auf das Xhosagebiet in der Republik Südafrika – unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nichtkatholischer Gemeinden)" (Exeler, Glazik).

Jan Hulshof SM: „Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik. Wahrheit und Geschichte nach den modernistischen Schriften von Alfred Loisy (1857–1940)" (Kasper, Lengsfeld).

Fritz Lobinger, Regensburg: „Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?" (Glazik, Exeler).

Silvano Fausti SJ, Veneto: „Fenomenologia del linguaggio per una Ermeneutica Teologica" (Kasper, Loretz).

Donald W. Reck SJ, Missouri: „A Study of selected Catholic Theologies of Secularisation: John Henry Newman to Vatican II" (Rahner, Hünermann).

Erich Rohner, Rottenburg: „Die eschatologischen Reden der synoptischen Evangelien in der Verkündigung. Eine Analyse der katholischen Predigtliteratur des deutschen Sprachraumes zwischen 1949 und 1970 und Hinweise für eine schriftgemäße Verkündigung" (Exeler, Gnilka).

John J. Ryan, Generalsup. d. Miss. ges. des hl. Columban: „The Separation of ‚Ordo' and ‚Iurisdictio' in its structural-doctrinal development and ecclesiological significance. A dogmatic-historical contribution towards the Reneval of Canon Law" (Kasper, Hünermann, Herrmann).

Johannes Tenzler, Breslau: „Imagination und Religion. Zum Grundaspekt von C. G. Jungs ‚Komplexer Psychologie'" (Heinen, Vetter).

Mechtild Böckmann (Sr. Maria Aquinata), Augsburg: „Die Diskussion über die Armut in der konziliaren und nachkonziliaren Kirche im Hinblick auf die Erneuerung der Armut im Ordensleben" (Fraling, Exeler).

Francis P. Fiorenza, Brooklyn: „Eschatology and Progress. The Theological Problematic of Ernst Bloch's Philosophy of History" (Metz, Rahner).

Friedrich Doormann (P. Mauritius) OFM: „Der neue und lebendige Weg. Ein Vergleich der Christologien des Hebräerbriefes und des Johannesevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Einheit der Theologien im Neuen Testament" (Thüsing, Gnilka).

Georg Evers: „Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt. Die Theologie der Mission angesichts der Theologie der nichtchristlichen Religionen und der weltlichen Welt" (Rahner, Glazik).

Hubert Frankemölle, Münster: „Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des ‚Evangeliums' nach Matthäus" (Gnilka, Thüsing).

Wendelin Knoch, Köln: „‚Necessitas Ecclesiae'. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche in der dogmatischen Theologie vom 19. Jahrhundert bis zum 2. Vatikanischen Konzil" (Rahner, Hünermann).

Manuel Reyes Mate OP: „El ateismo un problema politico? Der Atheismus als geschichtliches Phänomen einer politischen Kirche. Die Atheismusproblematik im Ersten Vatikanischen Konzil" (Metz, Rahner).

David J. Roy SSS, Rottweil a. N.: „Personal-God-Discourse. An Unfolding of the Problematic" (Rahner, Metz).

Richard Schlüter, Paderborn: „Karl Barth's Tauflehre. Dargestellt im Kontext seiner kirchlichen Dogmatik, theologiegeschichtlich eingeordnet, bibeltheologisch und systematisch beurteilt" (Lengsfeld, Ganoczy).

Detlev Dormeyer, Osnabrück: „Die Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion" (Gnilka, Thüsing).

Eric C. Meyer CP: „A critical analysis of the Death-of-God Theology of Thomas J. J. Altizer in its origins and development" (Metz, Hünermann).

Severino L. Pancaro, North Bay, Ontario (Canada): „The Law in the fourth Gospel" (Gnilka, Metz).

Klemens Richter, Münster: „Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie vom Neuen Testament bis zum Pontificale Romanum von 1968" (Lengeling, Kötting).

Regensburg:

Paul-Gerhard Müller, Trier: „ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation" (Mußner, Groß).

Ronaldo Munoz SSCC, Valparaiso: „Fe Cristiana y Crisis de la Sociedad (Christlicher Glaube und Krise der Gesellschaft). Das neue Bewußtsein der Kirche in Lateinamerika" (Schiffers, Welte).

Trier:

Günther Schmahl, Trier: „Auftrag und Sendung. Eine redaktionsgeschichtliche Studie über die Zwölf im Markusevangelium" (Kertelge, Dommershausen).

Peter Krämer, Trier: „Sacra potestas. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils" (Schmitz, Aymans).

Tübingen:

Dorothy Thompson: „The genesis Messenger Stories and their theological significance" (Haag, Rüger).

Juan Peter Miranda, Villarrica (Paraguay): „Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformen. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie" (Schelkle, Betz).

Hans Wagenhammer, Passau: „Zur Entstehung der Frage nach dem Wesen des Christentums" (Seckler, Auer).

Ronald Modras, Detroit: „Paul Tillich's Theology of the Church. A Catholic Consideration" (Küng, Kasper).

Hein Kenneth, Canon City (Colorado): „Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline" (Ratzinger, Neumann).

Jean Amougou - Atangana, Sangmelima (Cameroun): „Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung" (Küng, Vogt).

Würzburg:

Ruthild Geiger, Evang.-Luth. Landeskirchenrat München: „Die lukanischen Endzeitreden: „Lukas 17, 20–37; 21, 5–36. Ein Beitrag zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums" (Schnackenburg, Schreiner).

Helmut Merklein, Bamberg: „Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief" (Schnackenburg, Scheele).

Robert Daly SJ: „Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background up to Origen" (Betz, Schreiner).

Bernhard Mayer, Eichstätt: „Unter Gottes Heilsratschluß. Studien zum Problem der prädestinatianischen Aussagen in den Paulusbriefen" (Schnackenburg, Reuss).

Dr. Hermann Steinkamp, Münster: „Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologiekritische und sozialethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung" (Dreier, Fleckenstein).

Stefan Knobloch OFMCap: „Das Predigtwerk des P. Franz Joseph von Rodt (1631–1697). Eine homiletisch-theologische Untersuchung (Ein Beitrag zur Predigtgeschichte)" (Fleckenstein, Hepp).

Thomas Ring OSA: „Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius" (Auer, Teichtweier).

Graz:

Anton Schrettle, Graz-Seckau: „Einstellungsänderung als Aufgabe der Verkündigung" (Gastgeber, Kolb).

Rupert Leitner, Graz-Seckau: „Die biblische Urgeschichte im heutigen Religionsunterricht" (Hansemann, Schedl).

Josef Strobl, Linz: „Die historische Entwicklung der dem Kloster Mondsee inkorporierten Pfarreien" (Amon, Gastgeber).

Innsbruck:

Franz-Josef Metzinger: „Wahrhaftigkeit und Lüge in moraltheologischer Sicht" (Rotter, Kern).

Gerhard Rauscher, Fulda: „Die Lehre von der Erbsünde auf dem Konzil von Trient" (Lakner, Maaß).

Gerhard Hammer: „Freiheit und soziale Determination. Eine Untersuchung zur Begegnung von Sozialpsychologie und philosophischer Anthropologie" (Morel, Coreth).

Gerhard Leibold: „Wilhelm von Ockham: Expositio in VI librum Physicorum Aristotelis. Edition und Erläuterung" (Richter, Muck).

Hans Rezac, Linz: „Die Theologie der trinitarischen Heilsökonomie bei Hermann Schell" (Kern, Feldberger).

Rui de Menezes SJ: „An investigation into Radhakrishnan's religion of the Spirit" (Gutwenger, Kern).

Franz Mayr, Innsbruck: „Die kanonische Buße des fünften Jahrhunderts im Wandel" (Meyer, Croce).

Andrés Ortiz, Huesca: „Herméneutica de la filosofia de Amor Ruibal. El Relativismo herméneutico de Amor Ruibal como filosofia del logos" (Coreth, Richter).

Alfred Robnik, Graz: „Der Erfahrungsbezug der Metaphysik. (Eine Funktionalanalyse des metaphysischen Sprechens)" (Muck, Richter).

Eugen Wiesnet SJ: „Die Säkularisierung. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungs-implikation in der heutigen Religionssoziologie" (Morel, Meyer).

Otto Rasper: „Das Gewissen in der Psychologie Freud's. Die sozialen Implikationen des Gewissens und Über-Ichs" (Satura, Coreth).

Dieter Berdesinski: „Bewahrheitung des Glaubens durch Praxis. Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie" (Muschalek, Kern).

Georg Wachtler: „Angst im Dasein des Menschen nach S. Kierkegaard und S. Freud" (Satura, Richter).

Wolfgang Schlüter: „Paul Tillichs Begriff von Philosophie und seine Auswirkung auf die religionsphilosophische Vermittlungsfrage" (Coreth, Marlet).

Mijo Zitkovic, Zagreb: „Religiosität und Jugend heute unter besonderer Berücksichtigung der Jugend in Jugoslavien" (Satura, Morel).

Bruno Lautenschlager, St. Gallen: „Firmpatenschaft und Gemeindepastoral" (Meyer, Croce).

Patrick Achebe, Onitsha: „The Socio-religious Significance of the Igbo Prenatal, Natal and Puberty Rites. A. Sociological-Anthropological and Theological Investigation" (Meyer, Gutwenger).

Karel Riha SJ: „Immanenz und Transzendenz in der menschlichen Aktivität. Vergleich der frühen Wissenschaftslehre J. G. Fichtes mit der Erkenntnismetaphysik K. Rahners" (Coreth, Muck).

José Lera SJ: „La Economia Trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia. Una Cristologia de la teleiosis" (Lakner, Kern).

Ferdinand Gallenbrunner SJ: „Jenseitsvorstellungen bei Platon" (Gutwenger, Coreth).

Josef Ammering, Linz: „Zur Geschichte und Struktur der katholischen Arbeiterjugend Österreichs" (Rotter, Croce).

Burkhard Peters, Hildesheim: „Die ‚kleine Gruppe' im Bereich der Ehe- und Familienpastoral" (Croce, Meyer).

Alexander Matzner, München: „Glaube und Institution. Einstellung der Studenten in Innsbruck zu den Umwandlungsprozessen in der heutigen Gesellschaft. Eine religionssoziologische Untersuchung über Religiosität und Kirchlichkeit der Studenten" (Morel, Meyer).

Roland Fröhlich SJ: „Das Sein und die Geschichte. Zur Stellung der Geschichte in der Theologie Paul Tillichs" (Schupp, Felderer).

Werner Reiss SJ: „Die Theologie J. Moltmanns. Versuch einer systematischen Analyse" (Schupp, Kern).

Salzburg:

Franz Neidl OSC: „Die soteriologische Bedeutung der Heilswunder Christi" (Holböck, Beilner).

Josef Dikany, Linz: „Geschichte der Stadtpfarre Wels von 1928–1960" (Hermann, Krause).

Basilius Fetz OSB: „Die Ekklesiologie des Honorius Augustodunensis" (Holböck, Hermann).

Hans Georg Mähner, München: „Die Bedeutung von Meinungsumfragen in der Kirche. Grundsätzliche Untersuchung und konkrete Darstellung an Hand einer Primärerhebung" (Griesl, Schmölz).

Robert Gärtner, St. Pölten: „Religiös-sittliche Anschauungen der Studenten an der höheren technischen Bundeslehranstalt St. Pölten. Eine moral-soziologische Untersuchung zur Moraltheologie" (Rehrl, Griesl).

Anton Zottl OSFS: „Das Denkmodell der Gott-Welt Totalität im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes" (Beilner, Nikolasch).

Alfons Illig, Linz: „Die Kirchenbezogenheit der Buße. Die Aussagen des Vaticanum II und der nachkonziliaren Theologie im Lichte der frühchristlichen Bußpraxis" (Nikolasch, Griesl).

Wien:

Michael Bischinger, Wien: „Die Zwei-Schwerter-Theorie" (Kosnetter, Loidl).

Raimund Waltenberger, Wien: „Jedlesee – Geschichte der Pfarre und des Ortes" (Loidl, Weiler).

Alois Hadwiger, Wien: „Die Auslegungsprinzipien in der Katechese an Höheren Schulen (Emminghaus, Mittelstedt).

Franz Kräuter, Temesvár: „Kardinal Dr. Lorenz Schlauch, Bischof von Großwardein (1824–1902)" (Tomek, Arnold).

Erwin Bartosch, Wien: „Die Gottesverkündigung in den Katechismen von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Klostermann, Emminghaus).

Bruno Hiesel, Wien: „Beiträge zur Sinnfrage menschlicher Arbeit" (Weiler, Hörmann).

Walter Kirchschläger, Wien: „Der Satan der Evangelien als Versucher" (Kosnetter, Kornfeld).

Karl Salesny SDB: „Kardinal August Hlond (1881–1948)" (Loidl, Weiler).

Julian Urquiza OCD: „Jahweh und sein Mal'akh" (Kornfeld, Kosnetter).

Franz Windbichler, Wien: „Streiflichter aus der Geschichte des biblischen Hirtenbildes" (Kosnetter, Kornfeld).

Fribourg:

Bernardinus Huzungu OP: „Le médiateur entre Dieu et les hommes selon St. Augustin" (Perler, Nicolas).

Adrian Schenker OP: „Hexaplarische Psalmenbruchstücke" (Barthélemy, Spicq).

Paul Josef Zingg, Schönstatt: „Das Wachsen der Kirche. Ein Beitrag zur Frage der lukanischen Redaktion" (Spicq, Tréme).

Otto Gemperli: „Gottesfrage und Gottesverkündigung heute" (Müller, Wiederkehr).

Karl Berther, Freiburg: „Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea" (Perler, van Damme).

Cesare Bonivento, Pime: „Ecclesiologia e Missione nel Vaticano II. Le dimensioni universali e la necessità espansiva del Popolo di Dio a partire dal capitulo II della Lumen Gentium" (Pinto, Bavaud).

Wolfgang Daigeler: „Die Beteiligung des Einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche" (Pfürtner, Müller).

Mathias Nturo, Ruhengeri: „Les dispositions légales et l'éducation chrétienne an Rwanda" (Müller, Baumgartner).

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

Philippe, Marie-Dominique: Questions disputées. Lettre-Préface du Cardinal (A.) Renard. – P: Beauchesne (1972). 267 p.; F 31,50.

Rahner, Karl, SJ: Schriften zur Theologie. Bd X. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verl. (1972). 590 S.; Lw. DM 39,–.

Mélanges d'histoire religieuse offerts à Élie **Griffe** par la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse. – Toulouse: Rédaction et Administration (1972). 259 p. = BLE LXXIII, Nos 1–3, 1972; p. 11–20: Bibliographie de Elie Griffe.

Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn. Festschrift für Lorenz Kardinal **Jäger** zum 80. Geburtstag am 23. September 1972. Namens des Metropolitankapitels Paderborn herausgegeben von Paul-Werner Scheele. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 872 S., 55 Abb.; Lw. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Flüglister, Notker: Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie. – Mysterium salutis. IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 23–99; S. 101–221: Schlier, Heinrich: Ekklesiologie des Neuen Testaments.

Zedda, Silverio: L'escatologia biblica. Vol. I: Antico Testamento e Vangeli sinottici. – Brescia: Paideia (1972). 438 p. = Esegesi biblica VI; Lire 4000.

Bourgeault, Guy, SJ: Fidélité conjugale et divorce. Essai de théologie biblique. – ScE XXIV, 1972, 155–175.

2. Altes Testament

Gunneweg, Antonius H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 198 S. = Theologische Wissenschaft II; kart. DM 17,–.

Diepold, Peter: Israels Land. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 236 S. = BWANT XCV; kart. DM 37,–. [Diss., Göttingen]

Hasel, G. F.: The significance of the cosmology in **Gen I.** – Andrews University Seminary Studies X, 1972, 1–20.

Vogels, Walter, PB: L'alliance primitive universelle. – EglTh III, 1972, 291–322.

Müller, Hans-Peter: Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung. – ZThK LXIX, 1972, 259–289.

Filby, Frederick A.: The Flood reconsidered. A review of the evidences of geology, archaeology, ancient literature and the Bible. Foreword by Stephen S. Short. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House (1971). VIII, 148 p. = Contemporary evangelical perspective; $ 1,95.

Gammie, John G.: The Melchizedek tradition of Gen 14,18–20. – JBL XC, 1971, 385–396.

Bardtke, Hans: Altisraelische Erweckungsbewegungen. – Near Eastern studies in honor of William Foxwell Albright, Baltimore and Lo (1971), 17–34; p. 35–42: Beek, M. A.: **Josua** und Retterideal; p. 57–62: Coppens, J.: Le cadre littéraire de **Michée V: 1–5**; p. 63–73: Dahood, Mitchell, SJ: Phoenician elements in **Isaiah 52:13–53:12**; p. 87–96: Driver, G. R.: **Isaiah 6:1** "his train filled the temple"; p. 97–112: Eissfeldt, Otto: Die **Psalmen** als Geschichtsquelle; p. 113–119: Elliger, Karl: Textkritisches zu **Deuterojesaja**; p. 121–135: Fensham, F. Charles: Father and son as terminology for treaty and covenant; p. 137–168: Fitzmyer, Joseph A., SJ: A re-study of an Elephantine Aramaic marriage contract ‹AP 15›; p. 169–185: Fohrer, Georg: Zur Einwirkung der gesellschaftlichen Struktur Israels auf seine Religion; p. 187–205: Freedman, David Noel: The structure of **Psalm 137**; p. 207–223: Galling, Kurt: Tafel, Buch und Blatt; p. 225–242: Glueck, Nelson: Tell el-Kheleifeh inscriptions (14 pl.); p. 243–252: Greenberg, Moshe: The redaction of the plague narrative in **Exodus**.

Coats, George W.: A structural transition in **Exodus**. – VT XXII, 1972, 129–142; p. 164–175: Le Déaut, R.: Critique textuelle et exégèse. Exode XXII, 12 dans la Septante et le Targum; p. 208–222: Lebram, J. C. H.: **Purimfest** und **Estherbuch**.

In der Smitten, Wilhelm Th.: Die Gründe für die Aufnahme der **Nehemiaschrift** in das chronistische Geschichtswerk. – BZ, N. F. XVI, 1972, 207–221.

Schmitt, Hans Christoph: Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1972). 252 S.; kart. DM 48,– [Diss., Marburg. Überarb.]

Gouders, Klaus: Die Berufung des Propheten Jesaja ‹**Jes 6,1–13**›. – BL XIII, 1972, 89–106. 172–184.

Hobbs, T. R.: Some remarks on the composition and structure of the book of **Jeremiah**. – CBQ XXXIV, 1972, 257–275.

Sabottka, Ludger: **Zephanja**. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar. – R: Biblical Institute Press 1972. XIX, 177 S. = Biblica et Orientalia XXV; Lire 3900.

Ridderbos, Nic. H.: Die **Psalmen**. Stilistisches Verfahren und Aufbau. Mit besonderer Berücksichtigung von Ps. 1–41. – B, NY: de Gruyter 1972. IX, 305 S. = ZAW, Beih. CXVII; Lw. DM 84,–.

Möller, Margarete: Gebet und Kerygma in den **Psalmen**. – Theologische Versuche. III, B (1971), 11–29; S. 53–63: Thiel, Winfried: Der Weltherrschaftsanspruch des judäischen Königs nach **Psalm 2**.

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

Skehan, Patrick W.: Studies in Israelite poetry and wisdom. – Wash: Cath. Biblical Association of America 1971. XII, 265 p. = The catholic biblical quarterly monograph series I; $ 9,–.

Brueggemann, Walter: Weariness, exile and chaos. ‹A motif in royal theology.› – CBQ XXXIV, 1972, 19–38.

Mathys, Felix: Sabbatruhe und Sabbatfest. Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des **Sabbat** im Alten Testament. – ThZ XXVIII, 1972, 242–262.

Welten, Peter: **Kulthöhe** und **Jahwetempel**. – ZDPV LXXXVIII, 1972, 1–18.

Böhl, Felix: Gebotserschwerung und Rechtsverzicht als ethisch-religiöse Normen in der rabbinischen Literatur. – Frb/B: Schwarz 1971. 131 S. = Frankfurter judaistische Studien I; kart. DM 18,– [Diss., Freiburg/B]

Smith, Morton: Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament. – NY, Lo: Columbia Univ. Pr. 1971. VIII, 348 p. = Lectures on the history of religions. Sponsored by the American Council of Learned Societies. N. S. IX; $ 9,–.

Jacques, Xavier, SJ: Index des mots apparentés dans la **Septante**. Complément des concordances et dictionnaires. – R: Biblical Institute Pr. 1972. XIII, 233 p. = Subsidia biblica I; Lire 4500.

3. Neues Testament

Haufe, Günter: Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie Markus 4,11–12. – EvTh XXXII, 1972, 413–421; S. 421–436: Harnisch, Wolfgang: Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu; S. 437–451: Dietzfelbinger, Christian: Das Gleichnis von der erlassenen Schuld. Eine theologische Untersuchung von Matthäus 18, 23–35; S. 452–467: Lührmann, Dieter: Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums; S. 467–477: Klein, Hans: Zur Frage nach dem Abfassungsort der Lukasschriften; S. 478–497: Heller, Jan: Himmel- und Höllenfahrt nach Römer 10, 6–7.

Borgen, Peder: Logos was the true light. Contributions to the interpretation of the prologue of **John**. – NovT XIV, 1972, 115–130.

Sebugal, S., OSA: El título Μεσσίας-Χριστός en el contexto del relato sobre la actividad de Jesús en Samaría: Jn **4, 25.29.** – Aug XII, 1972, 79–105.

Dauer, Anton: Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh **18,1–19,30**. – Mchn: Kösel-Verl. 1972. 374 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXX; kart. DM 85,– [Diss., Würzburg]

Montagnini, Felice: **Rom. 5,12–14** alla luce del dialogo rabbinico. – Brescia: Paideia (1971). 83 p. = Associazione biblica Italiana. Supplementi alla Rivista biblica IV; Lire 1000.

Sampley, J. Paul: 'And the two shall become one flesh'. A study of traditions in **Ephesians 5:21–33.** – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1971. VIII, 177 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XVI; £ 4,60.

Sáenz de Santa María, Miguel: Todos seremos transformados ‹**1 Cor 15, 51b**›. Nuestra futura resurrección en el pensamiento paulino. – CD CLXXXIV, 1971, 580–600.

Andriessen, P. – A. Lenglet: De Brief aan de **Hebreeën**. – Roermond: Romen & Zonen 1971. 258 blz. = Het Nieuwe Testament.

Müller, Ulrich B.: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der **Offenbarung** des **Johannes**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1972). 229 S. = Studien zum Neuen Testament VI; Lw. DM 48,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Rousseau, François: L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament. Structure et préhistoire du texte. – Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1971. 250 p. = Recherches III. Théologie; FB 390,–.

Hill, David: Prophecy and prophets in the Revelation of St. John. – NTS XVIII, 4, 1972, 401–418.

Schneider, Gerhard: Das Problem einer vorkanonischen Passionserzählung. – **BZ, N. F. XVI, 1972, 222–244.**

Blank, Josef: **Jesus** von **Nazareth**. Geschichte und Relevanz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 150 S. = Theologisches Seminar; DM 14,80.

Duvekot, Willem S.: Heeft Jezus zichzelf voor de Messias gehouden? Een exegetisch-historisch onderzoek, in het bijzonder met het oog op het ontkennend antwoord op deze vraag door Bultmann en zijn leerlingen. – Assen: Van Gorcum (1972). 352 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLV; hfl 22,50.

Frankemölle, Hubert: Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln. – BL XIII, 1972, 184–207.

Keck, Leander E.: A future for the historical Jesus: The place of Jesus in preaching and theology. – Nashville, N. Y.: Abingdon Pr. 1971. 271 p.; $ 6,50.

Battaglia, Oscar: La teologia del dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel vangelo e nella I lettera di Giovanni. – Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1971. 288 p. = Collectio Assisiensis VII; Lire 2800.

Eichholz, Georg: Die Theologie des **Paulus** im Umriß. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1972). XIV, 322 S.; Lw. DM 39,–.

Siber, Peter: Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. – Zü: Theologischer Verlag (1971). 272 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes LXI; kart. DM 26,80 [Diss., Zürich]

Versteeg, J. P.: Christus en de Geest. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de geest van God volgens de brieven van Paulus. – Kampen: Kok 1971. VIII, 449 blz.

Hainz, Josef: **Ekklesia**. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. – Rgb: Pustet 1972. 400 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen IX; kart. DM 64,– [Diss., München]

Holden, Douglas T.: Death shall have no dominion. A New Testament study. – St. Louis: Bethany Pr. (1971). 190 p.; $ 4,95.

Pesch, Rudolf: Structures du **ministère** dans le Nouveau Testament. – Istina XVI, 1971, 437–452; p. 453–469: Grelot, P(ierre): Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes; p. 471–488: Budillon, Jean, OP: La première épître aux Corinthiens et la controverse sur les ministères.

Harrington, Daniel J., SJ: Ernst **Käsemann** on the Church in the New Testament. – HeythrJ XII, 1971, 246–257. 365–376.

Köster, Helmut u. James M. Robinson: Entwicklungslinie durch die Welt des frühen Christentums (Trajectories through early Christianity, dt.) – Tü: Mohr 1971. XII, 276 S.; Lw. DM 38,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Díez Macho, Alejandro: Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia. Contribución al estudio de las diversas tradiciones del texto del Antiguo Testamento. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1971. 313 p., 39 tav. = Studia Ephemeridis «Augustinianum» V.

Loenertz, Raymond-Joseph, OP: Byzantina et Franco-Graeca. Articles parus de 1935 à 1966. Réédités avec la collaboration de Peter Schreiner. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1970. XXIX, 632 p. = Storia e letteratura CXVIII; Lire 12 000.

Hervay, Ferenc: Notes and additions to a Cistercian bibliography. – Analecta Cisterciensia XXVII, 1971, 310–321.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Agnello, Arcivescovo di Ravenna. Studi per il XIV centenario della morte ‹570–1970›. – Faenza: Fratelli Lega 1971. VII, 102 p., 20 tav. = Società di Studi Romagnoli = Saggi e repertori XIV; Lire 4000.

Ewig, Eugen: Das Privileg des Bischofs **Audomar** von **Térouanne** von **663** und die Anfänge der Abtei **Sithiu**. – Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bd II, Bonn (1972), 1019–1046; S. 1047–1056: Prinz, Friedrich: Bayerische Klosterkultur des 8. Jahrhunderts; S. 1057–1075: Ennen, Edith: Stadt und Wallfahrt in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland; S. 1138–1146: Walter, Ewald: Die Kirche St. Johannes Evangelist in Köln und die Heiligtumsschau des Kölner Domes am Feste Peter und Paul gelegentlich der Aachener Heiligtumsfahrt; S. 1151–1176: Hegel, Eduard: Der Neuaufbruch des rheinischen Katholizismus in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts.

Aus zwölf Jahrhunderten. 21 Beiträge zur **thüringischen** Kirchengeschichte. Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-Luther. Kirche in Thüringen in Verb. mit dem Wartburg-Verl. Max Kessler. Schriftl.: Herbert von Hintzenstern. – B: Evang. Verlagsanstalt 1971. 287, [34] S.; 47 Ill., graph. Darst. = Thüringer kirchl. Studien II.

3. Alte Kirchengeschichte

Gnilka, Christian: Altersklage und Jenseitssehnsucht. – JAC XIV, 1971, (Mstr 1972), 5–23; S. 24–38: Hagendahl, Harald: Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur; S. 39–47: Speyer, Wolfgang: Die Euphemia-Rede des **Asterios** von **Amaseia**. Eine Missionsschrift für gebildete Heiden; S. 48–60: Colpe, Carsten: Häretische Patriarchen bei **Eutychios**; S. 140–149: Klauser, Theodor: Bischöfe als staatliche Prokuratoren im dritten Jahrhundert.

Brunner, Gerbert: Die theologische Mitte des **ersten Klemensbriefs**. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte. – Ffm: Knecht 1972. IX, 177 S. = Frankfurter theologische Studien XI; kart. DM 29,–.

Weijenborg, Reinhold, OFM: Die Berichte über Justin und Crescens bei **Tatian**. – Antonianum XLVII, 1972, 372–390.

Kunst und Geschichte **Nubiens** in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. von Erich Dinkler. – Reckl: Bongers (1970). 390 S., 69 farbige Abb., 278 Schwarz-Weiß-Abb., 73 Karten und Zeichnungen; Lw. DM 180,–.

Rush, A. C.: Death as a spiritual marriage: Individual and ecclesial eschatology. – VigChr XXVI, 1972, 81–101.

Frazee, Charles A.: The origins of clerical **celibacy** in the Western Church. – ChH XLI, 1972, 149-167.

Ferrua, Antonio, SJ: La catacomba di **Vibia**. – RivAC XLVII, 1971, 7–62; 15 fig., 1 tav.

Anastasiou, Ioannis E.: Conceptions concerning the emperors in the vitae of St. Constantine – Cyril and Methodius. – Byzantina III, 1971, 1–14; p. 43–52: Harkianakis, Stylianos: Die Stellung des Kaisers in der byzantinischen Geistigkeit, dogmatisch gesehen; p. 69–80: Trojanos, Spyridon: Die Sonderstellung des Kaisers im früh- und mittelbyzantinischen Prozess; p. 123–133: Papoulidis, C.: La place de l'empereur, à Byzance pendant les conciles œcuméniques; p. 135–146: Petritakis, Jean M.: Interventions dynamiques de l'empereur de Byzance dans les affaires ecclésiastiques.

Duval, Y.-M.: Une traduction latine inédite du Symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des Actes du concile? – RBén LXXXII, 1972, 7–25.

Wischmeyer, Wolfgang Karl: Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. **Marius Victorinus**. – ZNW LXIII, 1972, 108–120.

Follieri, Enrica: Santi di Metone. **Atanasio** vescovo, **Leone Taumaturgo**. – Byzantion XLI, 1971, 378–451, 2 pl.

Boularand, E.: L'amitié d'après saint **Ambroise** dans le *De officiis ministrorum*, Lib. III, cap. XXI–XXII ‹P. L., t. 16, col. 179B–184A›. – BLE LXXIII, 1972, 103–123; p. 125–146: Crouzel, Henri: Saint **Jérôme** et ses amis toulousains; p. 147–154: Loyen, A.: Les miracles de saint **Martin** et les débuts de l'hagiographie en Occident; p. 159–166: Palanque, Jean-Remy: Les évêchés du Languedoc oriental à l'époque wisigothique ‹462–725›; p. 171–182: Delcor, M.: **Livia**, ancienne capitale de la Cerdagne, de l'Antiquité à l'occupation arabe, d'après les témoignages littéraires; p. 183–192: Cabie, Robert: Les lettres attribuées à saint **Germain** de **Paris** et les origines de la liturgie gallicane; p. 193–197: Gaiffier, Baudouin de: La mention de sainte **Colombe** de Sens dans le calendrier de Cordoue.

Bienert, Wolfgang A.: „Allegoria" und „Anagoge" bei **Didymos**, dem Blinden von Alexandria. – B/NY: de Gruyter 1972. XI, 188 S. = Patristische Texte und Studien XIII; Lw. DM 58,–.

Wenger, Antoine: Une homélie inédite de **Jean Chrysostome** sur l'Épiphanie. – Revue de études byzantines XXIX, 1971, 117–135.

Smolak, V.: Zur Himmelfahrt Christi bei **Synesios** von **Kyrene**. – Jahrbuch der Österreich. Byzantinistik XX, 1971, 7–30.

Boyer, Charles, SJ: Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint **Augustin**. – Mil: Marzorati (1970). 359 p.; Lire 5000.

Elorduy, Eleuterio: San Agustín y Suárez. El doctor del la gracia. – Augustinus XVI, 1971, 13–45.

Riga, Peter J.: The act of faith in Augustine and Aquinas. – Thomist XXXV, 1971, 143–174.

Four latin lives of St. **Patrick**. Colgan's Vita secunda, quarta, tertia, and quinta. Ed. with introduction, notes, and indices by Ludwig Bieler. – Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies 1971. IX, 266 p.; £ 3.15.

4. Mittelalter und Neuzeit

Watzl, Hermann: Bischof **Robert** von **Olmütz** ‹**1201–1240**› und Abt **Werner** von **Heiligenkreuz** ‹**1206–1228**›. Ihre wechselseitigen Beziehungen. – Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag. Bd II, Wien (1970), 345–353; S. 53–104: Frank, Isnard W.: Zur Gründungsgeschichte des Wiener Dominikanerklosters; S. 381–392: Winkler, Gerhard B.: **Erasmus** und die Juden; S. 118–131: Gall, Franz: Georg **Tanner**. Ein Waldviertler Gelehrter des 16. Jahrhunderts; S. 132–154: Gavigan, Johannes: Die Übergabe des Wiener Augustinerklosters an die Barfüßer 1630; S. 258–264: Oswald, Josef: **Passau** fordert noch 1662 Entschädigung für das Bistum Wien; S. 105–117: Fux, Manfred: Die St. Peter- und Paul-Bruderschaft in Wien. Eine Reaktion auf das Vordringen papstfeindlichen Zeitgeistes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; S. 228–257: Mann, Erwin: Die philosophisch-theologische Schule Anton Günthers. Der Literat, Philosoph und Nationalökonom Carl Ferdinand **Hock**; S. 265–313: Otruba, Gustav: Katholischer **Klerus** und **„Kirche"** im Spiegel der Flugschriftenliteratur des Revolutionsjahres **1848**; S. 320–340: Röhrig, Floridus: Die Gründung der österreichischen Chorherren-Kongregation und ihre Vorgeschichte.

Crónica de la provincia **franciscana** de **Santiago 1214–1614**, por un Franciscano anónimo del siglo XVII. Introducción, rectificaciones y notas por Manuel de Castro OFM. – Madr: Archivo Ibero-Americano 1971. LXIV, 387 p.

Ganck, Roger de: Les pouvoirs de l'**abbé** de **Cîteaux**, de la Bulle Parvus Fons ‹1265› à la Révolution française. – ACist XXVII, 1971, 3–63.

Kunzelmann, A(dalbero), OSA: Geschichte der **deutschen Augustiner-Eremiten**. – Augustiniana XX, 1970, 397–494; XXI, 1971, 45–150; XXII, 1972, 185–280.

Soltyszewski, Stefan: La genèse et l'évolution des conseils paroissiaux. ‹En particulier dans le droit synodal polonais›. – StCan V, 1971, 29–41.

5. Mittelalter

Owen, Dorothy M.: Church and society in medieval **Lincolnshire**. – Lincoln: Lincolnshire Local History Society 1971. XXII, 170 p., 8 pl. = History of Lincolnshire V; £ 2,50.

Honselmann, Klemens: Die ältesten Listen der **Paderborner Bischöfe**. – Paderbornensis Ecclesia ... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn/Pad/Wien 1972, 15–35; S. 37–47: Winkelmann, Wilhelm: Zur Verbreitung und Deutung der Tatinger Kannen. Liturgisches Gefäß der Missionszeit aus Paderborn; S. 87–109: Leidinger, Paul: Der Romzug Heinrichs V. **1111** und das Investiturproblem in ihrer Bedeutung für Westfalen; S. 111–133: Kuhne, Wilhelm: Die Gründung des Klosters Hardehausen durch Bischof Bernhard I.

Feint, Valerie I. J.: Some notes on the early twelfth century commentaries on the Psalms. – RThAM XXXVIII, 1971, 80–88; p. 89–120: Tomasic, Thomas Michael: The three theological virtues as modes of intersubjectivity in the thought of **William** of **Saint-Thierry**; p. 121–136: Guth, Klaus: Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik. ‹Anmerkungen zu **Guibert** von **Nogent**, Vita I, 17›; p. 137–148: Bloomfield, Morton W. and Harold Lee: The Pierpont-Morgan manuscript of «De septem sigillis»; p. 149–195: Leroy, Pierre: L'exégèse thomiste de Rom. XIV, 23; p. 196–210: Köhler, Theodor W., OSB: «Reprobationes» **Bernhards** von **Auvergne** O.P. in einer Harburger Handschrift; p. 211–272: Macken, R.: La temporalité radicale de la créature selon **Henri** de **Gand**; p. 273–289: Kałuża, Zénon: Dialogus **Heimerici** de **Campo** cum Godefrido de Campo.

Koch, Gottfried: Auf dem Wege zum Sacrum imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im **11.** und **12.** Jahrhundert. – B: Akademie-Verl. 1972. XIV, 304 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XX; kart. DM 48,–.

Flint, V.I.J.: The career of **Honorius Augustodunensis.** Some fresh evidence. – RBén LXXXII, 1972, 63–86.

Asplin, P.W.A.: Medieval **Ireland ‹1170–1495›.** A bibliography of secondary works. – Dublin: Royal Irish Academy 1971. 139 p. = A new history of Ireland. Ancillary publications I; £ 1,–.

Bougerol, Jacques-Guy, OFM: Saint **Bonaventure** et saint **Anselme.** – Antonianum XLVII, 1972, 333–361; p. 362–371: Brady, Ignatius, OFM: The Questions of Master **William** of **Baglione** OFM, De aeternitate mundi ‹Paris, 1266–1267›.

Børresen, Kari Elisabeth: Anthropologie médiévale et théologie mariale. – Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget 1971. 143 p. = Skrifter utgitt av det norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. Ny serie IX; nkr 35,–.

Morson, J.: Via, veritas et vita. Christ in the sermons of **Guerric** of **Igny.** – Cît XXIII, 1972, 55–90.

Traeger, Josef: S[ank]t-**Maria** im **Sonnenkamp.** Ein Beitrag zur Geschichte des ehem. Zisterzienserinnen-Priorates Neukloster 1219–1555. – Leipzig: Sankt-Benno-Verl.; Heiligenstadt: Cordier [1971]. 63 S. mit Abb., 10 Bl. Abb.

(Jacobus de **Vitriaco**): The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition [by] John Frederick Hinnebusch. – Frb/S: The University Press 1972. XXII, 314 p. = Spicilegium Friburgense XVII.

Werbeck, Wilfried: Valor et applicatio missae. Wert und Zuwendung der Messe im Anschluß an Johannes **Duns Scotus.** – ZThK LXIX, 1972, 163–184.

(Syropoulos, Silvester:) Les «mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence **‹1438–1439›.** [Ed. par] Vitalien Laurent. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1971. XXV, 715 p., 10 pl. 4° = Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores B, IX; Lire 23 500.

Geiger, Gottfried: Die Reichsstadt **Ulm** vor der Reformation. Städt. u. kirchl. Leben am Ausgang des Mittelalters. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer [in Komm.] 1971. 206 S. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XI; kart. DM 24,– [Diss., Tübingen]

Van den Bosch, P.: **Thomas** van **Kempen** en de Kruisheren. – AGKatKN XIII, 1971, 277–307; blz. 308–316: Persoons, E.: Thomas a Kempis en het boek.

Gutiérrez, Enrique, OFM: Tradición de una Historia o la Historia de la "Orden de la Concepción Franciscana" en su primer medio siglo. – AJA XXXI, 1971, 309–331.

Rusconi, Roberto: Manuali Milanesi di confessione editi tra il 1474 ed il 1523. – AFrH LXV, 1972, 107–156.

García Oró, José, OFM: Cisneros y la reforma del **clero español,** en tiempo de los reyes católicos. – Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1971. XIV, 446 p. = Consejo superior de Investigaciones científicas. Instituto Jerónimo Zurita. Biblioteca «Reyes católicos». Estudios XIII; pes 300,–.

Artigianato e tecnica nella società dell'alto medioevo occidentale, 2–8 aprile 1970. Tomo I–II. – Spoleto: La Sede del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1971. 803 p. = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo XVIII.

Berglar, Peter: Die kirchliche und poltische Bedeutung des Pontifikats **Hadrians VI.** – AKG LIV, 1972, 97–112.

6. Gesamte Neuzeit

Mau, Rudolf: Zum Problem der dispositio ad iustificationem in scholatischer und lutherischer Sicht. – Theologische Versuche. III, B (1971), 99–120; S. 87–97: Obst, Helmut: Das Kirchengeschichtsverständnis Philipp Jakob **Speners**; S. 121–133: Ullmann, Wolfgang: Wahrheit des Herzens oder Wahrheit der Geschichte? Zur Interpretation von **Lessings** Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" 1777; S. 135–152: Rogge, Joachim: **Schleiermacher** und die Union.

The Church of the **Brethren** past and present. Ed. by Donald F. Durnbach. – Elgin, Ill.: The Brethren Pr. (1971). 182 p.; $ 3,95.

Plante, Hermann: L'Église catholique au **Canada ‹1604–1886›.** – Trois-Rivières: Ed. du Bien Public 1970. 510 p.; $ 8,–.

Lehmann, Michael: **Österreich** und der christliche Osten. Begegnungen in Gegenwart und Vergangenheit. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. [1971]. 68 S. = Veröffentlichungen des kirchenhist. Instituts d. Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien XI; kart. ÖSch 98,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Butz, H.: **Niklaus** von **Wile.** Zu den Anfängen des Humanismus in Deutschland und in der Schweiz. – Jahrbuch für Geschichte der oberdeutschen Reichsstädte XVI, 1970, 21–105.

Bense, Walter F.: Paris theologians on war and peace, 1521–1529. – ChH XLI, 1972, 168–185.

Volz, Hans: Martin Luthers Schriften und ihre Druckgeschichte. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XXXIX, 1972, 112–133; S. 134–145: Steitz, Heinrich: Die reformatorische Bewegung im mittelrheinischen Raum; S. 146–155: Steitz, Heinrich: Martin Luther im Kirchenbann; S. 156–166: Steitz, Heinrich: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521; S. 167–183: Scheible, Heinz: Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521; S. 184–195: Ufer, Joachim: „Etlich Artickel Gottes lob..." Eine an Karl V. und die Reichsstände gerichtete Flugschrift mit Beschwerden aus der Zeit des Wormser Reichstages von 1521.

Iserloh, Erwin: Aufhebung des **Lutherbannes**? Kirchengeschichtliche Überlegungen zu einer aktuellen Frage. – Von Konstanz nach Trient... Festgabe für August Franzen, Mchn/Pad/Wien 1972, 365–377; S. 379–394: Günter, Wolfgang: Die geschichtstheologischen Voraussetzungen von Luthers Selbstverständnis; S. 395–417: Scheib, Otto: Die theologischen Diskussionen Huldrych **Zwinglis.** Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts; S. 419–445: Schrader, Franz: Kardinal **Albrecht** von **Brandenburg,** Erzbischof von Magdeburg, im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche; S. 447–479: Bernards, Matthäus: Zur Kartäusertheologie des 16. Jahrhunderts. Der Kölner Prior Petrus **Blomevenna** ‹† 1536› und seine Schrift "De bonitate divina"; S. 481–495: Fraenkel, Pierre: Johann Eck und Sir Thomas More 1525 bis 1526. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des "Enchiridion locorum communium" und der vortridentinischen Kontroverstheologie; S. 497–518: Schröer, Alois: Vatikanische Quellen zur **Gropper**forschung; S. 519–545: Braunisch, Reinhard: Die "Artikell" der "Warhafftigen Antwort" ‹1545› des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches ‹1540/41›; S. 547–574: Bäumer, Remigius: Die Konstanzer Dekrete "**Haec sancta**" und "**Frequens**" im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts.

Clasen, Claus-Peter: **Anabaptism,** a social history, 1525–1628: Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1972. XX, 524 p.; £ 7,90.

Gastaldi, Ugo: Storia dell'**anabattismo** dalle origini a **Münster ‹1525–1535›.** – (To:) Claudiana (1972). 650 p. = Studi storici; Lire 6800.

Kintner, P. L.: Memmingens ‚Ausgetretene'. Eine vergessene Nachwirkung des Bauernkrieges 1525–1527. – Memminger Geschichtsblätter 1969, 1971, 5–40.

Wolgast, Eike: Die Wittenberger Luther-Ausgabe. Zur Überlieferungsgeschichte der Werke Luthers im 16. Jahrhundert. – Nieuwkoop: De Graaf 1971. 336 Sp. 4°; Lw. hfl 72,–.

Cohausz, Alfred: Anmerkungen zum Herforder Bildersturm im Jahre **1532.** – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 207–221; S. 223–244: Pollet, Jacques V.: Johann **Gropper** und Julius **Pflug** nach ihrer Korrespondenz; S. 245–266: Meier, Johannes: **Heinrich von Lauenburg** als Fürstbischof von Osnabrück und Paderborn zwischen Reformation und katholischer Reform; S. 267–301: Schrader, Franz: Der Katholizismus im Bistum **Halberstadt** von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden.

Zoepfl, Friedrich: Adam **Wolasser.** Ein Dillinger Laientheologe des **16.** Jahrhunderts. – Jahrbuch der Historischen Vereins Dillingen an der Donau LXXII, 1970, 7–43.

Matheson, Peter: Cardinal **Contarini** at Regensburg. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. 193 p.; cloth £ 3,25.

Wicki, Josef, SJ: Die Anfänge der Missionsprokur der Jesuiten in Lissabon bis 1580. – ArchHSJ XL, 1971, 246–322.

Franz, Gunther: Die Kirchenleitung in **Hohenlohe** in den Jahrzehnten nach der Reformation: Visitation, Konsistorium, Kirchenzucht u. die Festigung des landesherrl. Kirchenregiments **1556–1586.** – Stu: Calwer Verl. 1971. 168 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte III; kart. DM 19,50. [Diss., Tübingen]

Hauptmann, Peter: Die Katechismen der Russisch-Orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 398 S., 8 Bl. Abb. = Kirche im Osten IX; brosch. DM 58,– [Habil.-Schrift, Münster]

Dressendörfer, Peter: Islam unter der Inquisition. Die **Morisco-Prozesse** in **Toledo 1575–1610.** – Wiesb: Steiner 1971. 172 S. = Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Akademie der Wissenschaften u. der Literatur XXVI; kart. DM 40,– [Diss., Giessen]

8. Neuere Zeit

Ceyssens, L(ucien), OFM: Autour de Jacques **Jansonius,** professeur à Louvain **‹1547–1625›.** – Augustiniana XXII, 1972, 358–397.

Szilas, László, SJ: Der Hofprediger Laterna **Possevino** und der polnische Königshof. Eine Instruktion Possevinos aus dem Jahre 1583. – ArchHSJ XL, 1971, 391–422.

Wildermann, Ansgar Konrad: Die Beurteilung des **Templerprozesses** bis zum **17.** Jahrhundert. – Frb/S: Universitätsverlag 1971. 187 S. = Scrinium Friburgense III; sfr 26,– [Diss., Freiburg/S]

Péano, Pierre: Les chroniques et les débuts de la réforme des Récollets dans la Province de Provence. – AFrH LXV, 1972, 157–224; p. 225–257: Sabatelli, G.: Dodici commedie agiografiche di Rodrigo Alvarez Pacheo, O.F.M. ‹sec. XVII›; p. 258–285: Schmitt, Cl.: Le nécrologe des Récollets de Ehl ‹1630–1790›.

Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard von **Galen** mit dem Heiligen Stuhl **‹1650–1678›.** Hrsg. von Alois Schröer. – Mstr: Aschendorff (1972). XI, 504 S., 7 Taf. = Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens III.

Kindl, Harald: Die Generalvisitation Dietrich **Adolfs** von der **Reck ‹1654–1656›.** – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 303–342; S. 343–359: Aufderbeck, Paul: Weltpriesterliche Spiritualität nach Paderborner Quellen des **17.** Jahrhunderts; S. 403–426: Wagner, Georg: Bischof und Brauchtum. Zum Brauchtumswandel im Zeitalter der Aufklärung; S. 427–450: Raab, Heribert: Joseph Franz **Graf von Gondola,** Weihbischof von Paderborn und Apostolischer Vikar des Nordens; S. 451–467: Padberg, Rudolf: Die Zirkel im Bistum Paderborn – ein Versuch pastoraler Reform.

Kruse, Martin: **Speners** Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte. – Witten: Luther-Verlag 1971. 205 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus X; Lw. DM 33,– [Diss., Heidelberg]

Fenning, Hugh, OP: The **Irish Dominican** province in the final decades of persecution ‹1721–1745›. – AFrP XLII, 1972, 251–368.

Lindemann, Klaus: Geistlicher Stand und religiöses Mittlertum. Ein Beitrag zur Religionsauffassung der Frühromantik in Dichtung und Philosophie. – Ffm: Athenäum-Verl. 1971. 307 S. = Gegenwart der Dichtung V; Lw. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Forbes, E.: Tobias **Mayer.** Zur Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts. – Jahrbuch für Geschichte der oberdeutschen Reichsstädte XVI, 1970, 132–167.

Johrdahn, Ottfried: Georg Friedrich **Seilers** Wirksamkeit in der kirchlichen Praxis 1770–1807, seine private Sphäre und sein Lebensende. – Jahrbuch für fränkische Landesforschung XXX, 1970, 83–251.

Trautwein, Joachim: Die Theosophie Michael **Hahns** und ihre Quellen. – Stu: Calwer Verlag 1969. 403 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte II; Lw. DM 34,– [Diss., Heidelberg]

Trippen, Norbert: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln **1821–1929**. – Köln, Wien: Böhlau Verl. 1972. XXXI, 535 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte I; Lw. DM 88,–.

Gruber, Erentraud: **Deutschordensschwestern** im 19. und 20. Jahrhundert. Wiederbelebung, Ausbreitung und Tätigkeit **1837–1971**. – Bonn-Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv 1971. X, 234 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XIV; Lw. DM 29,80. [Diss., Innsbruck]

Franco, Giovanni Giuseppe, SJ: Appunti storici sopra il Concilio **Vaticano.** A cura di Giacomo Martina S. J. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. VIII, 344 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXXIII; Lire 6500.

Mai, Paul: Bischof **Ignatius** von **Senestréy** als Mitglied der Deputation für Glaubensfragen auf dem I. Vatikanum. – Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg CIX, 1971, 115–143.

9. Neueste Zeit

Brinkschmidt, Egon: Sören **Kierkegaard** und Karl **Barth**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1971). 169 S.; Lw. DM 26,–. [Diss., Tübingen]

Kempeneers, J.: Le cardinal van **Roey** en son temps, 1874–1967. Trente-cinq années d'épiscopat. – Brux: Œuvres pontificales missionnaires; Gembloux: Duculot 1971. 312 p., 20 pl. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXX; FB 250,–.

Rumscheidt, H. Martin: Revelation and theology. An analysis of the **Barth-Harnack** correspondence of **1923**. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. X, 219 p. = Monograph supplements to the Scottish Journal of theology; £ 3,40.

Bentley, James: British and German high churchmen in the struggle against Hitler. – JEH XXIII, 1972, 233–249.

Schipper, Johannes: Eternal life. De eschatologie in de theologie van Paul **Tillich**. – Nijmegen: Offsetdr. Faculteit der Wiskunde en Natuurwetenschappen 1971. 247 blz., 1 Beilage; hfl 15,–. [Diss., Nijmegen]

Acta synodalia sacrosancti Concilii oecumenici **Vaticani II.** Vol. I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX. Pars IV: Congregationes generales XXXI–XXXVI. Vol. II: Periodus secunda. Pars I: Sessio publica 2: Congregationes generales XXXVII–XXXIX. – (CdV:) Typis Polygl. Vaticanis 1971. 850 p., 779 p., 810 p. 4°; je Lire 40 000.

The theology of **Altizer**. Critique and response. Ed. by John B. Cobb, Jr. – Phil: Westminster Pr. (1970). 269 p.; $ 7,50.

Hirtenbriefe **1968** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte, Salzburg. Red.: Peter Hofrichter. – Sa: Verl. des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte (1971). II, 519 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg I, 4; ÖSch 150,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Abad, Antolín, OFM: Misiones de la Provincia de San Gregorio a **Filipinas** en el siglo **XX** ‹1905–1970›. – AIA XXXII, 1972, 235–277.

Annual reports of the **Portuguese Franciscans** in **India, 1713–1833.** Collected and annotated by Achilles Meersman, OFM. – Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos 1972. XVIII, 492 p.

Baumgartner, Jakob, SMB: Mission und Liturgie in **Mexiko**. Bd II: Die ersten liturgischen Bücher in der Neuen Welt. – Schöneck-Beckenried: NZM 1972. VIII, 399 S. = NZM, Supplementa XIX; sfr 46,–.

Carrière, Gaston, OMI: Fondation et développement des missions catholiques dans la Terre de Rupert et les Territoires du Nord-Ouest ‹1845–1861›. – RUnOtt XLI, 1971, 253–281. 397–427.

Hoornaert, Eduardo: As relações entre Igreja e Estado na Bahia colonial. – REBras XXXII, 1972, 275–308.

Junge Kirchen auf eigenen Wegen. Analysen und Dokumente hrsg. von Justus Freytag u. Hans J. Margull. – Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. 146 S. = Perspektiven der Weltmission II; DM 16,50.

Kaswiza, Charles: Traditional solidarity among the **Nyamwezi** and **Masai** in the light of Christian solidarity. An anthropological and theological approach. – Louvain 1972. (XIV), 384, XXV p. [Diss., Louvain]

Kollbrunner, Fritz, SMB: Abkehr vom Europäismus und universale Haltung im Missionswerk ‹1919–1959›. – NZM XXVIII, 1972, 117–132.

Rosenblatt, Nancy A.: The Spanish Moderados and the Church 1834–1835. – CHR LVII, 3, 1971, 401–421.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 Jahre im Dienste der Weltmission... 1622–1972. Cura et studio Jos. Metzler edita. Vol. I/2: 1622–1700. – R, Frb/B, Wien: Herder 1972. 864 p.; kart. DM 71,–.

Schreiner, Lothar: Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den **Batak** in **Nordsumatra**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1972. 316 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen VII; DM 48,–.

Synode de **Hongkong**, 8–27 nov. **1971**. Fasc. I–II: Documents d'information. Fasc. III: Compte rendu des travaux. – P: Société des Missions Etrangères 1972. 131, 48, 221 p.

Titton, G. A., OFM: A reforma da Província Franciscana da Imaculada Conceição ‹1738–1740›. – Revista de História (São Paulo) 1971, 105–151.

Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van **Oost-Mongolië**. Bisdom **Jê-Ho-Erh.** I–VI. – Lv: Missionarissen van Scheut 1971–1972. 221, 283, 254, 337, 391, 428 p.

Zubillaga, Félix, SJ: Monumenta **Mexicana**. Vol. IV: **1590–1592**. – R: Institutum Historicum S.J. 1971. XXX, 32*, 809 p. = Monumenta missionum S.J. XXIX = Monumenta historica S.J. CIV; Lire 12 500.

Beyerhaus, Peter: Allen Völkern zum Zeugnis. Biblisch-theologische Besinnung zum Wesen der Mission. – Wup: Theol. Verl. Brockhaus 1972. 144 S.; kart. DM 9,80.

Zamora, Alberto de J.: Teología mexicana y liberación. – Servir. Revista Mexicana de Pastoral VIII, 1972, 241–302.

Manecke, Dieter: Mission als Zeugendienst. – Wup: Theol. Verl. Brockhaus 1972. 288 S.; kart. DM 28,–.

Rhodesia. Survey. – Idoc International. North Am. Ed., N°. XLVI, 29 April 1972, 2–74.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dammann, Ernst: Grundriß der Religionsgeschichte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 127 S. = Theologische Wissenschaft XVII.

Dussault, Gabriel: Le concept de "High God" est-il un concept opératoire valable en sciences des religions? – ScE XXIV, 1972, 343–359.

Van Baal, J.: Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion. – Assen: Van Gorcum 1971. XII, 295 p. = Studies of developing countries XI.

Whitson, Robley Edward: The coming convergence of world religions. – NY, Paramus, Toronto: Newman Pr. (1971). XIII, 209 p.

Gerlitz, Peter: Die Religionen und die neue Moral. Wirkungen einer weltweiten Säkularisation. – Mchn: Claudius-Verl. (1971). 192 S.

Ten Raa, Eric: The genealogical method in the analysis of **myth**, and a structural model. – The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard, (Lo [1971]), 313–347.

Bollack, Jan: Mythische Deutung und Deutung des Mythos. – Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption..., Mchn 1971, 67–119.

Inscriptions royales **sumériennes** et **akkadiennes.** [Ed.] par Edmond Sollbergen et Jean-Robert Kupper. – P: Ed. du Cerf (1971). 353 p. = Littératures anciennes du Proche-Orient III; F 75,–.

Wielandt, Rotraud: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner **Muslime**. – Wiesb: Steiner 1971. 179 S. = Akademie der Wissenschaften und Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission XXV; kart. DM 36,–.

Cragg, Kenneth: The event of the Qur'ān. Islam in its scripture. – Lo: Allen & Unwin (1972). 208 p.

Takeuchi, Yoshinori: Probleme der Versenkung im Ur-**Buddhismus.** – Leid: Brill 1972. VIII, 96 S. = Joachim-Wach-Vorlesungen II = Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte. Beih. XVI; hfl 18,–.

King, Winston L.: **Zen** and the death of God. – The theology of Altizer: Critique and response, Phil (1970), 207–226.

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

Van den Broek, R.: The myth of the **Phoenix** according to classical and early christian traditions. – Leid: Brill 1972. XIV, 485 p.; 40 pl., 2 maps = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXIV; hfl 182,–.

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

Overmyer, Daniel L.: Folk-Buddhist religion: Creation and eschatology in medieval **China**. – HRel XII, 1, 1972, 42–70.

King, Noel Q.: Christian and Muslim in Africa. – NY [e. a.:] Harper & Row (1971). XIV, 153 p.; $ 5,95.

VI. Religionsphilosophie

Ehrle, Franz: Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik. Hrsg. von Franz Pelster S.J. – R: Ed. du Storia e Letteratura 1970. XXIX, 384 S. = Storia e letterature L; Lire 8000.

Veuthey, Leone: La filosofia cristiana di san **Bonaventura**. – R: Agenzia del Libro Cattolico (1971). XIII, 133 p.; Lire 2000.

Fitzpatrick, Noel A., OFM: Walter **Chatton** on the univocity of being: A reaction to Peter Aureoli and William Ockham. – FStudies XXXI, 1971, 88–177.

Colette, Jacques: Histoire et absolu. Essai sur **Kierkegaard**. – (P:) Desclée (1972). 281 p. = L'athéisme interroge; F 30,–

Cole, J. Preston: The problematic of self in Kierkegaard and Freud. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1971. X, 244 p.; $ 7,50.

Biser, Eugen: Weder Antichrist noch Gottsucher. **Nietzsches** Vorstoß ins Niemandsland jenseits von Gott. – ThGl LXII, 1972, 319–338.

Duval, Raymond: La critique nietzschéenne du christianisme. – RSPhTh LVI, 1972, 404–422.

Keefe, Donald J., SJ: Thomism and the ontological theology of Paul **Tillich**. A comparison of systems. – Leid: Brill 1971. XII, 360 p.

Danner, Helmut: Das Göttliche und der Gott bei **Heidegger**. – Meisenheim (Glan:) Hain 1971. 187 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXXVI; kart. DM 28,–. [Diss., München]

Tauxe, Henri-Charles: La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger. – (Lausanne:) Ed. L'Age Homme (1971). 252 p.

Logical analysis and comtemporary theism. Ed. by John Donnelly. – NY: Fordham University Pr. 1972. XI, 337 p.; $ 12,50.

Gill, Jerry H.: The possibility of religious knowledge. – GrR: Eerdmans 1971. 238 p.; $ 3,95.

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd II: Abgrenzung und Grundlegung. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. X, 277 S.; Lw. DM 34,–.

Walhout, Donald: The perfectological argument. – Thomist XXXVI, 1972, 394–419.

Coreth, E(merich), SJ: Zur Problemgeschichte menschlicher **Freiheit.** – ZkTh XCIV, 1972, 257–289.

Waldenfels, Hans: Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes. Zum Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum in der japanischen Kyoto-Schule. – NZSTh XIII, 1971, 315–334.

VII. Fundamentaltheologie

Mildenberger, Friedrich: Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre. – Stu: Calwer Verl. (1972). 164 S.; kart. DM 16,–.

Lonergan, Bernard J.F., SJ: Method in theology. – NY: Herder and Herder (1972). XII, 405 p.; $ 10,– [cfr.:] Vass, George, SJ and William Mathews, SJ: Lonergan's method: Two views. – HeythrJ XIII, 1972, 415–435.

Quesnell, Quentin: Theological method on the Scripture as source. – Foundations of theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970, (Dublin, Lo 1971), 162–193.

Gesché, Adolphe: Le **Dieu** de la révélation et de la philosophie. – RTL III, 1972, 249–283.

Anneser, Sebastian: **Glaube** im Ungläubigen. Unglaube im Gläubigen. Untersuchungen einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). XV, 148 S. = Eichstätter Studien. N.F. VIII; Lw. DM 28,– [Diss., Gregoriana Rom]

Ott, Heinrich: Theologie als Denk-Akt und als Glaubens-Akt. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet...), (Graz, Wien, Köln 1972), 59–73; S. 75–88: Splett, Jörg: Philosophischer und religiöser Glaube; S. 89–101: Wiedmann, Franz: Ende der philosophischen Theologie?; S. 345–359: Pfürtner, Stephan H.: Autonomie des Menschen – Autonomie Gottes.

Bourassa, François, SJ: Foi vivante et présence de Dieu. – Gr LII, 1972, 459–508; p. 508–509: Summary: Living faith and presence of God.

Glaser, Karl: Der Spielraum des Glaubens. Orientierungen zur Wiederentdeckung der Transzendenz in der säkularen Gesellschaft. – Stu: Calwer Verl. 1971. 107 S.; kart. DM 6,80.

Glaube – Unglaube. Hrsg. von Hans Joachim Türk. – Mz: Grünewald-Verl. (1971). 340 S. = Grünewald-Materialbücher II; kart. DM 24,–.

Dolch, Heimo: Der **Wunderglaube** in der Kritik der Naturwissenschaft. – Führt ein Weg zu Gott? ... = Grenzfragen I, Frb/B, Mchn (1972), 245–263; S. 264–284: Diskussion.

Rahner, Karl, SJ: Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt. – Theologische Akademie. Bd VIII, Ffm (1971), 9–29.

Houtart, François: Außerkirchliche Interessen und Festhalten am status quo in den **Kirchen.** – Concilium VII, 1971, 388–393; S. 393–399: Comblin, Joseph: Außerkirchliche Kritik an der Kirche; S. 399–406: Schlette, Heinz: Die sogenannte «partielle Identifikation» mit der Kirche; S. 406–411: Christentum ohne Kirche?; S. 412–417: Alvarez-Bolado, Alfonso: Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche»; S. 417–422: Laeyendecker, Leo: Die Kirche als kognitive Minderheit? Randbemerkungen zu einer Qualifikation; S. 422–426: Arntz, Joseph: Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?

Ebneter, Albert: Die Gemeinschaft des Glaubens. – Hat Glaube noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, (Zü, Eins, Köln 1972), 13–110.

VIII. Dogmatik

Finkenzeller, Josef: Glaube ohne Dogma? Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 94 S. = Schriften der Kath. Akademie in Bayern; kart. DM 9,80.

Wiebering, Joachim: Theologische Schöpfungslehre in der evangelischen Dogmatik am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts. – Theologische Versuche III, B (1971), 153–176.

Bourassa, François, SJ: Sur la **Trinité.** Dogme et théologie. – Science et esprit XXIV, 1972, 257–284.

Dimensione antropologica della teologia. IV Congresso nazionale Ariccia 2–5 gennaio 1971. A cura di Alfredo Marranzini, S.J. – Milano: Ed. Ancora (1971). 655 p. = Associazione teologica Italiana = Collana "Cristianesimo aperto"; Lire 8000.

Flick, Maurizio – Zoltán Alszeghy: Il peccato originale. – Brescia: Queriniana (1972). 383 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XII; Lire 4000.

Rahner, Karl – Wilhelm Thüsing: **Christologie** – Systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 315 S. = Quaestiones disputatae **LX; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 17–78:** Rahner, Karl: Grundlinien einer systematischen Christologie; S. 79–315: Thüsing, Wilhelm: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie.

Dautzenberg, Gerhard: Christusdogma ohne Basis? Rückfragen an das Neue Testament. – Essen: Fredebeul & Koenen (1971). 42 S. = Thesen und Argumente = Wolfsburgreihe III; kart. DM 4,95.

Schoonenberg, P(iet), SJ: Het avontuur der christologie. – TTh XII, 1972, 307–331; p. 332: Summary: The adventure of christology.

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1972). 320 S.; Lw. DM 32,–.

Lais, Hermann: Dogmatik. Teil II. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). 404 S. = Berckers theologische Grundrisse IV, 2; Lw. DM 26,–.

Weber, Hermann J.: Wort und **Sakrament.** Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation. – MThZ XXIII, 1972, 241–274.

Torrance, Tom: Die eine **Taufe,** die Christus und seiner Kirche gemeinsam ist. – KuD XVII, 1971, 188–208.

Beinert, Wolfgang: Amt und Eucharistiegemeinschaft. – Catholica XXVI, 1972, 154–171.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Giamberardini, Gabriele, OFM: Orientamenti teologici della **chiesa copta.** – Antonianum XLVII, 1972, 213–294.

Mundadan, A. Mathias, CMJ: Sixteenth century traditions of **St. Thomas Christians.** – Bangalore: Dharmaram College 1970. XXIV, 190 p. = Dharmaram College studies V; Rs 10,–.

Tarkiainen, Kari: Den svenska synen på den grekisk-ortodoxa religionen i början av **1600-talet.** – KS LXXI, 1971, 106–139; p. 140–141: Zus.fassung: Summary: The Swedish view of the Greek Orthodox faith at the beginning of the 17th century.

Fuller, Reginald H.: **Anglican** self-understanding and Anglican traditions. – Oecumenica [VI], 1971/72, 175–190.

Lienhard, Marc: **Lutherisch-reformierte** Kirchengemeinschaft heute. Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen luther.-reformierten Dialoge. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1972. 140 S. = Ökumenische Perspektiven V; kart. DM 12,–.

Schlink, Edmund: The problem of communion between the evangelical Lutheran church and the Roman catholic church. – ER XXIV, 1972, 1–25.

Geense, Adriaan: Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der **Auferstehung Jesu Christi** in der heutigen dt. evang. Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 235 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXVII; kart. DM 38,– [Diss., Leiden]

Klostermann, Ferdinand: Ökumenische Begegnung in Wien. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 491–503; S. 505–523: Küppers, Werner: Zwischen Rom und Utrecht. Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen alt-katholischer und römisch-katholischer Kirche; S. 525–535: Bläser, Peter: Das Gespräch zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche in Deutschland; S. 537–551: Kretschmar, Georg: Reformation und Orthodoxie. Das theologische Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland; S. 553–558: Krüger, Hanfried: Auf dem Weg zu einer Konferenz der Kirchen in Deutschland; S. 559–566: O'Meara, Thomas Franklin: The ecumenical evolution in the United States. From confession to politics ‹1962–1972›.

Maulucci, Vincenzo: Vi sono santi tra i cristiani non cattolici? Apporti per l'**ecumenismo.** – Assisi: Studio Teologico "Porziuncola" (1970). 221 p. = Collectio Assisiensis V; Lire 2400.

Lange, Ernst: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen: Menscheneinheit, Kircheneinheit. – Stu, B: Kreuz Verl. (1972). 229 S.; kart. DM 16,80.

Jaeger, Lorenz: Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der **christlichen Einheit.** Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. – Pad: Bonifacius-Dr. (1972). XV, 427 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXI; Lw. DM 25,–.

Ohlig, Karl-Heinz – Heinz Schuster: Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen? – Düs: Patmos-Verl. (1971). 104 S.

X. Moraltheologie

Hamel, Edouard, SJ: Retours à l'Évangile et théologie morale, en **France** et en **Italie,** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. – Gr LII, 1971, 639–687; p. 688: Summary: Return to the Gospel and moral theology, in France and in Italy in the XVIIth and the XVIIIth century.

Groner, Josef Fulko: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie. – Hei: Kerle (1972). 122 S.; kart. DM 11,80.

Ermecke, Gustav: Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie. – Catholica XXVI, 1972, 193–211.

Kliever, Lonnie D.: Moral argument in the new morality. – HThR LXV, 1972, 53–90.

Gamba, Samuel D.: La esperanza como línea estructural de una nueva teología moral renovada y dinámica. – RET XXXII, 1972, 169–187.

Valori, Paolo: L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell' etica. – (Brescia:) Morcelliana (1971). 263 p.; Lire 2600.

Schultze, Harald: Überlegungen zu einer zukunftsorientierten Ethik. – ZEvE XVI, 1972, 257–272.

O'Riordan, John, CSSR: The sociology of moral theology. – Studia moralia IX, 1971, 149–177.

Stackhouse, Max L.: Ethics and the urban ethos. An essay in social theory and theological reconstruction. – Boston: Beacon 1972. 220 p.

Aubert, Jean-Marie: Pour une herméneutique du **droit naturel.** – RSR LIX, 1971, 449–492.

Ruf, Ambrosius Karl: **Sünde** – was ist das? – Mchn: Kösel-Verlag (1972). 145 S.; kart. DM 16,–.

Schmitz, Philipp, SJ: Freisein in der Entfremdung. Der christliche Beitrag zur Schaffung neuer Traditionen in der **Sexualmoral.** – ThPh XLVII, 1972, 229–244.

Pfürtner, Stephan H.: Kirche und Sexualität. – (Reinbek bei Hbg:) Rowohlt (1972). 316 S. = rororo Sexologie; kart. DM 6,80.

Savramis, Demosthenes: Religion und Sexualität. – Mchn: List 1972. 250 S.; kart. DM 14,80.

Zirker, Leo – Karl Berkel: Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium einer kirchlichen **Sozialmoral**. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 93–115; S. 116–130: Lauer, Werner: Glaube und menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse **Szondis**; S. 131–141: Hürter, Otto: Soziale Konflikte und christliches Ethos; S. 142–157: Rauh, Fritz: Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Vogüe, Adalbert de: La rencontre de **Benoît** et de **Scholastique**. Essai d'interprétation. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 257–273.

Sainte Thècle, Saints **Côme** et **Damien**, Saints **Cyr** et **Jean** ‹Extraits›, Saint **Georges**. Traduits et annotés par A.-J. Festugière, O.P. – P: Picard 1971. 347 p. = Collections grecques de miracles; F 56,–.

Holzbauer, Hermann: Mittelalterliche Heiligenverehrung – Heilige Verehrung. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). XV, 544 S., 5 Abb., 1 Karte = Eichstätter Studien. N.F. V; Lw. DM 65,– [Diss., Nürnberg-Erlangen]

Shahîd, Ifram: The martyrs of **Najrân**. New documents. – Brux: Société des Bollandistes 1971. XXXII, 306 p.; 20 pl. = Subsidia hagiographica XLIX; FB 900,–.

Fraling, Bernhard: Hinführung zu freier Entscheidung. Nach den Exerzitien des **Ignatius** von **Loyola**. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 161–177; S. 178–192: Weilner, Ignaz: Johann Michael **Sailers** Begriff der christlichen Innerlichkeit; S. 193–214: Elsässer, Antonellus: Gehorsam. Geist der Untertänigkeit oder Freiheit der Kinder Gottes? **Franz** von **Assisi** und die heutige Zeit; S. 215–226: Verheij, Sigismund: Die Sorge um das Humanum in der Ordensreform.

Rule and life. An interdisciplinary Symposium. Ed. by M. Basil Pennington. – Spencer, Mass.: Cistercian Publications 1971. XXIV, 227 p. = Cistercian studies series XII; $ 7,95.

Axters, Stephanus G., OP: De imitatione Christi. Een handschriften-inventaris bij het vijfhonderdste verjaren van **Thomas** Hemerken **van Kempen**, † 1471. – Kempen, Niederrhein: (Thomas-Verlag) 1971. 100 p. = Schriftenreihe des Kreises Kempen-Krefeld XXVII; Lw. DM 10,–.

Rodríguez, Isaías: Autores espirituales **españoles** ‹**1500–1570**›. – Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España. III: Siglos XIII–XVI, Salamanca 1971, 407–425.

Bauer, Anton: Allerheiligen bei **Oberwarngau**, Wallfahrts- und Kunstgeschichte. – BeitrABAG XXVI, 1972, 196–255.

White, B.R.: The English separatist tradition. From the Marian martyrs to the Pilgrim Fathers. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. VI, 179 p. = Oxford theological monographs; £ 2,75.

Velocci, Giovanni: L'esperienza religiosa di Antonio **Rosmini**. – Mil: Ed. Àncora; R: Centro Studi U.S.M.I. (1971). 383 p. = Collana "Vie dello spirito"; Lire 3500.

Charue, A.-M.: **Jean XXIII** et la spiritualité sacerdotale. – Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques, Gembloux-Lv 1971, 165–185.

Higgins, John J., SJ: **Merton**'s theology of prayer. – Spencer, Mass.: Cistercian Publ. 1971. XXIV, 159 p.; $ 5,95.

Bernard, Charles A., SJ: Formation à la vie consacrée. – R: Presses de l'Univ. Grégorienne 1972. 326 p.; Lire 3000.

Madinger, Herbert: Begegnung im **Gebet**. – Wien, Mchn: Herold (1972). 159 S.; kart. DM 15,80.

Bauer, Johannes B.: Askese und Weltflucht. – WoWa XXVII, 1972, 403–420.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Bangerter, Otto: Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der alten Kirche. Ein Beitrag zur **Frauenfrage**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1971. 158 S.; Lw. DM 25,–.

Tozzi, Glauco: I fondamenti dell' economia in **Tommaso** d'**Aquino**. – (Mil:) Mursia (1970). 333 p.; Lire 2500.

Dokumente zum **religiösen Sozialismus** in **Deutschland**. Hrsg. von Renate Breipohl. Mit einer historisch-systematischen Einführung. – Mchn: Kaiser Verl. 1972. 244 S. = Theologische Bücherei. Historische Theologie XLVI; kart. DM 16,50.

Ulrich, Thomas: Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul **Tillichs** und Carl **Mennickes**. – (Zü:) Theol. Verl. Zürich (1971). 471 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXXI; brosch. DM 45,–. [Diss., Zürich]

Pelinka, Anton: Stand oder Klasse? Die christl. **Arbeiterbewegung Österreichs 1933–1938**. – Wien, Mchn, Zü: Europa-Verl. 1972. 334 S. = Veröffentlichungen des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung; Lw. DM 40,–.

Luckmann, Thomas: Religion in der modernen Gesellschaft. – Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stu (1972), 3–15; S. 16–46: Wössner, Jakobus: Religion als soziales Phänomen. Beiträge zu einer religionssoziologischen Theorie; S. 47–71: Holl, Adolf: Prognose für den sozialen Stellenwert religiöser Phänomene in Industriegesellschaften; S. 75–122: Staudinger, Hugo: Pluralistische Gesellschaft und religiöse Wertorientierungen; S. 123–149: Morel, Julius: Soziologische Aspekte des Normativen; S. 150–170: Erlinghagen, Karl: Religiöse Werte und Bildungsverhalten; S. 171–199: Singer, Gerwulf: Sozio-kulturelle Determinanten religiöser Orientierungen; S. 200–214: Helle, Horst-Jürgen: Symboltheorie und religiöse Praxis.

Weber, Helmut: Um das proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre. – TrThZ LXXXI, 1972, 257–275.

Pizzorni, Reginaldo M., OP: Attualità del **diritto naturale**? – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1971. 348 p. = Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis XIV; Lire 3000.

Childress, James F.: Civil disobedience and political obligation. A study in christian social ethics. – NH, Lo: Yale University Pr. 1971. XV, 250 p. = Yale publications in religion XVI; $ 7,95. [Diss., Yale Univ. Pr.]

Boos-Nünning, Ursula: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 198 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen VII; kart. DM 25,–.

Biot, François: Théologie du politique. Foi et politique. Eléments de réflexion. – P: Ed. Universitaires; P: Éd. Témoignage Chrétien (1972). 247 p. = Encyclopédie universitare; F 29,95.

Isambert, François-A.: Signification de quelques correspondances empiriques entre comportements politiques et religieux. – ASR XVII, 1972, 49–70.

Hammer, Karl: Christen, Krieg und Frieden. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1972). 191 S.; kart. DM 18,–.

XIII. Kirchenrecht

Proceedings of the Third international congress of medieval law, Strasbourg, 3–6 sept. 1968. Ed. by Stephan Kuttner. – CdV: Biblioteca Vaticana 1971. XXIV, 271 p. = Monumenta iuris canonici C, 4.

Musselli, Luciano: Il concetto di giudicato nelle fonti storiche del diritto canonico. ‹Dalle origini al XVII° secolo.› – Padova: CEDAM-Casa Ed. Dott. Antonio Milani 1972. IX, 149 p. = Pubblicazioni della Università di Pavia. Studi nelle scienze giuridiche e sociali. N.S. VII; Lire 2000.

Saldón, Eutiquiano: El matrimonio – misterio y signo. Desde el siglo I hasta san Agustín. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1971. 156 p.

Squicciarini, D.: Il privilegio paolino in un testo inedito di Uguccione da Pisa ‹sec. **XII**›. – Apollinaris XLV, 1972, 84–125. 306–338.

Alesandro, John A.: **Gratian**'s notion of marital consummation. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1971. VIII, 108 p.; Lire 3000. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana, Teildr.]

García García, Antonio: La canonística **ibérica** medieval posterior al Decreto de Graciano. – Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. II: Siglos IV–XVI, Salamanca 1971, 183–214.

Tejero, Eloy: El matrimonio – misterio y signo. Siglos XIV–XVI. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1971. 566 p.; pes 500.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd VIII: ‹**1966**›. (Hrsg. von Hubert Lentz [u. a.]) – B: de Gruyter 1971. XV, 274 S.; DM 76,–.

Lex Ecclesiae Fundamentalis. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971. Von Winfried Aymans, Heribert Heinemann, Klaus Mörsdorf und Richard A. Strigl. – AkKR CXL, 1971, 407–506.

Baekelandt, A.: Lex Ecclesiae Fundamentalis "Constitutie van" of "grondwet voor" de kerk. – Bijdragen XXXIII, 1972, 118–134.

Gherardini, Brunero: La Chiesa e la sua legge. – Apollinaris XLIV, 1971, 630–658.

Robleda, Olís, SJ: De iure matrimoniali responsiones. – PerRMCL LXI, 1972, 447–485.

McManus, Frederick R.: The scope of authority of episcopal conferences. – The once and future church. A communion of freedom. Studies on unity and collegiality in the church, (Staten Island) 1971, 129–178.

O'Rourke, John J.: The office of **bishop** and its relationship to the particular churches and to the universal church. – StCan V, 1971, 227–243.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Klostermann, Ferdinand: Die **Gemeinde** Christi. Prinzipien, Dienste, Formen. – Augsburg: Winfried-Verl. (1972). 159 S. = Christliches Leben heute XV/XVI; Pp. DM 11,–.

Inhoffen, Peter: Der **Bischof** und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. – Hild: Bernward-Verl. 1971. VIII, 179 S.; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg]

Hallett, Garth L., SJ: Training in practical wisdom: the decision seminar. – Gr LII, 1971, 767–808.

Freiheit, Schuld, Vergebung. Österreich. Pastoraltagung 28–30. Dez. 1971. Im Auftrag des Österreich. Pastoralinstituts hrsg. von Wilhelm Zauner u. Helmut Erharter. – Wien: Herder (1972). 128 S.; kart. DM 13,80; [enth. u. a.:] S. 9–31: Furrer, Walter L.: Schuld und Sünde als menschliche Erfahrung; S. 32–43: Gruber, Winfried: Zur Theologie der Sünde; S. 44–52: Leroy, Herbert: Wege der Bekehrung nach dem Neuen Testament; S. 53–68: Böckle, Franz: Freiheit und Gewissen; S. 69–86: Görres, Albert: Schuld und Schuldbewältigung in der Psychoanalyse; S. 87–110: Nikolasch, Franz: Zur Theologie und Praxis des Bußsakramentes.

Flórez García, Gonzalo: La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia. – Madr: Ed. Católica 1971. XXIV, 344 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXIX; pes 250.

Zalba, Marcellino: Riforme imminenti nell'amministrazione della penitenza? – Rassegna di Teologia XIII, 1972, 12–40.

Schuldbekenntnis – Vergebung, Umkehr. Zum neuen Verständnis der Bußliturgie. Mit Modellen für Bußgottesdienste. Hrsg. von Felix Schlösser. Mit Beitr. von Suso Frank [u. a.]. – Limb: Lahn-Verl. (1971). 182 S. = Offene Gemeinde XIII; kart. DM 13,80.

Höfliger, Hildegar: Die Erneuerung der **evangelischen Einzelbeichte.** Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. – Frb/S: Universitätsverlag (1971). 224 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VI; sfr 25,–.

Feifel, Erich: Theologie und Erziehung. – Die Pädagogik im Dialog mit ihren Grenzwissenschaften, Mchn (1971), 165–190.

Sturm, Wilhelm: Religionsunterricht gestern, heute, morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentl. Schulen. – Stu: Calwer Verl. 1971. 267 S. = Arbeiten zur Pädagogik XV; kart. DM 18,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Moll, Peter: Religionsunterricht und Kirche. Kann die Jugend durch den Religionsunterricht für die Kirche gewonnen werden? – Zü: Theol. Verl. (1972). 214 S.; Lw. DM 27,–.

Kittel, Gisela: Rückfall in die normative Didaktik. – Der evangelische Erzieher XXIV, 1972, 369–386; S. 386–390: Baldermann, Ingo: Anti-Thesen zur gegenwärtigen Diskussion über den RU; S. 391–403: Schmidt, Günter R.: Kriterien zur Überprüfung religionsdidaktischer Intentionen.

Religionsunterricht in der **Berufsschule.** Hrsg. von Dieter Aschenbrenner. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1972). 93 S. = Religionspädagogische Praxis VIII; kart. DM 14,80.

Zirker, Hans: **Sprachprobleme** im Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 142 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 12,–.

Stachel, Günter [Hrsg.:] Das **Bild** im Religionsunterricht. Mit 16 Farbtafeln u. 18 Schwarzweiß-Bildern. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1971). 155 S. = Unterweisen und Verkünden XII; kart. DM 19,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar **Fischer** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hansjörg Auf der Maur und Bruno Kleinheyer. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl.; (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1972). 536 S.; Lw. DM 38,–; S. 521–530: Kurzeja, Adalbert: Bibliographie Balthasar Fischer.

Pinell, Jorge: La liturgia **hispánica.** Valor documental de sus textos para la historia de la teología. – Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. II: Siglos IV–XVI, Salamanca 1971, 29–68; p. 69–82: Olívar, Alejandro: La liturgia española del siglo XI al XV.

Renaudin, André: Deux antiphonaires de saint-Maur ‹Paris B. N. Lat. 12584 et 12044›. – ÉtGreg VIII, 1972, 53–152.

Gleeson, Philip, OP: Dominican liturgical manuscripts from before 1254. – AFrP XLII, 1972, 81–135.

Hausherr, Reiner: Ein Pariser martyrologischer Kalender aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. – Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bd II, Bonn (1972), 1076–1103 (11 Abb.); S. 1147–1155: Fischer, Balthasar: Trierer Sonderriten mit Reliktcharakter.

Mayor, Stephen: The Lord's supper in early English dissent. – Lo: Epworth Pr. (1972). XIX, 169 p.; £ 3,–.

Eckerdal, Lars: Från kyrkomötets prästerliga beredning till beredningsutskottet. Ett led kyrkomötets demokratisering? – KS LXXI, 1971, 184–202; p. 203–204: Summary: The treatment of the liturgical book in the General Convocation.

Froehle, Charles: The idea of sacred sign according to abbot Anscar **Vonier.** – R: Catholic Book Agency – Officium Libri Catholici 1971. VI, 161 p.; Lire 4500. [Diss., Roma. Pont. Universitas Angelicum]

Fernández, Pedro: Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico. – CT XCIX, 1972, 135–179.

Composta, Dario, SDB: Diritto e liturgia. – Div XVI, 1972, 237–294.

Zulehner, Paul M.: Säkularisierung und Liturgie. – LJ XXII, 1972, 85–104.

La communication par le **geste.** Actes de sessions organisées par le Centre de recherches du Sacré, à l'Arbresle, 1965–1968. – (P:) Le Centurion (1970). 202 p. = Centre de recherches du sacré; F 20,35.

Trautwein, Dieter: Lernprozeß Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch unter bes. Berücks. der „Gottesdienste in neuer Gestalt". Mit Geleitworten v. Werner Jetter u. Ludger Zinke. – (Gelnhausen, B:) Burckhardthaus-Verl.; (Mchn:) Pfeiffer-Verl. (1972). XX, 370 S.; kart. DM 29,– [Diss., Tübingen]

Stenzl, Jürg: Repertorium der liturgischen Musikhandschriften der Diözesen Sitten, Lausanne und Genf. Bd I: Diözese **Sitten.** – Frb/S: Universitätsverlag 1972. 382 S., 100 Abb. auf 56 Taf. = Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg/Schweiz; sfr 120.

Kurzschenkel, Winfried: Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christl. Leben. – Tr: Paulinus-Verl. 1971. XXIII, 686 S.; Lw. DM 78,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Treiber, Gustav: Mittelalterliche Kirchen in **Siebenbürgen.** Beiträge zur Baugeschichte aufgrund der Raumverhältnisse. – Mchn: Hilfskomitee der Siebenbürger Sachsen 1971. 256 S., Ill., graph. Darst., Kt.

Der Kirchenbau im Bistum **Regensburg 1945–1972.** – Münster XXV, 1972, 229–256.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, 44 Münster, Domplatz 8; Dr. Theofried Baumeister OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Dr. Josef Breuss, CH 1700 Fribourg, rue de Fries 8; Dr. Winfried Cramer OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Dr. Jakob David SJ, CH 8002 Zürich, Scheideggstr. 45; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Heinrich Flatten, 506 Bensberg, Overather Str. 21–23; Peter Franke, 44 Münster, Schillerstr. 38; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Breul 13 a; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Harald Holz, 463 Bochum, Markstr. 241; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Dr. Wilhelm Korff, 53 Bonn, Rheinbacherstr. 3; Dr. Joseph Listl SJ, 53 Bonn 1, Bismarckstr. 7; Pfarrer Hans-Joachim Mund, 8 München 21, Violenstr. 6; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Hessingstr. 9; Prof. Dr. Martin Rehm, 8833 Eichstätt, Römerstr. 10; Prof. Dr. Josef Reiter, 84 Regensburg, Alfons-Bayer-Str. 18; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Richter, 8035 Gauting, Am Schloßpark 14; Dr. Johannes Riedl SVD, A 2340 Mödling, Gabrielerstr. 171; Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Sozialethisches Seminar der Univ.; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Theodor Schnitzler, 5 Köln, Pastor-Könn-Platz 1; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Hermann E. Schüssler, Hyattsville, Maryland 20 782, Van Buren Street 2017· Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngst 1–3; Dr. Basilius Senger OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Priv.-Doz. Dr. Alfons Skowronek, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa (Bielany), ul. Dewajtis 3; Prof. Dr. Wolfdieter Theurer CSSR, Accademia Alfonsiana, 00 100 Roma, Via Merulana 31; Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3 c; Dr. Heinz Wipfler SAC, 81 Garmisch-Partenkirchen, Hauptstr. 45; Prof. DDr. Harald Zimmermann, 66 Saarbrücken, Mecklenburgring 31.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Philosophie/Psychologie (Verlag Schöningh, Paderborn) – Systematische Beiträge (Verlag Kaiser, München, und Verlag Grünewald, Mainz)

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

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.

Z 72/2755