# INHALTSVERZEICHNIS

## I. Verzeichnis der Mitarbeiter


Antweiler, Anton, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 156
Astrath, Willi, Dr. theol., Bochum 228, 392
Auer, Johannes, Dr. theol., Prof., Regensburg 289, 291
Bacht, Heinrich SJ, Dr. theol., Prof., Frankfurt 227
Bäumer, Remigius, Dr. theol., Prof., Paderborn 212, 441
Baroffio, Bonifacio J. OSB, Dr. theol. Genua 66
Baudler, Georg, Dr., Prof., Aachen 414
Bauer, Johannes B., Dr. theol., Prof., Graz 23, 98
Baumeister, Theofried, Dr. theol., Città del Vaticano 464
Becker, Hansjakob, Dr. theol., München 144
Beinert, Wolfgang, Dr. theol., Prof., Bochum-Weitmar 133, 134
Beißer, Friedrich, Dr., Heidelberg 56
Bernards, Matthäus, Dr. theol., Prof., Köln 35
Bettray, Johannes, SVD, Dr. theol., St. Augustin 498
Beutter, Friedrich, Dr. theol., Dr. rer. pol., Prof., Meggen 236
Biser, Eugen, Dr. theol., Prof., Würzburg 474
Bitter, Gottfried, CSSp, Münster 150
Bleistein, Roman SJ, München 418
Bournakas, Apostolos, Dr. theol., Freiburg i. Br. 62
Bours, Johannes, Spiritual, Münster 248
Bovet, Theodor, Dr. med., Zürich 232
Brandmüller, Walter, Dr. theol., Prof., Augsburg 118, 211
Bröker, Werner, Dr. theol., Dr. rer. nat., Prof., Paderborn 155
Brox, Norbert, Dr. theol., Prof., München 24, 110, 283
Brunner, Peter, D., Prof., Heidelberg 265
Büchel, Wolfgang SJ, Dr. phil., Prof., Bochum 424
Casper, Bernhard, Dr. theol., Prof., Augsburg 51, 122, 154, 385
Cazelles, Henri PSS, Dr. Theol., Prof., Paris 278
Congar, Yves OP, Dr. theol., Prof., Paris 353
Coppens, Joseph, Dr. theol., Prof., Löwen 373
Couto, Filipe J. IMC, Dr. theol., Niassa (Mozambique) 126
Craemer-Ruegenberg, Ingrid, Dr., Köln 31
Dautzenberg, Gerhard OFM, Dr. theol., Gießen 17, 190
David, Jakob SJ, Dr. theol., Zürich 395
Delahaye, Karl, Dr. theol., Prof., Bonn 409
Delsman, Wilhelmus, Dr., Münster 458
Dettloff, Werner, Dr. theol., Prof., München 378
Dörmann, Johannes, Dr. theol., Prof., Münster 328
Dolch, Heimo, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bad Honnef 503
Dupont, Jacques, Dr. theol., Prof., Ottignies 196, 365
Eid, Volker, Dr. theol., Prof., Bamberg 137
Eising, Hermann, Dr. theol., Prof., Münster 14
Emminghaus, Johannes H., Dr. theol., Dr. phil., Prof., Klosterneuburg 508
Engelbert, Pius OSB, Dr. theol., Gerleve 205, 289, 334
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. jur. utr., Prof., Witten 139, 242, 314, 397, 488
Exeler, Adolf, Dr. theol., Prof., Münster 402
Feil, Ernst, Dr. theol., Prof., Münster 53
Fink, Josef, Dr. phil., Prof., Münster 505
Fischer, Joseph A., Dr. theol., Prof., Augsburg 199, 200
Frank, K. Suso OFM, Dr. theol., Prof., Mainz-Wiesbaden 288, 371
Franke, Peter, Münster 214
Frankemölle, Hubert, Dr. theol., Münster 104, 107, 109, 362, 463
Gail, Anton J., Dr. phil., Prof., Köln 292
Gamberoni, Paul, Dr. phil., Regensburg 218
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol., Prof., Gerbrunn 46, 60, 128, 475, 481
Ganzer, Klaus, Dr. theol., Prof., Würzburg 29, 374
Gatz, Erwin, Dr. theol., Prof., Bonn 473
Gauly, Heribert, Dr. theol., Prof., Mainz 410
Gavigan, Johannes OSA, Dr., Wien 376
Gerken, Alexander OFM, Dr. theol., Münster 302, 389
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Prof., Münster 1, 458
Gössmann, Elisabeth, Dr. theol., Prof., Tokyo 60, 500
Grabner-Haider, Anton, Dr., Graz 411
Gross, Heinrich, Dr. theol., Prof., Regensburg 189, 277, 281, 361, 414
Gründel, Johannes, Dr. theol., Prof., München 396
Haas, Adolf SJ, Dr. phil., Prof., Pullach 422
Häring, Hermann, Dr. theol., Tübingen 301
Hagemeyer, Oda OSB, Dr. theol., Beverungen 160, 247, 421, 422
Hanschmidt, Alwin, Dr. phil., Münster 47, 381
Haubst, Rudolf, Dr. theol., Prof., Mainz 461
Hauser, Richard, Dr. theol., Prof., Heidelberg 130
Heggelbacher, Othmar, Dr. theol., Prof., Bamberg 25, 392
Herrmann, Horst, Dr. theol., Prof., Münster 312
Hertz, Anselm OP, Dr. theol., Schlehdorf 297
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Prof., Bochum 37, 117
Hömberg, Elizabeth, MA, Raestrup 97
Hofmann, Rudolf, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 491
Holzapfel, Helmut, Dr. theol., Würzburg 40
Hünermann, Peter, Dr. theol., Prof., Münster 225, 299, 324
Hürten, Heinz, Dr. phil., Umkirch 418
Iserloh, Erwin, Dr. theol., Prof., Münster 48, 123
Jeremias, Joachim, DDr., Prof., Göttingen 362
Kadlec, Jaroslav, Dr. theol., Prof., Litomerice (CSSR) 207, 469
Kaiser, Matthäus, Dr. theol., Prof., Regensburg 229
Kaiser, Philipp, Dr. theol., Priv. Doz., Würzburg 217
Kamphaus, Franz, Dr. theol., Prof., Münster 151
Khoury, Adel-Théodore, Dr. theol., Prof., Altenberge 159, 327, 336, 482, 499, 500
Kienecker, Friedrich, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Wewer 160
Klein, Laurentius OSB, Dr. theol., Jerusalem 391
Klenk, Friedrich G., Dr. theol., Ohlstadt 152
Knoch, Otto, Dr. theol., Prof., Passau 286, 462
Koch, Günter, Dr. theol., Lengfeld 406, 408
Köhler, Joachim, Dr., Tübingen 215
Köster, Heinrich Maria, Dr. theol., Prof., Vallendar 309, 479
Kötting, Bernhard, Dr. theol., Prof., Münster 183
Kornfeld, Walter, Dr. theol., Prof., Wien 14, 100
Kramer, Hans OSC, Dr. theol., Doz., Sudmühle 138, 232
Kremer, Jacob, Dr., Prof., Wien 460
Krinetzki, Leo OSB, Dr. theol., Doz., Regensburg 359
Kürzinger, Josef, Dr. theol., Prof., Eichstätt 16, 364
Kuhn, Rudolf, Dr. phil., Priv. Doz., München 119
Lanczkowski, Günter, Dr. Prof., Heidelberg 246
Langemeyer, Leo, Dr. theol., Borken/Gemen 471
Lausberg, Heinrich, Dr. phil., Prof., Münster 27
Leist, Marielene, Dr. München 233
Lengeling, Emil J., Dr. theol., Prof., Wolbeck 66, 141, 143, 319, 321, 419
Lengsfeld, Peter, Dr. theol., Prof., Münster 482
Lenzenweger, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bochum 115
Leroy, Herbert, Dr. theol., Prof., Tübingen 7, 22
Lindt, Andreas, Dr. theol., Prof., Münster 50
Löning, Karl, Dr. theol., Münster 21
Lütticken, Johannes OSB, Dr. theol., Trier 303, 304
Maas-Ewerd, Theodor, Dr. theol., Bösensell 420
Maier, Hans, Dr. phil., Prof., Staatsminister, München 394
Menne, Ferdinand W., Dr. phil., Münster 235, 240
Merkel, Friedemann, Dr., Prof., Münster 383
Mette, Norbert, Münster 402
Michel, Otto, Dr. theol., Prof., Tübingen 22
Missalla, Heinrich, Dr. theol., Prof., Bochum 322
Mosis, Rudolph, Dr. theol., Prof., Eichstätt 453
Müller, Gerhard, Dr., Prof., Erlangen 296
Müller, Paul-Gerd, Dr. theol., Regensburg 193, 281
Neuenzeit, Paul, Dr. theol., Prof., Würzburg 9
Nyberg, Tore, Dr. phil., Odense 377
Ohlig, Karl-Heinz, Dr. theol., Prof., Saarbrücken 100
Ott, Ludwig, Dr. theol., Prof., Eichstätt 204, 375
Pesch, Rudolf, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Frankfurt 110, 198
Pfammatter, Josef, Dr. theol., Prof., Chur 15
Pfnür, Vinzenz, Dr. theol., Amelsbüren 41
Pottmeyer, Hermann J., Dr. theol., Münster 177
Promper, Werner, Dr. theol., Münster 498
Quittner, Vera, Dr., Köln 373
Rauscher, Anton, Dr. theol., Prof., Augsburg 473, 492, 493
Reifenberg, Hermann, Dr. theol., Prof., Bamberg 65, 69
Remmers, Johannes Gerhardus, Dr. scient. eccl. orient., Prof., Münster 63
Richter, Klemens, Dr. theol., Münster 494, 496
Rigaux, Béda OFM, Dr. theol., Prof., Brüssel 366, 367, 368
Rivinius, Karl Josef, Münster 215
Rolfes, Helmuth, Dr. phil., Münster 220
Roos, Heinrich, Dr. phil., Prof., Kopenhagen 39
Rumiński, Stanislaw, Dr. theol., Prof., Poznań (Polen) 388
Rusche, Helga, Dr. theol., Münster 422
Sand, Alexander, Dr. theol., Prof., Bochum 105
Schäfer, Karl Th., Dr. theol., Prof., Bonn 191
Scharbert, Josef, Dr. theol., Prof., München 12, 99
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Prof., Regensburg 220, 224
Schneider, Gerhard, Dr. theol., Prof., Bochum 197, 284, 285
Schneider, Theodor, Dr. theol., Prof., Mainz 387
Schnitzler, Theodor, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Köln 148
Scholz, Franz, Dr. theol., Prof., Augsburg 313
Schröer, Alois, Dr. theol., Prof., Münster 292, 470
Schüller, Bruno, Dr. theol., Prof., Bochum 136
Schüssler, Hermann E., Dr. theol., Prof., Maryland (USA) 296
Severus, Emmanuel von, Dr. theol., Doz., Maria Laach 68
Sieverding, Clemens, Münster 237
Simonis, Walter, Dr. theol., Dr. jur., Doz., Estenfeld 477
Speigl, Jakob, Dr. theol., Prof., Würzburg 114
Stockmeier, Peter, Dr. theol., Prof., München 113
Stuiber, Alfred, Dr. theol., Prof., Bochum 370, 466
Sudbrack, Josef SJ, Dr. theol., München 330, 332
Sydow, Jürgen, Dr. phil., Tübingen 39
Thum, Beda OSB, Dr., Prof., Metten 245
Trevijano Etcheverria, Ramón, Dr. Prof., Logroño (Spanien) 466

Urban, Claus, Münster 380
Valasek, Emil, Dr. theol., Dülmen 208
Voß, Bernd Reiner, Dr. phil., Prof., Wolbeck 27
Waldenfels, Hans SJ, Dr. theol., Wittlaer 130
Walf, Knut, Dr., Univ. Doz., München 188
Weber, Klaus, Dr. theol., Prof., Bonn 49, 124
Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Prof., Münster 401
Weger, Karl-Heinz SJ, Dr. theol., München 222
Weiß, Bardo, Dr., Prof., Mainz 202
Wesemann, Paul, Dr. jur. can., Münster 310, 485
Wesseln, Hermann, Dr., Osnabrück 234, 496
Wiegels, Margot, Dr. phil., Münster 70
Wittstadt, Klaus, Dr. theol., Prof., Münster 416
Wollasch, Joachim, Dr. Prof., Freiburg i. Br. 203
Zenger, Erich, Dr. theol., Prof., Münster 11
Zerfaß, Rolf, Dr. theol., Prof., Würzburg 89
Ziegler, Joseph, Dr. theol., Prof., Würzburg 451, 453

### II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Bäumer, R.: Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre 441–450
Brunner, P.: Bekenntnis, Dogma, Lehramt 265–278
Congar, Y.: Zur Theologie der Mission 353–360
Gnilka, J. / Leroy, H.: Das Johannes-Evangelium 1–10
Pottmeyer, H. J. / Kötting, B.: der priesterliche Dienst 177–190
Zerfaß, R.: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft 89–98

### III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adam, A.: Erneuerte Liturgie 321
Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica commentum et quaestiones, hrsg. von W. Kübel 204
Altner, G.: Grammatik der Schöpfung 155
Apel, K. W.: Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben 418
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, 23. Jg., hrsg. von A. Brück 470
Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd 30, hrsg. von J. Gottschalk 215
Archiv für Religionspsychologie, Bd 10, hrsg. von W. Keilbach 156
Arhnung, J. O.: Roskilde Domkapitels Historie II. 1416–(1536) 40
Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2: Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio. Corpus Christianorum. Series Latina. XXIX 27
Aymans, W.: Das synodale Element in der Kirchenverfassung 229
Balthasar, H. U. von: Schwestern im Geiste 248
Bartel s. Willgerodt
Bartholomäus, W.: Evangelium als Information 411
Bäumer, R.: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts 211
ders.: Martin Luther und der Papst 118
Baumgartner, J.: Mission und Liturgie in Mexiko 498
Berger, R.: Tut dies zu meinem Gedächtnis 65
Bergh, B.: Sancta Birgitta Revelaciones book V, Liber questionum 377
Theologische Berichte I, hrsg. von J. Pfammatter und F. Furger 134
The New English Bible with the Apocrypha 97
Biemer, G. / Siller, P.: Grundfragen der praktischen Theologie 409
Binder, K.: Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Lichte der Kontroverse 291
Birnbaum, W.: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung 143
Blank, J.: Jesus von Nazareth 362
Blum, G. G.: Offenbarung und Überlieferung 132
Böckenförde, E.-W.: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung 394
Böcher, O.: Christus Exorzista 462
Böckle s. Naturgesetz
Bouyer, L.: L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit 128
Bouman s. Geschichte
Borsch, Fr. H.: The Christian and Gnostic Son of Man 24
Braeckmans, L.: Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente 212
Breipohl, R.: Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik 473
Broer, I.: Die Urgemeinde und das Grab Jesu 460
Brønno, E.: Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus 373
Brunner, A.: Der Schritt über die Grenzen 332
Brunner, G.: Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes 199
Bumpus, H. B.: The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources 200
Bussmann, K.: Wilhelm Ferdinand Lipper 47
Georg Calixt: Werke in Auswahl 296
Cathcart, K. J.: Nahum in the Light of the Northwest Semitic 458
Claessens, D.: Familie und Wertsystem 235
Cone, J. H.: Schwarze Theologie 322
Conte, P.: Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII 114
Conzelmann, H.: Geschichte des Urchristentums 16
Cordes, P. J.: Sendung zum Dienst 225
Cremer, Fr. G.: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs (Mk 2,18–22 parr) und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie 202
Cullmann, O.: Vrai et faux oecuménisme 227
Dammann, E.: Grundriß der Religionsgeschichte 159
Davies, W. D.: Die Bergpredigt 197
Demm, E.: Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert 203
Demmer, K.: Sein und Gebot 136
Deshusses, J.: Le sacramentaire grégorien 66
Didier, M.: l'Évangile selon Matthieu 109
Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk, hrsg. von W. A. Bienert 466
Diskussion um Hans Küng „Die Kirche", hrsg. von H. Häring und J. Nolte 60
Kleine Katholische Dogmatik, Bde V u. VI, hrsg. von J. Auer und J. Ratzinger 475
Dreier, R.: Das kirchliche Amt 392
Duquoc, Chr.: Christologie 477
Ebneter, A. / Selvatico, P. / Gassmann, B.: Hat Glauben noch Sinn? 217
Ehe und Familie, hrsg. von P. Adenauer 496
Ehrensperger, A.: Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815) 383
Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hrsg. von J. Schreiner 9
Eklund, S.: Sancta Birgitta opera minora II, Sermo angelicus 377
Elf Eucharistiegebete, hrsg. von A. Schilling 420
Emeis s. Exeler
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 6, hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré 312
Exeler, A. / Emeis, D.: Reflektierter Glaube 408
Fastenrath, E.: Bischof Ketteler und die Kirche 215
Feneberg, R.: Christliche Passafeier und Abendmahl 362
Der Freisinger Dom, hrsg. von A. Fischer 115
Frieden – Bibel – Kirche, hrsg. von G. Liedke 281
Friedenthal, R.: Ketzer und Rebell 469
Gassmann s. Ebneter
Geschichte der Kirche, Bd II, Beitr. von M. D. Knowles, D. Obolenzky, C. A. Bouman 29
Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, hrsg. von J. Schreiner 15
Der Glaube der religiösen Sozialisten, hrsg. von W. Deresch 50
Glaubensgespräche mit Brautleuten 234
Glaubensinformation, hrsg. von A. Exeler und G. Scherer 406
Granat, W.: Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie 388
Gremmels, Chr.: Der Gott der zweiten Schöpfung 56
Groner, J.: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie 232
Grotz, H.: Erbe wider Willen 374
Gryson, R.: Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne 288
Günther, B.: Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila 160
Guillet, J.: Jésus devant sa vie et sa mort 461
Gunneweg, A. H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba 361
Hänggi, A. / Schönherr, A.: Sacramentarium Rhenaugiense 68
Häring, B.: Theologie im Protest 236
Hamerton-Kelly, R. G.: Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man 365
Handbuch der Pastoraltheologie, Bd V: Lexikon, hrsg. von F. Klostermann, K. Rahner, H. Schild 402
Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von J. P. Asmussen und J. Laessøe 246
Hanssens, J.-M.: La liturgie d'Hippolyte 66
Harnisch, W.: Eschatologische Existenz 367
Hausherr, R.: Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna 119
Hermann, B.: Sexualerziehung im Religionsunterricht 233
Hermanni de Scildis O.S.A.: Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae et tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae, hrsg. von A. Zumkeller 289
Hermanns, M.: Der Mensch: Woher – Wohin? 422
Hesbert, R.-J.: Corpus Antiphonalium Officii 144
Heufelder, E. M.: Weite des Herzens. Meditationen über den Geist der Benedictusregel 421
Höfliger, H.: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte 391
Hoffmann, F.: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot 378
Hoffmann, P.: Studien zur Theologie der Logienquelle 196

Hollmann, K.: Existenz und Glaube 389
Hürten, H.: Waldemar Gurian 49
Humanum, hrsg. von J. Gründel, F. Rauch, V. Eid 488
Inhoffen, P.: Der Bischof und sein Helferkreis nach dem II. Vatikanischen Konzil 310
Jäger, H. U.: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz 50
Jacques, X.: Index des mots apparantés dans la Septante 451
Janzen, W.: Morning Cry and Woe Oracle 12
Jaspers, R.: die missionarische Erschließung Ozeaniens 498
Joanis de Forda: Super extreman partem Cantici canticorum sermones CXX. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XVII–XVIII 35
Johannis Isneri Expositio Missae, hrsg. von R. M. Zawadzki 208
Jongeneel, J. A. B.: Het redelijke geloof in Jezus Christus 471
Katholizität und Apostolizität, hrsg. von R. Groscurth 481
Keller-Hüschemenger, M.: Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus 304
Kessler, H.: Erlösung als Befreiung 474
Kirche Kader Konsumenten, hrsg. von M. Enkirch und A. Exeler 410
Kirkehistoriske Samlinger 1971, hrsg. von N. K. Andersen, L. Grane, M. S. Lausten 39
Kittel, G.: Die Sprache der Psalmen 414
Klopfenstein, M. A.: Scham und Schande nach dem Alten Testament 100
Knowles s. Geschichte
Köhler, Th. W.: Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O. P. 117
König, E.: Augustinus Philosophus 113
Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678), hrsg. von A. Schröer 381
Kreft s. Thümmler
Kunzelmann, A.: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, dritter Teil 292
ders.: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, vierter Teil 376
Laloux, J.: Seelsorge und Soziologie 237
Lang, O.: Das Commune Sanctorum in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln 141
Lauenstein, D.: Der Messias 364
Leenhardt, F. J.: Parole visible 302
Leist, M.: Liebe ist kein Gesellschaftsspiel 232
Lentzen-Deis, F.: Die Taufe Jesu nach den Synoptikern 17
Leplay, M. / Marcus, E. / Verghèse, P.: Priester und Pastoren 482
Lexikon der christlichen Ikonographie, Bde I–IV, hrsg. von E. Kirschbaum 505
Lindberg, L.: Omvändelsen i Karl Barths teologi 309
Lorenz, R.: Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) 288
Lotz, J. B.: Erfahrungen mit der Einsamkeit 422
ders.: Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape 138
Low, A.: Augustine Baker 334
Lutherprozeß und Lutherbann, hrsg. von R. Bäumer 296
Lyonnet, St. / Sabourin, L.: Sin, Redemption, and Sacrifice 98
Maaß, F.-D.: Mystik im Gespräch 330
Machoveč, M.: Jesus für Atheisten 220
Magistero e morale. Atti del 3. congresso nazionale dei moralisti 395
Mallinckrodt, H. von: Sozialität und Verstehen 385
Manteau-Bonamy, H.-M.: La Vierge Marie et le Saint-Esprit 479
Marböck, J.: Weisheit im Wandel 13
Marchel, W.: Abba, Père! 22
Marcus s. Leplay
Maron, G.: Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970 123
Mayer, R.: Christuswirklichkeit 53
Meer, H. van der: Priestertum der Frau? 60
Meinecke, U.: Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher 150
Der Mensch am Ende der Moral, hrsg. von J. Blank 160
Mensching, Günther: Totalität und Autonomie 380
Mensching, Gustav: Die Weltreligionen 159
Mettinger, T. N. D.: Solomic State Officials 278
Metzger, B. M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament 191
Meurer, S.: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens 107
Meyer, A. L.: Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte 69
Moltmann, J.: Mensch 297
Müller, G.: Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance 292
Müller, J./Rück, W.: Taufgespräche 496
Müller, Michael: Frohe Gottesliebe 160
Müller, Max: Erfahrung und Geschichte 324
Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen, übertr. von Th. Michels 27
Mysticism, hrsg. von S. S. Hartmann und C.-M. Edsmann 328
The Myth of the State, hrsg. von H. Biezais 500
Natur und Naturrecht, hrsg. von A. Müller, St. H. Pfürtner, B. Schnyder 491
Naturgesetz und christliche Ethik, mit Beitr. von L. Oeing-Hanhoff, W. Wickler, F. Böckle 139
Neirynck, Fr.: Duality in Mark 458
Nell-Breuning, O. von: Wie sozial ist die Kirche? 242
Neubauer, E.: Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens 220
Neuser, W.: Calvin 46
Nickel, E.: Die Naturwissenschaft und das Schicksal der Menschheit 503
Obolensky s. Geschichte
Oeing-Hanhoff s. Naturgesetz
Ohler, A.: Gattungen im AT 277
Oraison, M.: Zufall und Leben 155
Ostbairische Grenzmarken, hrsg. von B. Hubensteiner und A. Leidl in Verb. mit J. Oswald 39
Ott, L.: Die Lehre des Durandus de S. Porciano O. P. vom Weihesakrament 37
Ovadiah, A.: Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land 508
Peerlinck, F.: Rudolf Bultmann als Prediger 151
Peltier, H.: Adalhard, Abbé de Corbie 289
Peperzak, Ad. Th.: Der heutige Mensch und die Heilsfrage 154
Peppermüller, R.: Abaelards Auslegung des Römerbriefes 375
Pesch, R.: Freie Freue 396
Philipps, A.: Fach: Kirchengeschichte 416
Philipps, K.: Kirche in der Gesellschaft nach dem ersten Petrusbrief 23
Pollard, T. E.: Johannine Christology and the Early Church 110
Prenzel, G. M.: Über die Pacht im antiken hebräischen Recht 14
Preuss, H. D.: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament 99
Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. von K. Rahner 299
1972 Proceedings IOSLS Pseudepigrapha, hrsg. von R. A. Kraft 453
Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612), hrsg. von H. Immenkötter 470
Rad, G. von: Das erste Buch Mose. Genesis 277
Räisänen, H.: The idea of divine hardening 499
Raguin, Y.: Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China 247
Ratzinger, J.: Das neue Volk Gottes 133
Richter, H.-E.: Die Gruppe 235
Rius-Camps, J.: El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racîonales según Origenes 466
Roos, L.: Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft 401
Rordorf, W.: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche 370
Rück s. Müller, J.
Ruf, A. K.: Sünde – was ist das? 313
Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, hrsg. von E. Lohse, Chr. Burchhard, B. Schaller 104
Ruggieri, G.: Sapientia e storia 126
Ruppert, F.: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams 371
Sabourin s. Lyonnet
Die Sache mit dem Apfel, hrsg. von J. Illies 222
Sacramentum Mundi, Bde 3/4, hrsg. von K. Rahner und A. Darlap 130
Sales, Fr. von: Philothea. Einführung in das religiöse Leben 421
Schäfer, Ph.: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer 122
Scheele, J.: Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen 25
Schenke, L.: Studien zur Passionsgeschichte des Markus 284
Scherer, G.: Der Tod als Frage an die Freiheit 70
Schillert s. Willgerodt
Schlette, H.-R.: Skeptische Religionsphilosophie 327
Schlier, H.: Der Apostel und seine Gemeinde 366
Schmidtchen, G.: Zwischen Kirche und Gesellschaft 240
Schmitz, Ph.: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral 137
Schneider, G.: Anfragen an das Neue Testament 281
ders.: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71 21
Schönherr s. Hänggi
Schütze, A.: Mithras-Mysterien und Urchristentum 464
Sellier, Ph.: Pascal et saint Augustin 373
Selvatico s. Ebneter
Septuagintal Lexicography, hrsg. von R. A. Kraft 453
Seybold, K.: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten 189
Siller s. Biemer
Solages, B. de: Critique des évangiles et méthode historique 193
Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, hrsg. von H.-D. Wendland 493
Sporken, P.: Darf die Medizin wie sie kann? 314
Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?, hrsg. von G. Hasenhüttl 387
Steinmetz, Fr.-J.: Hoffnung auf Hoffnung 422
Steinmüller, W.: Evangelische Rechtstheologie 228

Stertenbrink, R.: Ein Weg zum Denken 218
Steuber, K.: Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland 418
Stupperich, R.: Die Reformation in Deutschland 41
Syncretism, hrsg. von S. S. Hartman 328
Tachau, P.: „Einst" und „Jetzt" im Neuen Testament 283
Tarby, A.: La prière eucharistique de l'église de Jérusalem 419
Taylor, V.: The Passion Narrative of St. Luke 285
Neues Testament und Geschichte, hrsg. von H. Baltensweiler und B. Reicke 105
Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von E. Käsemann 100
Thils, G.: L'infaillibilité pontificale 301
Sancti Thomae De Aquino: Sententia libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Appendix: Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque 205
Thümmler, H./Kreft, H.: Weserbaukunst im Mittelalter 214
Timmermann, J.: Nachapostolisches Parusiedenken 286
Tomko, J.: Matrimoni Misti 485
Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag, hrsg. von G. Jeremias, H.-W. Kuhn, H. Stegemann 463
Trembelas, P. N.: Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique 62
Trevijano Etcheverria, R.: Comienzo del Evangelio 110
Trilling, W.: Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief 368
Trippen, N.: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 48
Troxler, G.: Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart 148
Trutwin, W.: Die gute Nachricht. Eine Einführung in die Welt der Bibel 11
Valasek, E.: Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55–1393) 207
Verghèse s. Leplay
Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945, hrsg. von P. Kopf und M. Miller 124
Vilga, B.: Das Religiöse 336
Wead, D. W.: The Literary Devices in John's Gospel 22
Weber, Chr.: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850 473
Wegner, G.: Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters 319
Weibel-Spirig, R.: Christus und die Kirche 224
Weinacht, H.: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium 198
Welt, Mensch und Wissenschaft morgen, hrsg. von A. Resch 424
Wendland, H.-D.: Einführung in die Sozialethik 397
Wickler s. Naturgesetz
Wiedmann, Fr.: Philosophische Strömungen der Gegenwart 245
Wiegels, M.: Die Logik der Spontaneität 500
Wieland, G.: Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen 31
Willgerodt, H./Bartel, K./Schillert, U.: Vermögen für alle 492
Willi, Th.: Die Chronik der Auslegung 453
Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd II, hrsg. von J. Ritter 152
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd I, Lfg 6/7, hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren 359
Xhaufflaire, M.: Feuerbach et la théologie de la sécularisation 51
Zahajkiewicz, M.: Msza swieta w Polsce przed Soborem Trydenckim w swietle rodzimych komentarzy – Expositiones Missae 208
Zahrnt, H.: Wozu ist das Christentum gut? 482
Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, hrsg. von H. Auf der Maur und B. Kleinheyer 494
Die Zeit Jesu, hrsg. von G. Bornkamm und K. Rahner 190
Zeugnis für die Einheit, hrsg. von H.-E. Jaeger 303
Ziegler, A. W.: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa 392
Zirker, H.: Sprachprobleme im Religionsunterricht 414

### IV. Personennachrichten (incl. Promotionen)


Aigner, Josef-Anton 513
Antes, Peter 509
Bader, Dietmar 511
Balkenohl, Manfred 512
Barbel, Joseph 72
Bastel, Heribert 514
Benz, Karl Josef 510
Berger, Herbert 514
Bleichner, Howard 512
Berther, Karl 514
Bonivento, Cesare 514
Brantschen, Johannes 514
Breid, Franz 513
Courth, Franz 512
Crone, Theodore 512
Czech, Joachim 511
Daigeler, Hans-Wolfgang 514
Dautzenberg, Gerhard 510
Doppelfeld, Gerhard 513
Duch, Luis 512
Eckert, Jost 509
Egan, Harvey 512
Eichinger, Franz 514
Eisenkopf, Paul 512
Eising, Burkhard 513
Elloriaga, Carlos 514
Fenz, Kurt 511
Franke, Siegfried 512
Freudenberg, Jürgen 512
Friedli, Richard 514
Friedrich, Klaus 511
Gardner, Richard 513
Gerhold, Heinrich 514
Ginters, Rudolf 511
Gölles, Anton 513
Grausgruber, Johann 513
Griesmayr, Maria 513
Gross, Walter 512
Gruber, Peter 513
Heinz, Gerhard 513
Heinzmann, Richard 510
Hellmann, Wayne (Johann) 511
Heuser, Gabriel 512
Hoeckmann, Remi 514
Hofegger, Karl 514
Horner, Franz 511
Huber, Johann 514
In der Smitten, Wilhelm Theodor 511
Jäger, Ernst 514
Jaros, Karl 514
Jürgensmeier, Friedrich Wilhelm 509
Kieser, Bernhard 513
Klein, Wolfgang 512
Koch, Günter 510
Kramer, Hans 510
Kranzfelder, Hubert 514
Krautter, Bernhard 511
Kröner, Alfred 511
Kronsteiner, Alexander 513
Krupp, Klaus 511
Kümpel, Robert 511
Lange, Joachim 513
Lapsanski, Duane V. 511
Lauer, Werner 509
Laun, Andreas 514
Lehenhofer, Heribert 514
Linde, Gisela 512
Lohfink, Gerhard 510
Lohr, Charles 509
Mahoney, John 514
Mann, Christine 514
Marmann, Michael Johann 512
Mayer, Cornelius 511
Meier, Cyrill 514
Meyer, Ivo 512
Mierzwinski, Bronislaw 514
Mölle, Herbert 511
Moser, Roger 514
Mühlek, Karl 513
Mussbacher, Friedrich 514
Naderer, Anton 514
Nturo, Mathias 514
Nyvimpunga, Fidelis 514
Ohlig, Rudolf 512
Penaskovic, Richard 512
Perrar, Hermann Josef 512
Petit, Jean-Claude 511
Petraglio, Renzo 514
Pichler, Walther 514
Pock, Franz 513
Pompey, Heinrich 510
Porstner, Klaus 514
Probst, Manfred 512
Reiner, Artur 513
Roeder, Manfred 512
Ruff, Wilhelm 513
Sagi, Alexander 509
Schäfer, Philipp 510
Schenk, Paul-Heinz 513
Schicklberger, Franz 513
Schilson, Arno 513
Schmölders, Wolfgang 513
Schmöle, Klaus 512
Schmuck, Josef 513
Schnellmann, Guido 511
Schnider, Franz 512
Schramm, Siegmund 514
Schwarz, Philipp 514
Schweizer, Harald 512
Silva, Sergio 512
Simian, Yofre Horacio 513
Sirch, Anton 512
Spodgen, Johannes 514
Ssemuju, Charles 514
Stadel, Klaus 513
Stappert, Bernd 513
Stegmann, Josef 509
Stiegler, Anton 514
Stötzel, Arnold 511
Stövesand, Gerhard 514
Studthalder, Kurt 513
Sudbrack, Josef 511
Swidzinski, Stanislaus 511
Theurer, Wolfdiether 72
Trausnitz, Karl-Heinz 514
Untergaßmaier, Franz 513
Van Zutphen, Vincent 513
Vogels, Heinrich Joseph 72
Weidert, Alois 512
Wetzel, Richard 512
Wohlmuth, Josef 512
Wolsegger, Josef 513
Zeller, Dieter 511
Zisler, Kurt 513
Zsifkovits, Valentin 511
Zwergel, Norbert 513


### V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath.-Theol. Fakultät der
Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528.

476 f. Path. 273/2716

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 28,–

Nummer 1 — 1973 — 69. Jahrgang

Prof. Dr. Joachim Gnilka, Prof. Dr. Herbert Leroy: Das Johannes-Evangelium . . . . . Spalte 1

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 9

Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Hrsg. von J. Schreiner (P. Neuenzeit)
Trutwin: Die gute Nachricht. Eine Einführung in die Welt der Bibel (E. Zenger)
Janzen: Mourning Cry and Woe Oracle (J. Scharbert)
Marböck: Weisheit im Wandel (H. Eising)
Prenzel, Über die Pacht im antiken hebräischen Recht (W. Kornfeld)
Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Hrsg. von J. Schreiner unter Mitwirkung von G. Dautzenberg (J. Pfammatter)
Conzelmann: Geschichte des Urchristentums. Grundrisse zum Neuen Testament. Das NT deutsch: Ergänzungsreihe, Bd 5 (J. Kürzinger)
Lentzen-Deis: Die Taufe Jesu nach den Synoptikern (G. Dautzenberg)
Schneider, Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71 (K. Löning)
Marchel, Abba, Père! (O. Michel)
Wead: The Literary Devices in John's Gospel (H. Leroy)
Philipps: Kirche in der Gesellschaft nach dem Ersten Petrusbrief (J. B. Bauer)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 24

Borsch: The Christian and Gnostic Son of Man (N. Brox)
Scheele: Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen (O. Heggelbacher)
Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen, aus dem Griechischen übertragen von Thomas Michels (H. Lausberg)
Aurelii Augustini Opera. Pars II, 2: Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio (B. R. Voß)
Geschichte der Kirche. Hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. Bd II: Früh- und Hochmittelalter, bearb. von M. D. Knowles, D. Obolensky, C. A. Bouman (K. Ganzer)
Wieland: Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (I. Cramer-Ruegenberg)
Joannis de Forda: Super extremam partem Cantici canticorum sermones CXX. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XVII–XVIII (M. Bernards)
Ott: Die Lehre des Durandus de S. Porciano O. P. vom Weihesakrament (L. Hödl)
Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Bd XIII/1971 (J. Sydow)
Kirkehistoriske Samlinger 1971. (H. Roos)
Arhnung: Roskilde Domkapitels Historie II. 1416–(1536) (H. Holzapfel)
Stupperich: Die Reformation in Deutschland (V. Pfnür)
Neuser: Calvin (A. Ganoczy)
Bussmann: Wilhelm Ferdinand Lipper. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühklassizismus in Münster (A. Hanschmidt)
Trippen: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (E. Iserloh)
Hürten: Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (K. Weber)
Der Glaube der religiösen Sozialisten. Ausgewählte Texte. Hrsg. u. eingel. von Wolfgang Deresch (A. Lindt)
Jäger: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz (A. Lindt)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . . Sp. 51

Xhaufflaire: Feuerbach et la théologie de la sécularisation (B. Casper)
Mayer: Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers (E. Feil)
Gremmels: Der Gott der zweiten Schöpfung (F. Beißer)
Diskussion um Hans Küng „Die Kirche". Hrsg. von Hermann Häring und Josef Nolte (A. Ganoczy)
Van der Meer: Priestertum der Frau? (E. Gössmann)
Trembelas: Dogmatique de l'église orthodoxe catholique (A. Bournakas / J. G. Remmers)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 65

Berger: Tut dies zu meinem Gedächtnis – Einführung in die Feier der Messe (H. Reifenberg)
Hanssens: La liturgie d'Hippolyte E. J. Lengeling)
Deshusses: Le sacramentaire grégorien. Tome premier: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane (B. J. Baroffio)
Hänggi/Schönherr: Sacramentarium Rhenaugiense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich (E. v. Severus)
Mayer: Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte (H. Reifenberg)

**Grenzfragen** . . . . . Sp. 70

Scherer: Der Tod als Frage an die Freiheit (M. Wiegels)

**Personennachrichten** . . . . . Sp. 72

**Theologische Bibliographie** . . . . . Sp. 73

## Das Johannes-Evangelium

Zwei neue Kommentare,
vorgestellt von Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster (I), und Prof. Dr. Herbert Leroy, Tübingen/Augsburg (II).

### I. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium, Kap. 5–12.*

Sechs Jahre nach Erscheinen des 1. Bd.s seines Kommentares zum Joh.-Ev. legt R. Schnackenburg den 2. Bd vor, der die Interpretation von Joh 5–12 umfaßt. Nachdem in einer Rezension des ersten Bds in dieser Zeitschrift (ThR 63, 1967, 145–149) mehr die prinzipiellen Probleme, die die Einleitungsfragen betreffen, besprochen wurden, soll anhand des zweiten Bds auf die Exegese eingegangen werden. Nachdem ein Kommentar, insbesondere ein Kommentarwerk von diesem Umfang, normalerweise mehr als Nachschlagewerk dient und nicht zur fortlaufenden Lektüre benutzt wird, sei eine intensivere Vorstellung erlaubt, um dem Interessierten eine geraffte Information zu bieten. Vielleicht bewegt ihn diese, selbst zum Buch zu greifen, um sich von dem gegenwärtig wohl besten Kenner des Joh in dessen Theologie einführen zu lassen. Wir besprechen zunächst Leitlinien der Interpretation, wollen es uns aber nicht versagen, auch detaillierte Exegesen zu erörtern.

Interpretatorisch wird das Evangelium vom Verf. als Einheit genommen. Dieser Auffassung wird man nur nachdrücklich zustimmen können. Und man wird Vf., der sich in dieser Hinsicht seit Publikation von Johannes I Angriffen ausgesetzt sah, ermuntern müssen, sich von dieser Meinung nicht abbringen zu lassen. Eine Zerlegung des Evangeliums oder eines literarischen Werkes in angeblich einander widersprechende Traditionsschichten wäre eine Kommentierung, die theologisch unbefriedigend bliebe und modernen literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen widerspräche. Die einheitliche Interpretationsperspektive bedeutet freilich nicht die Umgehung der traditionsgeschichtlichen Fragestellung. Traditionsgeschichtlich rechnet Schn. nach wie vor – jetzt noch entschiedener als früher – mit der Semeia-Quelle als johanneischer Vorlage und dem Zugang des Evangelisten zu synoptischen Traditionen unter Ausschluß literarischer Abhängigkeit von einem synoptischen Evangelium. Für die Speisungsgeschichte Joh 6,1ff gab es

* **Schnackbenburg,** Rudolf: **Das Johannesevangelium. II. Teil.** Kommentar zu Kap. 5–12. Herders theologischer Kommentar zum NT, Bd IV, 2. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. XVI, 544 S. Lw. DM 74.–

26. APR. 1973 Gd 128.4°

einen (schriftlichen) vorgegebenen Bericht, der sich stärker an der atl. Elisäus-Geschichte orientierte. Diese Tradition wird ebenso der Semeia-Quelle zugewiesen wie die Kap. 5 und 9 zugrundeliegenden Heilungs-Erzählungen und die Geschichte von der Auferweckung des toten Lazarus. Joh habe bei der Aufnahme dieses Materials vor allem den Zeichencharakter des Wunders und damit seine christologische Funktion herausgearbeitet. Bemerkenswert ist, daß nach Schn. Joh die beiden Heilungen mit dem Sabbatkonflikt verbunden hat. Die Geschichten von der Salbung in Bethanien und vom Einzug Jesu in Jerusalem fußen auf einer ebenfalls schriftlichen Überlieferung, die – wenigstens teilweise – ursprünglicher sei als die synoptische und mit einer von den Synoptikern zu unterscheidenden Quelle des Passionsberichtes in Verbindung stehe. In dieser gab es auch einen Ölbergsbericht, den der Evangelist in 12,27f auf seine Weise verarbeitet habe. Allerdings sei in diesem bereits ähnlich wie in Lk 22,43 von einer Antwort Gottes auf das Gebet Jesu die Rede gewesen (487).

Schn. unterscheidet hinsichtlich des Entstehungsprozesses des Evangeliums zwischen dem Evangelisten, der allerdings kein geschlossenes Werk hinterlassen habe, und der Redaktion, die diese Ordnung hergestellt, selbst aber nur wenig neue Texte hinzugebracht hätte (4 Anm. 1). In diesem Zusammenhang ist unter theologischem Aspekt besonders wichtig, daß Verf. nunmehr – im Gegensatz zu Johannes I – bereit ist, den umstrittenen futurisch-eschatologischen Passus 5,27b–29 dieser Redaktion zuzuweisen. Er beurteilt die Intentionen dieser Redaktion allerdings nicht wie Bultmann so, daß damit der präsentischen Eschatologie des Joh widersprochen wäre, sondern so, daß der heilspräsentische Entwurf des Evangelisten, der die Bedeutung der Christusoffenbarung veranschaulicht, nicht in dieser Intensität durchgehalten worden sei. Auch Joh 12,44–50 sei ein Text, der zwar nicht der Redaktion verdankt, aber von ihr überarbeitet worden sei. Auch hier scheint ja eine zukunftseschatologische Perspektive auf (V. 48). Ist Verf. also bereit, eine Korrektur des eschatologischen Konzeptes zuzugeben, die aber die Einheitlichkeit des theologischen Gebäudes des Evangeliums nicht beeinträchtigt, so lehnt er eine Redaktion für Joh 6,52–59 und damit eine sekundäre Korrektur oder Verdeutlichung des sakramentalen Gedankens mit guten Gründen ab.

Die Interpretation ist von zwei Absichten geleitet. Einmal will sie das Werk als Anrede des Joh an seine Gemeinden begreiflich machen. Zum anderen geht es ihr darum, das Bleibende in der johanneischen Verkündigung zu verdeutlichen. Für das erste Anliegen fällt auf, daß die jüdische Färbung des johanneischen Milieus sehr stark betont wird. Auf die Wiederaufnahme des Sabbatkonfliktes durch Joh haben wir schon aufmerksam gemacht. Die Auseinandersetzung mit den Juden in Joh 8 und 7 berücksichtige zeitgeschichtliche Verhältnisse des Evangelisten (258). Der johanneische Wahrheitsbegriff impliziere die Idee zu zeigen, daß das mit Christus gegebene Offenbarungsgeschehen alles, was es an Offenbarung im AT und Judentum gibt, überboten und zur Erfüllung gebracht hätte (279). In Joh 9 sei die Transparenz für die aktuellen Verhältnisse des Evangelisten und seiner Gemeinden besonders groß. Die Messiasfrage werde als Kernpunkt des Konfliktes zwischen Christenheit und Synagoge deutlich (302). Die Reflexion über Prädestination und Gnadenwahl spiegele den von den Christen erfahrenen Unglauben der jüdischen Zeitgenossen wider (332. 343). Joh 12,37–43 habe nicht als Rechenschaft über den Erfolg des Auftretens Jesu zu gelten, sondern als eine theologische Betrachtung, „die den jüdischen Unglauben im Licht der Schrift zu verstehen sucht und auf die Verhältnisse zur Zeit des Evangelisten hinblickt" (513). Die in Joh 11,23–26 greifbare Antithetik gegen die herkömmliche Eschatologie betreffe nicht die urchristlichen eschatologischen Erwartungen, sondern diene wiederum primär dem Nachweis der Überbietung der jüdischen Religion. Die also durchweg verzeichnete Auseinandersetzung des Evangeliums mit der Judenheit verfolge den Zweck, Judenchristen, die evtl. auf Grund einer jüdischen Gegenpropaganda in Gefahr stehen, vom Christusglauben abzufallen, zu schützen und in ihrem Glauben zu sichern. Natürlich weitet sich dieser geschichtliche Hintergrund zu einem positiven theologischen Konzept. Da die Ermittlung und Erhellung der Entwicklungen in der frühesten Christenheit aber immenses Interesse besitzt, ist man für die Klarheit der vorgetragenen Meinung dankbar. Dabei entsteht doch auch wieder die Frage, wo sich diese Konfrontation abgespielt hat und ob Ephesos als ihr Hintergrund möglich ist. Kritisch wird man gegenüber der Auffassung sein, die übrigens auch schon Bultmann vertrat, daß die Gesetzesfrage bei Joh keine Rolle mehr spiele (259). Bei der Heftigkeit der Diskussion ist eine Ausklammerung des Gesetzes als Zentrum der jüdischen Religion nicht gut vorstellbar.

Auf ein jüdisch eingefärbtes Milieu weist die Aufnahme von christlich überarbeiteten bzw. gestalteten Midraschim in Joh 6 (zum Manna) und Joh 8,56 (zu Abraham). Der Umgang des Evangelisten mit dem AT ist ziemlich eigenwillig. Er schneidet Zitate für seine Zwecke zurecht: 6,31 (vgl. 54); 12,40, und läßt auch eine Zitationsweise erkennen, die in ihrer Aktualisierung und Anwendung auf aktuelle Erfahrungen an die Pescharim von Qumran erinnert. Erwähnenswert scheint mir in diesem Zusammenhang auch zu sein, daß Schn. die johanneische Anthropologie geklärt hat. Im Gegensatz zu Bultmann sieht er den Evangelisten hier gleichfalls dem semitischen Denken verpflichtet und der Ganzheitsschau des Menschen verbunden (vgl. 92. 443. 538). Dieses Resultat hat natürlich auch Konsequenzen für die Beurteilung der Zukunft in der Sicht des vierten Evangeliums.

Ein weiterer gewichtiger Faktor für die Beurteilung der johanneischen Theologie ist die Gnosis. Verf. räumt ihr einen relativ breiten Raum ein, wenngleich er ihre Bedeutung im Verhältnis zu der des Judentums wesentlich geringer veranschlagt. Sie habe Bedeutung für die Wertung der Sohnes-Christologie (161–166), den Freiheitsgedanken (262), die Vorstellung vom Leben (439–443), für einzelne johanneische Formulierungen wie 10,36 (391) oder 8,14 (244f), nicht aber für den Wahrheitsbegriff (274), das Hirtenbild des 10. Kapitels (371) oder die Verwendung des Verbs „erkennen". Am stärksten sei ihr Einfluß auf das eschatologische Denken des Evangelisten. Hier könne man nicht der Erkenntnis ausweichen, „daß sich ein tiefgreifendes Umdenken vollzogen hat, das mit einer veränderten geistigen Situation, einer gewandelten Einstellung zu den menschlichen und christlichen Existenzproblemen zusammenhängt. Es handelt sich nicht nur um eine Akzentverschiebung, sondern vielmehr um den Übergang in andere Denkkategorien, eine geistige Neuorientierung" (540). Diese Sätze sind vielleicht die markantesten, die man hinsichtlich des neuen Gesichts, das das vierte Evangelium im Vergleich zu den anderen Evangelien besitzt, in Johannes II liest. Ansonsten ist Verf. behutsamer und mit wohltuender Sorgfalt darauf bedacht, die Verankerung der johanneischen Theologie auf dem Boden der urchristlichen Tradition sicherzustellen.

Das Verhältnis von Symbolfreudigkeit und Geschichtswert ist ein weiteres Problem, das die Johannes-Interpretation so schwierig macht. Auch hier versucht Schn., einen mittleren Weg zu gehen. Symbole werden zwar seltener, aber vor allem dann angenommen, wenn sie sich von einem jüdischen Hintergrund her erklären lassen. Der Ruf Joh 7,37 gewinne seine Plastizität, wenn man bedenkt, daß sich am 7. Tag des Laubhüttenfestes die Prozession der Priester zur Siloa-Quelle bewegte, um das Wasser zu schöpfen. 7,38 verweise auf den heiligen Fels der Wüstengeneration. Bei 8,12 dürfe man mit gutem Grund an die Festbeleuchtung im Tempelvorhof denken. Sogar die Anmerkung 10,22 „es war Winter" deute vielleicht das frostige Verhältnis zwischen Jesus und den Juden an. Eine christlich-kultische Symbolik aber, die vor allem immer wieder in Verbindung mit der Blindenheilung in Kap. 9 bzw. dem Siloa- und Bethesda-Teich behauptet wurde, wird abgelehnt. Wirklich überzeugende Anhaltspunkte im Text gäbe es nicht. Zum Historizitätsproblem wird in diesem Band zweimal ausdrücklich Stellung bezogen. Einmal in Verbindung mit der Perikope von der Sünderin 7,53–8,11, die auch eine eingehende Behandlung erfährt. Das Resultat lautet hier, daß sich keine ernstlichen Einwände gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit erheben ließen, da das Jesusbild die Züge des Wirkens Jesu unverfälscht bewahrt habe. Wesentlich komplizierter liegen die Dinge bei der Lazarus-Geschichte. Nachdem Verf. zahlreiche Querverbindungen zu synoptischen Traditionen feststellte (Gleichnis vom armen Lazarus, Einkehr Jesu im Haus der Maria und Martha, Salbung in Bethanien), siedelt er die die Geschichtlichkeit betreffende Wertung auf dem Feld zwischen der vollen Zuerkennung und der vollen Bestreitung an (433). Bedenklich aber stimmt der Satz, der das Problem betrifft, daß die Synoptiker die Geschichte nicht kennen, „daß selbst eine Totenerweckung nicht unbedingt Anspruch auf allseitige Beachtung hatte" (431). Auch sonst ist Schn. bemüht, wenigstens einen historischen Haftpunkt für die Überlieferung der Geschichten nicht aus dem Auge zu verlieren (z. B. 311).

Die johanneische Literatur ist souverän verarbeitet. Mit besonderer Spannung aber liest man dort, wo sich Verf. mit seinem

größten Vorgänger, dem Johannes-Kommentar R. Bultmanns, auseinandersetzt. In manchen Zusammenhängen werden Bultmannsche Auffassungen tangiert. Etwa wenn es heißt: „Die Lebensgabe und -verheißung ist die Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Sinn seiner Existenz ... " (438). Oder wenn zugestanden wird, daß der im Evangelium zutage tretende Heilsindividualismus es begreiflich mache, daß Bultmann die johanneische Theologie zum Kronzeugen seiner existentialen Interpretation erkoren hat (541). Schn. betont auch zu wiederholten Malen, daß das johanneische Denken beim Menschen und seiner Frage ansetze (444. 543). Im Gegensatz zu Bultmann aber wertet er die Eschatologie als Funktion der Christologie und nicht umgekehrt die Christologie als Funktion der Eschatologie. Die Differenz wird vielleicht in der Interpretation des Lebensbegriffes am deutlichsten, der nicht bloß Existenzerhellung besage, sondern auch Partizipation an der Lebensfülle Gottes. Im Glauben werde der Mensch nicht bloß der Transzendenz seines Daseins ansichtig, sondern Leben sei auch ein Geschenk aus der Lebensfülle Gottes. Möglicherweise aber sind die Differenzen nicht so groß, denn die Polemik am Schluß des Exkurses über den johanneischen Lebensgedanken gegen jene, die die Sinnfrage verweigern und den leiblichen Tod tabuisieren, ist gewiß nicht mehr gegen Bultmann gerichtet.

Es spricht für Schn., wenn er bereit ist, eigene Anschauungen auf Grund besserer Einsichten zu korrigieren. Auch hier ist seine Wissenschaftlichkeit vorbildlich. Das veränderte Urteil über Joh 5,27b–29 habe ich bereits genannt. Auch von der Identität der Verfasser des Johannesevangeliums und des ersten Johannesbriefes scheint er mehr abzurücken (540 Anm. 1). Auch habe ich den Eindruck, daß er im Vergleich zu früheren Äußerungen die johanneische Christologie stärker als eine funktionale interpretiert (vgl. 167 und zu 8,58).

Sieben Exkurse begleiten die Interpretation von Joh 5–12. In ihnen werden zentrale Themen der johanneischen Theologie besprochen. Sie sind kleinen Monografien vergleichbar, ersetzen diese fast und machen besonders wertvolle Bestandteile des Kommentarwerks aus. Ihre Themen sind die *Ego-eimi*-Formel, die Sohneschristologie, der Wahrheitsbegriff, Prädestination und Verstockung, der Lebensgedanke, Erhöhung und Verherrlichung Jesu und das eschatologische Denken im Johannesevangelium. Wegen ihrer Wichtigkeit seien ihre markantesten Resultate kurz erörtert, soweit sie nicht bereits genannt wurden. Die *Ego-eimi*-Formeln sieht Schn. sämtlich in Beziehung zum Lebensgedanken stehend. Für ihre Ableitung komme man hinsichtlich der absoluten Formel und des Bildmaterials mit dem AT und Judentum aus, nicht aber hinsichtlich der Formalstruktur. Als Redetypus zeige sich die Formel vom orientalischen Hellenismus beeinflußt. Ihr Sitz im Leben sei die Liturgie. – Der johanneische Wahrheitsgedanke interpretiert das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus. Wahrheit vermittelt darum nicht rationale Belehrung und Aufklärung, sondern den Weg zum Heil. In ihrem Ereignischrakter gewinne Wahrheit die Bedeutung von Wirklichkeit Gottes, die in Christus in Erscheinung tritt. Diese Interpretation erinnert zwar an die Bultmannsche Auffassung, läuft aber über diese wiederum insofern hinaus, als Wahrheit mehr sein will als die echte Möglichkeit menschlichen Daseins. – Bezüglich des Gnadenproblems gehen im Evangelium zwei Aussagenreihen nebeneinander her. Die eine betont die göttliche Vorentscheidung, die andere die menschliche Selbstentscheidung. Zu einer reflektierten Synthese gelange Joh noch nicht, führe aber mit manchen Aussagen „hart an den Rand" einer Reprobationsvorstellung heran (334). Zum Erweis der menschlichen Entscheidungsfreiheit weist Schn. auf die moralische Prädisponiertheit hin, die im vierten Evangelium in diesem Kontext zu beachten sei. Auch diese Sicht unterscheidet sich von Bultmanns existentialer Interpretation. Es bleibt die Frage, ob das moralische Verhalten mehr im Sinn einer Prädisposition zum Glauben oder mehr als Aufweis des Wesens eines Menschen zu begreifen ist, da auch nach Schn. die Sünde schlechthin im Evangelium der Unglaube ist (325). Ebenso zwiespältig wie die Aussagen zur Prädestination und Verstockung erscheinen die johanneischen Aussagen, die die universale Gemeinschaft der Glaubenden betreffen. Zwar betont Verf., daß Jesus sich unentwegt an alle Hörer wendet, nach seiner Erhöhung alle an sich ziehen will, daneben aber liest man den Satz, daß die johanneische Gemeinde „sich auf sich selbst zurückzuziehen und ein esoterisches Gemeindebewußtsein auszubilden scheint" (542). – Die johanneischen Erhöhungs- und Verherrlichungsaussagen sieht Verf. bereits in bestimmten urchristlichen Traditionsschichten vorbereitet, die Anwendung des Erhöhungsgedankens auf das Kreuz aber sei unbestreitbar die Tat des Evangelisten. Bezüglich der Verherrlichung des Vaters durch das irdische Wirken Jesu – eine Sicht, die ebenfalls typisch johanneisch ist – rekurriert Verf. auf das atl. Offenbarungsgeschehen am Sinai. Das Besondere der johanneischen Sicht bestehe darin, daß der irdische Jesus in seinem irdischen Tun die personhafte Offenbarung Gottes ist. Die heilsgeschichtliche und die christologische Perspektive, das irdische Offenbarungswirken Jesu und sein Fortwirken als Erhöhter und Verherrlichter stehen in einer gewissen Spannung zueinander, gewönnen aber eine Zäsur dadurch, daß die passivische, auf Jesus bezogene Redeweise vom Verherrlichtwerden auf das Ereignis der Stunde Jesu bezogen bleibt, freilich wiederum mit der Ausnahme von 11,4. – Im Exkurs über das eschatologische Denken im Joh-Ev. macht Verf. nachdrücklich auf die Grundintention des präsentischen Konzeptes aufmerksam, die nicht polemisch als Antithese zu anderen Konzepten bestimmt werden dürfe, sondern positiv als Hervorhebung der Heilsbedeutung des eschatologischen Gesandten zu betrachten sei. Joh hat in dieser Hinsicht urchristliche Vorbilder, treibe diese aber auf die Spitze. Seine Eschatologie dürfe auch nicht als voll realisierte bestimmt werden, weil die Gläubigen auch noch etwas zu erwarten haben. Das Ende der Welt scheine den Evangelisten nicht zu interessieren, dennoch dürfe dieses Desinteresse nicht als Leugnung der geschichtlichen Zukunft aufgefaßt werden, da das Evangelium auch sonst dem geschichtlichen Denken verhaftet bleibt.

Der Exeget liest einen Kommentar gern besonders auch im Hinblick darauf, wie sich der Kommentator an bestimmten Stellen entscheidet. Darum sei jetzt noch, wenigstens auswahlweise, zu Einzelexegesen Stellung bezogen. Insgesamt ist die Vers-für-Vers-Kommentierung außerordentlich sorgfältig und geschickt gestaltet. Trotz der relativen Ausführlichkeit bleibt die Lektüre spannend, auch gelegentliche Wiederholungen (in der Kommentierung und in einem Exkurs) stören nicht, im Gegenteil, sie erleichtern das Lesen.

Für das Verhältnis von Bild- und eucharistischer Rede in Joh 6 haben bestimmte Verse eine Schlüsselfunktion. Schn. sieht bereits in der Speisungsgeschichte sämtliche Aspekte angelegt, die dann in der Offenbarungsrede hervortreten (12). Auch V. 14 beziehe sich zwar primär auf Jesus, das Lebensbrot in Person, schlösse aber den Gedanken an die Heilsgabe des Lebens, die er vermittelt, und die Eucharistie mit ein. Ähnliches wird zu V. 35 gesagt. Der umstrittene V. 51c wird als integrierender Teil der Bildrede gewertet, aber gleichzeitig in seiner Überleitungsfunktion zur eucharistischen Rede erkannt. Für deren Zugehörigkeit zu Kap. 6 wird mit vollem Recht auf den Glauben als das verbindende Element verwiesen, der ein oft beargwöhntes, angeblich magisches Sakramentsverständnis ausschließt. Das Wirken Jesu in 5,17 wird interessanterweise nicht auf die schöpfungserhaltende Tätigkeit, sondern das Vergeben und Strafen Gottes bezogen. Die Wiederentdeckung von Bethesda wird neuerdings bestritten (P. Benoit, mündliche Nachricht). Das Selbstzeugnis Jesu in 5,32 sei auf dem Hintergrund des Selbstzeugnisses Gottes im AT zu sehen. Der Begriff „unten" in 8,23 wird nicht auf die Welt, sondern die Hölle gedeutet. Die in der Hirtenrede des 10. Kap. vorhandene Polemik müsse möglichst weit gefaßt und dürfe nicht auf bestimmte Gruppen eingeschränkt werden (361). Die Wahl der Tür als Symbol für den Heilsbringer in 10,7 könnte mit der messianischen Deutung von Ps 118,20 zusammenhängen. Die in 12,20 auftretenden Griechen seien nicht griechisch sprechende Juden, sondern gebürtige Griechen. Nur so deute sich der universale Aspekt an. Die Doxa, die Isaias nach 12,41 schaute, hebe auf eine Schau des präexistenten Christus ab. Dieser Gedanke sei dem Evangelisten bei seiner Logos-Christologie vollziehbar.

Die Vorstellung des Kommentars bliebe unvollständig, wenn nicht vermerkt würde, daß in ihm auch Theologiekritik geübt wird. Sie ist behutsam, eröffnet aber bemerkenswerte weiterführende Perspektiven. Im Exkurs zur Sohnes-Christologie wird die Warnung ausgesprochen, diese nicht zu verabsolutieren und als „die einzig mögliche, letzte und unabänderliche Formulierung dessen, was Jesus Christus für die Menschheit bedeutet", zu betrachten (166). Im Unterschied zur christologischen Entwicklung, wie sie vom vierten Evangelium in die Patristik hinein verlief, dürfe man mit vollem Recht den funktionalen Charakter der johanneischen Sohnes-Christologie, die darin artikulierte Offenbarungs- und Heilsfrage, den anthropologisch-existentialen Ansatz herausstellen. Die Kritik Käsemanns an der Doxa-Christologie wird ebenfalls aufgegriffen und bezüglich einer mißverständlichen glorifizierenden und triumphalistischen Sicht wenigstens frageweise wiederholt (511). Allerdings wird gegen sie geltend gemacht, daß die richtig verstandene Funktion der johanneischen Herrlichkeitsaussage in eine andere Richtung weisen könnte, daß nämlich Jesus in seiner Offenbarung des fernen und fremden Gottes die Forderungen des Glaubens und der Liebe begründe. Joh bleibt auch nicht der Vorwurf erspart, daß er Aspekte außer acht gelassen habe, die uns heute bedrängen, die Aufgaben der Kirche in der menschlichen Gesellschaft, die um ihre irdische Zukunft besorgt ist. Was er aber der Menschheit vermittelt, sei dies: „Wohin immer die Geschichte der Menschheit führt und wie immer einmal ein ‚Ende' kommt, die Menschheit kann nie mehr aus der Liebe Gottes herausfallen, der seinen Sohn gesandt hat, damit sie aus seinem Leben lebe in Ewigkeit" (544).

So bleibt die Beschäftigung mit diesem Kommentar in jeder Hinsicht anregend, Denkanstöße vermittelnd, kritische Fragen weckend.

II. Schulz, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes.*

Um es gleich vorwegzunehmen: Dieser Kommentar des Zürcher Ordinarius für Neues Testament beeindruckt durch die Geschlossenheit, in der die theologische Eigenart des Johannesevangeliums vorgestellt wird wie durch die sachkundige Erörterung der Details, die das Ganze tragen. Dabei zeigte sich Verf. als Meister klarer, auch dem Nichtfachmann verständlicher Diktion; verzichtet – dem Anliegen der Reihe entsprechend – weithin auf fachintern sicher interessierende Darstellung von Diskussionen zu Einzelfragen und vermag dennoch deren Stand in verständlicher Weise mitzuteilen. Das vorliegende Werk darf wohl als Frucht der langen und intensiven Arbeit am vierten Evangelium gewertet werden, die sich in bekannten Monographien des Verf. niedergeschlagen hat: Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium (1957); Komposition und Herkunft der johanneischen Reden (1960). Der Ertrag dieser Untersuchungen ist denn auch in den vorliegenden Kommentar eingebracht worden, und man ist in die glückliche Lage versetzt, Konsequenzen, die sich aus den Einzeluntersuchungen für die Gesamtdarstellung des vierten Evangeliums ergeben, im größeren Zusammenhang zu studieren.

Beherrschendes Thema des Evangeliums und seiner Auslegung ist die Sohnes-Christologie, die vorgeformte bereits gängige christologische Vorstellungen und Termini neu interpretiert, wie dies vor allem beim joh. Menschensohntitel deutlich hervortritt. Der Glaube an den Menschensohn zielt nach Johannes nicht auf den Menschensohn am Ende der Tage, „sondern meint ganz unapokalyptisch die Gegenwärtigkeit des endzeitlichen Heilbringers" (146). Ebenso ist dem vierten Evangelisten die Anrede „Herr" für Jesus nicht fremd. Doch ist damit nicht der in seiner Gemeinde Erhöht-Gegenwärtige gemeint wie in den paulinischen Zeugnissen; vielmehr ist der Titel „Herr" Bezeichnung für den irdischen Gottgesandten. Jesus erscheint als der auf Erden wandelnde Gottessohn. Als der göttliche Logos im Fleische erschienen, besitzt er die göttliche Herrlichkeit auch als der Irdische, wie sie dem Präexistenten und dem zum Vater zurückgekehrten Menschensohn eignet. Das ist nun gerade nicht im Sinne einer Niedrigkeits- und Erhöhungschristologie verstanden. Der Erlöser steigt zwar in die irdische Sphäre herab, aber er hält seine Gottheit in der Erscheinungsweise des menschlichen Fleisches fest – „er entäußert sich" (Phil 2) gerade nicht! „Johannes ist in gar keiner Weise ein Vertreter der antignostischen Inkarnationsdogmatik" (211). Sein Interesse liegt gerade nicht auf dem Menschsein des Offenbarers, sondern auf dem über die Erde schreitenden Gott. Anderseits ist die Inkarnationsaussage auch nicht doketisch als bloßer Schein gewertet. Dennoch: Jesu innerweltliches Wesen ist zwar wirklich, aber sein göttliches Wesen wird von der Welt nicht tangiert. Die von E. Käsemann (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1966) gebrauchte und attackierte Formulierung vom „naiven Doketismus" des Johannesevangeliums ist damit aufgenommen. Daß eine solche christologische Konzeption nur im Rahmen eines Dualismus möglich ist, liegt auf der Hand. Die besondere Leistung des vierten Evangelisten ist nach dem Urteil des Verf. darin zu sehen, „daß er diese dualistische Präexistenzchristologie mit den traditionellen Leben-Jesu-Stoffen verbunden und letztere damit in einen neuen Kontext gestellt hat" (211). Johannes schreibt „eine irdische Geschichte des präexistenten, über die Erde schreitenden und in seine himmlische Herrlichkeit heimkehrenden Offenbarers in Menschengestalt" (212). Damit aber ist Raum geschaffen für die johanneische Pneumatologie: der irdische Jesus ist für den Glauben mit dem im Geist-Parakleten wiederkommenden Gottessohn identisch. „Was die Jesustradition über das Verhältnis seiner damaligen Jünger zu ihm berichtet, ist ein welthaft anschauliches Bild dessen, was der Glaube ständig in der eigenen Gegenwart erfährt" (200). Er erfährt sich nicht als ein von Wundern getragener Glaube, denn er glaubt ohne gesehen zu haben. Der wahre Glaube hat den himmlischen Sohn zum Gegenstand und schaut in ihm das entscheidende Wunder: die untrennbare Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn in der irdischen Existenz des Menschensohnes" (51), wofür die mirakulösen Wunder des Johannesevangeliums Zeichen sind, die allein solcher Glaube erkennen kann, wie er auch die Worte Jesu in ihrem rechten Sinn versteht und sich nicht im permanenten Mißverständnis bewegt. „Offenbarung ist nach Johannes eine Erläuterung des richtigen Sinnes und Verständnisses von bereits und vermeintlich Bekanntem" (214). Damit ist die hermeneutische Frage unausweichlich gestellt. Für eine Antwort, die für Exegese wie Verkündigung unerläßlich ist, gibt Verf. die Richtung an: Die in der joh. Interpretation zum Ausdruck gebrachten Tendenzen müssen herausgearbeitet werden (213). Sie gründen letztlich in der theologischen Konzeption des Johannes: „Das sogenannte ‚Leben Jesu' und die präexistenz-christologische Konzeption werden auf ihren eigentlichen Nenner gebracht. Die Kenntnis seiner Geburt schließt noch nicht die Kenntnis seines himmlischen Ursprungs ein; aber es gilt auch das Umgekehrte: Die Erscheinung des präexistenten Himmelswesens in der Gottfremde der Menschwerdung, ohne die literarische Form einer fortlaufenden Evangelienerzählung, d. h. ohne die Konzeption einer Geschichte Jesu, gibt es gleichermaßen für den vierten Evangelisten nicht. Insofern bietet Johannes die optimale Verbindung von enthusiastischer Verkündigung des vorjohanneischen und auch vorpaulinischen Urchristentums (Joh 1,1ff und Phil 2,6ff) mit den synoptischen Leben-Jesu-Stoffe" (n) (119).

Das Verhältnis des Johannes zur Apokalyptik ist damit schon tangiert. Vom gnostisierend-enthusiastischen Standpunkt des Johannes her kann es sich nur um eine (polemische) Korrektur der spätjüdischen und urchristlichen Menschensohnapokalyptik handeln. „Der Glaubende gehört bereits der himmlischen Welt an und ist in Wahrheit mit seinem himmlischen Erlöser schon auferstanden" (89). Der enthusiastische Jubel der hellenistisch-gnostisierenden Christenheit, den Paulus in Korinth mit dem apokalyptischen Schall der Gerichtsposaune zu dämpfen sucht, ist hier ungestört vernehmbar. Doch setzt die Störung bald ein und greift auch im Evangelium des Johannes um sich: kirchliche Redaktion sucht gerade durch Einfügung apokalyptischer Elemente den Enthusiasmus zu domestizieren (Jo 5,27–29), der dann – E. Käsemann hat in diesem Zusammenhang auf 2 Tim 2,18 hingewiesen – extra muros weiterlebt. Johannes selbst geht anders mit der Apokalyptik um. Er vermag – wie Jo 11 zeigt – apokalyptische Vorstellungen theologisch und christologisch zu überholen, ohne sie für überflüssig zu erklären. Er stellt sie vielmehr in den Dienst der Verherrlichung des Menschgewordenen. Und dies dürfte denn wohl auch der Ausgangspunkt für die Redaktion gewesen sein, die im übrigen – wenn Rezensent den Verf. recht versteht – in ihren Tendenzen von Jo 21 her charakterisiert werden muß, das nach eigenem Ausweis Redaktionsarbeit ist. Dann aber wird deutlich, daß es der Redaktion um Probleme der Kirchendisziplin geht, die nur in einem apokalyptischen Rahmen – lukanischer Prägung etwa – erörtert werden können. Das enthusiastische Schweigen (auch das gibt es!) des Johannes zu Amt und Kirchenordnung mußte dazu durch einige apokalyptische Rufe zuerst aufbereitet werden.

Anders als bei der eben gestreiften Thematik beurteilt Verf. den Anteil der Redaktion an den sakramentalen Aussagen des Johannesevangeliums. Die Bultmann'sche These redaktioneller Bearbeitung von Jo 3,5 kann nicht mehr vertreten werden. Das Wort ist dem Evangelisten vorgegeben und er interpretiert die sakramentale Aussage auf die Wiedergeburt aus dem Geist (Jo 3,3). Die Aufnahme dieses prophetischen Spruches zeigt die Selbstverständlichkeit sakramentaler Praxis ebenso wie deren Interpretationsbedürftigkeit. Für Jo 6,51c–58 wird hingegen wieder die Redaktion in Anspruch genommen, wenngleich Jo 6,11 in seiner Nähe zur urchristlichen Abendmahlstradition gesehen ist (103). Ohne beckmessern zu wollen wird man fragen, warum nicht auch in diesem Falle vorgegebene liturgische Tradition durch den Evangelisten selbst von der joh. Lebensbrotrede her christologisch interpretiert sein kann, nachdem solcher Vorgang in Jo 3 bereits sichtbar geworden ist und der Text solche Erklärung durchaus zuläßt. Daß Jo 19,34 ebenfalls der Redaktion zugesprochen ist, verwundert danach nicht mehr. Doch ist Verf. wohl seiner geschlossenen Vorstellung von der Redaktion, die in der Tat beeindruckt, erlegen. Das ist verständlich, da die joh. Kreuzesinterpretation als gnostisierende Verkündigung vom Weggang des himmlischen Gesandten (238) für den Sühntod-Gedanken wenig herzugeben scheint. Dennoch ist dieser Gedanke zumindest in der

* **Schulz**, Siegfried: **Das Evangelium nach Johannes**. 12. Auflage, 1. Auflage dieser neuen Fassung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 262 S. (Das Neue Testament Deutsch, Teilband 4.) br. DM 17.50

vorjohanneischen Tradition vorhanden: Ps 34,21 spricht ja doch vom leidenden und sterbenden Gerechten (vgl. S. 240), und Jo. 1,29.36 wird er auch vom Verf. nicht ausgeschlossen (38f). Es wird weiterhin die Frage sein, wie die Akzente zu setzen sind.

Was die Quellenfrage anbelangt, so ist die Tradition der Zeichenquelle, sowie deren Bearbeitung durch den Evangelisten deutlich gemacht, während die von R. Bultmann und H. Becker postulierte Quelle der Offenbarungsreden als solche sich als hypothetisch erwiesen hat. Verf. rechnet mit prophetischer Spruchüberlieferung und anderen vorjohanneischen Traditionseinheiten, setzt auch Vertrautheit des Evangelisten mit Markusstoffen (in verwilderter Form) voraus (111). Interessant sind die Beobachtungen zur Kompositionstechnik des Evangelisten, die an Kap. 5 und Kap. 9 demonstriert wird (82; 144). Mutatis mutandis ist sie auch in Kap. 6 erkennbar (97). Die beiden Ebenen des Geschehens werden dabei deutlich herausgestellt: die traditionelle Geschichte und die gegenwärtige Erfahrung der Gemeinde (82). Unter anderen formgeschichtlichen Gesichtspunkten gilt Vergleichbares auch für Kap. 8 (132). Die vor Jahren vom Verf. geäußerte Meinung, daß aufs Ganze gesehen die Formgeschichte im Johannesevangelium einen toten Zweig darstelle (vgl. Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie (76), ist damit revidiert: der vermeintlich tote Zweig hat nochmals ausgeschlagen! Literarkritischen Operationen gegenüber ist man seit R. Bultmanns Vorschlägen vorsichtig. Verf. hält Umstellung des Textes unter Annahme von Blattvertauschung für Kap. 5 und 6 für vertretbar, ohne die geläufige Kapitelfolge zu ändern (82); für die Abschiedsreden wird die Folge: Jo 13,31–38; 17,1–26; 15,1–16/33; 14,1–41 empfohlen (177). Aufs Ganze gesehen keine umstürzenden Neuerungen, wie denn auch die Beurteilung der literar-kritischen Fragen nicht überbewertet ist. Textkritisch wird man begrüßen, daß für Jo 13,10 der Kurztext bevorzugt wird (173).

Die klare Konzeption dieser vorzüglichen Auslegung wird dem Leser, der sie nur zu einzelnen Stellen konsultiert, schwerlich bewußt werden. Die instruktive, aber knapp gehaltene Einleitung (1–12) kann hier zu einem Überblick über die historischen Fragen verhelfen; die theologischen Themen sind in vierzehn gedrängten Ausführungen eingehend behandelt, die anhand des Inhaltsverzeichnisses leicht zu finden sind. Der Namen- und Sachweiser (255–262) ist hinsichtlich der Nomenklatur und der Gründlichkeit eine sehr willkommene Hilfe. Als Dank an den Verf. wünscht man das Buch in die Hände aufmerksamer und kundiger Leser im Bereich der Forschung wie der Verkündigung.

---

**Einführung in die Methoden der biblischen Exegese.** Hrsg. v. Josef Schreiner – o. O. (Würzburg/Innsbruck: Echter/Tyrolia) o. J. (1971), X, 329 S.; Lw. DM 29.–; Studienausgabe brosch. DM 24.–

Die vornehme Typographie à la Hegner hat ihre Tücken: Im Haupttitel fehlen wichtige bibliographische Angaben, die teilweise auch das Impressum nicht alle hergibt. Hierdurch wird vom Verlag der wissenschaftlich seriöse Charakter des Buches verwischt. Ähnliches gilt von dem Inhaltsverzeichnis und den Zwischentiteln. Das Verzeichnis läßt den methodischen Aufbau des Buches nicht erkennen; Über- und Unterordnungen sind unklar. Gleiches gilt für die Beiträge selber: Eine stärkere Variierung der Zwischentitel durch variable Auszeichnung hätte gerade schwierige Artikel leichter lesbar gemacht.

Der Sammelband enthält folgende Beiträge: J. Schreiner, Würzburg: Zur Geschichte der atl. Exegese. Epochen, Ziele, Wege; J. B. Bauer, Graz: Der Weg der Exegese des NT; K. Lehmann, Mainz: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese; E. Zenger, Eichstätt: Zur Praxis biblischer Exegese; J. Schreiner: Ein Beispiel biblischer Textkritik; E. Zenger: Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem AT; A. Smitmans: Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem NT; J. Schreiner: Formen und Gattungen im AT; H. Zimmermann, Bonn: Formen und Gattungen im NT; K. Müller, Würzburg: Methodische Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang des NTlers mit den Qumranschriften; K. Müller: Die Handschriften und Editionen der außerbiblischen Qumranliteratur; G. Dietrich / D. A. Wolf, Münster/Dortmund: Sachworterklärungen.

Mit den drei Sammelbänden „Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des AT“ (Würzburg 1967), „Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments“ (Würzburg 1969) und dem hier zu würdigen Band hat der Hrsg. mit Umsicht und Tatkraft eine Trilogie über die Bibel beider Testamente geschaffen, die heute ihres Gleichen sucht. Offenbar waren nicht von Anfang an drei Bände konzipiert; jeder der beiden ersten Bände über AT und NT steht in sich. Doch betont der Hrsg. hier (S. IX) eine hermeneutische und methodische Vervollständigung der vorangegangenen Bde. zu unternehmen. Dabei entsteht dann doch zwischen Bd I und III manche Dublette. Das typische und dankenswerte aller drei Bände, die man nun doch zusammensehen muß und die eine erfreulich bereite Aufnahme finden, liegt in dem Mut, die wissenschaftstheoretische Enge der traditionellen „Einleitungen“ durchbrochen zu haben und nach dem lange von Exegeten verpöhnten Weg zu suchen, eine Einführung in die Schrift zu leisten, die pragmatisch orientiert ist (Leserkreis), ohne unsauber zu arbeiten, und die methodisch hermeneutische Probleme mit bibeltheologischen Darstellungen verknüpft (letzteres allerdings verständlicherweise geringer im III. Bd), ohne der gefürchteten „metábasis êis tò állo génos“ zu verfallen. Hierbei dürfen die Schwierigkeiten nicht übersehen werden, verschiedenste Autoren mit relativ gleichstarken Beiträgen in einem Sammelband zusammenzuführen. Das bedarf besonderer Umsicht und Planung und Kenntnis der Kollegen. Dies alles verhältnismäßig glücklich geschafft zu haben bestätigt man dem Hrsg. gern. Doch wird auch er die Sorge erfahren haben, daß dieses Ziel nie in der gewünschten Weise gelingen kann, weil jeder Mitarbeiter eine verschiedene Vorstellung von dem hat, was er um seines eigenen wissenschaftlichen Rufes willen an Anforderungen stellen will und was man dem Leser zumuten kann.

Nicht jeder der 11 bzw. 12 Beiträge kann hier gewürdigt werden; ihre Reihenfolge ist durchaus schlüssig: Ohne den geschichtlichen Weg der Exegese zu skizzieren, kann man heute die hermeneutischen Fragen gegenüber der Alleinherrschaft der historisch-philologischen Exegese nicht erörtern (I. Schreiner; II. Bauer; III. Lehmann). Textkritik (V. Schreiner), je eine alt- und neutestamentliche exemplarische umfassende Exegese (VI. Zenger; VII. Smitmans) und die Darstellung der Formen und Gattungen im AT und NT (VIII. Schreiner; IX. Zimmermann) folgen, wobei man die Modellexegesen vielleicht hätte nachstellen können. Und schließlich kommt ein Beitrag aus der ntl. Zeitgeschichte, der sachgemäße Umgang mit den Qumranschriften, zu dem Schluß, „daß bei der Vergleichung qumranischer und neutestamentlicher Aussagen stets das Moment der internen Differenziertheit zu berücksichtigen ist und daß man statt unmittelbarer Berührungen zwischen Qumrangemeinde und Urchristentum weit häufiger analoge Entwicklungen in Rechnung stellen muß“ (X. Müller, 302).

Unbeschadet der Hochachtung vor diesem Buch bleiben einige kritische Anfragen. Die Zuordnung mancher Beiträge und Untertitel ist nicht immer ganz leicht. Wohin gehört z. B. der Beitrag: „Zur Praxis biblischer Exegese“ (IV. Zenger, S. 81–83)? Eine Überleitung von der Hermeneutik Lehmanns (40–80) zum Blick in die Werkstatt der Exegeten vermag er nicht zu leisten; er wirkt isoliert gegenüber anspruchsvolleren Beiträgen vorher und nachher und zeigt somit, daß nicht alle Beiträge auf dem gleichen Anspruchsniveau liegen. – Ähnlich könnte man sich auch fragen nach dem Sinn mancher Verdoppelungen – 2mal Formen und Gattungen; 2mal methodisch ähnliche Auslegungsmodelle –, vor allem dann, wenn die Terminologie nicht übereinstimmt. Zum Beispiel weist Schreiner – zurecht – auf die Schwierigkeit hin, „Form“ und „Gattung“ sachgemäß zu unterscheiden (194f) manchmal verwendet er beide Termini nahezu identisch (etwa S. 197; 202, 216, 219 u. ö. anders: S. 198). Hingegen: S. 209: „Die Erfordernisse bestimmen auch den formalen Aufbau einer solchen Gattung, siehe z. B. Dt 26,1–11“ (Auszeichn. vom Rez.). Er scheint aber sonst auch, nach S. 212, in der „Gattung“ den engeren und in der „Form“ den weiteren Begriff zu sehen. Umgekehrt verwendet Zimmermann (z. B. S. 260) den ntl. Gattungsbegriff für Briefe, Evangelienschriften und Apokalypse, die Formen aber – mit geringer Modifizierung – im Sinne von M. Dibelius und R. Bultmann, aber im Gegensatz zu G. Bornkamm (239). Zenger hinwiederum wendet sich expressis verbis gegen Zimmermanns Einteilung (129) und hebt die Formkritik (118–127) derart scharf gegenüber der Gattungskritik (128–135) und diese hinwiederum gegenüber der Redaktionskritik (141) – einer verbalen Neubildung? – ab, daß sich der Eindruck einer allzu bemühten Differenzierung bis hin zur Unverständlichkeit aufdrängt. Wenn sich schließlich Smitmans (172) dieser ihm offenbar vorgegebenen Unterscheidungen bedient, kann sein Modell einer Exegese nur mehr schwer überzeugen. – Diese Modell-Exegesen haben schließlich ihre eigene Problematik hinsichtlich dessen, was sie leisten wollen (oder sollen) und was nicht, und zwar dann, wenn man den Umfang der einzelnen methodischen Schritte vergleicht. Zenger benötigt fast 50 Seiten (97–142) für seine „Beobachtungen am Text“, die „Historisch-kritische Analyse“, für die Darstellung der Literar-, Form-, Gattungs-, Traditions- und Redaktionskritik. Auf nur 4½ Seiten wird dann, wie eine Art Appendix, die theologisch-kritische Interpretation mit anthropologischen, heilsgeschichtlichen und dogmatischen Gesichtspunk-

ten angeschlossen (bei Smitmans ist das Verhltnis ähnlich: 40 zu 4 Seiten). Welches Verständnis von Schriftauslegung als einer theologischen Disziplin mag hier zugrunde liegen? Soll Exegese wie zu Zeiten früherer kirchlicher Verdikte sich noch mehr allein als philologisch-historische Methode verstehen, bei der nicht einmal mehr die bibeltheologisch möglichen Ergebnisse zusammengetragen werden? Will man das den anderen theologischen Disziplinen überlassen? Man kann sich dieses Eindrucks nicht verschließen, es gehe um die äußerste methodische Akribie – auch für den Theologen nur mehr schwer nachvollziehbar, wenn er nicht Exeget ist –, die Zenger gleich im ersten Satz seines Beitrags zum Programm macht (97), das man in dieser Schärfe bei Schreiner eigentlich aufgrund anderer Veröffentlichungen nicht vermutet (84): „Ausgangspunkt, Grundlage und Ziel aller Auslegung (? – Auszeichn. vom Rez.) ist der Text, der interpretiert werden soll." Wenn dem tatsächlich so wäre, dann kann der beispielhafte und in seinem Bemühen um Verständnis für das Geschäft der Exegese so kenntnisreiche Beitrag von Karl Lehmann (40–80), der gerade den methodologischen Circulus vitiosus einer allzu verfeinerten und vornehmlich darauf gerichteten Exegese sprengen zu helfen versucht, in diesem Sammelband nur fehl am Platze sein. Hätte dieser Beitrag Lehmanns – was nicht zu vermuten ist – als hermeneutische Grundüberlegung allen weiteren Mitarbeitern gewissermaßen programmatisch vorgelegen, dann wäre wahrscheinlich selbst die Darstellung der Textkritik anders ausgefallen. Hier liegt m. E. das Kernproblem des ganzen Buches: Kann und darf man exegetische Methoden weiterbetreiben oder gar verfeiern, ohne sich den hermeneutischen Stellenwert dieser Wissenschaft in einer neu zu verstehenden Theologie klar zu machen? Die Exegese ist doch wohl nicht um ihrer Methoden willen da, sondern darum, heute einen wegen seines Alters und anderer verschiedener Erschwernisse nicht unmittelbar mehr zugänglichen Text, der uns Christen grundsätzlich angeht, verständlicher, hörbar, reizvoll, aufregend und auch zum Widerspruch reizend zu machen; – oder ist das ganz falsch gedacht?

So gesehen ist es um so erfreulicher, daß der Hrsg. einen derart qualifizierten und weiterzubedenkenden Beitrag wie den Lehmanns als herausfordernden Kontrast in den sonst so ganz anders strukturierten Sammelband aufgenommen hat. Wollte er bewußt die terminologischen Meinungsverschiedenheiten und methodischen Überzeichnungen mancher exegetischer Beiträge „in-Frage-stellen" durch das grundsätzlichere Fragen nach dem „Verstehen-können"? Ähnliches hat schon 1964 Heinrich Schlier gemeint (zit. als Abschluß bei Lehmann, 80: „Alle kritische Exegese steht im Dienst der Schriftauslegung"): „Denn wenn sie (sc. die Auslegung der Hl. Schrift) auch nichts anderes darstellt als einen immerwährenden Aufhellungsprozeß, einen immer wieder durch neue Fragen, immer neuen und doch die alten Antworten erfragenden, nie zu Ende kommenden Dienst, so öffnet doch gerade sie, wenn sie sich recht versteht und ihre Zeit nicht mit Unnützem vergeudet (Auszeichn. vom Rez.), den in der Geschichte geschehenen und in der Schrift für alle Gegenwart erhobenen Anspruch der Wahrheit Gottes und hält ihre Herrschaft in der Welt und für die Welt offen" (Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, S. 61f).

Würzburg Paul Neuenzeit

**Trutwin,** Werner: **Die gute Nachricht. Eine Einführung in die Welt der Bibel.** Düsseldorf: Patmos 1970. 432 S. Lw. DM 30.–

Das relativ preiswerte, reich bebilderte Buch, das laut Vorwort auf Initiative des Borromäusvereins entstanden ist, bietet das wichtigste Material, das traditionell in das Gebiet der sogen. allgemeinen und speziellen Einleitung in AT und NT gehört. Für den angezielten breiten Leserkreis möchte es darüberhinaus (vgl. auch den sehr programmatischen Titel!) die biblischen Aussagen aktualisieren; dem sollen, so scheint es, besonders die (m. E. nicht immer sehr passenden) Fotos mit Situationen aus dem heutigen Leben dienen. Auswahl und Akzentuierung des umfangreichen Stoffes sind eine geschickte Mischung aus Überblick und Aufmerksamkeit erregenden Details. Die Geschichtstheologie der Priesterschrift und Ezechiel hätten aber doch mehr Ehre verdient. Ebenso scheinen Anliegen und theologischer Ort der Weisheit im allgemeinen und der Bücher Ijob, Prediger und Tobias insbesondere etwas verzeichnet zu sein. Für die Zurechnung des Hohenliedes zur Weisheitsliteratur wird der Verfasser voraussichtlich wenig Anhänger in der Fachwelt finden. Von einer Reihe kleinerer Versehen sind die Fehler in der Transkription von Gen 1,1f (37) wegen der angestrebten Exemplarität bedauerlich. Von Vorteil wäre es schließlich gewesen, wenn das Werk bereits die neue ökumenische Nomenklatur berücksichtigt hätte, wie sie seit 1967 vorliegt und nun in der Liturgie verwendet wird. Insgesamt haben sich Verfasser und Verlag mit diesem Werk sehr viel vorgenommen; man darf sie zu dieser Leistung beglückwünschen und dem Werk den angezielten Leserkreis wünschen.

Versbach Erich Zenger

**Janzen,** Waldemar: **Mourning Cry and Woe Oracle.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972. VIII, 91 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 125) Lw. DM 42.–

Dieser Bd enthält den 2. Teil einer Dr.-Diss. der Harvard University, die nach der Einleitung (S. 1f) die beiden Formeln *hoj* und *'ašrēj* und ihren Vergleich mit der *ārûr*- und mit der *bārûk*-Formel zum Gegenstand hatte. Hier ist also nur die *hoj*-Formel behandelt. Dem Vf. geht es in dem vorliegenden Bd darum, den Ursprung und die Geschichte dieser Formel zu klären. Er gliedert die Untersuchung in drei Kapitel.

Chapter 1 (3–39) untersucht den Sitz des *hoj* im Leben und in der Literatur der nichtprophetischen Teile des AT und seine Beziehung zum *'oj* wobei der Verf. sich besonders mit E. Gerstenberger und G. Wanke auseinandersetzt. In Chapter 2 (40–80) werden die Wehe-Sprüche des Amos, des Jesaja, des Micha, des Habakuk und anderer atl. Bücher analysiert und besprochen. Chapter 3 (81–91) versucht dann, das Wesen dieser Wehesprüche zu erfassen, die Geschichte der Wehe-Sprüche nachzuzeichnen und deren Beziehungen zur Vorstellung vom Tag Jahwes zu klären.

Die wesentlichen Ergebnisse lassen sich etwa so zusammenfassen: Das *hoj* stammt aus der Totenklage. Möglicherweise hat es Amos in die prophetische Verkündigung eingeführt; jedenfalls taucht es bei ihm zum erstenmal außerhalb der eigentlichen Totenklage in einem prophetischen Kontext auf. Er, Jesaja und Micha sind sich noch der Herkunft des hoj aus der Totenklage bewußt gewesen und verwenden es darum gern in Zusammenhängen, in denen sie die vernichtenden Schrecken des Tags Jahwes ausmalen. Die Wehe-Sprüche nehmen bei ihnen schon die Totenklage am Gerichtstag Jahwes vorweg. Dabei ist zu bedenken, daß schon vor der Übernahme des Wehe durch die Propheten die Totenklage nicht nur dem Toten, sondern, wenn es sich um einen Ermordeten handelte, auch dem Mörder galt, wodurch die sichere Bestrafung des Mörders angedeutet wurde. In den späteren Jesaja-Sprüchen tritt der Bezug zur Totenklage zurück. Seit Jeremia spürt man aus den Wehe-Sprüchen keine Erinnerung an die Totenklage mehr heraus; das *hoj* wird nur noch in drohendem, rächendem Sinn verwendet. Dabei bleibt aber der Bezug zum Tag Jahwes bestehen. Nach dem Exil und in der Septuaginta wird das *hoj* allmählich zur bloßen Interjektion abgewertet. Die prophetischen Wehe-Sprüche bilden zwar keine Gattung im Sinn eines klar aufgebauten literarischen Schemas; aber sie zeichnen sich doch durch gewisse Merkmale aus: Immer wird ein Adressat genannt, in der 2. Pers. aber nur, wenn er selbst anwesend ist, sonst in der 3. Pers. Der Grund für das Zurufen des Wehe wird durch ein Verbum oder ein Partizip umschrieben. Zumeist ist ein Tag-Jahwe-Kontext gegeben. Das Unheil wird nach dem Talion-Stil („reversal of Imagery") angedroht, d. h. dem Adressaten droht dasselbe oder etwas Ähnliches, was er selbst an Unheil bei anderen angerichtet hat.

Somit hat der Verf. einen Beitrag zur Erhellung der prophetischen Verkündigung geleistet. Durch die Herauslösung aus dem ursprünglichen Zusammenhang der vollständigen Diss. behält dieser Beitrag freilich den Anschein des Unvollständigen. Der Zusammenhang der Wehe-Sprüche mit der Totenklage ist nicht ganz überzeugend. Die Polemik gegen Gerstenberger, der für die Herkunft des *hoj* aus der Sippenweisheit eingetreten war, verliert dadurch an Überzeugungskraft, daß der Vergleich mit dem *'ašrēj* nicht in diesen Bd übernommen wurde, der doch wohl die Herkunft des *'ašrēj* aus der Weisheit bestätigen müßte. Auch die sich unwillkürlich stellende Frage nach dem Bezug zur *'ārûr*-Formel bleibt ohne klärende Antwort. Bei den erschreckend hohen Herstellungskosten solcher Bücher, mit denen der Verlag, der diesen Bd herausgebracht hat, in Deutschland den absoluten Rekord hält – für so ein dünnes Bändchen steht der angegebene Preis einfach in keinem vernünftigen Verhältnis – ist es freilich verständlich, daß der Verf. von seiner Diss. nur soviel drucken ließ, als für die Promotionsleistung unerläßlich war.

Leider fehlt eine Literaturübersicht und ein Register. In den Anmerkungen ist die Literatur manchmal bibliographisch nur unvollständig angegeben.

München Josef Scharbert

**Marböck,** Johann: **Weisheit im Wandel.** Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. – Bonn: Peter Hanstein-Verlag 1971. XXVII, 192 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 37) br DM 26.–

Zu Sirach ist in Kommentaren und speziellen Arbeiten viel geschrieben worden (vgl. die Bibliographie XIII–XXV). Über die Weisheitstheologie dieses Buches ist aber auch nach den Schriften von z. B. J. Haspecker (Gottesfurcht bei Jesus Sirach, 1967) und G. von Rad (Weisheit in Israel, 1970) noch manche Untersuchung angebracht. So erwartet man von diesem Buch grundsätzlich theologische Ergebnisse.

Irgendwie kreisen die Untersuchungen von M. um das wirklich grundlegende Kap. 24 des Sir, dem er den größten Teil (34–96) seiner Arbeit widmet. Wirklich verdient „diese ausführlichste Perikope zum Thema Weisheit in der Bibel (auch) besondere Beachtung" (34). Wie jeweils auch zu den anderen untersuchten Texten folgt auf die Übersetzung von Sir 24 eine umfassende Darlegung über den Text und seine Überlieferung. Somit wird hier auch über die thematische Untersuchung hinaus das geboten, was man von einem Spezialkommentar erwartet. Auch der Frage nach der Redaktion des Buches Sir stellt sich M. bzgl. Sir 24 und sieht darin den Übergang zum zweiten Teil des Werkes mit der Möglichkeit, daß „Kap 24 zwischen K. 23 und K. 25 in eine bereits bestehende Einheit eingeschoben wurde" (43). Bzgl. Aufbau und Struktur von K. 24 findet M. Zeichen dafür, „daß Sirach Traditionsgut zu einem neuen Ganzen verarbeitet hat" (47). Das literarische Genus definiert er als Aretalogie; er stimmt der These von Conzelmann zu, daß hier die Isisaretalogie zu vergleichen sei (50–52). Im Vergleich von Sir 24 mit verwandten atl Texten (Spr 8,22–31 u. Bar 3–4) sieht M. den Fortschritt, daß die Besonderheit von Sir „in der Verklammerung der Weisheit in der Schöpfung mit der heiligen Geschichte Israels" (56) liege.

Die Untersuchung des theologischen Gehalts von Sir 24 ergibt, „Universalität der Weisheit", aber auch, daß „zum ersten Mal der Schritt auf eine Lokalisierung und Eingrenzung der eben noch universal waltenden Weisheit ... auf die Weisheit in Israel und Jerusalem hin" getan wird (62). Ein Exkurs stellt die Beziehung der Weisheit zur Geschichte Israels dar (68–74).

Trotz des Ausgehens von einem wesentlichen Kapitel ist anerkennend festzustellen, daß bei dessen Untersuchung alle erklärenden und ergänzenden Stellen über die atl Weisheit in Betracht gezogen werden, so daß die Weisheitsvorstellung im Gesamtzusammenhang des AT gesehen wird. Wichtig ist die Feststellung des Verfassers bzgl. des Begriffs Offenbarung: Was (aber) Ben Sira mit der Weisheit in 1,1–10 und vor allem K. 24 meint, dürfte der erste große Versuch eines solchen einheitsstiftenden Begriffes sein (68, Anm. 94).

Ergebnisreich ist ein Exkurs über „Gesetz und Weisheit" (81–96). M. findet, daß Sir in der Tradition des Dtn stehe und daß „als Ort oder Sitz im Leben dieser gegenseitigen Durchdringung von Weisheit und Gesetz (ist) die nachexilische Weisheitsschule anzunehmen" sei (96). „Die Aufgabe der Schriftgelehrten und Priester in der Lehre und Übermittlung der Offenbarung Gottes wird dadurch auch für die Zeit Ben Siras unterstrichen (92). Torah als Weisheit „läßt den Versuch Ben Siras als eine weisheitliche Antwort auf den Hellenismus erscheinen" (93). „Ben Sira wollte mit seiner Schau der Torah als letzter Konkretisierung der in der Schöpfung und Geschichte wirksamen Gegenwart Gottes – das ist ja Weisheit – nicht antihellenische Polemik treiben, sondern als echter Weiser durch die Aufnahme neuer Vorstellungen den Glauben an die Erwählung Israels in einer sich wandelnden Welt mit ihrer Weisheit für seine Hörer und wohl auch mit dem Blick auf die Diaspora positiv präsentieren" (94).

Vor der nach M. zentralen Aussage von K. 24 behandelt er Sir 1,1–10, einen „programmatischen Weisheitstext" (17). Aus ihm erhebt er nebst einem Exkurs über „Das Erbarmen Gottes bei Ben Sira" (28–30) als nur dem Siraziden eigene Aussage, daß dieser Gott πᾶσα σοφία zuspricht (30). „Niemals (aber) findet sich im AT vor Sirach die Behauptung, daß Gott a l l e Weisheit zukomme" (31).

In Sir 4,11–19 sieht M. zum Unterschied von 1,1–10 und K. 24, die das Kommen der Weisheit von Gott und ihr Kommen zu den Menschen darstellen, „die Bewegung des Menschen hin zur Weisheit" als eigentliche Aussage (96). Trotz der als „Höhepunkt" gewerteten Aussage von 4,18 von der „Offenbarung der Geheimnisse der Weisheit" (102) sei Sir doch „vom apokalyptischen Denken weit entfernt" (103). „Weisheit im theologischen Sinn als Gegenwart Gottes, Nähe und Gemeinschaft mit Gott, steht nicht außerhalb der Welt, sondern mitten im Alltag mit seinen Kleinigkeiten und Gewöhnlichkeiten" (104). – Sir 14,20–15,10 bietet bei Heranziehung des in Qumran gefundenen Weisheitspsalms Anlaß zu der Frage, was Sir vielleicht mit den Qumranleuten zu tun hat. „Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Psalm aus seinem Schülerkreis hervorgegangen ist oder auch von Ben Sira selber stammt" (111).

Eine gründliche Kommentierung und Auswertung von Sir 6,18–37, 38,24–39,11 und 51,13–30 folgen, worauf ein kurzer Abschnitt über die „Weisheit profanen Inhalts" zu der Erkenntnis führt, daß es eine besondere Leistung von Sir ist, „in seinem theologischen Entwurf K. 24 versucht" zu haben, mit dem Begriff der Weisheit von oben" d. i. der Weisheit Gottes neben solcher „Weisheit von unten" eine „Gesamtschau" vorgelegt zu haben (128).

Zwei Abschnitte stellt M. unter das Thema von „Weisheitsdenken und Schöpfung", nämlich 16,24–17,14 und 39,14c–39,35. Dabei wird das „Ordnungsdenken" in Sir und im AT diskutiert (140f) und die Konzeption des „Anteils", was zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Qoh führt (142f). Daraus ergibt sich die Frage, ob Sir etwas mit der Stoa, mit ihrer Problematik und ihrem Rationalismus zu tun hat. (143–145 und nochmal ausführlich 170–173). Wenn M. auch ausdrücklich ablehnt, daß Sir etwa ein jüdischer Stoiker gewesen sei, so besteht doch für ihn „ohne Zweifel" eine Beziehung (144). „Eine Kenntnis und positive Einbeziehung von Elementen der stoischen Philosophie durch Ben Sira ist nicht zu leugnen" (170). Diese Möglichkeit wird man M. zugestehen, der selbst bzgl. des Vergleichs von Sir 24 mit der Isisaretalogie die Maxime aufstellt, daß „die Herstellung literarischer Abhängigkeitsbeziehungen nie vorsichtig und sorgfältig genug geschehen (kann), vor allem, wenn die historisch-chronologischen Zusammenhänge nicht völlig eindeutig sind" (53).

Die Bedeutung der Arbeit liegt in einer gründlichen Erforschung der Weisheitstheologie anhand der „Weisheitslieder" des Sirach. Daß dabei viele andere Aussagen und Anliegen des Buches außer Betracht blieben, ist nötig. Aber alle Stellen, die außer den ausdrücklich behandelten infrage kommen, sind umsomehr herangezogen und bewertet. Eine Durchsicht des „Schriftstellenregisters" (179–189) belehrt darüber, daß auch kein Kapitel des Sirachbuches unbeachtet geblieben ist. Daß bei Untersuchung der Weisheitstheologie des Sir nicht dessen ganze Theologie behandelt ist, daß noch manches zu erheben wäre über die weisheitliche Theologie als Fortführung, aber auch wohl Spezialisierung der Theologie des AT, ist verständlich. Von der Frage nach dem theologischen Weisheitsverständnis her hat M. seine Teiluntersuchung zu gutem Erfolg geführt. Es ist zu hoffen, daß er mit speziell theologischen Fragestellungen weiterarbeitet, wozu er sich als gut vorgebildet erwiesen hat.

Wenn etwas kritisch angemerkt werden darf, dann bezieht sich das auf den Titel des Buches: „Weisheit im Wandel". Ist er nicht aus Streben nach einer auffallenden Formulierung ähnlich gewählt wie bei so manchen Veröffentlichungen in der heutigen Theologie, wo man den eigentlichen Inhalt des Buches im Untertitel findet? Sicher kommt auf manchen Seiten des Buches etwas von verschiedenen Entwicklungsstufen vor wie etwa in der Zusammenfassung S. 129–133. Wenn aber der „Wandel" das eigentliche Thema wäre, müßte davon auch wohl in der Endzusammenfassung S. 174–177 etwas zu lesen sein. Sollte man nicht allgemein wieder zu der früheren Übung zurückkehren, daß die eigentliche Leistung eines Werkes in seinem Haupttitel steht?

Das Hauptverdienst dieses Buches liegt in der wesentlichen Erhellung der „Weisheitstheologie", die aus den diesbezüglichen Texten des Sir so herausgearbeitet wird, daß sich auch für ihre kommentarmäßige Erklärung wichtige Beiträge über Text und Form ergeben.

M ü n s t e r H e r m a n n E i s i n g

**Prenzel,** Gisela M.: **Über die Pacht im antiken hebräischen Recht.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1971. XVI, 77 S. (Studia Delitzschiana, Bd. 13) kart. DM 16.–

Die Autorin hatte sich zur Aufgabe gemacht, einen Überblick über die Pacht im antiken hebräischen Recht zu vermitteln. Da im Alten Testament keine Pacht erwähnt ist und die Pachtverträge in der jüdischen Diaspora – weil nicht nach jüdischem Recht abgeschlossen (6) – als Quellen ausgeklammert wurden, werden vor allem Mischna, babylonischer und palästinensischer Talmud, also das jüdische Schrifttum vom 2. bis zum 6. Jhdt. n. Chr. ausgewertet. Zwischen dem ersten Teil („Geschichte und Quellen" 2–6) und dem dritten Teil („Zusammenfassung und Würdigung" 56–61) enthält der zweite Teil („Die Pacht in rechtlicher Sicht" 7–55) die eigentlichen Untersuchungsergebnisse: Begriffsbestimmung und Arten der Pacht (7–10), Vertragsinhalt bei Quotenpacht sowie bei Pacht gegen festes Entgelt (11–33), Zustandekommen des Vertrages (34–45), seine Rechtsnatur (46–51) und schließlich das Verhältnis von Pacht und Bodenabgaben (52–55). Die üblichen Literaturangaben und Zitate finden sich in den Anmerkungen (62–77), während S. VII–XVI für Inhalts-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse reserviert sind.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es der Verfasserin gelungen ist, das von ihr abgegrenzte Quellenmaterial erschöpfend zu

behandeln und die noch offenen bzw. unentschiedenen Fragen aufzuzeigen. Anderseits hätte man es begrüßt, wären in der Arbeit auch die Parallelen zum Keilschriftrecht bzw. Abweichungen von diesem berücksichtigt worden. Als einen Schönheitsfehler empfindet man, daß wiederholt auf Elephantine verwiesen wird, ohne eine Belegstelle zu nennen (z. B. 18.35), oder es wird nur Sekundärliteratur angeführt (z. B. 36 Anm. 13, 38 Anm. 26). Daher müßten zitiert werden: 18 Pap. Meissner (cf Literaturverzeichnis Bauer, M.-Meissner, B.) und 35 Kraeling (K 1,1; 2,1; 3,1; 4,1; 5,1; 6,1; 8,1; 9,1; 10,1; 12,1.12), A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century, Oxford 1923 (AP 1,1; 2,1; 5,1; 6,1; 7,1; 8,1; 9,1; 10,1; 11,1; 13,1; 14,1; 15,1 u. ö.). S. 36 Anm. 13 müßte lauten: Pap. Meissner 2–15; Cowley, aaO 1,2–7; 10,3–20; 11,1–10; 29,2–5; 35,3–10; 43,3–11 u. ö. S. 38 Anm. 26 sollte beigefügt werden: Cowley, aaO 1,4–7; 10, 10–20; 11,7–10; 29,5; 43, 8–11 u. ö. S. 37 Anm. 19 wäre zu ergänzen: cf The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 6 (1956) 224a; W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, 4. Lieferung, Wiesbaden 1962, 353a. S. 38 Anm. 33 könnte an p m ṭ b w ṣ w b (Pap. Meissner Z. 15) erinnert werden. An Druckfehlern sind zu verbessern: K o ḫ b a statt Kohba (37), i n a ḫ ū d statt ina hud (37; 72 Anm. 19), m a'š e r statt ma,'aser (52ff).

Diese vorgeschlagenen Ergänzungen und Verbesserungen sollen aber keineswegs den Wert der Arbeit herabsetzen, denn sie ist eine wichtige Bereicherung unserer Kenntnis althebräischer Jurisprudenz.

W i e n W a l t e r K o r n f e l d

**Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments.** Hrsg. von Josef S c h r e i n e r unter Mitwirkung von Gerhard D a u t z e n b e r g. – Würzburg: Echter 1969. X, 398 S. Lw. DM 29.–

16 Gelehrte aus dem deutschen Sprachraum, unter ihnen die beiden Herausgeber (Josef S c h r e i n e r, Gerhard D a u t z e n b e r g, Philipp S e i d e n s t i c k e r, Joachim G n i l k a, Karl M a l y, Norbert B r o x, Paul H o f f m a n n, Karl K e r t e l g e, Georg Z i e n e r, Wolfgang T r i l l i n g, Karl L ö n i n g, Anselm S c h u l z, Wilhelm T h ü s i n g, Rudolf P e s c h, Armin K r e t z e r, Elisabeth F i o r e n z a), stellen in einem über 400 Seiten starken Band die Schriften des NT vor. Mit ihren Beiträgen wollen sie nicht einfach das schon vorliegende (beachtliche!) Angebot an ntl. Einleitungswerken vergrößern: ihr Buch stellt den konventionellen deutschen Einleitungen in das NT eine Art Ergänzung an die Seite, durch welche vor allem der A n s p r u c h (d. h. die Theologie) der 27 ntl. Schriften zur Darstellung gebracht werden soll. Das Ergebnis der Arbeit ist aber auch wieder nicht eine „Theologie des Neuen Testaments" im konventionellen Sinn: auch diesem Buchtyp tritt „Gestalt und Anspruch des NT" e r g ä n z e n d zur Seite. Einerseits kommen die klassischen Einleitungsfragen (Verfasserschaft, Empfänger, Ort und Zeit der Abfassung, Spezialfragen) bei jeder Schrift (wenn auch z. T. sehr gedrängt) zur Sprache; anderseits wird dem Leser die Theologie der ntl. Schriften unter dem speziellen Aspekt ihrer Verflochtenheit mit der konkreten geschichtlichen Entstehungssituation vor Augen geführt.

Die Risiken eines solchen Unternehmens sind nicht klein, müssen doch beim heutigen Stand unserer Kenntnis des ersten Jahrhunderts viele Aussagen hypothetisch bleiben, da sie sich ihrerseits auf (mehr oder weniger gut begründete) Hypothesen stützen. Herausgeber und Mitarbeiter zeigen sich aber durchwegs ausgesprochen risikofreudig. So geht durch das ganze Werk ein frischer Zug: Fragen, die in konventionellen Einleitungswerken sorgfältig diskutiert werden, sind hier (z. T. mit ausführlicher Begründung, z. T. nach nur kurzer Skizzierung des Fragestandes) entschieden, meist im Sinn moderner, der (alt)kirchlichen Überlieferung gegenüber kritischer Lösungen.

Lehrende und Lernende werden von diesem Werk profitieren, so daß man es allen Interessenten gerne empfiehlt. Am größten wird der Nutzen sein, wenn „Gestalt und Anspruch des NT" in Konfrontation mit einer guten „klassischen" Einleitung gelesen wird. – Die Brauchbarkeit des Werkes wird erhöht durch ein gegliedertes Literaturverzeichnis, durch einen chronologischen Überblick über die Entstehung des ntl. Schrifttums, durch vier farbige geographische Karten und durch ein ausführliches Schriftstellenregister.

Die Herausgeber haben mit diesem Buch eine gute Idee auf glückliche Weise realisiert.

C h u r / S c h w e i z J o s e f P f a m m a t t e r

**Conzelmann,** Hans: **Geschichte des Urchristentums.** Grundrisse zum Neuen Testament. Das NT deutsch: Ergänzungsreihe. Hrsg. von Gerhard Friedrich. Bd 5. Zweite, durchgesehene Auflage. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 173 S. engl. br. DM 10.80, Subskr. DM 9.80

Ehe noch – wegen verzögernder Umstände – das Erscheinen des Buches angezeigt werden konnte, ist schon die Neuauflage vorliegend. Ein Zeichen ist das für die Zugkraft des Themas, aber auch für das Ansehen des Verf., dessen bedeutsames wissenschaftliches Werk wir kennen. Im Stil der bisher erschienenen Grundrisse, die auf wissenschaftlichen Apparat verzichten, wird in unserem Band auf engem Raum eine Fülle von Themen zusammengedrängt. Bei der meist knappen Formulierung wird der Anfänger oder der mit dem Stoffgebiet wenig Vertraute Mühe haben, die Tragweite des Gesagten immer entsprechend zu werten, zumal der Verf. das Ganze unter den einleitenden Satz stellt: „Der Leser einer Geschichte des Urchristentums muß sich darauf gefaßt machen, mehr eine Darstellung von geschichtlichen P r o b l e m e n vorgelegt zu bekommen, die studiert werden will, als eine flüssige Geschichtserzählung, die er sich genießend aneignen kann" (2).

Die Titel der XIII Artikel mögen die Anlage sichtbar machen: Die Quellen (10–17), Zeitrechnung (17–20), Die Anfänge (21–30), Die Urgemeinde (30–48), Die Ausbreitung bis zum Apostelkonzil (49–53), Das hellenistische Christentum vor Paulus (54–63), Paulus bis zum Apostelkonzil (63–67), Das Apostelkonzil (67–75), Paulus und seine Gemeinden (75–92), Die Urgemeinde vom Apostelkonzil bis zum Jüd. Krieg (92–95), Die Kirche bis zum Ende des 1. Jahrhunderts (95–108), Die Kirche und die Welt (108–115), Das Judenchristentum nach dem Jüd. Krieg (115–119). Daran schließt sich mit dem Titel „Ausblick": „Die Entstehung des ntl. Kanons" (120–127), „Anhang I": „Personen (Geschichte und Legende)" (129–144) u. „Anhang II": „Beilagen (Quellen)" (145–160) mit den sehr willkommenen Texten (deutsch) außerbiblischer Zeugnisse zur besprochenen Epoche, mit dem „Kanon Muratori" als Abschluß.

Wüßte man nicht schon um die Probleme, die sich beim Versuch der Aufhellung der Geschichte des Urchristentums einstellen, würde man sie durch das Buch in aller Schärfe gesagt bekommen. Man ist dankbar dafür, aber auch betroffen. Der Ton, oft von gezielter Ironie durchsetzt, klingt immer wieder leidenschaftlich bewegt. Nicht durchwegs allerdings. Man trifft auch Aussagen und Formulierungen, die spüren lassen, daß der Verf. dem, was er mit so viel Fragezeichen umgibt, mehr verbunden ist, als es scheint. Der Leser jedoch hat zu tun, wenn er eine hilfreiche Aussage gewinnen will. Vielleicht steht das Wort „Legende" allzu oft im Text.

Man müßte ausführlich darüber reden können. Nur einige, ohne System notierte A u s s a g e n seien z u r K e n n z e i c h n u n g angeführt.

Daß bei den „Quellen" Papias von Hierapolis nicht gut wegkommt, ist nicht überraschend bei der gängigen Beurteilung des Mannes. Ist wirklich seine Notiz über „die Entstehung der Evangelien samt und sonders geschichtlich wertlos" (17)? Wenn ihm Euseb „geistige Schwachheit bescheinigt", was doch offenkundig wegen seines Chiliasmus so gesagt ist, warum legt dieser Euseb Wert darauf, den Prolog des Papias zu exzerpieren und ebenso seine Tradition über Markus und Mattäus? Ist wirklich das, „was Papias schreibt, Gewäsch" (134)? – S. 23 lesen wir: „Die Gleichsetzung der Zwölf mit den Aposteln, also die Vorstellung von zwölf Aposteln, ist eine relativ späte Idee", und S. 130: „Später suchte man die Widersprüche zu beheben und vor allem die Zwölfzahl zu retten. Geschichtlichen Wert haben diese Spekulationen nicht, obwohl sie bis heute den Heiligenkalender der katholischen Kirche bestimmen." Wozu diese Schlußbemerkung? Ist sie richtig und nützlich? – Etwas zu wenig scheint gesagt zu sein über die charismatischen Gaben der Urkirche. S. 24 lesen wir: „Sicher ist die Kirche von Geisterlebnissen bewegt. Aber das Pfingstwunder ist so, wie es erzählt wird, gar nicht vorstellbar. Es mischen sich verschiedene Züge. Einmal befinden sich die Gläubigen in einem Haus, einmal in der Öffentlichkeit. Einerseits hat man den Eindruck einer Massenekstase, vor der die Zuschauer hilflos nach einer Erklärung tasten. Andererseits verstehen sie in wunderbarer Weise, jeder in seiner Sprache, was die Geisterfüllten reden." Muß man den Text unter eine derartig historisierende Fragestellung zwängen? Trägt er nicht doch eine ernstzunehmende Aussage, auch wenn man nicht auf voller Historizität besteht? – Zu Mt 16,17–19 steht S. 29f: „Es ist der Fundamental-Spruch der römischen Kirche . . . Es gibt Gründe für die Annahme, daß dieses Wort erst in der Gemeinde entstand und Jesus nachträglich in den Mund gelegt wurde . . . Übrigens gewinnt dieses Urteil auch bei katholischen Theologen an Boden – ein Beispiel dafür, daß die katholische Kirche durch solche historische Urteile keineswegs ‚widerlegt' wird." S. 48: „Die These vom Märtyrertod des Johannes zu dieser Zeit stützt sich auf

Mk 10,39. Dort prophezeit Jesus beiden Zebedaiden den Tod. Das ist sicher eine zurückdatierte Weissagung (vaticinium ex eventu)." – Verkennt man nicht Art und Zweck der Apg, wenn S. 77, neben anderen Ausstellungen an ihr, gesagt wird: „Eine von der Apostelgeschichte völlig vernachlässigte Frage ist die nach der Finanzierung der Mission"? – S. 89: „Paulus kann nicht erst in der neronischen Verfolgung umgekommen sein (im Jahre 64), sondern starb einige Jahre früher." – S. 98: „Kann sich die katholische Kirche für ihre Organisation und ihr Amtsverständnis auf die Bibel berufen – vielleicht sogar auf Paulus selbst, falls die Pastoralbriefe ‚echt' sein sollten? Heute ist klar, daß die Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen nicht durch Exegese zu entscheiden ist, zumal, wie gesagt, der Befund in den Briefen nicht eindeutig ist." – S. 120: „Es dauerte lange, bis man von den ‚Büchern des alten' und bald darauf auch des ‚neuen Bundes' sprach, und noch länger, bis ‚Testament' direkt die Büchersammlung bezeichnete." In 2 Kor 3,14 ist aber von einem „Lesen des Alten Bundes (Testamentes)" die Rede. – Daß sich besondere Gelegenheit zu kritischen Bemerkungen in den Abschnitten über „Simon Petrus" (131ff) und über „Johannes, Sohn des Zebedäus" (138ff) bietet, ist nicht überraschend. Muß wirklich so vieles in Frage gestellt werden, was man bisher – nicht ohne ernste Gründe – angenommen hat? Auf Einzeldiskussion, auch zu den Aussagen über die „Evangelisten" (143f) muß verzichtet werden. Es sei nur erlaubt, darauf hinzuweisen, daß S. 157 Z. 9 v. u.. zu lesen ist: „Schriften der Propheten" (statt „Apostel").

Eichstätt Josef Kürzinger

**Lentzen-Deis,** Fritzleo: **Die Taufe Jesu nach den Synoptikern.** Literaturkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. Frankfurt am Main: Knecht 1970. 324 S. (Frankfurter Theologische Studien, 4. Bd), Paperback DM 48.–

In sechs unterschiedlich angelegten Kapiteln legt der Verfasser die Überlegungen und Materialien vor, welche ihn zu einer neuartigen Erklärung der Taufperikope veranlaßten. Bevor wir uns mit dieser Erklärung auseinandersetzen, soll eine kritische Übersicht mit dem Inhalt des Werks vertraut machen und schon zu einigen das Verständnis der Taufperikope ebenfalls berührenden Positionen des Verfassers Stellung nehmen.

Zunächst führt ein gedrängt geschriebener, aber materialreicher Überblick über die Geschichte der Auslegung bis zur heutigen Fragestellung (3–24), welche für L.-D. durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: die formgeschichtliche Methode und die bessere Kenntnis des Judentums in neutestamentlicher Zeit (L.-D. 23 und passim: „Umkreisliteratur"; 25: „Judaismus") bedingen eine neue Ausgangsposition. Die Markusfassung ist mehr oder weniger mit dem ursprünglichen Grundbestand der Erzählung identisch. Kontrovers ist der Verlauf der vor der Markusfassung liegenden Traditionsgeschichte, ferner die Bestimmung der Gattung und der Absicht der Taufperikope, d. h. auch ihre christologische Aussage.

Das zweite Kapitel (27–57) behandelt die Taufperikope in textkritischer literaranalytischer Hinsicht. Neben subtilen Beobachtungen und Vermutungen ist hier wie auch in den beiden nächsten Kapiteln viel Material aufgehäuft, welches für die Erklärung der Perikope wenig oder nichts bringt. Im Hinblick auf diese sind einige Entscheidungen des Autors erwähnenswert. Die Himmelsöffnung werde Lk 3,21 im Gegensatz zu Mk und Mt als vom Sehen Jesu unabhängiger Vorgang beschrieben (44; 48: auch bei Mt unabhängig). Mit σωματικῷ εἴδει Lk 3,22 schildere Lk „real". Der Grund dafür liege „im Genus litterarium bei Lukas, welches hier zur ‚Epiphanie' gehört. Lukas will also nicht sagen, eine ‚historische' Taube sei herabgeflogen" (51 vgl. 127.285f). Der Mk-Bericht erweist sich als der schlichteste, dennoch ist er nicht „als ‚Quelle' für die Tauftüberlieferung der übrigen Evangelien (zu) verstehen" (56). „Gegenstand dieser Untersuchung soll jene Form des Taufberichts sein, die der synoptischen Tradition unmittelbar vorausliegt" (57), dennoch wird diese nirgendwo genauer beschrieben. Man vermißt auch Argumente für die Ablehnung der Markuspriorität.

Das nächste Kapitel ist dem Sinn der Johannestaufe gewidmet (54–95). Der Hintergrund der Johannestaufe wird mit Materialien und Erwägungen zu den jüdischen Taufbewegungen, zu den Wasserbräuchen in Qumran und zur Proselytentaufe ausgeleuchtet. Die weiteren Überlegungen fragen nach der Stellung der Johannestaufe in der urchristlichen Tradition und Verkündigung: in Apg (77: sie bezeugt glaubwürdig, daß „die Wirksamkeit des Täufers ... am Anfang des Kerygmas" steht), Joh, Spruchgut, Redaktion der Synoptiker. Das Ergebnis für die Johannestaufe lautet: Sie „ist ein äußerer Ritus, der an Gottes Heilsveranstaltung Anteil gibt, insofern er die ‚Umkehr', die tätige Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zu Gott, welche ‚Früchte' bringt, vollmächtig bestätigt. Sie ist ausgerichtet auf das Kommen des ‚Stärkeren'" (94). Auf dieses Ergebnis hat sich die religionsgeschichte Untersuchung offenbar weniger ausgewirkt als eine mehr oder weniger bewußte Abgrenzung gegenüber den christlichen Sakramenten. Die urchristliche Tradition stelle im Zusammenhang mit der Taufe Jesu folgende Fragen: „1. Wie ist es möglich, daß sich der Stärkere dem Zeichen unterzieht, das auf ihn selbst hinweist? 2. Wie kann sich der kommende Richter dem Mittel unterwerfen, das vor seinem eigenen Zorngericht schützen soll?" 3. vgl. Mt 3,14; 4. vgl. Mt 11,2–5 (95). Daß die neutestamentliche Täufertradition auch im Zusammenhang mit der Rivalität zur Täufergruppe geformt wurde, kommt auf diese Weise gar nicht in den Blick. Die aus den späteren Schichten des Neuen Testaments erschlossenen Fragen gelten auch für „den Sitz im Leben des ersten Taufberichtes ... Als man begann, Jesu Taufe durch Johannes im Kreis palästinischer Judenchristen zu verkündigen, mußte zugleich auf solche Fragen Antwort gegeben werden" (95). Wirklich?

Das vierte Kapitel (97–193) untersucht die Motive in der sich an die Taufe Jesu anschließenden Offenbarungsszene. Himmelsöffnung und Himmelsstimme passen am ehesten zur Gattung der Vision, nicht zur Gattung der Theophanie (trotz der vom Vf. einmal positiv [127], einmal negativ [101.129] beurteilten Beziehung von Mk 1,10 zu Jes 63,19b) oder der Epiphanie (trotz der vom Vf. selbst [51.127] als „Epiphanie" charakterisierten Schilderung in Lk). Die Erwähnung einer Himmelsöffnung in Visionsschilderungen sei gattungsgemäß und deshalb mehr eine Aussage über den visionären Zustand als über einen „realen Vorgang im Himmel" oder über den Inhalt der Vision selber (122.126f); eschatologische Bedeutung komme ihr nicht zu. Resultat der breiten Diskussion über die Art der Geistbegabung ist eine gewisse Nähe der Taufperikope zu Jes 42,1 (158). Überlegungen zur Taubengestalt bleiben zunächst ergebnislos. Die Taufstimme lautete wahrscheinlich von Anfang: „Du bist mein Sohn" (187); nur ihr zweiter Teil ist von Jes 42,1 beeinflußt (191f).

Mit dem fünften Kapitel: „Die literarische Gattung der ‚Deute-Vision'" (195–248) betritt der Verfasser ausgesprochenes Neuland, wenigstens im Hinblick auf die Taufperikope. Nach einer kurzen Einführung in die neuere Targumforschung folgen je eine „Erarbeitung an den Targumen zu Gen 22,10" und zu Gen 28,12. Tg J I fügt zu Gen 22,10 hinzu: „Die Augen Abrahams schauten hin auf die Augen Isaaks, und die Augen Isaaks schauten hin auf die Engel droben. Isaak sah sie, aber Abraham sah sie nicht. Die Engel in der Höhe antworteten: Kommt, seht die beiden Einzigen (Tg J II außerdem: „Gerechten"), die es auf der Welt gibt, der eine opfert, der andere wird geopfert, der opfert, zögert nicht" (ähnlich Tg J II, N). L.-D. charakterisiert diesen Text als „Deute-Vision", weil er die klassischen Elemente der literarischen Gattung der Vision" enthält und seine „Funktion" die „Deutung der Gestalten des Isaak und Abraham ist". Der Einschub wolle „die beiden Patriarchen in jenem wichtigen Augenblick ihres Lebens noch genauer umreißen, will darüber belehren, wer sie in diesem Augenblick ihrer bewußten und verdienstvollen Handlung eigentlich sind, kurz sie ‚deuten'" (207). Eine besondere Eigenart der Gattung der „Deute-Vision" besteht darin, daß sie „nicht ‚historisches' Geschehen im modernen Sinne" voraussetzt. „Dem Meturgeman zum mindesten und allen, die der hebräischen Sprache mächtig waren, ist vollbewußt, daß hier eine Interpretation geleistet wird, kein ‚historischer' Bericht". Auch bei den Hörern könne man ein Verständnis des „interpretativen Charakters" – was auch immer das bedeuten mag – der Titel „Einziger", „Gerechter" voraussetzen (207). Bei der Behandlung der Jakobs-Stelle Gen 28, 12 in den Targumen und in der rabbinischen Literatur konstatiert der Vf. in den Texten ein auch für die neutestamentliche Situation geltendes Gefälle: „Der Charakter der ‚Vision' geht in der literarischen Fassung mehr und mehr verloren. Der geschaute Inhalt wird wie ein real geschehener, ‚historischer Vorgang' erzählt ... Für das Verständnis scheinbar ‚real' und ‚historisch' geschilderter ‚Vorgänge' im NT wird diese Überlegung bedeutsam" (227). Nach Erwägungen zu den in den Targumen vorkommenden Titeln „Einziger in der Welt" und „Frommer" folgt noch ein kurzer Abschnitt über „Jes 6,5–7 im Prophetentargum" (243–248).

Im letzten Kapitel (249–289) „sollen die bisherigen Ergebnisse auf den Taufbericht angewandt werden" (249). Die Taufperikope besteht aus der Taufnotiz und einer nach dem in den Targumen vorhandenen Schema gebauten „Deute-Vision" mit den Teilen: Einführung der Vision („er sah"; Himmelsöffnung); Inhalt der Vision: ein „Deute-Vorgang" (die herabkommende Taube); Einführung der Audition (Himmelsstimme); Inhalt der Audition: „Deute-Wort" (titelartiges Prädikat und weitere Applikation) (251f). Die (vor-)synoptische Taufperikope sei also eine „targumische Deute-Vision"; das erweise sich auch an ihrem Schriftgebrauch, der nur in einem judenchristlichen Milieu möglich war (252). Da in den untersuchten Deute-Visionen der Targume nicht einfach „der Endzustand des jeweiligen Stammvaters bereits am Anfang seines Lebens oder in einem bestimmten Punkte seines Lebens" beleuchtet werde, sondern „die jeweilige Situation" beachtet werde, folge für den Taufbericht, „daß Jesus von Nazareth nicht im Endstadium oder auf einer späteren Stufe seines Wirkens dargestellt wird, sondern – von seinem erst am Ende voll erkannten Idealbild und Wesen her – am Anfang" (258f). So vage diese Formulierung auch sein mag, in ihr wird die christologische Relevanz der vom Vf. vertretenen Gattungsbestimmungen deutlich.

Die Formulierung der Taufstimme bedeute „eine Weiterentwicklung" „gegenüber den targumischen Deute-Prädikaten"; denn Jesus „eröffnet bereits in seinem irdischen Leben die Gegenwart der Gottesherrschaft" (263). Der „Deute-Vorgang", das Herabkommen der Taube, unterstreiche

„Jesu Sendung an das Heilsvolk"; die Taube habe eine Doppelfunktion, sie sei zugleich Botin und Symbol Israels (268 vgl. 277). Diese Doppelfunktion wird durch die von L.-D. zitierten Texte nicht belegt – und von der Israel-Symbolik ist es immer noch sehr weit bis zur vom Text insinuierten Geist-Symbolik.

Die Taufperikope stamme aus der palästinensisch-jüdischen Gemeinde (276). Der Taufbericht ist „in ähnlicher Weise wie die Erklärung des Pentateuch in der Synagoge Haggadah". Sitz im Leben sei die „Unterweisung", die Erklärung des „Lebens Jesu", etwa der Taufunterricht (277). Die Gestalt Jesu werde „in dem Augenblick des Anfangs seines Wirkens bestimmt", allerdings nicht in einer „griechischen Wesensaussage", „sondern ‚Sohn' wie ‚Knecht' sind als Sendung und Aufgabe am Heilsvolk gesehen. Der Geist ist die Kraftausrüstung, die aus dem einzigartigen Verhältnis zwischen diesem Gottgesandten zu (sic) seinem Vater, Gott, ersteht" (278). – In diesem Satz klingt allerdings nicht nur griechische Christologie, sondern sogar das lateinische „filioque" an. Wie er von der Taufperikope her gewonnen werden konnte, ist kaum zu begreifen.

Aus den Erwägungen zum Taufbericht in den synoptischen Evangelien möchte ich eine Feststellung zur lukanischen Fassung hervorheben. Lk schreibe „nicht mehr im Genus der ‚Deute-Vision'", sondern nähere „die Erzählung der Epiphanie-Gattung an" – und zwar mit Rücksicht auf seine hellenistischen Leser, welche die Gattung der „Deute-Vision" nicht kannten und den Mk-Bericht „als Schilderung einer Vision" verstehen müßten. Dennoch wolle Lk nicht sagen, „Jesus habe die bei den anderen Evangelisten als ‚Deute-Vorgang' geschilderte Szene als ‚mystisches Erlebnis' historisch in diesem Moment erfahren". Es handle sich nur um ein der jüdischen „Realisierung" von Deute-Visionen vergleichbares Phänomen (286). Als „Ereignis" liege dem Taufbericht die Taufe Jesu durch Johannes zugrunde. Die Deute-Vision fasse „in Erzählung und Rede, was in lebendiger Überlieferung von der historischen Wirkung des Tauf-Augenblicks weitergegeben wurde. Dieser Sinn gehört zum historischen Augenblick" (289).

Nachdem das Referat über die zum Teil neuartigen Untersuchungen breiter ausfallen mußte, als es sonst bei einer Rezension üblich ist, will ich mich im folgenden mit der wesentlichen These des Buches auseinandersetzen, mit der Auffassung der Taufperikope als einer Deute-Vision und mit einigen der gattungsgeschichtlichen, historischen und theologischen Voraussetzungen dieser These.

Zunächst muß man wohl fragen, ob es dem Verfasser gelungen ist, die Existenz einer Gattung der „Deute-Vision" nachzuweisen oder wahrscheinlich zu machen, welche sich von der allgemeinen Gattung der „Vision" darin unterscheidet, daß sie im Gegensatz zu dieser rein literarisch und theologisch verstanden werden wollte und kein Erlebnis des Visionärs wiederzugeben beansprucht (vgl. 249). Es gibt keinen jüdischen Text, aus dem dieser Unterschied hervorginge. Im Gegenteil, die Nachgeschichte beweist, daß man schon im Judentum diese Visionen als reale aufgefaßt hat. L.-D. zitiert selber (209) aus Tg J I zu Gen 27,1, wo es heißt: „Als Isaak alt geworden war und seine Augen müde geworden waren, so daß er nicht sehen konnte, – als ihn seiner Vater gebunden hatte, hatte er den Thron der Herrlichkeit geschaut, und von da an begannen seine Augen trübe zu werden" (vgl. 210ff: Tg J I und II ähnlich zu Ex 12,42; Lev. 22,27). Das kann doch nichts anderes bedeuten, als daß für Tg J I eine pragmatische Tatsachen-Verknüpfung zwischen Gen 22,10 und 27,1 bestand, daß man nicht nur die Bedeutung Isaaks unterstreichen wollte, sondern dies gerade so tat, daß man von ihm erzählte, er habe die Engel, den Thron, die Schekina gesehen.

Immer wieder (51.207.277) begegnet ferner die mit dem eben behandelten Problem verwandte Voraussetzung des Vf., daß die Autoren der Targume bzw. der Taufperikope bewußt diese oder jene Gattung angewandt hätten und damit zugleich dem Leser insinuieren wollten, daß er sich das von ihnen Berichtete nicht als Geschehenes vorstellen, sondern es nur in seiner theologischen Bedeutung aufnehmen dürfe. Nur so kann man sich auch erklären, daß L.-D. die Taufperikope anscheinend möglichst früh datieren und ihre Entstehung mit den Augenzeugen des Lebens in Jesu in Zusammenhang bringen kann: „Haggadah findet sich nicht nur in den rabbinischen und synagogalen Texten. Die für sie geltenden Erzählmethoden hat die Gruppe der ersten Zeugen des Lebens Jesu auch aus der apokalyptischen Literatur schöpfen können" (256 vgl. auch 289). Wer sich die Ausbildung der synoptischen Tradition und urchristliche Theologie nicht als Manipulation mit Gattungen vorstellen kann, wird eher einen genügend großen Abstand von den ersten „Zeugen" für die Ausbildung der Taufperikope fordern. In diesem Falle wird die der modernen historischen und theologischen Auswertung zugrundeliegende Abschätzung des historischen Informationsgehalts von Texten – die Gattungsforschung ist dabei sehr nützlich – ebenso unvermittelt in das antike Judentum und in das Urchristentum zurückgetragen, wie im ersten Beispiel die moderne Erkenntnis, daß den Visionen eines Isaak oder Jakob im Kontext eine Deutungsfunktion zukommt, anachronistisch in das Innere der Gattung „Vision" hineinverlagert wird.

Ähnlich steht es mit dem in Visionen, aber nicht nur in Visionen, häufig zu Beginn erwähnten Motiv der Himmelsöffnung. Auch wenn es sich um ein Gattungselement handelt, ist damit noch nicht entschieden, daß auf die Himmelsöffnung nur literarisch angespielt wird (127 vgl. auch 287) oder ob ihrer Erwähnung im Sinne der alten Erzähler jeweils ein wirkliches Geschehen entsprach. Das antike Weltbild hatte beileibe keinen fiktiven Charakter. Grundsätzlich kann man annehmen, daß die Visionäre wenigstens eine ihren Erfahrungen entsprechende äußere Realität für wahrscheinlich hielten. Wenn Paulus nach 2 Kor 12,2f nicht wußte, ob er „im Leibe" oder „außerhalb des Leibes" in den dritten Himmel und in das Paradies entrückt wurde, weshalb soll dann der Leser einer Visionsschilderung annehmen, von einer Himmelsöffnung sei nur aus Gründen der literarischen Technik die Rede? Es handelt sich ganz im Gegenteil um einen Höhepunkt visionärer Erfahrung (vgl. Tg. J II, N zu Ex 12,42: „Die Himmel kamen herab und senkten sich, und Isaak sah ihre Vollkommenheiten" [210]), um ein Vorgelassenwerden in die Nähe Gottes. Die Patriarchen waren, wie die zahlreichen Apokalypsen unter ihren Namen zeigen, für das Judentum der neutestamentlichen Zeit gerade auch durch ihre visionären, seherischen Erfahrungen ausgezeichnet. Das Motiv der Himmelsöffnung kann zu poetischen und theologischen Zwecken rein literarisch figurieren, aber man wird eine solche Verwendung nicht als den Normalfall voraussetzen dürfen.

Nun zu den Unterschieden, welche zwischen den wie immer gattungsmäßig zu bestimmenden Visionen aus den Targumen zu Gen 22,10 und 28,12 und der Taufperikope bestehen. Bei den Targumen handelt es sich um Erweiterungen eines überlieferten heiligen Textes. Beide Male sind diese Erweiterungen überdies nicht nur dem Verlangen nach einer „Deute-Vision" zu verdanken, sondern der Kontext (Gen 22,11; 28,12 vgl. 207.222) erwähnt Engel, an der letzten Stelle sogar eine Vision von Engeln. Die Gemeinschaft mit den Engeln ist ein Topos in der apokalyptischen Literatur; sie wird gewöhnlich in Visionen erfahren. Die Qumranschriften und eine Reihe neutestamentlicher Texte sollten davor warnen, diesen Topos rein literarisch verstehen und ihn von der apokalyptischen oder jüdischen Erfahrungswelt trennen zu wollen. Wo von Engeln die Rede ist, vom Hören ihrer Stimme wie Gen 22,10, da legt es sich nahe auch an eine Vision von Engeln zu denken. Die Taufperikope ist im Gegensatz dazu nicht im Anschluß an einen irgendwie schon feststehenden Text entwickelt worden, sondern im Zusammenhang mit der Überlieferung von der Taufe Jesu. Bisher fehlt noch jeder Hinweis darauf, daß das Leben Jesu in der Urkirche die Rolle einnahm, welche in der Synagoge dem Pentateuch zukam. Während die Targumtexte besondere bereits im Bibeltext vorhandene Motive weiterentwickeln, fehlen solche Motive gerade in der Taufnotiz. Wie kommen Himmelsöffnung, Geistherabkunft und Himmelsstimme zur Taufe hinzu? Wenn ein Zusammenhang besteht, dann ist er von L.-D. nicht aufgedeckt worden. Ferner bildet gerade die Offenbarungsszene nach der Taufe den eigentlichen Inhalt der Taufperikope, während die targumischen Visionen nur das im Bibeltext genannte Hauptereignis weiter ausschmücken. Das Verhältnis von Haupt- und Nebenaussage ist also umgekehrt. Der Anlaß für die Ausbildung der Taufperikope kann nicht mit Hilfe eines Analogieschlusses aus den Targumen gewonnen werden.

Dazu kommen die inhaltlichen Unterschiede. Isaak sieht die Engel in den Höhen und hört ihre Deklaration, Jesus sieht dagegen den Vorgang der Himmelsöffnung, den Vorgang des Herabkommens des Geistes und er erfährt eine an ihn selber gerichtete Himmelsstimme („Du bist"). Wenn man die Deklaration („Kommt, seht") in den Targumen vielleicht als „Deute-Stimme" mit „Deute-Prädikaten" fassen kann (warum nicht als Proklamation? vgl. Mt 3,17 οὗτός ἐστιν), dann ist wiederum das für die älteste Fassung der Taufperikope typische „Du bist" nicht aus der Analogie zu den Targumen erklärbar, ebensowenig das Herabkommen des Geistes. Die gleichmäßige Anwendung des Begriffs „Deute-Titel" auf die in den Targumen wie in der Taufperikope erwähnten Prädikate verdeckt die in jedem Einzelfall anders gelagerte Funktion dieser Prädikate.

Welche Bedeutung einem solchen Ereignis für die Geschichte und für das Verständnis der betreffenden Person im Sinne der Erzähler zukommt, läßt sich trotz L.-D. überhaupt nicht von der „Gattung" her entscheiden. Abraham und Isaak werden gerade wegen ihrer Bereitschaft zum Opfer als die beiden „Gerechten, Einzigen" erklärt, insofern deutet die Vision das Ereignis der Aqeda und die aus ihr sich ergebende Bedeutung der Stammväter für die Heilsgeschichte. Im Falle Jakobs (Tg J I zu Gen 28,12: „Kommt, seht den Jakob, den Frommen, dessen Bild auf dem Thron der Herrlichkeit eingegraben ist, den ihr zu sehen verlangtet") fehlt ein solcher Bezug auf ein Ereignis – auch für den Titel; es wird eine Wertung ausgesprochen, die schon seit der Vorzeit (am Thron Gottes) besteht. Wie ist es nun bei der Taufe Jesu? Wird hier nur die „betreffende Gestalt in einem wichtigen Augenblick, der für alle bedeutsam ist", erklärt (so L.-D. 288 zu beiden [!] Targumstel-

len) oder ist der Zusammenhang zwischen dem Herabkommen des Geistes, der Himmelsstimme und dem Ereignis der Taufe Jesu enger, und d. h. ereignishaft, zu denken: jetzt kommt der Geist herab, jetzt wird Jesus zum geliebten Sohn Gottes erklärt oder ernannt? Der Vergleich mit den Targumen scheint gerade in diese Richtung zu drängen, nicht auf Grund der von L.-D. immer wieder berufenen Gesetzmäßigkeit der Gattung, (vgl. 247.260.265.270), sondern auf Grund dessen, daß jede Vision nach ihrem Kontext ausgewertet werden muß, daß jeweils zwischen dem Typischen (Gattung) und dem Besonderen geschieden werden muß.

Mir scheint, daß die gattungsgeschichtlichen Bemühungen des Verfassers nicht zum Schließen vom Targum auf die Taufperikope ermuntern, sondern eher, wenn auch ungewollt, die gattungsgeschichtliche Sonderstellung der Evangelien und besonders ihrer christologischen Perikopen erwiesen haben. Man sollte also weiter nach dem (apokalyptischen?) Verständnis der Geschichte Jesu fragen, welches sich in der Taufperikope niedergeschlagen hat, statt diese nur als Verschlüsselung einer bestimmten satzhaften theologischen Einsicht aufzufassen. Die Reduktion biblischer Erzählungen auf theologische Sätze nach dem Muster einer überholten Erklärung von Gen 1–3 wird weder den alten Erzählern und Hörern noch den Fragen des heutigen Lesers gerecht. Man darf sich der Wahrnehmung der von uns heute deutlich als unhistorisch empfundenen Darstellung der Geschichte Jesu in den Evangelien nicht durch eine formale Manipulation mit „Gattungen" entziehen. So wird man im Hinblick auf die Taufperikope wie auf die Targume zwar in manchen Punkten auf die in diesem Buche gesammelten Materialien und Literaturhinweise zurückgreifen, aber wohl nur selten der Argumentationslinie des Autors folgen dürfen.

Gießen Gerhard Dautzenberg

**Schneider,** Gerhard: **Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71.** Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. – München: Kösel 1969. 245 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XXII) kart. DM 45.–

In seiner Habilitationsschrift (Würzburg, WS 1967/68) untersucht G. Schneider die drei Perikopen der lukanischen Passion Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu primär in literarkritischer Hinsicht. Nach einem Überblick über die Probleme der lkn Passionsdarstellung (I. Teil) behandelt Sch. zunächst die Frage vor- und neben-mkn Passionstraditionen; insbesondere untersucht er die von ihm so genannten „Kontakte" (d. h. sprachlich und/oder inhaltlich irgendwie vergleichbare Details der Darstellung) zwischen Lk und Mt einerseits und Lk und Jh andererseits auf ihre traditionsgeschichtliche Grundlage hin (II. Teil). Im folgenden III. Teil wird in Einzeluntersuchungen überprüft, wie weit die lkn Gestaltung der drei Perikopen als Redaktion der Markusvorlage erklärt werden kann. Der IV. Teil ergänzt die Einzelanalyse insbesondere durch Untersuchung der lkn Akoluthieabweichungen gegenüber Mk und der Übernahme bzw. Auslassung von Mk-Stoff. Im abschließenden V. Teil werden die gewonnenen Ergebnisse theologisch interpretiert und in die Konzeption der lkn Passion und des lkn Gesamtwerks eingeordnet. Ein Exkurs zur historischen Frage des Synedrialprozesses rundet die Arbeit ab.

Der unmittelbare theologische Ertrag der Studie liegt in der Verdeutlichung der theologischen Motive der lukanischen Redaktion (werbende Christologie, Schonung der Jünger als angehender Zeugen, Akzentuierung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jerusalems, Belastung der jüdischen Obrigkeit, Apologie gegenüber Rom u. a.). Hier werden i. w. die Hauptlinien der Lukasinterpretation seit Conzelmann kritisch weitergeführt.

Angelpunkt der Argumentation ist der Teil III in seinem komplementären Verhältnis zum Teil II: Nachdem sich im II. Teil (II,3 = S. 46–72) die Möglichkeit abgezeichnet hatte, zur Erklärung der „Kontakte" zwischen Lk und Mt vorsynoptische traditionsgeschichtliche Beziehungen verschiedener Art anzunehmen und zur Erklärung der „Kontakte" zwischen Lk und Jh das Vorhandensein einer Passionsüberlieferung zu postulieren, die Lukas neben Mk schriftlich vorgelegen hat (vgl. S. 60, S. 70), werden diese Hypothesen im Teil III der Gegenprobe unterworfen. Die Konfrontation Lk – Mk ergibt (nach Sch., vgl. S. 137–139), daß Lk 22,54–71 sowohl dem Mk als auch einer nicht-mkn Vorlage folgt. Die Verleugnungsgeschichte stammt i. w. aus Mk, die Verspottungsszene aus der nicht-mkn Vorlage, die Verhörszene zum Teil (i. w. 22,66–68) aus der nicht-mkn Vorlage, zum Teil (22,69–71 ganz) aus Mk. Als Hauptvorlage dient Lukas die nicht-mkn Vorlage; sie ist insbesondere für die lkn Akoluthie maßgeblich. (Sch. denkt an eine Sonderform der Passionsüberlieferung in Langform; Begründungen S. 141–144.)

Die Arbeit ist mit kaum zu überbietender Vollständigkeit und Gründlichkeit ausgeführt und durchgestaltet. Dies gilt einmal für das diffizile Komplementärverfahren in der literarkritischen Argumentation, zum andern – und dies ist bei der Komplexität der Sachverhalte sehr zu begrüßen – für die sorgfältig gearbeiteten Tabellen und Register (vor allem die Sachregister im Text). Der größte Vorzug der Arbeit ist vielleicht darin zu sehen, daß Sch. jedes einzelne Ergebnis seiner Analysen nach seinem Wahrscheinlichkeitsgrad klassifiziert und ganz bewußt auch Spuren verfolgt und Argumente vorträgt, die alternative Lösungsmöglichkeiten stützen.

Münster Karl Löning

**Marchel,** W.: **Abba, Père!** La Prière du Christ et des Chrétiens. Nouvelle édition entièrement refondue. – Rome: Biblical Institute Press 1971; 272 S. (Analecta Biblica 19a) br.

Das Thema, die Bedeutung des Vater-Unsers traditionsgeschichtlich und biblisch theologisch in den Mittelpunkt zu stellen, ist sicherlich nicht neu. W. Marchel, der jetzt seine Untersuchung erneut vorlegen kann, kann sich vor allem auf verschiedene Untersuchungen von J. Jeremias, J. Leipoldt und P. Fiebig auf protestantischer Seite, auf M. J. Lagrange, S. Lyonnet, J. Alonso Diaz und zahlreiche andere katholische Gelehrte berufen, die auf diesem Gebiet der Forschung beachtenswerte Vorarbeit geleistet haben.

W. Marchels Untersuchung hat folgende Bedeutung: 1. Er stellt zunächst die Vater-Aussage und -Anrufung Gottes in den Zusammenhang des Alten Testamentes und des Judentums, der semitischen Religionen überhaupt und bringt hier zahlreiches Quellenmaterial heran. Vor allem macht er auf Sirach- und Weisheitsüberlieferung, palestinische rabbinische und liturgische Texte aufmerksam, die höchste Beachtung verdienen und die religionswissenschaftlich und theologisch längst nicht ausgeschöpft sind. Aber auch die griechische Überlieferung kommt dabei nicht zu kurz. 2. Die Abba-Anrede Gottes gehört nach W. Marchel entsprechend der palestinischen Überlieferung in die Eigenart des Gebetslebens Jesu, ist aber als Anrede einzigartig und ohne Vorgang. Die Juden haben das Wort „Abba" nicht in ihrer Gebetstradition gehabt. Bei Jesus liegt eine neue Verbindung zwischen Vater und Sohn vor, die in das Geheimnis Gottes zurückweist. 3. Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis von „abi" und „abba" in der Anrede und Aussage Jesu nach den syrischen Übersetzungen des Neuen Testamentes (vgl. vor allem die Tabellen auf S. 133f) dar. 4. Die Vater-Anrede Gottes gehört bei Paulus, in die katechetische und liturgische Taufüberlieferung des Urchristentums (vgl. vor allem T. M. Taylor: „Abba, Father and Baptism" (ScotJT 11,1958,62–71). Wir stehen mitten in der Lehre von der Gottessohnschaft bzw. Gotteskindschaft: Das Gebet, das vom Geist eingegeben ist, und der personenhafte Geist Gottes sind die beiden „Zeugen" dieser Heilsgabe (dabei Hervorhebung von Billerbeck III 243 und M. Albertz, Die Botschaft des Neuen Testaments II 2,124 auf S. 215 Anm. 3). Die trinitarische Lehre ist mehr erlebt als systematisch durchgedacht.

Grundsätzlich verdient diese Untersuchung in ihren Grundlinien Zustimmung und Neubeachtung auch in der neuen Bearbeitung. Man wird vor allem von jüdischer Forschung aus Einwände gegen die fast axiomatische Herausstellung der Position Jesu erheben; ob die Positionen von E. Wechssler, Hellas im Evangelium 1947; W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892 unter anderen Voraussetzungen heute wiederkehren, bleibt dahingestellt. Gegen beide Möglichkeiten: Einordnung und Absetzung vom Judentum geht W. Marchel seinen eigenen Weg. Hier bleiben natürlich Fragen offen, die augenblicklich diskussionsreif sind. Man liest das Buch von W. Marchel sowohl in seinen religionsgeschichtlichen wie auch theologischen Zielsetzungen nicht ohne reichen Gewinn.

Tübingen Otto Michel

**Wead,** David Wayne: **The Literary Devices in John's Gospel.** – Basel: Friedrich Reinhard Kommissionsverlag 1970. VIII, 130 S. (Theologische Dissertationen, hrsg. von Bo Reicke, Bd IV) br. DM 14.80

Die Untersuchung des amerikanischen Gelehrten, die 1968 der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation vorgelegen hat, befaßt sich mit den literarischen Mitteln, die den spezifischen Charakter des Vierten Evangeliums ausmachen. Auf einige dieser „Stilmittel" wurde immer wieder hingewiesen; hier

nun wird der Versuch unternommen, sie umfassend darzustellen und auf diese Weise die theologische Eigenart des Joh-Ev.s zu kennzeichnen. Grundlage solcher Darstellung ist die zutreffende Beobachtung, daß der Evangelist zwei Verstehensebenen gegen- und ineinanderschiebt: die des erzählten Vorganges und die der theologischen Deutung, die von den sprechenden und handelnden Gestalten der Erzählung, Jesus ausgenommen, noch nicht erreicht ist. Im Grunde geht es in der Darstellung der einzelnen vom Verf. behandelten Stilmittel immer um dieses Problem, das sich verschiedenartig stellt.

Nach einer diese Problematik kurz umreißenden Entfaltung des nachösterlichen Standortes des Evangelisten (1–10) sind die johanneischen „Semeia" im Lichte der aufgeworfenen Frage behandelt (12–29). Darauf wendet sich Verf. der Doppeldeutigkeit johanneischer Aussagen zu (30–46), wobei er sorgfältig die Wurzeln der Doppeldeutigkeiten aufzeigt, die im griechischen, im griechischen und semitischen, im hinter dem griechischen erkennbaren aramäischen Wort oder im metaphorischen Charakter, manchmal auch im Modus und in besonders konzipierten Begriffen gründen. Daran schließt sich ein umfangreicheres Kapitel, das der Ironie im Vierten Evangelium gewidmet ist (47–68). Der Bedeutung und dem Gebrauch der Ironie bei den antiken Schriftstellern (47–50) folgt eine Darstellung der Anwendung dieses Stilmittels im Joh-Ev. (51–55), die dann an einzelnen Themen johanneischer Christologie detailliert dargestellt ist (König der Juden, Herkunft des Messias, Superiorität Jesu vor den Patriarchen, Abreißen des Tempels), um dann in Behandlung der Texte auszumünden, die mit demselben Mittel die Jüngerschaft behandeln. Ein kurzer Exkurs (69f) ist den Mißverständnissen gewidmet, die nach Meinung des Verf. nicht zu den eigentlichen literarischen Mitteln gehören. Ein letzter Abschnitt (71–94) behandelt die johanneischen Metaphern, die gegen ausgeführte Gleichnisse und die früher behandelte Doppeldeutigkeit abgegrenzt werden. In diesem Zusammenhang werden die *„Ego eimi"*-Aussagen besprochen (74–79) und Texte wie Jo 8,34–36; 5,35; 3,29; 5,19f (79–81). Unter der Überschrift „Metaphorical Discourses" sind die Bildreden vom Lebensbrot, dem lebendigen Wasser, dem Hirten und den Schafen und dem Weinstock behandelt (82–92). Die Anmerkungen sind auf 95–113 angehängt, ein ausführliches Literaturverzeichnis (114–129) und angefügter Lebenslauf (130) beschließen das Bändchen.

Die Untersuchung nennt die wesentlichen Mittel, die die Eigenart der johanneischen Darstellung ausmachen. Sie sind im einzelnen sorgfältig dargestellt, wobei der Zusammenhang mit der in der Einleitung ausgeführten Grundeinsicht in die Verschiedenartigkeit des Standortes von Erzähler und Erzähltem jeweils berücksichtigt wird. Am besten ist dies m. E. im Kapitel über die Ironie gelungen, die von ihrer Abwandlung zum Humor ferngehalten wird und die dargestellten johanneischen Aussagen treffend kennzeichnet. Gerade hier aber wird deutlich, daß sich andere Mittel wie das der Doppeldeutigkeit dieser Darstellungsweise als Ausdrucksmöglichkeiten anbieten. Können sie dann als eigenständige literarische Mittel Geltung behalten? Verf. hat auf Grund derselben Beobachtungen dem Mißverständnis nur untergeordnete Bedeutung zuerkannt, obwohl gerade hier Formcharakter deutlich wird. Gerade an den Stellen, wo die Untersuchung ins Detail geht, wird deutlich, daß die Frage nach dem Formcharakter der johanneischen Darstellung auf Aussageabsicht und -wirkung gerichtet ist und weiter verfolgt werden sollte. Die kundigen Anregungen der vorliegenden Arbeit hierzu nimmt man um so bereitwilliger auf als sie die Ebene sachlicher Erörterung nie verlassen.

Tübingen Herbert Leroy

**Philipps,** Karl: **Kirche in der Gesellschaft nach dem Ersten Petrusbrief.** Gütersloh: G. Mohn (1971). br. 71 S. DM 7.80

Der Verf. betrachtet den ersten Petrusbrief als ein gesellschaftspolitisches Dokument. Die Kirche könne, selbst wenn sie sich im Getto befindet, aus der Gesellschaft nicht emigrieren. Die Exegese könne von diesem Gesellschaftsbezug nicht absehen ohne in die Gefahr des biblizistischen Mißverständnisses zu kommen. Wie sich der Glaube an Jesus äußert, hängt mit Situation, Sprache und Denken der Gesellschaft zusammen, in der sich das Zeugnis des Evangeliums vollzieht. Wo immer sich Christen gesellschaftlichen Veränderungen widersetzen, handeln sie politisch. Sobald sie sich der Gesellschaft in Beharren oder Veränderung nur anpassen, sind sie daran, das Eigentliche ihres Glaubens aufzugeben. Die christliche Gemeinde kann sich also dem politischen Geschehen nicht entziehen und steht vor der Alternative, entweder das Evangelium zur Politik in Beziehung zu setzen oder die Politik anderen Mächten zu überlassen und damit selbst einen Bereich zu schaffen, in dem das Evangelium nicht zu gelten scheint. Der erste Petrusbrief sieht die Aufgabe der politischen Bewußtseinsbildung und der gesellschaftspolitischen Entscheidung, vgl. die Weisungen 2,13–3,7. Wenn die Lutherübersetzung hier immer wieder „seid untertan" formuliert, scheint sie der marxistischen Behauptung Recht zu geben, das Christentum beinhalte eine Sklavenmoral, die ausgebeutete Menschen in ihrer Knechtschaft festhalte. Der Verf. untersucht deshalb den ersten Petrusbrief auf seine gesellschaftspolitischen Hintergründe und Aussagen hin, um zu zeigen, daß die Vorstellungen der traditionellen bürgerlich-christlichen Moral dem ursprünglichen eigentlichen Sinn der ntl. Aussagen vom Untertansein nicht unbedingt entsprechen.

In Auseinandersetzung mit den modernen Kommentaren, aber ohne eigentliche exegetische Erörterungen, macht der Verf. deutlich, daß der erste Petrusbrief keine ethische Weisung enthält, die den Christen grundsätzlich auf gegebene politische Verhältnisse festlegte. Die monarchische Ordnung des Imperiums wurde nicht als Ideal betrachtet, aber als gegebene Ordnung von Christus her relativiert und akzeptiert. Die Bruderschaft wird als Gabe und Forderung an die Gemeinde vor Augen gestellt, nicht aber zum allgemeinen politischen Ordnungsprinzip erhoben, da sie im Sinn des ersten Petrusbriefs Gabe des Evangeliums ist. Auf die Gesellschaft wirkt die Christengemeinde durch ihr Zeugnis in Wort und Tat. Im Wort zu den Sklaven und zu den Frauen spricht der erste Petrusbrief nicht nur ihre religiöse, geistige oder private, sondern auch ihre Stellung in der Gesellschaft an. Die Frage nach dem politischen Verhalten sozialer Gruppen wird also nicht ausgeklammert, auch nicht der individuellen Entscheidung des Christen überlassen, auch nicht als eine rein politische Frage nur rein politisch behandelt, sondern mit dem Evangelium in Beziehung gebracht. Dabei wird die Diskrepanz zwischen der Stellung der Sklaven in der Gemeinde zu ihrer Stellung in der Gesellschaft aufgedeckt. Als Glieder der Christengemeinschaft finden auch die Sklaven menschliche Anerkennung und Geborgenheit und können sich der Gesellschaft einordnen und Leiden auf sich nehmen in der Nachfolge Jesu Christi, der sie leitet und der ihnen im Leiden vorangegangen ist. „So kann durch das Leiden, ohne daß durch revolutionäre Gewalt Leben vernichtet und Werte zerstört werden, eine Veränderung als notwendig erkannt und auf dem langen Wege der Evolution eingeleitet werden ... So kann die Gesellschaft von innen her radikaler verwandelt werden, als wenn ein bloßer Herrschaftswechsel (indem etwa die Sklaven zu Herren und die Herren zu Sklaven würden) die Struktur der Sklavengesellschaft nur oberflächlich ändern würde" (43f). Ähnlich argumentiert der Verf. hinsichtlich der Stellung der Frauen nach dem ersten Petrusbrief und schließt: „Der überwiegend heidnischen Gesellschaft wird keine revolutionäre Veränderung der sozialen Ordnung gepredigt. Die Kirche paßt sich aber auch nicht einfach den gesellschaftlichen Gegebenheiten an. Sie hält vielmehr im Zeugnis von der Herrschaft Christi Recht und Ziel der Gleichwertigkeit fest und bleibt so Ausgangspunkt immer neuer Impulse für grundlegende Veränderungen in der Gemeinde und in der Gesellschaft" (52).

Im ganzen wird man dem Verf. durchaus zustimmen können, wenn er der Kirche innerhalb der weltlichen Ordnungen sowohl eine stabilisierende als auch eine mobilisierende Funktion zuschreibt. Während das stabilisierende Element in der theologischen Reflexion die längste Zeit im Vordergrund gestanden ist, wurde über das mobilisierende Element theologisch kaum reflektiert, ohne daß es unwirksam gewesen wäre. Das mobilisierende Element des Evangeliums sollte heute stärker beachtet, durchdacht und zur Wirkung gebracht werden.

Graz Johannes B. Bauer

**Borsch,** Frederick Houk: **The Christian and Gnostic Son of Man.** – London: SCM Press (1970). 130 S. (Studies in Biblical Theology. Second Series, 14) kart. £ 1.21

Es geht dieser kleinen Studie nicht, wie der Titel vermuten lassen kann, um religionsgeschichtlichen Vergleich und um religionsgeschichtliche Ableitung, sondern um einen quellengeschichtlichen Tatbestand, der eine nicht unwichtige überlieferungsgeschichtliche These zur neueren Diskussion um die Menschensohn-Tradition stützt. B. setzt sich mit J. Jeremias (und C. Colpe) auseinander: Aufgrund nachprüfender Einzelanalysen lehnt er mit überzeugenden Gründen die Ansicht ab, wonach form- und traditionsgeschichtlich der Nachweis erbracht sei, in jenen Menschensohn-Logien, die eine synoptische Parallele ohne diesen Titel haben, sei eben dieser Titel sekundär (Entsprechendes gilt für alle Beispiele, in denen Wendungen, die im Zusammenhang des „Menschensohnes" typisch sind, ohne diese Bezeichnung vorkommen). B. ist von der Zugehörigkeit des Menschensohntitels zu alten Traditionsschichten überzeugt und bietet für dessen nachfolgendes

Verschwinden in manchen Überlieferungslinien folgende Erklärung: Nach seiner ursprünglich maßgeblichen Bedeutung hat der Titel später aufgehört, ein Teil der normativen Kirchensprache („part of the normative language of the churches") zu sein (28), und wurde durch inzwischen vertrautere Diktion abgelöst.

Durch seine Durchsicht spätneutestamentlicher sowie außer- und nachneutestamentlicher Überlieferungen bis zur Mitte des 2. Jh.s sieht B. seine These bestätigt, daß der christliche „Menschensohn" nur in ältesten theologischen Schichten heimisch ist: Spätere Belege des Titels sind zahlenmäßig verschwindend und obendrein regelmäßig sekundär bedingt (Zitat von Dan 7,13 oder der Evangelien o. ä.). Menschensohnverehrung, -bekenntnis oder -christologie ist hier (trotz bunter Verschiedenheit der Quellen) nach-neutestamentlich nicht nachweisbar. Und man muß B. aus methodischen Gründen zustimmen, wenn er sich weigert, als Grund für dieses Abbrechen der Menschensohnüberlieferung mit den kanonischen Evangelien eine angebliche Polemik gegen deren Gebrauch (sc. Mißbrauch) in häretisch-apokalyptischen oder millenaristischen o. a. Gruppen anzusetzen (z. B. H. J. Schoeps: Ebioniten). Nicht alles in der fragmentarisch bekannten Literaturgeschichte des frühen Christentums ist Absicht und Programm, und nicht jedes Phänomen läßt sich aus Rivalitäten erklären. Im vorliegenden Fall ist tatsächlich die ungezwungene, verläßlichere Vermutung die, daß ein christologischer Titel, eine spezielle Christologie von ihrem historischen Hintergrund aus unaktuell und unverständlich geworden ist und darum fallengelassen wurde und nur in klischeehaften Relikten vereinzelt weiterlebt. Von Polemik findet sich nämlich in diesem Zusammenhang keine Spur.

Aufgrund seiner Sachkenntnisse, die er in einer früheren Arbeit (The Son of Man in Myth and History, London 1967) unter Beweis gestellt hat, durchmustert B. frühe gnostische Traditionen auf Vorkommen und Bedeutungsgeschichte der Menschensohnbezeichnung, was die Hälfte des Buches ausmacht. Und der gnostische Menschensohn ist nun zwar eine (verglichen mit der nichtgnostischen christlichen Literatur der Zeit) sehr häufige Erscheinung, aber er zeigt an sich durchaus keine Merkmale, auf die hin man von einem Fortleben der kanonischen Menschensohnüberlieferung reden könnte. Nur gezählte Beispiele erinnern überhaupt an Evangelienlogien. Ein Großteil dieser gnostischen Menschensohnvorstellungen dürfte folglich unabhängig vom kanonischen Traditionsstrom sein. Wenn man sich allerdings die „Verselbständigung" biblischer Daten vergegenwärtigt, die sie in gnostischen Systemen erfahren können und in der sie oft genug nicht mehr als biblische wiederzuerkennen sind, hält man den Konnex mit den Logien der Evangelien nicht mehr für so ausgeschlossen wie B. Die Erwägung B.s, daß durch den Kontext von Taufe und Anthropogonie (sowie Kosmogonie) einige gnostische und kanonische Menschensohnüberlieferungen als vom selben alten Ursprung stammend erkennbar werden, eröffnet interessante Perspektiven für das Entstehungsverhältnis von Gnostizismus und Christentum, bedarf aber noch ausgiebigerer Prüfung. Die prinzipielle Denkbarkeit dieser Vermutung wird freilich dadurch erhöht, daß als gemeinsamer historischer Boden die apokalyptische Bildersprache eines marginalen Judentums anzusetzen wäre, dem in der Entstehungsgeschichte des Gnostizismus wie in der des Christentums bekanntlich erhebliche Bedeutung zukommt. B. gibt diverse jüdisch-traditionsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Hinweise, auf welchen Kanälen im Gnostizismus ein himmlicher Mensch und ein Sohn dieses Menschen von außerhalb der christlichen Tradition rezipiert worden sein mag. Und diese Hinweise sind darum historisch sinnvoll, weil in der Tat die gnostische Mythologie vom Anthropos und Menschensohn zum guten und wesentlichen Teil eher an jüdische, jedenfalls nicht an christliche Gedankenreihen anknüpft.

Die behutsam formulierten Urteile basieren auf sorgfältigen Quellenanalysen, die eigenständigen Wert haben. Hinsichtlich der These freilich, an welcher dem Autor liegt (und auf die er auffälligerweise am Schluß gar nicht mehr zurückkommt), wonach innerhalb des nicht gnostisch gefärbten Christentums die Menschensohnvorstellung in genuinen Ausprägungen den alten Schichten zugehört, ist zu sagen, daß diese Bestätigung aus der doppelten Nachgeschichte im *more orthodox* Christentum und in gnostischen Gruppen für die synoptische und etwaige sonstige Erforschung der Frühgeschichte der Menschensohnüberlieferung nur einen flankierenden, keinen primären Beweiswert hat.

München Norbert Brox

**Scheele,** Jürgen: **Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen.** – Bochum: Buchhandlung Brockmeyer 1970. 159 S. (Diss. Phil. Tübingen) br.

„Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, alle Zeugnisse über die Rolle der Sklaven in den Christenverfolgungen im Römischen Reich vorzulegen und zu interpretieren" (16).

Zur Besprechung der echten literarischen Zeugnisse befaßt der Autor sich zunächst mit Plinus X 96: Diese Stelle stellt das einzige heidnische Zeugnis dar, das über christliche Sklaven berichtet. Mit dem Antwortbrief des Trajan ist sie für lange Zeit Grundlage und Richtschnur des rechtlichen Vorgehens gegen die Christen (26). Die beiden hier erwähnten *ancillae* sind von Plinius wegen ihrer Kenntnisse als Diakonissen offenbar als Zeuginnen und nicht als Angeklagte verhört werden.

Es schließt sich die Besprechung der Martyrerakten des Polykarp (in Verbindung mit Eusebius, H. E. IV 15,11f) an, die „ein bemerkenswertes Desinteresse der Christenverfolger an der Religion der Sklaven" zeigen (34).

Zum erstenmal begegnet in der Verfolgung von Lyon mit der Geschichte der Blandina eine Sklavin, die wegen ihres christlichen Glaubens zur Rechenschaft gezogen wird (Eus., H. E. V 1–2) – ein Ausnahmefall.

Nach einer eingehenden Untersuchung der Textgestalt des Martyrium Pionii (47–61), das in der überkommenen Form als authentisch betrachtet ist (60), wird demzufolge mit gutem Grund als eindeutig bewiesen angesehen, daß Sabina, ehemals Politta, als Sklavin wegen ihres christlichen Glaubens in ein Ergastulum verbannt und – wie es die Namensänderung deutlich macht – von Christen heimlich befreit wurde (65). Die S. 65 ebenfalls geäußerte Ansicht, daß die Canones Hippolyti auf den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückgehen, ist wohl irreführend oder zumindest mißverständlich. Es geht nicht an, eine Bestimmung, die einer Sammlung etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts oder gar späterer Zeit entstammt, zur Erklärung eines Sachverhaltes des beginnenden 3. Jahrhunderts ohne weiteres zu benützen. S. 70 A 2. ist der Hinweis: „Die wichtigste Quelle ist die syrische Didaskalia (hg. F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 1905) zu nennen, die Kap. 3. ausführlich die Aufgaben der Diakonissen schildert" zu differenzieren. Zwar trifft es zu, daß die syrische Didaskalia im 3. Jahrhundert in Nordsyrien verfaßt wurde (Ebda). Indessen ist zu erwähnen, daß in *Buch* (wie die ed. Funk sagt) 3 (nicht Kap.) von Witwen die Rede ist. Der Bezug zwischen den drei Klassen der Diakonissen, Witwen und Jungfrauen kann aber historisch nicht ausgemacht werden, wenn gerade in der Didaskalia die Diakonissen nur Witwen zu sein scheinen und in den Apostolischen Konstitutionen ein größerer Unterschied zwischen ihnen gemacht wird. Der Ansicht, daß der vorliegende Bericht jedenfalls die einzige Nachricht über die Verfolgung eines Sklaven unter Decius ist, kann beigepflichtet werden (75): Die überlieferten Fassungen des decischen Edikts berichten ja nichts von der Gültigkeit des allgemeinen Supplikationsgebotes auch für Sklaven.

Schließlich ist noch eingegangen auf Eusebius, H. E. VIII 2–6, Eusebius, H. E. VIII 2,4 und Petrus Alexandrinus, Kan. 6–7. An der erstgenannten Stelle wird wahrscheinlich, daß wir es in erster Linie mit Maßnahmen der Herren gegen ihre Sklaven zu tun haben und nicht mit Aktionen im Rahmen staatlicher Verfolgung – so wenig die beiden Bereiche säuberlich zu trennen sind (77). Auch Eusebius H. E. VIII 2,4 weist in die gleiche Richtung (79).

Die Kanones des Petrus Alexandrinus 6–7 schließlich lassen erkennen, daß christliche Herren ihre christlichen Sklaven nicht selten stellvertretend zum Opfer schickten und zwangen, sich als ihre Herren auszugeben; das beweist, daß christliche Sklaven von der diokletianischen Verfolgung nicht erfaßt wurden (80). (S. 81 ist die Anm. 1 übrigens nirgends ersichtlich im Text lokalisiert.)

Der den zweifelhaften Zeugnissen gewidmete Teil II befaßt sich zunächst mit dem Martyrium Iustini. Als Ergebnis wird herausgestellt, daß der hier erwähnte Euelpistos als Beispiel eines christlichen Sklaven ausscheidet (85). Nach eingehenden sorgfältigen Untersuchungen zum Text der Passio Perpetuae ist dann der Zweifel an der Einheit der Passio bzw. der Ursprünglichkeit der Felicitasstellen für so begründet erachtet, daß auch dieser Bericht den für die Fragestellung zweifelhaften Zeugnissen zugewiesen wird (114).

Was die Acta Fructuosi angeht, gilt die Historizität des für die vorliegende Frage relevanten fünften Kapitels (vgl. v. Campenhausen und Lazzati) als bestritten (116). Hinsichtlich der Passio Afrae verbleibt lediglich das Faktum der Existenz dieser Martyrin als sicher: Über ihre Lebensumstände ist nichts auszumachen und somit der Text für das Problem wertlos (117).

Auch die legendären Zeugnisse, die der Wißbegierde des Publikums dienen und auf theologisch-paränetische Gründe sowie die literarische Ausgestaltung Wert legen, lassen keine Rückschlüsse auf die Rolle der Sklaverei zur Zeit der Hagiographen zu (118–122).

Als hervorstechendstes Ergebnis der Untersuchung (123–127) ist zu buchen, daß die christlichen Sklaven gar nicht von der staatlichen Verfolgungsmaßnahme betroffen waren: Kein einziges Zeugnis sagt anderes aus. Die Herren waren (da die juristischen Angelegenheiten der Sklaven in den Bereich des Privatrechtes gehörten) ihre Richter. Mochten die Sklaven als Zeugen auf der Folterbank dienen – oder gar als Denunzianten (vgl. den Brief der gallischen Gemeinden bei Eusebius, H. E. V. 1,14) –, sie nahmen nie aktiv am Kult des Staates teil und waren von diesem Bereich der antiken religiösen Welt weitgehend ausgeschlossen (vgl. 125f).

Nicht übergangen sei der Anhang (132–144), der sich in sorgfältiger Weise mit Sabinas Ende befaßt. Seine abschließenden Bemerkungen darüber, daß die von manchen (Tertullian, Hippolyt u. a.) erwähnte „Bordellstrafe analog zu sehen ist zu der Bergwerksstrafe und zu der lebenslänglichen Zwangsarbeit, d. h. dem Schicksal, das dem ‚servus poenae' auferlegt war" (142), sind fundiert.

Diese Arbeit aus der Schule von J. Vogt wurde mit lobenswerter Exaktheit geschrieben. Die Methode ist durchaus einwandfrei und klar. Vor allem fand sämtliche einschlägige Literatur ihre Berücksichtigung, die literarkritische Betrachtung eingeschlossen.

Bamberg Othmar Heggelbacher

**Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen,** aus dem Griechischen übertragen von Thomas Michels, Mönch der Abtei Maria Laach. – Münster/Westf.: Aschendorff ²1972. 79 S. Lw. DM 4,–

Diese Übertragung von insgesamt 21 Hymnen des Klemens von Al. (PG 8: paed. 3,12; protrept. 12), des Methodius von Ol. (PG 18: conv. 11,2), Gregors von Naz. (PG 37: poem. dogm. 29–34; poem. de se ipso 20, 24, 25, 32, 33, 38, 72, 81, 82), des Synesius (PG 66: hymn. 5; 7) sowie der Liturgie (Hōrológion perîechon tēn hēmeronýktion akoluthían... ²Rom 1937 p. 736, p. 745) in eine an Hölderlin, George und Wilamowitz geschulte und dabei im 'débit' durchaus frische und unmittelbar-lyrische Sprache ist Zeugnis eines lebenslangen, intensiven Kontaktes mit Gedanken und Formen griechischer Dichtung: sie wendet sich – als Nachdruck der 1952 erschienenen Erstauflage – an ein breiteres Publikum mit der Absicht, die hochgestimmte Frömmigkeitskultur des noch frühchristlichen und des frühen reichskirchlichen Griechentums bekannter und damit auch praktizierbar zu machen, was sicher gelungen ist.

Der letzte Hymnus (p. 76: Horologion p. 745) wird auf die erste Strophe beschränkt, die hier mit einem nicht authentischen Vers „Behüte, Christus, den römischen Papst" schließt: der Hymnus ist mit mehreren Strophen liturgisch allgemein geläufig und nicht auf Grottaferrata beschränkt, wo er lokal in der einen oder anderen Handschrift den Zusatzvers angenommen hat.

Eine philologische Interpretation der Hymnen des Klemens stellt M. in Aussicht: in der Tat sind gerade diese Hymnen ein reicher Schatz im Bereich ‚Antike und Christentum'. – Der Übersetzer hat sogar einen in Kunstprosa verfaßten Abschnitt des Klemens (p. 15: protrept. 12) als Hymnus aufgefaßt, so wie man ja auch gewisse Ausschnitte des Neuen Testaments (etwa Phil. 2,6–11) und der Apost. Väter (I Clem. 20) als Hymnen deuten kann.

Eine doktrinale Interpretation der Hymnen ist lockend, besonders im Bereich der Trinitätslehre (so Klemens p. 17 „Gott Logos singt den Hymnus mit uns" ‹vor dem Vater›). Der doktrinale Stil dieser Hymnen ist kontemplativ-statisch: es fehlt das agonistische Verhältnis zwischen Lyrik und Doktrin (vgl. J. Ratzinger, in: Dogmatische Konstitution über die Kirche..., 3.–4. Aufl., Münster 1965, 18–19 [aus Anlaß der Mariologie]) und also die lehr-entwickelnde Dynamik und die kirchenpolitische Polemik, die sich später im ambrosianischen Stil entfalten.

Münster Heinrich Lausberg

**Aurelii Augustini Opera.** Pars II,2: Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio. **Corpus Christianorum.** Series Latina. XXIX. – Turnhout: Brepols (1970). VIII, 380 S.

In dem neuen Augustin-Band des Corpus Christianorum (CCh) sind der Text der Cassiciacum-Dialoge sowie der von De libero arbitrio nach den Ausgaben Greens (Stromata Patristica II, Utrecht 1956; CSEL LXXIV, Wien 1956) abgedruckt. De magistro ist in einer bisher unveröffentlichten Edition vorgelegt worden, die K.-D. Daur auf der Grundlage der Vorarbeiten M. Skutellas angefertigt hat. Bei diesem Band ist mithin vor allem nach der praktischen Brauchbarkeit zu fragen. In diesem Bereich liegen zweifellos Vorzüge; andererseits erinnert die Auswahl der aufgenommenen Schriften an die betrübliche Tatsache, daß von den übrigen Dialogen Augustins noch immer keine moderne kritische Ausgabe zur Verfügung steht.

Neben dem Text der berücksichtigten Schriften umfaßt der Band eine nützliche 'bibliographia selecta' sowie ein Verzeichnis von Handschriften der aufgenommenen Werke. Den Abschluß bilden 'index locorum sacrae scripturae' und 'index scriptorum'. Greens Ausgabe der Cassiciacum-Dialoge ist jetzt erstmals durch einen Index erschlossen. Da in dem Band Ausgaben ungleichartigen Charakters benutzt sind (s. u.), die durch gemeinsame Indices erschlossen sind, vermitteln diese ein unzutreffendes Bild von der Eigenheit der Schriften. – Für alle Texte ist die CCh-übliche, nach den traditionellen Kapiteln (nicht Paragraphen) vorgenommene, Zeilenzählung durchgeführt.

Die Greenschen Vorreden sind für den Abdruck ganz erheblich gekürzt worden; sie bieten nur noch einen knappen Extrakt und sind nicht wie zuvor in lateinischer, sondern in englischer Sprache abgefaßt. In den Texten vor allem von Contra Academicos und De ordine findet sich die überaus große Zahl von rund 50(!) Druckfehlern.

Im folgenden werden vorzugsweise Fälle genannt, in denen unrichtig wiedergegebene Flexionsformen zu Textverfälschungen geführt haben, das Wortbild Anlaß zum Raten geben könnte oder die Abgrenzung der Sprechpartien zu wünschen übrig läßt. Es werden, unter Angabe von Seiten- und Zeilenzahl, die richtigen Formen gegeben (die versehentlich gesetzten nur vereinzelt zum Zweck leichteren Auffindens). Contra Academicos: 4,66 *veternoque.* 4,68 *quod (quid).* 5,85 *avidius.* 12,11 *defensio.* 13,16 *diu.* 14,31 *numerandum.* 15,19 *a(sa).* 19,12 *inlustrioris (inlustrios).* 22,28 *disciplinis (discipulis).* 27,32 *legerant.* 31,16 *significandam.* 37,28 *inquit.* — *Dic* (Gedankenstrich!). 38,56 *reclamante.* 43,29 *urbanitate.* 46,61 *iudico.* 48,36/7 Verweis auf Vergil gehört zu 47,24/5. 50,67 *dixi.* 53,28 *istorum.* 57,29 *opinionem.* 59,11 *approbabant.* 60,7 (Kap. XX) *sit.* 61,51 *iste (ista).*

De beata vita: 67,96/7 *demum me, quod* (Interpunktion). 67,107 *optatae.* 76,55 *quaerere.*

De ordine: 90,49 *inhaerere.* 91,29 *cuius.* 93,61 *occupare.* 94,44 *descendunt.* 96,4 *ordo.* 97,24 *respecta.* 11,64 *viros.* 110,98 *sese (esse).* 112,73 *mo-(mou-).* 114,45 *deesse.* 119,48 *iudicium dei* (Komma streichen). 121,36 *possunt.* 125,64 *aut ‚quia delector', nemo illud dicet rationabiliter.* 126,27 *iniuriam.* 128,34/5 Kommata am Zeilenende streichen. 128,16 *maxime.* 129,11 *secernendo.* 131,18 *cognoscet.* 137,51 mit *sunt* enden die Worte des Dialogsprechers Augustin; Absatz oder Gedankenstrich.

Bei den übrigen Dialogen ist die Drucküberwachung offenbar sorgfältiger gewesen; im Text von lib. arb. sind sogar Versehen der Vorlage ausgemerzt. Zu nennen sind zwei Versehen im Testimonium aus den Confessiones zu mag. (S. 154; ohne Zeilenzahlen): Z. 5 *deformia (deformis).* Z. 13 *illud (aliud).* Außerdem im Text p. 203,4 *dixisses (dixisse).*

In der Bibliographie fehlen S. 330 unter „translationes": germanica: K. Emmel (s. a.); italica: L. Nutrimento, Treviso 1957. – Nach der Drucklegung des Bandes ist ein Band mit deutschen Übersetzungen der Cassiciacum-Dialoge erschienen: Augustinus. Philosophische Frühdialoge. Zürich 1972; Contra Academicos: B. R. Voß, De beata vita: I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz, De ordine: E. Mühlenberg.

Zu den Greenschen Ausgaben ist im übrigen zu bemerken: Acad.: 1, 3, 8 l.18 kein Sprecherwechsel vor *concessi* und vor *definitio.* 1, 7, 19 l.7 *perceptum* (die Mauriner nach dem Überlieferungszweig $\beta$), nicht *perfectum* (Green nach Knöll). 1, 8, 22 l.4 *existimas,* nicht *existimans* (Mauriner nach $\beta$). 2, 2, 5 l.60 hätte die Variante *tantum* zu *tamen* wenigstens genannt werden sollen. 2, 6, 15 l.26 *haberet* ($\beta$ und die Mauriner) statt *habeat.* 2, 9, 23 l.43 ist überliefert *modo interim; interim* dürfte als in den Text geratene erklärende Glosse zu streichen sein. 3, 9, 18 l.8 für *movit* ($\beta$ und die Mauriner; statt *monuit*) sprechen der Zusammenhang und die Wiederaufnahme in *commovere* (l.10). 2, 13, 29 l.7 ist *tuae* ($\beta$) in den Text zu setzen; gemeint ist eine Frage Augustins, dem Alypius antwortet; *suae* bereitet sprachliche Schwierigkeiten. 3, 19, 43 l.18 hat Green wie Knöll mit Recht das einhellig überlieferte *resipiscere* in den Text gesetzt; das von den Maurinern. O'meara und Holte bevorzugte *respicere* hat nicht die geforderte Bedeutung. – beat. vit.: 4,28 l.122 mit den Maurinern und einer Handschrift *demersus* (nicht *demersius*). 4,35 l.283 sollte Theilers Konjektur *in quo veritate perfruaris* (statt *qua veritate*), die sich auch stilistisch empfiehlt, zumindest erwähnt werden. ord.: 1, 4, 10 l.12: die Worte des Trygetius enden mit *Academicum*; der folgende Satz enthält eine Erklärung des Autors, nicht des Dialogsprechers, Augustin. 1, 7, 18 l.34 *ex contrariis* wohl in den Text geratene Erklärung zu *antithetis;* cf. civ. 11, 18 l.8, wo der Begriff ausdrücklich erklärt wird, von Augustin selbst. 1, 8, 1.83 *gallinacios* (cf. 2, 4, 12 l.48/9). 1, 10, 28 l.10 ist das Komma vor *quo* zu tilgen: *nescio* hat den Verbalcharakter in der Wendung *nescio quis* weitestgehend verloren und leitet hier keinen indirekten Fragesatz ein; das erklärt den Indikativ in *credis.* – lib. arb.: 1, 16, 34 l.10 *quaestionem,* nicht *questionem* (cf. ibid. 35 l.31). 2, 8, 24 l.117 dürfte mit F und K *circuivi* zu lesen sein.

In der Annahme von direkten Vorlagen ist Green bei lib. arb. sehr zurückhaltend gewesen und nennt an Stellen aus der vorchristlichen Literatur lediglich Lucr. 1, 10/2 (zu 1, 6, 14 l.7), Hagendahl darüber hinaus auch nur Cic. inv. 2,160/4 (zu 1, 13, 27 l.1 sqq.). Es ist jedoch kaum zu bezweifeln, daß namentlich Cicero erheblich weiter gewirkt hat mit 1, 39 (auf 1, 6, 14 l.21 sqq.) und leg. 1,18 (auf 1, 6, 15 l.46), besonders deutlich aber mit Tusc. 4,34 auf 2, 18, 50 l.89/91 *in his enim rebus* (sc. *virtutibus*) ... *recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt* (Cic. l. c.: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest*); Anlehnung an dieselbe Cicero-Formulierung auch Aug. util. cred. 12,27 p. 35,4 *recta ratio est ipsa virtus.* Der Abdruck der Daurschen Ausgabe von De magistro ist vor allem als Akt der Pietät gegenüber M. Skutella anzusehen. Eine moderne kritische Ausgabe der Schrift liegt, von G. Weigel konstituiert, seit 1961 im CSEL (vol. LXXVII) vor. Daurs Edition enthält statt einer Praefatio eine deutsch geschriebene Einleitung, die Beschreibungen

der Handschriften sind verkürzt, im Stemma sind fünf Hss. zusätzlich berücksichtigt (auf S. 152 sind die Siglen φ und ϱ vertauscht), die Ausführungen zum Problem des Protokollcharakters der Schrift sind weggelassen, die Feingliederung des Textes ist durch die CCh-übliche Zeilenzählung ersetzt. An Stelle von Hinweisen auf bestimmte Vorlagen einzelner Formulierungen und Gedanken hat Daur Elemente eines Kommentars gegeben und inhaltlich vergleichbare Partien auch aus Schriften, die Augustin nicht gekannt hat, angeführt. Die genannten Stellen sind sämtlich in den Index scriptorum eingegangen, der infolgedessen den völlig unzutreffenden Eindruck erweckt, dieser Dialog enthalte in weit höherem Maße als die übrigen Anregungen aus der vorchristlichen Literatur. Im übrigen läßt sich die Zahl derartiger „Parallelen" ohne Schwierigkeiten vermehren. So hätte, um nur ein gravierendes Beispiel zu geben, zu 10,31 l.76/8 *metus est ... ne ... in odium rationis incidamus* auf Plat. Phaed. 89D–90D (über μισόλογοι) verwiesen werden sollen. Wo Daur weniger gibt als Weigel, der zu 5,16 l.203/4 Cic. Ac. 2,21 nennt, ist der Verzicht zu bedauern.

In den grundsätzlich lateinisch geschriebenen Anmerkungen findet sich eine Reihe deutschsprachiger Ausdrücke, darunter zu Anfang von Kap. 10 die anfechtbare Bermekung „Diatribenstil" zur Umschreibung des Sachverhalts, daß der Schluß des Dialogs in „oratio perpetua" gehalten ist.

2,3 l.46 ist das Wort *nihil* in, nicht überlieferte, Anführungszeichen gesetzt und damit der Unterschied von Zeichen und Bezeichnetem in einer Schärfe markiert, die die von Augustin spielerisch genutzte Ambivalenz – so auch l.2, 17, 32 bei *inane* – aufhebt und den Hinweis auf den *iocus* (2, 19 l.23) unverständlich werden läßt. Mit derartiger Doppeldeutigkeit, die in der Praxis der Dialektik eine nicht geringe Rolle spielte, hat Augustin sich im weiteren Verlauf des Werkes (8, 22–24) ernsthaft auseinandergesetzt. Den „Anmerkungen zum Text" (p. 152/3) ist durchweg zuzustimmen, allerdings ist die von Daur vorgezogene Textform 4, 10 l.142 nicht gedruckt.

Die hier abgedruckte Ausgabe von De magistro gibt mehr, als von einer bloßen Edition zu erwarten ist, bleibt jedoch in der Bereitstellung des Materials und seiner kritischen Nutzung hinter den Forderungen, die an einen Kommentar zu richten sind, zurück. Der Band in seiner Gesamtheit empfiehlt sich schon durch die Zusammenstellung der Texte, vor allem aber durch die Bibliographie und – mit den genannten Einschränkungen – durch die Indices. Seinen praktischen Zweck dürfte er erfüllen.

Wolbeck Bernd Reiner Voß

**Geschichte der Kirche.** Hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. **Bd II: Früh- und Hochmittelalter,** bearb. von **M. D. Knowles, D. Obolensky, C. A. Bouman.** – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1971. 564 S. Lw. DM 76,–

Während beim Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, mit Ausnahme der ersten beiden Bände, jeweils ein kleinerer Zeitabschnitt von einem dafür besonders kompetenten Autor bearbeitet wird, sind in dem Sammelwerk: „Geschichte der Kirche" große Partien bzw. ganze Zeitabschnitte von einem Autor verfaßt. Das letztere hat den Vorteil, daß eine größere Geschlossenheit in Darstellungsweise und Methodik erreicht wird. Auf der anderen Seite aber ist es bei der heutigen Spezialisierung der Forschung für einen einzelnen Autor schwer, über ganze Epochen der Kirchengeschichte hinweg in der Vielfalt detaillierter neuer Forschungsergebnisse wirklich kompetent zu Hause zu sein.

Der hier zu besprechende Band II der „Geschichte der Kirche" trägt den Titel: Früh- und Hochmittelalter. Er umfaßt die Zeit von 604 bis 1500. Mit Ausnahme der die Ostkirchen betreffenden Partien, die D. Obolensky und C. A. Bouman zu Verfassern haben, ist der Bd von dem englischen Historiker David Knowles bearbeitet worden. Die Benzigersche Kirchengeschichte wendet sich ihrer Intention nach an einen weiteren Leserkreis. Das kommt im vorliegenden Band deutlich zum Ausdruck. Der Stil ist oft spannend, die Darbietung des Stoffes leicht verständlich und nicht mit der Ausbreitung komplizierter Forschungsprobleme befrachtet.

Der fast ein Jahrtausend umfassende Zeitraum wird in vier Unterepochen aufgegliedert: 1.) 604 bis 1049 (Tod Gregors d. Gr. bis zum Amtsantritt Leos IX.); 2.) 1049 bis 1198 (Leo IX. / Beginn der Gregorianischen Reform bis zum Amtsantritt Innocenz' III.); 3.) 1198 bis 1303 (Innocenz III. bis Bonifaz VIII.); 4.) 1304 bis 1500 (von Avignon bis zum Vorabend der Reformation). Ein fünfter Teil behandelt die Kirche des byzantinischen Ritus bei den Ostslawen vom 15. bis zum 18. Jahrhundert – obwohl der Band sonst nur bis um 1500 reicht.

Der Leser wird über die ganze Breite des kirchlichen Lebens im Mittelalter unterrichtet. Die Missionstätigkeit, die Geschichte des Papsttums, das Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel und die beiderseitigen Streitigkeiten, das Mönchtum in seiner vielfältigen Entwicklung, die theologische Wissenschaft und Literatur, das Kirchenrecht, Gottesdienst und Frömmigkeitsleben, Kunst und Musik – all das kommt zur Sprache. Und doch legt man das Buch etwas unbefriedigt aus der Hand. Nun ist es verständlich, wenn sich in einem solchen Werk einzelne Ungenauigkeiten und Fehler einschleichen und wenn die eine oder andere neuere Arbeit übersehen wird, aber in dem vorliegenden Bd ist dabei das erträgliche Maß z. T. etwas überschritten. Einige Dinge seien genannt: Die Problematik um die Kaiserkrönung Karls d. Gr. wird angesichts der neueren einschlägigen Arbeiten doch etwas zu dürftig dargelegt (62). Auch die Entwicklung der Kanonikerbewegung im 11./12. Jahrhundert war differenzierter, als es S. 175–177 zum Ausdruck kommt. Es sei etwa nur an das Dilemma apostolische Tätigkeit oder streng abgeschiedene mönchische Lebensweise erinnert. Auf den starken Einfluß, den die Chorherren – neben den Zisterziensern – innerhalb der Gesamtkirche in der ersten Hälfte des 12. Jh.s erlangten (mehrere Kanoniker als Päpste, zahlreiche Chorherren in einflußreichen Stellen, z. B. als Mitglieder des Kardinalskollegiums usw.), wodurch die „benediktinische Ära" des Reformpapsttums abgelöst wurde, wird nicht näher eingegangen. Das Schisma von 1130 wird mit einigen wenigen Sätzen erwähnt (190); inwiefern dieses Schisma jedoch Symptom für tiefergreifende Wandlungen an der Kurie ist, erfährt der Leser nicht. (Vgl. die Arbeiten von Klewitz und Schmale und die Diskussion, die sich daran angeschlossen hat.) Bei der Behandlung der Kreuzzüge (197–201) wird die Entwicklung der Kreuzzugsidee vollständig übergangen; die gewiß nicht am Rande liegenden Bücher von Carl Erdmann (Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, 1935 bzw. 1955) und Hans Eberhard Mayer (Geschichte der Kreuzzüge, 1965, mit wesentlichen Ergänzungen zu Erdmann) sucht man bei der einschlägigen Literaturangabe (513) vergebens. Die Aussagen über die Entstehung des Kardinalskollegiums sind äußerst dürftig (213), die Arbeiten von Klewitz, Kuttner, Andrieu und Fürst werden nicht erwähnt (513f).

Daneben enthält der Band eine ganze Reihe von Ungenauigkeiten und Fehlern. S. 44 läßt der Verf. das Kloster Niederaltaich von Bonifatius gegründet werden, S. 45 heißt es dann, Pirmin sei der Gründer gewesen. Burchard, Der Verfasser der Kirchenrechtssammlung (Decretum) wird als Bischof von Mainz, statt von Worms, eingeführt (131). Calixt II. war Erzbischof von Vienne, nicht von Mailand (167). Von Romuald heißt es S. 170: „Romuald von Ravenna (um 950–1027) war Cluniazenser-Mönch in San Miniato, trat dann in Camaldoli ein, gründete später in Vallombrosa eine Gemeinschaft ..." (Vallombrosa wurde um 1039 von Johannes Gualbertus gegründet). S. 201 heißt es von den regelmäßigen römischen Synoden der Reformpäpste des 11. Jahrhunderts: „Keine dieser Synoden hatte indessen Universalität angestrebt;" Gregor VII. dagegen forderte immer wieder die Bischöfe der einzelnen Länder auf, bei den jährlichen Synoden in Rom zu erscheinen. Von der Lateransynode 1123 heißt es (201): „Calixtus II. berief die erste Versammlung in den Lateran für die Fastenzeit 1123, kurz vor dem Konkordat von Worms 1123." Das Wormser Konkordat wurde bekanntlich im September 1122 abgeschlossen; das Laterankonzil aber sprach eine feierliche Bestätigung des Konkordates aus. S. 212 liest man die merkwürdige Feststellung: „Die Reihe [nämlich der päpstlichen Synoden, d. Rez.] schloß mit dem großen Konzil von 1215 (dem 4. Lateranischen); dann begannen die Päpste, die Kirche direkt durch die Kurie zu regieren." S. 213 wird Abt Desiderius von Monte Cassino (der spätere Papst Victor III.) zum suburbikarischen Bischof gemacht. Desiderius war jedoch Kardinalpresbyter von S. Caecilia. Petrus Damiani war Mönch von Fonte Avellana, nicht Monte Av. (249). Wurde nach Johann von Salisbury „das ganze Zeitalter genannt", wie S. 253 zu lesen ist? Tankred war von Lecce, nicht Lecco (274). Von Innocenz III. heißt es: „Seine eigenen politischen Taten und Entscheidungen übertrafen an Zahl und Reichweite die aller früheren oder späteren Päpste;" (303). Derartige Urteile sind doch wohl relativ. Bei der Darstellung der Entwicklung des Franziskanerordens ist folgender Satz zu lesen: „Nach Bonaventuras Tod gewannen Laxisten und Spiritualen (wie man sie jetzt nannte) die Herrschaft über die Brüderschaft: die persönliche und gemeinschaftliche Armut wurde bald vernachlässigt;" (316). Oder von der Gemeinschaft der Katharer heißt es: „In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hatte sie sich über einen großen Teil Italiens nördlich von Rom ausgebreitet, insbesondere dank der missionierenden Tätigkeit des Petrus Lombardus" (387). Das Vorgehen Johannes' XXII. gegen Ludwig den Bayern begann nicht 1312, wie es S. 371 heißt, sondern erst 1323. (Die Wahl Ludwigs war 1314 erfolgt.) S. 372 liest man: „Fast gleichzeitig, 1347, starb der immer noch gebannte Ludwig, und zwei Jahre später folgte ihm sein Rivale, der jetzt als Karl IV. anerkannt wurde." (Karl IV. wurde 1346 gewählt und regierte bis 1378.) Mißverständlich und unpräzise ist der folgende Satz: „Die berühmtere Reform von Bursfeld verdankte ihr Entstehen den in Basel versammelten Äbten und ihre Durchführung Johann Dederoth und Johann de Rode, einem Kartäuser,

der Benediktiner gewoden war (1434)". (401) Rode war Abt von St. Matthias in Trier und hatte für die Reform des Klosters Bursfeld dem dortigen Abt Johannes Dederoth zwei Mönche (neben zweien für Clus) zur Verfügung gestellt. Rode selbst war an der Ausbildung der Bursfelder Reformkongregation nicht beteiligt. Nikolaus von Kues war Bischof von Brixen, nicht Erzbischof (419).

Manche mißverständliche Formulierungen gehen wohl auf das Konto der Übersetzung, so wenn es S. 158 heißt: „Am 13. April 1059 wurde nun das berühmte Dekret über die Papstwahl promulgiert: Recht und Pflicht zur Wahl steht den Kardinalbischöfen zu, nach Beratung mit den anderen Kardinälen; Klerus und Volk von Rom bestätigen die vollzogene Wahl, während der deutsche König nur begrüßt wird." Ebenso der Satz: „In der Hierarchie schwächte Gregor VII. die Bedeutung des Primates, er engte die Befugnisse der Erzbischöfe ein . . . "

S. 501–503 bietet eine Liste der Päpste, beginnt aber erst mit 1050, obwohl der Band bei 604 einsetzt.

Es wäre zu wünschen, daß die Unzulänglichkeiten bei einer Neuauflage verbessert würden.

Würzburg Klaus Ganzer

**Wieland,** Georg: **Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen.** – Münster: Aschendorff (1972). VII, 120 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd 7). kart. DM 24,–

Diese Arbeit, eine unter W. Kluxen (nunmehr Bonn) angefertigte Dissertation, ist in wesentlichen Passagen durch die Auseinandersetzung mit einer These L.-B. Geigers zu Alberts Seinsbegriff geprägt[1]. Ich werde, da es sich hier um eine für die Albert-Forschung wichtige Diskussion handelt, zunächst diese These kurz referieren. Die Fragen, die durch diese These aufgeworfen werden, sind – neben kontextbedingten Fragen – Leitfragen der W.schen Untersuchungen.

L.-B. Geiger zeigt folgendes: Im Opus des Albert finden sich durchgehend Stellen, in denen er vom „esse" als „actus essentiae" spricht; ebenso finden sich Ausführungen, in denen „la vie, acte essentiel de l'âme" und „l'esse, acte de l'essence" so mit wechselseitiger Bezugnahme beschrieben werden, daß man annehmen kann, Albert habe hier nicht nur Vergleiche über analoge ‚Aktualisierungsverhältnisse' gezogen, sondern einen systematischen Zusammenhang zwischen dem „actus essentialis" der Seele und dem „actus essentiae" mit der ‚Wirkung' des „esse" gesehen. Bei seinem Versuch, einen derartigen Zusammenhang nachzuzeichnen und zu belegen, geht Geiger außerordentlich sorgfältig vor. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem fraglichen Zusammenhang um eine Art Subordinationsverhältnis handle, so daß der „actus essentialis animae" als parallel strukturierter Spezialfall des „actus essentiae" zu verstehen ist[2].

Dieser, wie gesagt, wohlbelegten These zufolge muß Albert einige erstaunliche Identifizierungen und Gruppierungen vorgenommen haben: „Essentia" und Substantialform rücken eng zusammen, scheinen bisweilen dasselbe zu sein; auf der anderen Seite scheinen „subiectum", „quod est" und „materia (propria)" häufig als Bezeichnungen für ein und denselben Sachverhalt zu dienen. Zwischen dem Prinzipiensystem, das von dem vieldeutigen Namen „forma" gedeckt wird, und dem System der ‚passiven' Seinskonstituentien liegt als Quasi-Effekt, wie Geiger sagt, als „diffusio formae", durch welche die aktuale Qualifizierung des einzelnen zustandekommt, das „esse".

Hier stehen (wie Geiger auch bemerkt hat) folgende Fragen an:

a) Wie kann man die gleichartige Wirksamkeit von Substantialform (Seele) und „essentia" (qua generischer oder spezifischer Einheit) verstehen, da doch beide „Form"-Prinzipien höchst unterschiedlich bestimmt werden müssen?

b) Welches Problem steckt bei Albert, dem „Peripatetiker", hinter diesen un-aristotelischen Erklärungsweisen? (Geiger deutet an, a.a.O. 51–52, daß es sich hier um das Problem der Einheit von formendem Prinzip und Materie-Prinzip in einem gewordenen Ganzen handle, spezieller; um das Problem des psychophysischen Verhältnisses).

c) Ist Albert, der doch seinem eigenen Zeugnis nach Aristoteles und den Peripatetikern folgt, in seiner Seinslehre am Ende „Platonist". Hat er vielleicht im Geiste platonistischer Quellen – z. B. des Pseudo-Dionysius – oder auch aus eigenem die Lehrmeinungen des Aristoteles ergänzt oder verändert?

d) Vertritt Albert im Kontext der von Geiger angeführten Stellen eine konsistente Doktrin, die einheitlich sein Gesamtwerk prägt, oder handelt es sich hier um bloßte Ad-hoc-Erklärungen, die von anderen Erklärungszusammenhängen abweichen, sogar mit ihnen im Widerstreit stehen?

Die Arbeit von G. Wieland nimmt die oben angedeuteten Fragen auf. Des Verf.s erklärte Absicht ist, zu untersuchen, ob Alberts Lehre vom „Sein" anzeigt, daß Albert mit einiger Konsequenz und systematischer Vollständigkeit eine Doktrin vertritt, die als echt philosophische Umwandlung und Weiterführung aristotelischen Denkens verstanden werden kann. „Da es sich bei der Lehre vom ‚esse' um ein metaphysisches Problem handelt, liegt eine Untersuchung des Metaphysik-Kommentars nahe. Man kann also fragen: Behandelt Albert in dieser Schrift das ‚esse' so, daß es sich im Ergebnis, nicht notwendig in der Durchführung, als Kritik im Sinne einer Ergänzung des Aristoteles erweist?" (Ein miserabler Satz, obzwar verständlich) „Die Frage setzt – was keineswegs klar ist – voraus, daß aus dem albertinischen Metaphysikkommentar ein ‚esse'-Begriff erhebbar ist, der soweit entfaltet oder aus den Ansätzen entfaltbar ist, daß er als Ergänzung der aristotelischen Lehre verstanden werden kann" (3–4). Diese recht präzise Fragestellung zergliedert sich in Teilfragen, deren Beantwortung zum Ergebnis der Untersuchungen hinführen soll.

1. Wie wird der Begriff des „esse" im einzelnen im Metaphysikkommentar bestimmt? Welche Rolle spielt er in den Erklärungszusammenhängen, die sich auf die Gruppe der Form-Prinzipien beziehen: „forma", „essentia", „substantia", „universale" (18–46). Ferner: Welches besondere Problem veranlaßt Albert zu besonderen Lösungsansätzen? (106ff)

2. Wie bestimmt Albert den Ort des „esse" mit Bezug auf die (von ihm weitläufig behandelte) Frage nach dem „subiectum" der Metaphysik? (47–66). G. W. hält diese Frage für zweitrangig, „da hier ein ‚esse'-Begriff zum Tragen kommt, der sich wesentlich von dem bisher dargelegten (‚esse actus essentiae') unterscheidet" (5).

3. Wie verhält sich der „esse"-Begriff des Albert (bzw. die „esse"-Begriffe) im Metaphysikkommentar zur Lehrmeinung des Aristoteles? (passim u. 102ff).

Die anläßlich der Geigerschen These aufgeworfenen Fragen (a–d) bilden so auch mit den Kern der Fragen, die W.s Untersuchung leiten. Zusätze und Varianten erklären sich aus der Wahl dieses bestimmten Kommentartextes. Der Metaphysikkommentar rangiert gewissermaßen als exemplarischer Testfall für die Untersuchung, ob und wie Albert sich auch in der Aristotelesparaphrase als Philosoph ausweist, als jemand, der „auf einem hohen Niveau unter Berücksichtigung aller erreichbaren und bedenkenswerten philosophischen Überlegungen" philosophiert und die Wahrheit sucht, „wo immer sie zu finden ist, wobei Aristoteles als ein ausgezeichneter Zeuge der Wahrheit gilt" (112).

Ein Bericht über alle Einzelergebnisse der Arbeit würde unangemessen ausführlich geraten. Die Untersuchungen beruhen durchweg auf sorgfältiger und kluger Textanalyse und geben hinreichend viele Querverweise – auf problemgeschichtliche Zusammenhänge einerseits, auf Befunde und konträre Auffassungen in der Albert-Literatur andererseits. Im folgenden werde ich nur versuchen, die Antworten auf die oben gestellten Fragen (1–3) summarisch zu referieren.

Ad. 1. Zentralbegriff für den Bereich der Formalprinzipien ist „forma". Von der „forma" heißt es in der Metaphysik-Paraphrase des Albert, daß sie die Funktion des „dare esse" habe, der „diffusio" ihrer selbst, deren Quasi-Effekt – „forma" ist keinesfalls „causa efficiens" – das „esse" ist (26–27). „Substantia" im eigentlichen Sinne ist nach Albert ebenfalls die Form: Das „im wahrsten und eigentlichen Sinne Seiende hat . . . einen ihm eigenen (wesentlichen) Akt, das Sein, das es den Dingen verleiht" (40). Form und Substanz werden von Albert auch „allgemein" genannt. „Betrachtet man nämlich das Allgemeine als dasjenige, das sich in mehreren Trägern und zwar jeweils als Ganzes findet und daher von ihnen aussagbar ist, so trifft diese Bezeichnung auch auf das Wesen der Dinge zu, das allen Individuen der gleichen Art jeweils als Ganzes innewohnt" (43). „Losgelöst von allen möglichen Bezügen", erweist sich das Universale „als schlechthin einfache Natur, die aber . . . nicht das Ergebnis eines Abstraktionsvorgangs ist, sondern vielmehr die Bedingung eine solchen Abstraktionsprozesses darstellt, da die einfache Natur in ihrem Prinzipcharakter die Rationalität und Einsichtigkeit der Dinge erst begründet, ihnen Begrifflichkeit und damit die Möglichkeit der Benennung gibt" (44–45). In einem gewissen Sinne kann man also „forma", „substantia", „natura simplex" („essentia") und „universale" gleichsetzen, aber der Rahmen dieser Gleichsetzung muß streng festgelegt werden. W. versucht zu zeigen, daß das von Geiger bevorzugte Modell des „actus animae", welcher „vita" qua „esse viventibus" erwirkt, nicht zur Erklärung der generellen Struktur des „dare esse" von seiten der „forma" hinreicht; und zwar werden, so. W., „forma totius" und „forma partis" einerseits, „quod est" und

[1] L.-B. Geiger, La vie, acte essentiel de l'âme – l'esse, acte de l'essence d'après Albert-le-Grand. Et. hist. litt. doctr., Montréal-Paris 1962, 49–116

[2] a.a.O. 97–98
„Bien plus, s'il est vrai, comme nous l'avons montré, qua la vie acte de l'âme, n'est que le cas particulier d'une loi qui, d'après Albert, vaut pour tout essence et son acte, l'esse, nous devons conclure a) que l'esse ici en question n'est pas l'acte d'exister, au moins formellement, b) qu'il doit être un effet ou un quasi-effet de l'essence et de la forme à l'égard du sujet en qui elle est reçue, effet de spécification, de détermination ou de qualité essentielle."

„materia" andererseits bei Geiger nicht genügend unterschieden (vor allem 29–31; 89f). Die Partialform ist Teil eines aus Materie und Form zusammengesetzten Ganzen (wie die menschliche Seele „Form des in seinem Körpersein bereits bestimmten Körpers" ist, 27). „Totalform" hingegen kann einmal die „formale Wesenheit" sein (z. B. „humanitas"), zum andern das das „compositum" konstituierende Formprinzip, in gewisser Weise die schon angeführte „einfache Natur" (die auch Grundlage der Prädizierbarkeit des Wesensnamens ist: „homo").

W. seinerseits beschreibt die unterschiedlichen Konstitionsbeziehungen folgendermaßen: „Die Materie ist unmittelbar Träger einer Form, die man als Teilform bestimmen kann und die mit der Materie zusammen ein Ganzes bildet, das im potentiellen Zustand selbst wiederum Materie genannt wird und als aktuelles Ganzes Substanz, und zwar erste Substanz ist, die aus diesen zwei voneinander verschiedenen Prinzipien konstituiert wird" (89). Träger der Form qua Washeit kann die Materie nur als „compositum" sein. So steht hier an der Stelle der Form das „quo est" im Sinne von Washeit („esse", essentia", „quidditas"), an der Stelle der Materie das „quod est" als erste Substanz, d. h. als das aus Teilform und unbestimmter Materie Zusammengesetzte (89–90).

Wie W. die Texte deutet, ist das „dare esse" eigentlich nur Funktion der Totalform oder des Wesens. „... die Substanzlehre ist – unbeschadet der von Geiger festgestellten historischen Zusammenhänge mit der ‚Lebensphilosophie' – der systematische Ort des ‚esse' als Akt des Wesens. ... Da Wesen (= Substanz als Prinzip) und Einzelding (= Substanz als Kompositum nicht identisch sind, ist zu erklären, wie dennoch jedes Einzelding ein ‚Was' ist und genannt werden kann (Sokrates ist ein Mensch), d. h. in welcher Weise das ‚Was' ein Einzelnes ist (das Mensch-Sein des Sokrates ist sein ihm eigenes Menschsein) und doch zugleich in Vielen als deren Gemeinsames sich findet (alle Menschen sind in gleicher Weise Mensch). – Albert sieht die Lösung dieses Problems im ‚esse'; denn dieses ist nichts anderes als die Vermittlung von Wesen (Form) und Einzelding, genauer: die Form vermittelt sich selbst den einzelnen Trägern, und diese Vermittlung wird mit ‚esse' beschrieben" (103).

Der mit dem „forma"-Begriff (im weitesten Sinne) zusammenhängende Seinsbegriff des Albert im Metaphysikkommentar wird also recht genau gekennzeichnet: „Sein" heißt hier die Allgemeinform oder Wesenheit in ihrem Sich-Vermitteln an die Einzeldinge, die dadurch wesentlich qualifiziert und determiniert werden. Dennoch scheint mir diese Kennzeichnung (die hier freilich in sehr vereinfachter Fassung vorgetragen wird) nicht ganz zufriedenstellend zu sein. Die von Geiger immerhin gut belegte Analogisierung von „anima" und „essentia" hinsichtlich ihrer Aktualisierungsfunktion wird mehr oder weniger ins Historisch-Zufällige abgedrängt. Es mag sein, daß der Metaphysikkommentar selbst keine Anhaltspunkte gibt für eine systematische Einordnung der Seelenlehre („Lebensphilosophie") in Alberts Lehre vom Sein als dem Akt des Wesenheit. Dennoch ist die erstere nach W.s eigenen Angaben nicht unwichtig für die letztere: W. fragt nämlich, welches Motiv Albert habe dazu bestimmen können, abweichend von Aristoteles, die „forma" als trennbares Prinzip zu deuten, sie nicht völlig in ihrer Funktion der Formgebung aufgehen zu lassen (105 u. 106f). W. sagt: „Bei Albert scheint mir ein Motiv besonders geeignet, sein von Aristoteles abweichendes Substanzverständnis nicht nur als bloßes Mißverständnis zu erklären: das ist die Lehre vom Menschen, genauer die Lehre von der menschlichen Seele" (106). Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele verlangt deren Trennbarkeit, eigenständige Subsistenz – neben ihrer Funktion als „forma corporis". „... es ist philosophisch nicht nur berechtigt, sondern geradezu notwendig, die menschliche Seele unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten: einmal in ihrem Verhältnis zum Körper – hier und nur hier haben die aristotelischen Bestimmungen der Seele ihren Ort –, zum anderen in sich, und hier ist dem Plato zuzustimmen" (107). Diese Überlegung wirkt hier unstimmig. Wenn die Seele als „forma partis" nicht das „esse dare" der Totalform, der Wesenheit leisten darf, dann kann man schlecht die Seele, „in sich" betrachtet, als trennbare Quasi-Essentia deuten.

Ähnlich zwiespältig verhält es sich m. E. auch mit W.s Darstellung des Problems der Form-Materie-Einheit im Kompositum (22 und w. u. 76ff). Die Darstellung zeigt eigentlich hervorragend, wenngleich anscheinend unbeabsichtigt, daß gerade dieses Problem von so großem sachlichen Gewicht ist, daß man annehmen darf, es habe Alberts Umdeutung des aristotelischen Substanzbegriffs wesentlich mitbestimmt. Das Problem ist wohl nicht nur, wie W. zu meinen scheint, welcher „forma" welcher „Träger" zugeordnet werden muß, sondern auch (und vielleicht in stärkerem Maße), wie die Substantial- oder Partialform eine derartige Wirkeinheit mit der Materie bilden kann, daß sich die Form in kontinuierlicher Abstufung in allen Momenten und Aktionen des Kompositum ausprägt[3].

Ad. 2. Die zweite Teilfrage war: Was ist – nach Albert – der Ort des „esse" im Kontext der Frage nach dem „subiectum" der Metaphysik? In einem allgemeinen, eher einführenden Teil stützt W. sich bei seiner Darstellung auf die wichtigsten Werke der Literatur zu den Einteilungstheoremen seit Aristoteles und der Ammonius-Schule (47–50, vgl. Anm. 1–14). Die spezielleren Ausführungen zu Alberts Metaphysikbegriff referieren größtenteils die einschlägigen Untersuchungen von A. Zimmermann[4] mit dem Resultat: „Unter der Voraussetzung des von Albert zugrundegelegten Subjekt-Begriffs kann nur das Seiende als Seiendes Gegenstand der Metaphysik sein, die sich dadurch als erste und allgemeinste Wissenschaft ausweist" (56; vgl. auch A. Zimmermann, a.a.O., S. 150). Dieses ‚Seiende als Seiendes' ist nicht aktual „Getrenntes", also „Göttliches" (vgl. Zimmermann, a.a.O. 158), sondern ist, wie W. in einer bündigen Überlegung nachweist (57–64), identisch mit dem Bereich des „esse" als des ersten Geschaffenen. W. parallelisiert überzeugend Passagen aus Alberts Kommentar zum „Liber de Causis" und die Lehrsätze des Albert über die ‚Beschaffenheit' des Gegenstandes der Metaphysik: Dem „esse" als dem ersten Geschaffenen (vor den Geschöpfen) kommt Priorität zu vor allen Einzeldingen wie auch uneingeschränkte „Allgemeinheit", Einheit, Einfachheit. Eben dieser Begriff des „esse secundum (scil. primum creatum)" erfüllt alle inhaltlichen Ansprüche, die Albert an den Gegenstand der Metaphysik stellt (63–64). Die ausgeführte Metaphysik befaßt sich nach Albert mit den Bestimmungen („accidentia") des „ens", die nur „in modo" von ihm unterschieden sind[5].

Der Seinsbegriff des „esse" als „primum creatum" ist natürlich ein anderer als der des „esse – actus essentiae". W. versucht sich in Mutmaßungen über Einheit und Unterschied der Bedeutung der beiden Seinsbegriffe: „Sein bringt in beiden Fällen das zum Ausdruck, was oben als Vermittlung beschrieben wurde: im ersten Fall [scil. als „actus essentiae"] bezeichnet ‚esse' die Anwesenheit der Form im Einzelding, so daß dieses zugleich eines und intelligibel und benennbar ist, im zweiten Fall bezeichnet ‚esse' zwar nicht die Anwesenheit, wohl aber die Wirkung der ersten Ursache im Einzelding, so daß man von ihm sagen kann: ‚es ist'; in beiden Fällen geht die Aktivität von einem vorgeordneten Prinzip aus (...); in beiden Fällen ist die Aktivität auf das Einzelne gerichtet (...). Diese Strukturähnlichkeit läßt die Funktionsverschiedenheit deutlich hervortreten" (108–109, Anm. 208–212).

Obwohl man für das „esse" als „primum creatum" und das „esse – actus essentiae" Strukturähnlichkeit in ihrer Wirkbeziehung auf Einzeldinge feststellen kann, bleibt Albert doch eine eingehende Begründung des denkbaren Zusammenhangs „dieser beiden ‚Weisen' von Sein" schuldig, „weil nicht das Individuum, wo diese beiden ‚Weisen' zusammenkommen, sondern die jeweiligen Prinzipien seine Blickrichtung primär bestimmen" (110).

Ad 3. Daß Albert mit seiner Lehre vom „esse – actus essentiae" tatsächlich den Substanz- und Formbegriff des Aristoteles abwandelt und daß dies ein genuiner Bestandteil seiner philosophischen Lehre ist, hat W. hinreichend bewiesen. W. weist mehrfach darauf hin, daß Albert seine Substanztheorie für eine korrekte Interpretation der aristotelischen Lehrmeinung hielt, wie er ja auch den „Liber de Causis" für eine zwar nicht aristotelische, aber doch „peripatetische" Schrift erachtete, welcher er legitimerweise Vermerke zur wahren Meinung des Aristoteles entnehmen konnte. Insofern hat Albert mit seiner Lehre vom Sein als dem Akt des Wesens keineswegs ausdrücklich Kritik an Aristoteles geübt; er hat ihn nur – recht ahnungslos, wie es scheint – ‚verbessert' und ergänzt. (Soviel und nicht mehr hatte W. ja auch nachweisen wollen.) W. meint – darin vielleicht etwas zu emphatisch –, auch die Übernahme des Seinsbegriffs aus dem „Liber de Causis" („esse – primum creatum") könne als Ergänzung der aristotelischen Metaphysik verstanden werden, sofern „das von Albert für genuin aristotelisch gehaltene ‚esse' (= Akt der Form) in der Tat keine Erklärung dafür gibt, daß die Dinge sind und nicht sind". Zur sinnvollen Interpretation der Tatsache, daß Dinge sind und nicht sind, „reicht das ‚aristotelische' ‚esse' nicht aus – es sei denn, man setzt unmittelbar eine letzte Form als Ursprung der Schöpfung an, was jedoch zu großen Schwierigkeiten führen würde" (110). (Immerhin haben Boethius und die Philosophen der Schule von Chartres einen solchen Ansatz gewagt, und bei genauer Betrachtung kann man diesen Denkern keinen Pantheismus unterstellen.) Jedenfalls wird bei Albert, so meint W., durch die Annahme eines ersten geschaffenen Seinsprinzips „das Verhältnis Gottes zur Welt erklärt", ohne daß „dabei die Transzendenz des Schöpfers" angetastet wird (110).

Die Arbeit leistet zweifellos, was sie leisten sollte: Sie gibt gründlichen Aufschluß über den Seinsbegriff im Metaphysikkommentar des Albert; sie gibt wichtige Hinweise auf den „Philosophen" Albert, der „die Philosophie als eine umfassende Theorie der Welterfahrung eigenen Rechts neben der Theologie (nicht gegen sie)" behauptet (111). Ferner gibt sie wahrhaft guten Anlaß zu bedenken, ob nicht die Aristotelesparaphrasen Alberts des Großen – mehr, als man bisher annehmen wollte (vgl. 8–10) – für eine Rekonstruktion ‚der' Philosophie Alberts genutzt werden sollten. Man sieht, wieviel an problemgeschichtlichen Daten bei einer exak-

[3] Man vergl. dazu die Ausführungen bei Geiger, a.a.O., S. 87ff.

[4] A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte u. Unters. z. Geistesgesch. d. M.A., Leiden-Köln 1965, S. 149–159.

[5] Hier liegen wieder Möglichkeiten, wie A. Zimmermann, a.a.O., S. 158, andeutet, auch über Gott in einer Metaphysik qua Ontologie (des geschaffenen Seienden) abzuhandeln, z. B. über Gott als „Prinzip und die Ursache der Substanz, also des eigentlichen Seienden".

ten und gut durchdachten Interpretation, wie sie hier vorliegt, aus einer Textparaphrase Alberts herauszuholen ist. Eine gewisse Einseitigkeit bei der Behandlung der sogenannten „Lebensphilosophie" sowie Passagen, in denen W. dem Albert in wohl übertriebener Weise eine Art ‚Systemzwang' unterstellt (ich denke da an die Darstellung der „Strukturähnlichkeit" der beiden Seinsbegriffe und an die These über die Erklärungsfunktion, die das „esse-primum creatum"-Theorem für Alberts Ontologie haben soll), fallen dem gegenüber wenig ins Gewicht. Ich halte die Arbeit für einen wichtigen Forschungsbeitrag.

Köln Ingrid Craemer-Ruegenberg

**Joannis de Forda: Super extremam partem Cantici canticorum sermones CXX. Corpus Christianorum,** Continuatio mediaevalis XVII – XVIII. – Turnholti: Brepols 1970. XXVI, 1008 S.

Vom Hohen Lied hatte Bernhard von Clairvaux († 1153) nur den Anfang (1,1–3,1) erklärt; sein Fortsetzer, Abt Gilbert von Hoyland († 1172) aus dem englischen Kloster Swineshead (Lincolnshire), war bloß zwei Kapitel weiter gekommen (5,9). Im ersten Jahrzehnt des folgenden Jh.s unternahm es dann ein anderer englischer Zisterzienser, Abt Johannes († 1214) von Ford (Devonshire, jetzt Dorsetshire), die noch fehlenden Abschnitte (5,8–8,14) zu behandeln. Das Werk ist bewußt sehr ausführlich angelegt (Prol. 147–155), benötigt oft mehrere Predigten für einen einzigen Vers und umfaßt daher 120 Ansprachen, ist aber mit Ausnahme eines kurzen 1963 herausgegebenen Stückes bis heute nie gedruckt worden. Nunmehr legen im Rahmen der Continuatio mediaevalis des Corpus Christianorum Edm. Mikkers und Hil. Costello, beide Angehörige der strengen Observanz des Zisterzienserordens, eine allen Anforderungen der Wissenschaft genügende Ausgabe vor, die bei fortlaufender Seitenzählung zwei Bände der Reihe beansprucht. Als Anhang ist eine 1945 veröffentlichte Palmsonntagspredigt beigegeben.

Da sich lediglich eine Handschrift erhalten hat, wirft die Herausgabe außergewöhnliche textkritische Probleme nicht auf. Die Editoren, über deren Aufgabenverteilung man nichts erfährt, haben die einzelnen Reden – durchweg im Anschluß an die Liste der capitula, die vermutlich auf Johannes von Ford selbst zurückgeht – in überschaubare Abschnitte gegliedert, ferner den Text auf Irrtümer und Schreibfehler gesichtet und Fehler berichtigt. Nur selten sind ihnen Versehen entgangen, so muß es 96,117 nostra (statt noster); 119,160f entweder gena quippe sedes est oder genae quippe sedes sunt (statt genae quippe sedes est) heißen.

Weit mehr Mühe hat der Quellenapparat, besonders der Nachweis der benutzten Bibelstellen, gemacht. Johannes von Ford liebt eine an der Sprache der Hl. Schrift orientierte Ausdrucksweise und bringt neben klar von seinen eigenen Worten abgehobenen Zitaten zahlreiche Anspielungen auf biblische Bilder und Redewendungen. Da diese namentlich dann nicht leicht auffallen, wenn Kasus, Modus oder Tempus geändert sind, lassen sich die unbestreitbar große Bibelkenntnis und Sorgfalt verratenden Angaben im Apparat gelegentlich vervollständigen. Auch wer den Herausgebern beipflichtet, wenn sie einen strengeren Maßstab anlegen und auf zweifelhafte Fälle (beispielsweise 96,117 Gal 4,26; 96,257 Ps 35,10) verzichten, wird hin und wieder anderer Meinung sein und mitunter weitere Vermerke wünschen. Einige Beispiele aus beliebig gewählten Partien: Prol. 26,56,63 : Ps 44,3; Prol. 134f : Ps 49,14; Prol. 163 : Apoc 1,8; 22,13; 1,62 : Luc 14,21; 3,105f : Eccli 51,6; 3,128 : II Cor 4,7; 3,146 : Cant 1,9; 3,233 : Ps 109,3; 3,235f : I Cor 15,41; 3,254f : Joh 12,32; 4,119 : Js 3,24; 4,264 : Apoc 2,7; 9,20f : I Tim 5,10; 9,41 : Ps 44,12; 9,61 : I Tim 2,5; 13,9 : I Cor 10,13; 13,237 : I Reg 20,42; 13,295 : Ps 48,13; 17,184 : Luc 12,42; 17,190 : Thren 3,19; 17,239 : I Cor 12,31; 17,277 : Jer 17,13; 17,335 : Joh 1,16; 23,215f : I Cor 1,20; 23,304 : I Cor 1,20; 23,305 : Bar 3,23; 23,336 : Eccli 24,27; 23,344 : Prov 26,27; Eccli 10,8; 27,166f : Ps 79,18; 27,187f : Apoc 1,5; 27,203 : Rom 8,24; 35,65 : Hebr 1,3; 35,112 : Gal 5,22; 35,132 : Ps 65,10; 36,178f : Rom 12,16; 41,44 : I Tim 3,16; 47,266 : Rom 12,21; 49,57 : Mt 24,12; 54,23 : Phil 3,8; 54,106 : Rom 12,16; 34,116 : I Tim 4,12; 60,38 : Prov 31,28; 60,48 : Js 11,1; 67,57 : I Tim 6,15; Apoc 19,16; 70,52f : I Cor 13,1; 70,114 : I Tim 2,5; 70,143 : Col 1,15; 70,215 : II Cor 1,3; 70,226 : Luc 1,42; 76,57 : Ps 117,12; 76,210 : Ps 115,15; 76,317 : Tob 8,14; 77,14 : Ps 20,2; 77,16f : Js 64,3; 77,24 : Ps 16,8; 77,87f : Act Ap 26,10; 80,37 : Mt 13,16; 83,66 : I Cor 9,22; 83,121 : Eph 4,13; 83,179f : Sap 1,7; 83,183 : II Makk 1,25; 85,135 : Mt 17,4 Par; 85,230ff : Sap 16,20; 90,59f : I Cor 3,6sq; 90,62f : Js 5,2; 90,115 : Gen 9,22; 90,190 : Gen 3,19; 90,197 : Mt 10,27; 90,200 : Mt 19,30 Par; 91,27 : Rom 1,20; 91,101f : Ps 118,77; 91,116 : Ps 102,8; 91,129 : Ps 83,4; 91,141 : II Cor 9,6; 91,143 : Ps 103,15; 91,233 : Joh 15,18; 92,79 : Act Ap 4,32; 92,93ff : Mt 13,52; 96,83 : Eph 4,13; 96,126 : Cant 4,9; 96,135 : Ps 35,10; 96,136 : Ps 35,9; 96,151f : Eph 4,13; 101,50 : Rom 1,20; 101,52 : Rom 4,9; 101,63 : Gen 2,18; 101,125 : Ps 26,12; 101,138 : Gen 1,26; 101,231 : I Tim 2,5; 102,80 : Rom 8,3; 102,220 : Js 9,2; 102,221 : Ps 136,1; 102,257 : Gen 3,7; 107,148 : Cant 3,1; 107,239 : Dan 9,23; 107,225 : Mt 22,8; 119,41 : I Makk 6,44; Dan 9,24; 119,60 : Apc 22,11; 119,88f : Ps 23,10; 120,1 : Cant 5,7; 120,19f : Prov 25,16; 120,168 : Ps 20,4. Wenn es auch bei der Methode des Verfassers nicht leicht ist, zwischen freier Benutzung eines Bibelwortes und Rückgriff auf eine abweichende Lesart immer klar zu unterscheiden, so ist doch zu begrüßen, daß die Herausgeber wiederholt auf vulgatafremde Textformen aufmerksam machen. Es spricht für die geistige und literarische Selbständigkeit des englischen Zisterziensers, daß sich im Wortlaut übernommenes fremdes Gut so gut wie gar nicht hat aufspüren lassen. Es mag sein, daß hin und wieder kürzere Stücke, die durch eine gewisse stilistische Einheit (u. a. 83,178–185; 111,54–59,75–79) oder durch eine unpassende Anrede (4,162f o sacrae virgines) auffallen, Anleihen darstellen; aber der Einbau längerer Passagen aus Kirchenvätern oder früheren Autoren, wie man ihn am Anfang des 12. Jahrhunderts noch oft beobachtet, ist jetzt – hundert Jahre später – nicht mehr üblich. Wo der Abt von Ford sich auf Gewährsleute wie Augustin oder Anselm von Canterbury beruft, zitiert er sie inhaltlich und sachlich, aber nie in größerem Umfang wörtlich. Nicht immer nennt Johannes seine Kronzeugen mit Namen. Manchmal ist es den Herausgebern gelungen, die verschwiegene Quelle zu ermitteln (u. a. 47,259). Begreiflicherweise bleibt aber mehrfach, sowohl bei Bibelworten (58,110f) wie auch bei anderen Sentenzen (8,131f), die Bezugnahme unaufgeklärt; vielleicht hätte man die nicht verifizierten Zitate irgendwo zusammenstellen können. Daß sich nicht selten allegorische Namenerklärungen bis auf Hieronymus (Liber de interpretatione nominum hebraicorum) zurückverfolgen lassen (neben den S. 876 aufgezählten Stellen ferner die Erklärung von Seraphim 24,40; 107,216; 111,97, siehe CC 72,121f,24f; PL 23,874), ist dankenswerterweise notiert; mitunter findet sich die vom Verfasser bevorzugte Deutung nicht bei Hieronymus, sondern bei anderen Autoren, so im Falle des Namens Josedech (67,141) bei Haimo (Comm. in Zach. PL 117,240C; die ganze Stelle 67,139–143, könnte von dem entsprechenden Abschnitt bei Haimo inspiriert sein). Auch die Anklänge an liturgische Texte sind verzeichnet; hier ist zusätzlich die Erinnerung an den Introitus der Dreifaltigkeitsmesse zu berücksichtigen (8,211). Da der Zisterzienserorden zwar seit 1175 das betreffende Formular benutzte (seit 1202 sogar regelmäßig für eine etwaige zweite Sonntagsmesse), dem Trinitätsfest, das Erzbischof Thomas Becket 1162 für England angeordnet hatte (Adalb. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl 1938, 123), jedoch erst 1230 einen höheren Rang einräumte (Klaus 122,126f; dazu J. M. Canivez, Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis, Louvain I [1933] 82,275; II [1934] 84; Fulg. Schneider, Vom alten Meßritus des Cisterzienserordens, Cistercienser-Chronik 38 [1926] 13,37; die übrigen Erwähnungen der Messe bei Schneider betreffen lediglich spätere Zeiten: ebd. 37 [1925] 196f; 38 [1926] 39; 39 [1927] 137; 40 [1928] 81), bereichert das Zitat die noch unzureichend erforschte, von den Herausgebern in anderem Zusammenhang gewürdigte (S. XV) frühe Entwicklung des zisterziensischen Trinitätskultes um eine interessante Einzelheit. Nicht alle Hinweise des Kommentars auf die Liturgie sind freilich eindeutig; gelegentlich muß auch hier offen bleiben, an welche Stelle Johannes von Ford denkt (u. a. 70,154).

Dem Text des Kommentars haben die Herausgeber eine in gefälligem Latein geschriebene Einführung vorausgeschickt (SS. VI–XXVI), die nicht allein über die handschriftliche Überlieferung und die Prinzipien der Edition, sondern auch über Leben, Schriften und theologische Einstellung des Verfassers unterrichtet. Für den wertvollen Abriß, den die Seiten XIV–XVIII von dem Lehrsystem des Abtes entwerfen, hat H. Costello inzwischen einige Ergänzungen geliefert und sowohl die Ekklesiologie wie auch das Weisheitsverständnis des Werkes untersucht (The idea of the Church in the sermons of John of Ford, Cîteaux 21 [1970] 236–264; the quest for Wisdom in the sermons of John of Ford, ebd. 23 [1972] 141–159). Die Jesusfrömmigkeit, bei der Johannes von Ford gern das soteriologische Moment und die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu hervorhebt, würde eine ähnliche Darstellung verdienen; nicht allein begegnen nämlich später so bedeutsame Motive wie die Verehrung des Herzens Jesu, sondern es tritt auch die individuelle Jesusbeziehung, die sich oft in direkten Anreden äußert, deutlich zu Tage. Möglicherweise könnte eine genauere Durchsicht klären, ob das auffällige Schwanken des Verfassers zwischen den ursprünglich aus gegensätzlichen Grundkonzeptionen stammenden Bezeichnungen des Gegenstandes der Menschwerdung (*hominem assumere* 8, 74,204; 27,80f,93f,131; 35,13f,160; 36,177; dagegen *humanitatem assumere* 8,68; 20,67; 25,122) etwa auf die Abhängigkeit von bisher nicht entdeckten Vorlagen zurückgeht. Auch die zahlreichen Äußerungen des Kommentars zu anderen theologischen Problemen, etwa zur Erbsünde (u. a. 101,212–259) oder zur Engellehre (u. a. 111,45–102), sollten einmal im Zusammenhang gewürdigt werden. Wenn es auf diese Weise gelänge, die Eigenart des Verfassers deutlicher zu umreißen, würde das Urteil der Herausgeber, Johannes von Ford müsse zu den hervorragenderen theologischen Schriftstellern seines Ordens gerechnet werden (S. XV), vermutlich weiteren Rückhalt finden.

Die Einleitung geht außerdem auf die Quellen des Werkes ein (SS. XVIII–XX). Aus der ausdrücklichen Erwähnung Anselms von Canterbury und Richards von St. Viktor auf einen gewissen Insel-Lokalpatriotismus zu schließen, geht deshalb nicht an, weil andere englische Autoren, die zudem ebenfalls Zisterzienser sind und in manchen Punkten einen ähnlichen Standpunkt wie Johannes einnehmen (S. XIX), wie Aelred von Rievaulx († 1167) und seltsamerweise auch Johannes' zweiter Vorgänger in Ford, Balduin, der spätere Erzbischof von Canterbury († 1190), mit Schweigen übergangen werden. Trotzdem sollte zur rechten Einordnung der Predigten in die Auslegungsgeschichte des Hohen Liedes nicht nur die zisterziensische (SS. V–VIII), sondern auch die englische Tradition im Auge behalten werden, zumal ein Zeitgenosse von Johannes, der Augustinerchorherr Wilhelm von Newburgh († um 1199), gleichfalls eine – allerdings erheblich knappere – Erklärung hinterlassen hat (ed. J. C. Gorman, Fribourg 1960).

Verzichtet haben die Herausgeber – wahrscheinlich mit Rücksicht auf frühere Publikationen – darauf, die Hinweise des Johanneskommentars zur äußeren und inneren Situation der Kirche zu sammeln (u. a. 90,109–148). Wenn der Abt von Ford auch seine Aufmerksamkeit besonders den englischen Verhältnissen zuwendet (für das Interdikt von 1208 die Ansprachen 41 und 76; 54,59–72; 77,14–38; 119,117f; für das grundsätzliche Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* Predigt 67), so kommt doch die Lage in Frankreich und Italien ebenfalls zur Sprache; was Johannes hier über die Verbreitung manichäischer Strömungen in Städten sowie beim niederen und hohen Adel sagt (85,130–134), klingt auffällig konkret und erlaubt vielleicht Rückschlüsse auf persönliche Kenntnis. Jedenfalls scheut sich der englische Zisterzienser bei anderen Anlässen nicht, eigene Erlebnisse (76,219–283) und sogar private Empfindungen (89,109–115) oder seelsorgliche Erfahrungen (3,126ff) auszubreiten. Auch diese und ähnliche Selbstaussagen des Verfassers wünscht man sich demnächst einmal zusammengestellt. Künftiger Forschung überläßt das Vorwort es ferner, die Verzahnung der einzelnen Predigten miteinander bloßzulegen. Nicht selten äußert sich Johannes über die folgende oder die vorhergehende Ansprache (u. a. 58,9–11; 60,18–21; 83,13; 107,13), betont, daß die Reden Tag für Tag (u. a. 55,10; 58,9f; 89,230f; 90,264; 91,14) oder am übernächsten Tag (82,11) folgen bzw. deutet eine kürzere (77,6; 106,245) oder längere Unterbrechung (118,191–194) an; weil hin und wieder sogar Daten genannt werden (41,210; 58,80), verspricht eine systematische Auswertung weiteren Aufschluß für die Chronologie und die Dauer des ganzen Unternehmens.

Ein ganz besonderes Verdienst der neuen Ausgabe stellen die reichhaltigen Register dar. Die vier Verzeichnisse erfassen die benutzten Bibelstellen, die im Apparat erwähnten Autoren (bei Wilhelm von St. Thierry sind 93,97; 97,17 zu ergänzen) und liturgischen Texte sowie die im Text des Kommentars begegnenden Eigennamen (füge zu Josedech 67,141); den Schluß bildet ein 124 Seiten starker Index verborum et locutionum, der eine in ihrem Wert kaum abschätzbare, wesentliche Hilfe zur Erschließung des an sich sperrigen Werkes bedeutet. Mit Dank stellt man fest, daß die Herausgeber die Grundsätze, denen sie bei der Anlage dieses Wort- und Begriffsregisters gefolgt sind, offen dargelegt haben (S. XXV). Daß sie sich auf die wichtigeren Aussagen beschränkt und von Vollständigkeit Abstand genommen haben, ist angesichts der erreichten Ausführlichkeit durchaus zu rechtfertigen; aus demselben Grund bleibt, wie der Gebrauch des Index enthüllt, das Fehlen eines Sachregisters unschwer zu verschmerzen.

Wenn die wissenschaftliche Öffentlichkeit nunmehr erstmalig Zugang zu einer wichtigen Quelle für die Kenntnis der frühen Zisterziensertheologie erhält, dann haben die beiden Editoren für ihre nach außen hin unscheinbare, in Wahrheit aber ungemein mühe- und entsagungsvolle Arbeit ein Recht auf Anerkennung und ausdrücklichen Dank erworben. Darüberhinaus wird man nicht anstehen, wegen des erwähnten Registers die neue Ausgabe als Vorbild für kommende Editionen hinzustellen.

Nicht vergessen seien der saubere und sorgfältige Druck, die übersichtliche Gliederung und die gesamte Ausstattung, die den beim CC gewohnten Erwartungen entsprechen. Der Liste nachträglicher Verbesserungen und Druckfehler S. 1007 sei noch zugefügt 49,295 ab hac (statt ad hac); 102,271 rediisse.

Köln/Bonn Matthäus Bernards

**Ott**, Ludwig: **Die Lehre des Durandus de S. Porciano O. P. vom Weihesakrament**, dargestellt nach den verschiedenen Redaktionen seines Sentenzenkommentars und nach der Diskussion der Dominikanertheologie des beginnenden 14. Jahrhunderts. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. XI, 164 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd 17) kart. DM 24,–

Die Arbeit an der Theologie- und Dogmengeschichte des Weihesakramentes ließ eine eigene Untersuchung dieses Themas im Werk des Durandus notwendig erscheinen. Der „kritische Kopf" der Dominikanerschule des beginnenden 14. Jahrhunderts hat in der Tat auf kritische Punkte der scholastischen, thomasischen Theologie des Weihesakramentes hingewiesen, soweit die systematische Theologie überhaupt in der Lage ist, geschichtliche Begriffe und Sätze zu korrigieren. Die kritischen Thesen des Durandus über das Sakrament des Ordo haben aber ihrerseits die Kritik der Schule herausgefordert:

1) Zufolge der grundsätzlichen Engführung der scholastischen Priester-Weihe-Theologie folgerte Durandus, daß nur die Priesterweihe, nicht die übrigen Ordines, auch nicht die Bischofsweihe im formalen und wesentlichen Sinn „sacramentum" wären. Erst in der letzten (3.) Fassung seines Sentenzenwerkes bezog er den Episkopat ein in das priesterliche Weihesakrament.

2) Der sakramentale Charakter des Ordo ist nicht Verleihung geistlicher Vollmacht, wie Thomas und seine Schüler meinten – wozu?, wenn Gott selbst und allein die Wirkungen der Sakramente hervorbringt, – sondern die kirchliche Bestellung zum amtlichen, bevollmächtigten Handeln. Nicht allen Ordines eignet ein besonderer sakramentaler Charakter; mit Sicherheit erkannte Durandus den priesterlichen Charakter des Weihesakramentes; gelegentlich (in der 2. Redaktion) spricht er auch vom sakramentalen Charakter der Bischofsweihe und – merkwürdig genug – von einem solchen des Exorzistats.

3) Den Episkopat betrachtete er erst in der letzten Fassung des Sentenzenkommentars als Bestand des Priester-Weihe-Sakramentes, ohne genau sagen zu können, worin das „vollkommenere Priestertum" des Bischofs gründe. Die wesentlichen und bedeutsamen Aussagen über das Hirtenamt sind längst aus dem Traktat über das Weihesakrament eliminiert. Die umstrittene Frage, ob auch einem einfachen Priester (vom Papst) die Vollmacht zur Spendung der Firmung erteilt werden kann, interessiert Durandus mehr, als die andere Frage, daß und warum (in der Westkirche) dem Bischof die Firmung vorbehalten ist. In dem Maße in dem die Theologie des Bischofsamtes verkürzt ist, wird der ganze Traktat über den sakramentalen Ordo verkürzt!

Die systematische Kritik kann nicht leisten, was nur die Kritik der historischen Vernunft vermag; der Weg der historischen Kritik war aber den scholastischen Theologen versperrt. Die fehlende historische Vernunft kann aber nicht mit dem Hinweis auf die ungeschriebene apostolische Tradition ersetzt werden, die Durandus gelegentlich in Anspruch nimmt. In methodischer Hinsicht ist es auch nicht unbedenklich, wenn Durandus aus den von ihm nicht anerkannten Voraussetzungen der thomasischen Theologie aus argumentiert und so in formaler Folgerichtigkeit operiert; dieses Vorgehen grenzt an theologischen Nominalismus.

L. Ott las die Texte in einer kritischen Synopse, indem er ebenso sorgfältig die literarische Abhängigkeit des Durandus von Thomas von Aquin, dessen Schüler Petrus von Tarentaise und die Abhängigkeit von Jakob von Metz und dessen Schule, dem Anonymus des Cod. lat. Vatic. 985 untersuchte, wie auch die Kritik der Dominikaner- und jüngeren Thomistenschule des Herveus Natalis, Petrus de Palude, Bernardus Lombardi und des Durandellus berücksichtigte. Diese Kritik und die beiden vom Orden selbst initiierten Lehrbeanstandungen von 1314 und 1316 bestätigen auf ihre Weise den Einfluß und die Bedeutung dieses Theologen, der die herrschende Theologie der Kritik unterzog.

Aufgrund dieses ausführlichen Textvergleiches konnte Ott im wesentlichen auch die bisherigen literargeschichtlichen Forschungen über Jakob von Metz und Durandus bestätigen: 1) Die theologische Hauptquelle des Durandus war nicht Thomas von Aquin, sondern der Sentenzenkommentar des Jakob von Metz, dessen 1. und 2. Redaktion ihm neben dem anonymen Kommentar des Cod. lat. Vatic. 985 bekannt waren. 2) Für das hohe Alter der 2. Redaktion des Sentenzenkommentars des Durandus, der wohl eine Lesung außerhalb von Paris zugrunde liegt, spricht die Tatsache, daß das Irrtumsverzeichnis von 1314 einmal darauf Bezug nimmt und daß Petrus Rogerii wenig später ein Exemplar dieser Redaktion abschrieb. 3) An der endgültigen 3. Redaktion des Kommentars arbeitete Durandus noch nach seiner Ernennung zum Bischof von Meaux (1326). In ihr setzte er sich mit der Kritik des Herveus und Petrus de Palude auseinander.

Die Veröffentlichung des umfangreichen Textmaterials aus den erwähnten Kommentarwerken erschließt einen unmittelbaren Zugang zur scholastischen Theologie über das Weihesakrament, die in dem vorliegenden Werk aus den Quellen dargestellt wird.

Bochum Ludwig Hödl

**Ostbairische Grenzmarken.** Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Benno Hubensteiner und August Leidl in Verbindung mit Josef Oswald. Bd XIII/1971. – Passau: Verein f. ostbairische Heimatforschung 1971. 353 S., XIII Tafeln, kart. DM 32,–

Die wertvolle Zeitschrift, die es sich auch zur Aufgabe gemacht hat, den heute von Staatsgrenzen zerschnittenen Grenzraum um die einst weit nach Osten blickende Bischofsstadt als eine geschichtliche Einheit sichtbar und faßbar werden zu lassen und dabei auch Probleme zu behandeln, die von der historischen Landeskunde manchmal übersehen werden, legt einen neuen Bd vor, der den Erwartungen voll entspricht und gerade auch für die landschaftliche Kirchengeschichte wichtige Forschungsergebnisse vermittelt.

August Leidl, „Leopold Ernst Kardinal von Firmian (1708–1783), ein Kirchenfürst an der Wende vom Barock zur Aufklärung" (5–26), zeichnet auf der Grundlage seiner Habilitationsschrift ein kirchen- und geistesgeschichtlich umfassendes Lebensbild des Passauer Bischofs, der vorher schon als Bischof von Seckau und Koadjutor bzw. Administrator von Trient wirkte. Einen wertvollen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte dagegen bringt P. Reinhold Weinschenk, „Franz Xaver Eggersdorfer (1879–1958), Aus seinem Leben und Wirken" (27–64). Eine verdienstvolle Übersicht zur Kirchengeschichte der Bischofsstadt bietet Maximilian Hartmann für „Die Kirchen in Passau" (65–90), wobei die wichtigsten geschichtlichen Daten handlich zusammengestellt werden. Sehr wichtig für die Liturgiegeschichte erscheint mir die Untersuchung von Georg-Hubertus Karnowka über „Die Feier der Karwoche und des Ostersonntags in der Passauer Domkirche im 15. und 16. Jahrhundert, Studie zum Passauer Brevier und Meßbuch" (91–105). In eine Zeit der Konflikte der Passauer Bürger mit ihrem bischöflichen Stadtherrn führt die Dissertation von Manfred Wallner, „Beiträge zur Geschichte der Stadt Passau in der Zeit Fürstbischof Alberts von Winkel 1362–1380" (106–128); sie wird im nächsten Bd der Zeitschrift fortgesetzt werden. Gottfried Schäffer berichtet über „Eine verschollene Dürer-Kopie des Passauer Domes, Zur Geschichte eines marianischen Andachtsbildes der Barockzeit" (129f); das Gemälde der Muttergottes mit dem Kinde, das eine Birnenschnitte hält, hatte durch eine Kopie eine besondere Verehrung in Passau erfahren.

In die Zeit der Reformation führen die Arbeiten von Hans Volz, „Ein Passauer in Wittenberg zur Reformationszeit, Die Beziehungen von Hans Fuchs zu Martin Luther" (131–136), sowie von Josef Haushofer, „Die Kelchbewegung in Eggenfelden" (161–175). Die Fortsetzung einer wertvollen Quellenveröffentlichung bringt Rudolf Zinnhobler, „Der Catalogus alphabeticus von 1689, Eine Quelle zur Geschichte des ehemaligen Großbistums und seiner Pfarreien" (137–140). Der Pfarreiengeschichte des Bistums ist auch der Beitrag von Edgar Krausen, „Die Zisterzienser und das Schloßbenefizium Wald a. d. Alz" (184–197), gewidmet, während zur Klostergeschichte außerdem noch die Aufsätze von Jörg Kastner, „Die Narratio de ecclesia Chremsmunstrensi, Welt und Geschichte des Klosters als Spiegel der Heilsgeschichte, Ein Beitrag zur Funktion der Allegorese in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung" (246–256), und Norbert Backmund, „Ein Profeßbuch des Klosters Windberg" (257–285) zu nennen sind. Wie stets pflegt das Jahrbuch auch die religiöse Volkskunde; so untersucht Robert Bauer „Die Altöttinger Votivtaferl" (176–183) und gliedert sie nach ihren Motiven.

An größeren Beiträgen sind ferner zu nennen: Wilhelm Hanisch, „König Wenzel von Böhmen (geb. 1361, gest. 1419), Studien zur Geschichte seiner Regierung" (198–233), eine Fortsetzung der seit 1969 hier erschienenen Beiträge und der Versuch einer Gesamtwürdigung; Josef Oswald, „Zur Geschichte der Passauer Zeitungswesens" (144–160); Ernst Raffelsberger, „Von der Glaskunst im Böhmerwald" (234–240). Berichte, Nachrufe, Buchbesprechungen und eine Bibliografie zur niederbayerischen Geschichte runden den schönen Band ab.

Tübingen Jürgen Sydow

**Kirkehistoriske Samlinger 1971.** Udgivet af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie under redaktion af Niels Knud Andersen, Leif Grane, Martin Schwarz Lausten. – København: G. E. C. Gads Forlag (1971) 230 S. Kr. 39.–

Die „Gesellschaft für Kirchengeschichte Dänemarks" gibt seit 1849 jährlich einen Sammelband heraus, der Forschungsergebnisse aus ihrem Gebiet vorlegt. Der Band 1971 enthält folgende Beiträge: „Der franziskanische Bruderschaftsbrief Christians II." (J. Nybo Rasmussen), „Michael mit der Seelenwaage auf dänischen Kalkmalereien des Mittelalters" (Knud Banning), „Das Kloster in den Briefen des Abts Wilhelm von Æbelholt" (Tore Nyberg), „Das Gesangbuch Hans Tausens von 1568" (Bischof Dick Helander), „Die Messe im Gesangbuch Hans Thomissøns von 1569" (Kaj Mogensen), „Friedrich Hertz (1833–1925). Laienprediger und Sozialist" (Arne Pedersen, „Der Werdegang des ‚Kirchlichen Rates' 1881–83" (Carl Trock), „19–70. Eine Übersicht über das Leben der dänischen Volkskirche" (Carl Trock), „Das nordische Institut für kirchengeschichtliche Forschung" (Lars Österlin).

Aus den Beiträgen seien hervorgehoben die Arbeiten von Dick Helander und Kaj Mogensen, die ökumenisches Interesse beanspruchen, das sie die luthersche Meßliturgie nach Einführung der Reformation behandeln. Ikonographisch wertvoll ist die Studie über Michael im nordischen Raum. Einblicke über die Auseinandersetzungen innerhalb der dänischen lutherschen Volkskirche bietet der gut dokumentierte Aufsatz von Carl Trock. Katholische Kirchengeschichtler dürfte die Arbeit von J. Nybo Rasmussen interessieren. Der Gebetsverbrüderungsbrief ist hier zum ersten Male veröffentlicht. Im Zusammenhang damit wird ausführlich über den Absender des Briefes, den Franziskaner Gilbert Nicolai, und den Adressaten des Briefes, König Christian II. (1513–23) berichtet.

S. 2 muß es ‚serenissimo' statt ‚serinissimo' heißen. In der Anmerkung 14 ‚consorti sue' statt ‚sui'. S. 3 ‚in (f? M)arie virginis' muß wohl aufgelöst werden: ‚in festo Marie virginis'.

Kopenhagen Heinrich Roos

**Arhnung, J. O.: Roskilde Domkapitels Historie II. 1416 – (1536).** Hrsg. von Troels Dahlerup. – Kopenhagen: G. E. C. Gad Forlag. 232 S. Dkr. 75.25

Im Jahr 1937 gab J. O. Arhnung, der als Lehrer an der Kathedralschule von Roskilde tätig war, den ersten Teil einer „Geschichte des Domkapitels von Roskilde" heraus, einen stattlichen Band von 460 Seiten, der den Zeitraum bis 1416 umfaßte und als Doktordisputation angenommen wurde. Die berufliche Beanspruchung bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1957 und andere Arbeiten über Roskilde („De hellige tre Kongers Kapel" und „Roskilde Domkapitels Jordebog 1568") verzögerten die Fertigstellung des zweiten Bandes. Doch lag bei seinem Tod am 18. Mai 1968 das Manuskript fast druckfertig vor. Professor Dr. Troels Dahlerup, der Arhnung schon in seinen letzten Lebensjahren zur Seite stand, gab nun die Arbeit zwei Jahre nach dem Tod des Verfassers heraus.

Der erste Band hatte ausführlich die einzelnen Ämter im Kapitel (Dekan, Propst, Archidiakon, Kantor usw.) sowie die 32 Altäre und 6 Seitenkapellen behandelt, die der mittelalterliche Dom zählte. Verhältnismäßig kurz wurde auf die Vermögensverwaltung, Bischofswahl und Gottesdienstordnung eingegangen. Der vorliegende Band erstreckt sich von der Wahl des mächtigen Bischofs Jens Andersen Lodehat im Jahr 1416 bis zur Absetzung des letzten katholischen Bischofs Joachim Rönnow und der Durchführung der Reformation im Jahr 1536.

Ein erster Abschnitt behandelt die acht Bischofswahlen, die in diesen Zeitraum fallen. Oft kam es dabei zu einem Tauziehen zwischen dem Kapitel von Roskilde, das sein wichtigstes Recht wahren wollte, und der Kurie in Rom, die die Wahl – vorwiegend aus finanziellen Gründen – an sich zu ziehen suchte. Allerdings providierte der Papst in den meisten Fällen den Kandidaten, den das Kapitel gewählt hatte. Auch der König suchte naturgemäß Einfluß auf die Bischofswahl auszuüben. Ausführlich ist die Wahl des Dompropstes Oluf Mortensen im Jahr 1461 dargestellt, weil hier das Wahldekret, als einziges Dokument dieser Art, erhalten ist.

Ein weiterer Abschnitt gilt dem Domkapitel in seiner Eigenschaft als bischöflicher Rat. 103 regestenförmig wiedergegebene Urkunden (im ersten Band waren es 98) beleuchten die bischöflichen Handlungen, bei denen der Rat bzw. die Zustimmung des Kapitels notwendig war, wie Veräußerungen von Gütern, Entgegennahme von Schenkungen, Bestimmungen über den Gottesdienst oder Besetzung von Kanonikaten. Ein Schwerpunkt dieses Bandes liegt auf der Verwaltung der Domkirche und ihres Vermögens, wofür gerade am Ausgang des Mittelalters die ältesten bewahrten Rechenschaftsbücher (zwischen 1504 und 1530) und Grundbücher wertvolles Quellenmaterial bieten. Hier werden Bestellung und Entlohnung der Tutoren, Einnahmen an Geld und Naturalien sowie die Ausgaben behandelt, die für Löhne (Chordiener, Glöckner, Blasebalgtreter), für Einkauf von Oblaten, Wachs, Weihrauch und Birkenlaub, für Anschaffung von Baumaterial und Entlohnung der Handwerker usw. aufgewendet wurden. Von Interesse sind auch die Angaben über das Inventar der Domkirche am Ausgang des Mittelalters, das auch Orgel und Kirchenuhr umfaßte.

Kurze Kapitel befassen sich noch mit den fünf königlichen Schutzbriefen für das Kapitel (von 1441, 1449, 1467, 1484 und 1534) sowie mit dem Sakristan und der Sakristei, in der nicht nur Paramente und Reliquien, sondern auch Geld und Wertsachen aufbewahrt wurden. Ergänzende Angaben zu einzelnen Altären, die bereits im ersten Band behandelt wurden, schließen das Werk ab. Neu sind dabei der Altar der Prim oder U. L. Frau, der älteste des Domes, sowie der erst später gestiftete jüngere Katharina- und der Agatha-Altar aufgeführt.

Dem Umstand, daß Arhnung nicht mehr die letzte Hand an sein Werk legen konnte, mag man wohl zugute halten, daß verschiedene Zitationen ungenau sind, Illustrationen im Gegensatz zum ersten Band fast völlig fehlen und auch ein Namen- und

Sachregister vermißt wird. Doch muß man die Vollendung des Werkes begrüßen, da gerade der zweite Band u. a. wertvolle Einblicke in die Vorgeschichte der Reformation bietet, etwa bei der Wahl des letzten Bischofs Joachim Rönnow oder der Ausstellung eines Schutzbriefes durch den einen Thronbewerber, Graf Christoph von Oldenburg, den das Kapitel „um eine nicht zu verachtende Summe" erkauft hatte. Wünschenswert wäre eine Herausstellung bedeutender Mitglieder des mittelalterlichen Domkapitels mit biographischen Angaben und eine stärkere Betonung der geistlichen Aufgabe eines Kapitels gewesen. Möge jedenfalls das zweibändige Werk Anregung geben, auch die Geschichte anderer nordischer Domkapitel in ähnlich gründlicher und umfassender Weise zu behandeln.

Würzburg Helmut Holzapfel

**Stupperich,** Robert: **Die Reformation in Deutschland.** – München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1972. 281 S. Mit einer farbigen Geschichtskarte des Verlages Justus Perthes (Monographien der Weltgeschichte, dtv-Taschenbuch 3202) DM 7.80

Robert Stupperich, bekannt durch seine ostkirchlichen und reformationsgeschichtlichen Forschungen, legt in dem genannten dtv-Taschenbuch eine Einführung in die Reformationsgeschichte vor, die in ihrer Kombination von Darstellung (1. Teil), Quellentexten (2. Teil), Zeittafeln und biographischen Daten (3. Teil) und Kritischer Quellen- und Literaturübersicht (4. Teil) ein m. W. bisher einmaliges Unternehmen ist. Begrüßenswert ist auch die beigegebene mehrfarbige Geschichtskarte im Maßstab 1 : 2 000 000. Der im 1. Teil ausgeführte „Abriß der Geschichte der deutschen Reformation" stellt eine um mehr als ein Drittel gekürzte, an einigen Stellen leicht überarbeitete Fassung der „Geschichte der Reformation" dar, die der Verf. 1967 als dtv-Taschenbuch veröffentlichte. Da die Kürzungen geschickt vorgenommen sind, hat die Darstellung dabei jedoch nicht wesentlich an Substanz verloren.

In einem für die Neubearbeitung verfaßten Vorwort geht St. auf Zielsetzung und Methode ein: „Wo das geschichtliche Leben in seinem ursprünglichen, ihm besonders eignenden Gehalt erfaßt und erschlossen werden soll, muß vom Verständnis der Menschen jener Tage ausgegangen werden. Ist dann festgestellt, woran den Zeitgenossen lag, dann kann erst der zweite Schritt getan werden, nämlich das Zustandekommen ihrer Anschauungen und Vorstellungen zu erklären, ihre geistige Welt zu deuten und die notwendigen Vergleich anzustellen. (9) Besonderes Augenmerk will St. auf die „territoriale Entwicklung" richten. Mit Recht schreibt er: „Ohne sie und ihre bis ins kleinste sich verästelnden Vorgänge ist die deutsche Reformation nicht vollständig erfaßt. Reformation ist nicht allein Luther und seine Theologie, es ist eine breite durch das ganze Reich (einschließlich der Niederlande und der Schweiz) gehende Bewegung, die überall neue Fragen auslöst, neue Betrachtungen einleitet und neue Gestaltungen hervorruft" (267).

Zweifellos liegt hier ein besonderer Vorzug von St.s Darstellung der Reformationsgeschichte, wie etwa die Abschnitte: „Einführung der Reformation in Städten und Territorien" (72–75), „Die Verhältnisse im Ordensland Livland" (150–152), die Zeittafeln: „3. Staatsmänner, die in der Reformationszeit hervorgetreten sind" und „4. Bürgermeister, Räte und Stadtschreiber der freien Reichsstädte", die biographischen Daten: „Reformatoren in den Territorien und Städten" (228–244), die kritische Quellen- und Literaturübersicht: „Die Reformation in einzelnen deutschen Landschaften" (264–267) und die Geschichtskarte zeigen. Namen wie Heinrich Voß, Jan van Essen, Jacob Propst, Heinrich Moller, Heinrich Kettenbach, Ritter Hans Landschad, Hartmut von Cronberg, Argula von Grumbach, Ursula von Weide, Matthäus Zell (alle 73), Adam Krafft (75, 236), Johann Heß (80, 235), Stephan Agricola (83, 228f) und Kaspar Hedio (83, 234) wird man in vergleichbaren Darstellungen der Reformationsgeschichte meist vergeblich suchen. Das gleiche gilt für Andreas Althamer, Johann Forster, Johannes Knipstro, Wolfgang Musculus, Gerd Oemeken, Paul vom Rode, Jakob Runge, Erasmus Sarcerius, Thomas Venatorius und Hermann v. d. Busche, die in den kurzen biographischen Abrissen des dritten Teiles vorgestellt werden, sowie für Ambrosius Moibanus, der darüber hinaus noch auf der Karte vermerkt wird. Die Beschäftigung St.s mit dem Humanismus, mit Melanchthon, Bucer, mit der westfälischen, nord- und ostdeutschen Reformationsgeschichte kommen der Darstellung zugute. Die besondere Beachtung der breiten reformatorischen Bewegung bedeutet jedoch nicht eine Vernachlässigung Luthers. Als Schüler von Karl Holl bezieht St. in der heutigen Lutherforschung eine durchaus eigenständige Meinung. Dies kommt etwa in der Frage der Datierung von Luthers Turmerlebnis zum Ausdruck, wo St. sich für eine Frühdatierung entscheidet und bereits „in der ersten Vorlesung über die Psalmen (1513/15)", die neue Erkenntnis schon vorliegen sieht.

Im Blick auf die „politischen Historiker" und die „Kirchenhistoriker beider Konfessionen" schreibt St.: „In neuerer Zeit gleicht sich die Verschiedenheit der Auffassungen immer mehr aus. Die Schwerpunkte werden zwar noch unterschiedlich verteilt, allein in der Gesamtbewertung der treibenden Kräfte sind die deutschen Darstellungen der neueren Zeit nicht weit voneinander entfernt" (264). St.s eigene Darstellung der Reformation bestätigt dies. Man findet in ihr keine konfessionalistisch verengte Polemik. Andererseits regen manche Formulierungen und Wertungen zur Diskussion mit St. an.

Elegant wird über die in der neueren Forschung zutage getretene Problematik der Frage nach dem reformatorischen Umbruch hinweggeführt. Die Datierung von Luthers neuer reformatorischer Erkenntnis ist ja nicht nur eine Zeitfrage, sondern zugleich eine Frage der inhaltlichen Bestimmung dessen, was reformatorisch ist. Daß diese Frage nach dem eigentlich Reformatorischen auch innerhalb der protestantischen Lutherforschung umstritten ist und z. Z. heftig diskutiert wird, sollte m. E. in einer Einführung in die Reformationsgeschichte dem Leser nicht vorenthalten werden. Anders wird bei der Frage nach Luthers Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 auf die gegenwärtige Diskussion hingewiesen (22). Jedoch liegt die Problematik nicht nur in der Frage der „Glaubwürdigkeit Melanchthons", sondern – davon erfährt der Leser nichts – darin, daß Luthers eigene Äußerungen gegen einen Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 sprechen. Doch wird entgegen dem Pathos früherer Reden zum Reformationstag deutlich gemacht: „Luther war es in seinen Thesen keineswegs um eine neue Lehre zu tun. Er wollte nur herausstellen, was die Kirche früher über den Ablaß gelehrt hatte" (23). Mit Recht weist St. auf die Einflüsse Ockhams, Augustinus' und der deutschen Mystik auf Luther hin. Wenn er dabei jedoch formuliert: „Die Lehre Occams erleichterte Luther den Weg" (28), so ist die Beziehung Luthers zu Ockham m. E. zu positiv gesehen. Seit der Rm-Brief-Vorlesung (1515/16) und den aus dieser Zeit stammenden Randbemerkungen zum Sentenzenkommentar Gabriel Biels ist ja die Ockham-Biel-Schule der Inbegriff der Scholastik, der er den Kampf angesagt hat, wie etwa seine Disputation gegen die scholastische Theologie ausweist. Ist St.s Wertung hier eine Konsequenz seiner Frühdatierung des reformatorischen Umbruchs?

In den meisten Darstellungen der Reformationsgeschichte begegnet im Blick auf den Reichstag zu Augsburg von 1530 stereotyp der Redeweise von Melanchthons Leisetreterei und Nachgiebigkeit. Wenngleich St. an einigen Stellen sich differenzierter ausdrückt, so stimmt er aufs ganze gesehen doch in diesen Chor mit ein. Wenn dabei der Landgraf Philipp von Hessen als standhafter Bekenner der evangelischen Sache Melanchthon gegenübergestellt wird, so überrascht das etwas (s. u.). Wer die Nürnberger Gesandten als Kronzeugen für Melanchthons Nachgiebigkeit anführt, sollte auch die andere Seite anhören. Melanchthon sagt von ihnen: „So kämpfen unsere Bundesgenossen um ihre Herrschaft, nicht um das Evangelium" (WA Br 5,602,7ff). Daß der Streit um Melanchthons Bereitschaft ging, die Jurisdiktion der kath. Bischöfe wieder anzuerkennen, wird dem Leser verschwiegen (vgl. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre, Wiesbaden 1970, 20–27). Im Zeitalter der ökumenischen Bewegung sollte man auch nicht so unbesehen die alten Schemata vom verzagten Melanchthon und vom glaubensstarken Trost spendenden Luther wiederholen. Schließlich ging es in Augsburg um die Einheit der Kirche. Kann man Melanchthon zum Vorwurf machen, daß er die Verantwortung spürte und daß ihn die unheilvollen Folgen einer „unendlichen Zertrennung der Kirchen" bedrückte? Kann man hier wirklich Luther so unbekümmert als den „sorglosen Zuschauer", wie er sich selbst bezeichnete, preisen, der seine Sache mit der Sache Christi identifiziert („Fallen wir, so fällt Christus") und ein Jahr später im Blick auf Melanchthon sagt: „Ihn bewegen jene großen Dinge des Staates und der Religion, mich bedrängen die privaten Angelegenheiten" (WA Tr 1,30 Nr. 80)?

Während man in den meisten Darstellungen der Reformationsgeschichte über die Einigungsverhandlungen, die ab

Mitte August 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg geführt wurden, nichts oder nur sehr wenig erfährt, berichtet St. verhältnismäßig ausführlich darüber. Wenn er schreibt: „In einigen Artikeln kam es tatsächlich zum Kompromiß: Artikel 1, 3, 7, 9–11, 13, 16–19", so muß es nach dem von H. Vehus dem Kaiser überreichten Abschlußbericht richtiger heißen: „In den ersten 21 Artikeln ist man mit ihnen einhellig in acht Artikeln, nämlich dem 1. 3. 9. 13. 16. 17. 18. 19. Ferner hat man sich mit ihnen verglichen in sieben Artikeln auf die Declaration, Auslegung und guten Verstand..., nämlich im 2. 4. 5. 6. 7. 8. und 10." (Cod UB Gießen, Fol. 134r; QFIAB 42/3, 1963, 427). Spalatin, bei den Verhandlungen (bis zu Art. 12) selbst offizieller Protokollant, fügt seinen Annalen den Bericht der Summa tractatus ein: „Der erste Teil der Confessio umfaßt 21 Artikel. Von denen ist man in 15 Artikeln in allem eins, in den anderen aber nur zum Teil: Drei nämlich sind zu den Mißbräuchen zurückgestellt worden, nämlich 11.14 und 15. Drei wiederum weichen zum Teil ab, nämlich 12.20 und 21" (Schirrmacher, Briefe und Acten 222). Da man sich also bereits in Augsburg 1530 in der Frage der Erbsünde und der Rechtfertigungslehre geeinigt hat (Pfnür, a.a.O. 262), ebenso 1534 in Leipzig (CR II 723), so ist auch die Bemerkung zum Regensburger Religionsgespräch von 1541 zu berichtigen, dies sei „der erste Fall seit Luthers Auftreten, daß man sich in der Lehre, an der der Gegensatz entstanden war, geeinigt" habe (118).

Entgegen dem weitverbreiteten Vorurteil, daß Melanchthon in der Confessio Augustana (CA) mit seiner Meinung hinter dem Berg halte und dann in der Apologie wieder sein wahres protestantisches Gesicht zeige, schreibt St., daß Melanchthon auch in der Apologie die Übereinstimmung mit der alten Kirche nachweist. Zwar hatten schon 1530 in Augsburg die katholischen Gegner, vor allem Eck, Cochlaeus und Fabri, richtig beobachtet, daß sich manche extreme Positionen der Frühzeit von 1520/1 (etwa daß Gott die Ursache der Sünde ist) in der CA nicht finden, doch steht dahinter nicht, wie vor allem Cochläus ihm unterstellte, eine Täuschungsabsicht, sondern eine inzwischen erfolgte Wandlung und Differenzierung von Melanchthons Theologie, die bereits im Kolosserbriefkommentar von 1527 (vgl. St. 147) ihren Niederschlag findet. Trotz des überaus polemischen Tones setzt Melanchthon auch in der Apologie diese Linie, die in der Sache vielfach eine gemeinsame Basis mit der katholischen (nicht der nominalistischen) Position bedeutet, fort. So findet auch die Einigung in Augsburg in der Sachfrage selbst trotz der Anfeindung und der Unterstellungen gegenüber seinen damaligen Gesprächspartnern ihren Niederschlag, etwa in der Frage der Erbsünde, des Sündenbegriffs, der Bedeutung der guten Werke, der Willensfreiheit, des Bußsakraments und der Eucharistie. So findet sich etwa das Wörtchen „substantialiter", das in CA 10 fehlt und das bei den Verhandlungen in Augsburg zur Sprache kam, ausdrücklich in der Apologie.

Ungenau ist in der Darstellung des Konzils von Trient die Formulierung: „Es entsprach nur dem römischen Brauch, daß die lateinische Bibelübersetzung zum authentischen Text erklärt wurde (Quellentext 44)" (137). Es geht darum, daß „unter allen lateinischen Ausgaben der Hl. Schrift, die in Umlauf sind, eine für authentisch zu gelten habe", nämlich die „Vulgata"-Übersetzung. Leider hilft hier auch der Verweis auf Quellentext 44 nicht zum sachgemäßen Verständnis, da einmal der entscheidende Passus „ex omnibus Latinis editionibus" ausgelassen wurde und zum anderen „vulgata editio" einfach als „allgemein verbreitete Ausgabe" wiedergegeben wird.

Abgesehen davon, daß es nicht in der Intention des Konzils lag die Tradition „neben die Schrift als gleichberechtigte zweite Norm" zu stellen, sollte man heute den Anspruch der Kirche auf rechte Schriftauslegung nicht mehr so kommentieren: „d. h., daß die Tradition über die Schrift gestellt wurde", wo doch schon in der Reformationszeit, etwa im Abendmahlsstreit oder in der Auseinandersetzung mit den Antitrinitariern, die Problematik des Schrift*verständnisses* deutlich wurde. Die Aussage des Konzils richtet sich nicht gegen die Schrift, sondern dagegen, daß einer „im Vertrauen auf seine eigene Klugheit" die Schrift „nach seinem eigenen Sinn herumdrehe gegen den Sinn, den die hl. Mutter Kirche festhielt und festhält". Auch die Aussage, die Antworten des Konzils „sind denen des Protestantismus entgegengesetzt" (137), ist zu undifferenziert, da das Konzil zwar in der von St. angesprochenen Frage der Willensfreiheit die in den Katalogen ketzerischer reformatorischer Sätze exzerpierten überspitzten Positionen von 1520/21, etwa daß der Verrat des Judas in gleicher Weise das eigentliche Werk Gottes sei wie die Berufung des Paulus (Can. 6, vgl. Pfnür a.a.O. 115f) verwirft, nicht jedoch die Aussagen der Confessio Augustana zu dieser Frage. Umgekehrt wird in Can. 1 die von den Reformatoren bekämpfte nominalistische Position gleichfalls abgelehnt.

Philipp von Hessen erscheint bei St., wohl auch durch die geraffte Darstellung bedingt, mehr im Lichte eines selbstlosen Bekenners der evangelischen Sache (74, 96), als – wie es wohl mehr der Wirklichkeit entspricht – eines Realpolitikers. Die Ausführungen über die Doppelehe des Landgrafen verkürzen etwas den Tatbestand. „Da aber seine Frau jahrelang krank war, ging der temperamentvolle Landgraf seine eigenen Wege" (119). Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, so wird doch unterstellt, die jahrelange Krankheit sei der Anlaß dafür, daß er sich 1539 endlich zur Doppelehe entschloß. In Wirklichkeit war es mit der jahrelangen Krankheit nicht so schlimm, immerhin gebar ihm seine Frau neun Kinder. Philipp nahm es von Anfang an mit der ehelichen Treue nicht so genau. Wie er selbst zugibt, hat er bereits drei Wochen nach der Hochzeit seine Ehe gebrochen. Schon zwei Jahre danach, „im Jahre 1526, nachdem durch die Schwärmer und Wiedertäufer die Frage über die Zulässigkeit mehrerer Eheweiber nach alttestamentlichem Vorbild angeregt worden war... geriet er auf den Gedanken, daß auch ihm hierdurch geholfen werden könnte" (Köstlin-Kawerau II 474). Bereits damals fragte er bei Luther diesbezüglich an (Vgl. WA Br 4,140 Nr. 1050). „Im Jahre 1539 zog er sich durch seine Ausschweifung eine böse Krankheit zu" (Köstlin-Kawerau, a.a.O.). Der Entschluß zur Doppelehe war wohl auch dadurch mitbedingt, daß 1539 seine neueste Bekanntschaft, Frl. Margarete von der Saal, ihm „nur durch ein eheliches Band zu eigen werden wollte" (ebd.).

Neben diesen mehr grundsätzlichen Fragen der Akzentuierung und Wertung, über die die Diskussion weitergehen wird, haben sich einige Schönheitsfehler und Unkorrektheiten eingeschlichen, die man bei einer Neuauflage gern verbessert sähe.

Beim Quellentext „1. Aus der Instruktion Erzbischof Albrechts an die Ablaßkommissare (1517)" (167) handelt es sich um eine Vermischung von wörtlichem Zitat und freier Interpretation bzw. Fehlinterpretation: So werden aus den in der Quelle genannten sieben Kirchen, die man zur Ablaßgewinnung besuchen soll und die dadurch gekennzeichnet sind, daß das päpstliche Wappen angebracht ist, im „Quellentext" „7 Kathedralkirchen in Rom". Im lat. Text heißt es weiter, daß Kranke und Behinderte sieben von den Kommissaren oder Subkommissaren zu bezeichnende Altäre, „an denen gleicherweise das päpstliche Wappen angebracht sein soll", besuchen können. Wer nicht dazu in der Lage ist, dem kann sein Beichtvater einen Altar nach einem geeigneten Ort seiner Wahl bezeichnen. Wer bettlägerig ist, dem kann irgendein frommes Bild bezeichnet werden. „Wenn aber einer oder eine bitten sollten, ihnen den Besuch der Kirchen oder der erwähnten Altäre aus irgendeinem Grund oder Anlaß zu erlassen, dann können die Pönitentiare nach Anhörung des Grundes und der Ursache dies tun, sie mögen jedoch dafür sorgen, daß der erwähnte Besuch durch eine größere Einlage kompensiert wird." Bei St. ist der erleichterte Modus ohne Kennzeichnung der Auslassung weggefallen. Passend zur obigen Uminterpretation heißt es dann: „Wenn er aber aus gewisser Ursache verlangt, daß ihm die Romreise (!) erlassen wird, kann das geschehen, jedoch muß dafür eine Kompensation in einem größeren Betrag erfolgen." Der folgende Abschnitt bei St. „Taxen je nach Stand und Vermögen" ist eine freie Wiedergabe des lat. Textes. Leider sind die im Text genannten Einkommensgrenzen nicht wiedergegeben. Eine Irreführung des Lesers ist es aber, wenn die Liste bei St. schließt: „Handwerker 1 rhein. Gulden". Diese Gruppe von Bürgern, Kaufleuten und Handwerkern ist im Text auf Selbständige mit eigenem Hausstand eingegrenzt. Der Rest, der darunter liegt, braucht nur einen halben Gulden zu entrichten. Desgleichen fehlt bei St. die weitere Instruktion im Text: „Und diejenigen, die kein Geld haben, mögen durch Gebet und Fasten ihren Beitrag erfüllen; das Himmelreich darf nämlich den Reichen nicht mehr als den Armen offenstehen" (regnum enim coelorum non plus divitibus quam pauperibus patere debet). Ob mit so einem uminterpretierten und verkürzten „Quellentext" dem Leser geholfen ist, mag bezweifelt werden. Doch handelt es sich hier offensichtlich um eine Ausnahme, wenngleich noch einige Texte durch eine sorgfältige Überprüfung verbessert werden könnten. So sind etwa im Text Nr. 18 an vier Stellen Wörter bzw. ein Satzteil ausgefallen, eine größere Auslassung ist nicht gekennzeichnet, in Z. 11 von Nr. 18 muß es in modernem Deutsch „wird" statt „würde" heißen. „Verschiener Zeit" ist eindeutiger mit vergangener Zeit statt „verschiedener Zeit" wiederzugeben (Nr. 34 Z. 16). In Text Nr. 45 sind die Wörtchen „perfecte" (Z. 5) und „gratis" (Z. 14) nicht übersetzt. Manches könnte genauer übersetzt werden: Z. 10 „seinem" (corporis eius), Z. 13: „Da" (quamvis), Z. 17 „vorgibt" (iactanti), „beharrt" (quiescenti), Z. 19: „geschehen kann" (immo sit), Z. 16.20: „Glaube" (fiducia); Nr. 46, Z. 19: „frei sei" (absit).

In Nr. 3 wird durch die Kombination zweier in je verschiedenem Kontext stehender Passagen sowie durch eine unklare Übersetzung die Aussage Luthers gegenüber Albrecht von Mainz verschärft: In der

Übersetzung „so werden die Seelen unter Eurer Obhut zum Tode unterwiesen" bezieht man das „unter Eurer Obhut" unwillkürlich zum Prädikat „Zum Tode unterwiesen", während im lat. Text von den „Eurer Obhut anvertrauten Seelen" die Rede ist. Im Vorhergehenden sagt Luther: „Ich klage dabei nicht so sehr die Aufrufe der Prediger an, die ich nicht gehört habe, sondern ich bedauere das ganz falsche Verständnis, das das Volk daraus gewinnt...". In „Luthers und Melanchthons Beichtrat für Landgraf Philipp von Hessen" (Nr. 40) wird der Abschnitt mit der Aussage: „Denn was vom Ehestand zugelassen im Gesetz Moisi, ist nicht im Evangelio verboten..." (WA Br 8,643, 154) weggelassen. Diese Beispiele sollen dem Verf. keine Tendenz bei der Auswahl unterstellen, sie machen aber die Schwierigkeit jeder Auswahl deutlich.

Weiter ist dem Rezensenten aufgefallen: Urbanus Rhegius war kein „Karmeliter" (73), er „begann" nicht „in Hall in Tirol", sondern in Augsburg, das er im Dezember 1521 verlassen mußte. Nach seiner Rückkehr nach Augsburg 1524 wurde er nicht mehr Domprediger, sondern Prediger bei den Karmelitern zu St. Anna. Stephan Agricola wurde nicht „in Regensburg als Prediger 1522 der Ketzerei verdächtigt und verhaftet (228), sondern in Salzburg bzw. Mühldorf. Mensing hat nicht „1524 als Prediger in Magdeburg in den Kampf um die neue Lehre eingegriffen" (246), sondern 1522. Erwähnenswert wäre auch gewesen, daß er in Wittenberg studiert hat. Seine „Antapologie" (1533/35) richtet sich gegen Artikel 2–4 der Apologie Melanchthons. Statt „confutatio Catholica" (95) muß es richtiger „Catholica... responsio" heißen. Vermutlich auf einem Druckfehler beruht die Angabe, die Apologia confessionis zähle „nur vierzehn Artikel" (in Wirklichkeit 24). Die fehlenden sind bereits in vorausgegangenen abgehandelt: 5–6 in 4, 25 in 11 und 12, 26 in 15).

Pius IV war kein „ehrwürdiger Dominikaner" (139). Bei der Gewährung des Laienkelches durch Pius IV ging es nicht um ein Sonderprivileg für Maximilian (vgl. ebd.), sondern um eine Bewilligung des Laienkelches für die Bistümer auf deutschem Reichsgebiet. Im Register fehlen die Namen Mensing (vgl. 246) und Oemeken (236). Auf der Karte heißt es „Joh." Sarcerius statt Erasmus Sarcerius. Die Darstellung würde durch dem Text beigegebene Quellenverweise gewinnen. So hätte man etwa gern die genaue Belegstelle dafür, daß Luther in den Erläuterungen der 95 Thesen die Zweischwertertheorie (!) für eine „der Hölle würdige Erfindung" erklärt.

Wie schon der Titel besagt, will St. seine Darstellung der Reformation auf das deutsche Sprachgebiet (Deutsches Reich, Niederlande, Schweiz und Ordensland Preußen) beschränken. „Die außerdeutschen Länder bleiben außer Betracht. Sie werden einer weiteren Veröffentlichung ‚Die Reformation in Europa' vorbehalten" (11). Er begreift seine Aufgabe nicht so sehr als Gesamtdarstellung der Epoche Reformation, sondern als schwerpunktmäßige Abhandlung der reformatorischen Bewegung. So werden etwa in den biographischen Abrissen 54 Reformatoren und 9 katholische Theologen vorgestellt. Thomas Murner, Berthold von Chiemsee, Kaspar Schatzgeier, Albert Pigge, um nur ein paar Namen zu nennen, begegnen bei St. nicht. Als Staatsmann, der in der Reformationszeit hervorgetreten ist, (vgl. Tabelle S. 215) wäre auf katholischer Seite etwa noch Hieronymus Vehus, der Kanzler des Markgrafen von Baden, zu nennen. Auf der Karte könnte Salzburg als wichtige Stätte des Bauernkrieges markiert werden. In Augsburg wurden auch katholische Schriften, etwa Werke Ecks, gedruckt. Desgleichen könnten Frankfurt/Oder, Landshut und München als Stätten katholischen Buchdrucks notiert werden. Auch Tübingen könnte als Druckort genannt werden. Doch handelt es sich hier um Ermessensfragen.

Die Geschichtskarte selbst ist eine Meisterleistung, die in anschaulicher Weise eine Menge an Information bietet, angefangen von der Ausbreitung der Reformation, Lutherorten, Zentren des Humanismus, Universitäts-Neugründungen, Druckorten bis hin zu erloschenen Erzbistümern und Bistümern.

Abgesehen von dem bereits 1937 veröffentlichten, aber immer noch lesenwerten Werk von Ricarda Huch „Das Zeitalter der Glaubensspaltung", das 1964 als Siebenstern-Taschenbuch erschien, liegen, soweit ich sehe, in deutscher Sprache vier Darstellungen der Reformation in Taschenbuchform vor, die sich gegenseitig gut ergänzen. Den Schwerpunkt auf die politische Geschichte legt die umfangreiche und umfassende Darstellung des 16. Jh.s von Gerhard Ritter „Die Neugestaltung Deutschlands und Europas im 16. Jahrhundert", die 1967 als Ullsteintaschenbuch erschien und mit geringfügigen Korrekturen des Autors dem Text von 1950 folgt. Leider fehlen Quellenverweise. Dafür sind aber 46 Seiten Literaturhinweise (bis etwa 1965 auf den neuesten Stand gebracht) beigegeben. Der ebenfalls 1967 erschienene 12. Bd der Fischer-Weltgeschichte „Die Grundlegung der modernen Welt", bearbeitet von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, umfaßt „Spätmittelalter, Renaissance, Reformation" und setzt den Akzent auf „die Entwicklung der europäischen Bevölkerung in ihren wirtschaftlichen Bedürfnissen, ihrem Kollektivglauben, ihrer politischen Zielsetzung und in den tiefen Wurzeln ihres Denkens". Die Reformation selbst nimmt in diesem Band weniger als ein Zehntel der Gesamtdarstellung ein. Die 1969 als Herdertaschenbuch erschienene „Kleine Reformationsgeschichte" von Joseph Lortz und Erwin Iserloh sticht hervor durch ihr besonderes Eingehen auf die Theologie der Reformatoren und ihrer zeitgenössischen katholischen Gegner sowie durch die vielen in den Text eingearbeiteten Quellenverweise.

Die vorliegende Einführung St.s in die Reformationsgeschichte hat ihren besonderen Wert in ihrer Zielsetzung, die reformatorische Bewegung schwerpunktmäßig darzustellen, sowie in ihrer Form der Kombination von Darstellung, Quellentexten, Tabellen und biographischen Abrissen, kritischer Literaturübersicht und Geschichtskarte. Auf Grund dieser Vorzüge, die sie allen anderen Darstellungen der Reformationsgeschichte voraus hat, möchte man St.s „Die Reformation in Deutschland" nicht missen.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

**Neuser,** Wilhelm: **Calvin.** – Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1971 121 S. (Sammlung Göschen, Band 3005) Kart. DM 5.80

Nach den von ausgezeichneten Fachleuten veröffentlichten Bändchen über Luther und Melanchthon ist nun in der bekannten Sammlung Göschen auch eine Kurzbiographie von Calvin (= C) erschienen. Der Verfasser, wissenschaftlicher Rat und Professor im Fachbereich evangelische Theologie der Universität Münster, bietet eine verständliche und oft anregende Skizze vom Leben des französischen Reformators, die einige Ausführungen enthält, die auch vom Fachmann als geglückt bezeichnet werden können. Dies gilt z. B. vom Abschnitt C. in Straßburg und seine Teilnahme an den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (39–53). Aus dem Literaturverzeichnis (118) ist ersichtlich, daß der Verf. über das selbe Thema bereits 1969 eine Vorarbeit geleistet hat. Auch der danach folgende Teil bis S. 107 stellt eine sachlich grosso modo annehmbare Zusammenfassung der Ereignisse und Fakten von 1541–1564 dar. Anscheinend lehnt sich der Verf. meistens an das 1863 veröffentlichte Werk Ernst Stähelins an. Daran wird schon der erste große Fehler des Buches sichtbar: die weitgehende Nicht-Beachtung der neueren und neuesten evangelischen (und auch katholischen) Calvin-Forschung. (Man werfe nur einen Blick auf das Literaturverzeichnis!) Des öfteren wird auch als historische Quelle die Kurzbiographie von Théodore de Bèze (1564) (Beza) verwendet, dies aber meistens unkritisch, ohne z. B. auf den panegyrischen Charakter dieser Schrift hinzuweisen. Bezas Name taucht übrigens ganz unvermittelt S. 16 auf und der Leser muß bis S. 108 warten, um zu erfahren, wer Beza war, und daß er eine „vita Calvini" geschrieben hat. Auch im Literaturverzeichnis sucht man vergebens nach einem Hinweis auf ihn. Auf Fußnoten verzichtet der Verf. grundsätzlich. Zitate werden nicht belegt.

Zwei weitere Formfehler des Büchleins sind: die unbekümmerte Verwendung von Anachronismen (S. 26: „französische Protestanten" [im Jahre 1535!] und S. 47: „ökumenisch" in Bezug auf Calvin) und die allgemeine Ignorierung der französischen (aber ab und zu auch der deutschen [S. 14 und 120: „Kampfschulte" statt „Kampschulte"!]) Rechtschreibung. Die „accents aigus" (8, 15, 23f, 28, 42, 64, 69, 105f) werden massenhaft weggelassen oder falsch gesetzt. Das Setzen der „cédille" für Briçonnet und François (72, 105) wird ebenso unterlassen wie das „e" am Ende von „Marche" (15) und das „s" am Ende von „Orléans" (16, 17, 18; vgl. 19). Der Verf. scheint für die Rechtschreibung französischer Eigennamen keine einheitliche Regel zu kennen. Bald verdeutscht er sie (7, 11, 18, usw.), bald bringt er sie in der französischen Form (30, 108, usw.). (Es gibt sogar „Mischungen" wie auf S. 12: „Anton und Marie begleiten später Johann Calvin nach Genf..."). Der Rezensent hätte gerne auf die Erwähnung solcher Fehler verzichtet, hätten diese die Grenze der Zulässigkeit nicht weit überschritten, und wäre dadurch kein Zweifel an der sonstigen Genauigkeit der Arbeit entstanden.

Was den Inhalt der Darstellung betrifft, ist er auch nicht einwandfrei. Treffend werden zwar einleitend die zum Verständnis C.s so wichtigen Strömungen des christlichen Humanismus, der Mystik und (am stärksten) des „Libertinismus" (9–11) genannt, die Relevanz dieser Faktoren wird jedoch durch die nachfolgenden Ausführungen nicht bestätigt. Auf S. 27 wird als eine „verbreitete Ansicht in der Calvinforschung" erwähnt, daß es 1535 eine erste französische Ausgabe der „Institutio" C.s gab. Meines Wissens entbehrt diese Behauptung eines wissenschaftlichen Beweises und ist in bezug auf die historischen Fakten unwahrscheinlich. Der Versuch des Verf., C.s Haltung im höchsten peinlichen Servet-Prozeß verständlich zu machen, ja sogar zu entschuldigen (77–80) und die Genfer „Theokratie" als nicht intolerant aufzuzeigen

(81–84), sind apologetische Bemühungen, auf die die heutige Forschung keinen Wert mehr legt. Vielleicht die größte Unzulänglichkeit der vorliegenden Arbeit ist die durchaus unbefriedigende Beantwortung, bzw. Umschreibung von Fragen wie diese: Wie ist C. zum Reformator geworden? Was erklärt das Faktum und die Orientierung seiner theologischen Bildung? Welche sind und wie erklären sich die Schwerpunkte seines theologischen Systems? Luthers Einfluß wird nur sporadisch genannt (27f und passim), die These der „pneumatisch-wirklichen Gegenwart" des Leibes Christi im Abendmahl wird nicht im Kern erfaßt (114) und das gewaltige ekklesiologische Denken C.s wird nirgends sichtbar. Dagegen werden „die Lehre von der Schrift, von der Trinität, von der Prädestination und vom Sakrament", sowie die Lehre von der Heiligung kurz, fragmentarisch und unsystematisch aufgezählt (110–115); in ihnen soll sich die Eigenart der calvinschen Theologie zeigen (110). – So bleibt dem Rezensenten leider nichts anderes übrig als sich zu fragen, warum in einer so qualifizierten Reihe nicht eine sorgfältiger bearbeitete und im Urteilen ausgewogenere Calvin-Biographie veröffentlicht wurde.

Würzburg Alexandre Ganoczy

**Bussmann,** Klaus: **Wilhelm Ferdinand Lipper.** Ein Beitrag zur Geschichte des Frühklassizismus in Münster. – Münster: Aschendorff 1972. IV, 136 S., 9 Abb. im Text, 127 Abb. auf Tafeln (18. Sonderheft der Zeitschrift „Westfalen") Lw. DM 44,–

Wilhelm Ferdinand Lipper (1733–1800), als Kanoniker zu Wildeshausen, Minden und Fritzlar präbendiert, hat nach dem Tode Johann Konrad Schlauns (1773) dessen Nachfolge in der obersten Bauleitung des Fürstbistums Münster angetreten und den von diesem begonnenen Bau des münsterschen Residenzschlosses, insbesondere dessen Innenausstattung, vollendet. Daneben waren das Komödienhaus und der Romberger Hof, dessen Ruine der Gartenfront in das heutige Stadttheater einbezogen ist, Lippers bedeutendste Werke in Münster. Alle drei sind dem Abbruch (Komödienhaus 1894) oder den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs zum Opfer gefallen. Außerhalb Münsters ist vor allem seine Bautätigkeit im Auftrag des Deutschen Ordens in Nürnberg (St. Elisabethkirche) und Mergentheim (Schloß) zu erwähnen.

Bussmanns Buch, dem eine von Hans Thümmler betreute Dissertation an der Universität Münster zugrunde liegt, versteht sich nicht als erschöpfende Darstellung des Lebens und der Werke Lippers. Vielmehr will es (gemäß dem Untertitel) dessen entscheidende Rolle bei der Rezeption des Frühklassizismus in Münster deutlich machen, der die Periode des Schlaun'schen Spätbarock ablöste. Dabei geht es dem Vf. vor allem darum, Lippers münstersches Werk in die Entwicklungszusammenhänge des deutschen und französischen (Lipper hat u. a. in Paris studiert) Frühklassizismus einzuordnen. Als Ergebnis sind beträchtliche Einflüsse der zeitgenössischen französischen Architektur, aber auch die fortdauernde Geltung einheimischer Bautradition zu konstatieren. Das zeigen die eingehenden Beschreibungen, die der Vf. von den genannten drei Hauptwerken Lippers gibt, ebenso wie die archivalische Dokumentation zur Baugeschichte dieser und anderer Werke des Architekten (83–123) und die vorzüglichen Abbildungen, deren reichliche Beifügung um so höher zu schätzen ist, als gerade die Meisterwerke Lippers zerstört sind.

Nach der Erforschung der von der Fürstin Amalie von Gallitzin und Franz von Fürstenberg bestimmten Geistesgeschichte (Trunz, Sudhof) und der politischen Geschichte unter der Ministerschaft Fürstenbergs (1762–1780) (Hanschmidt) liefert Bussmann nun einen wichtigen Beitrag zum „ästhetischen Aspekt" (4) des Fürstbistums Münster im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, da Wilhelm Ferdinand Lipper „die Entwicklung der münsterschen Architektur durch drei Jahrzehnte hindurch fast allein bestimmt hat" (ebda.).

Ein Katalog der Zeichnungen Lippers wird angekündigt (1). Zu fragen wäre, ob nicht – trotz der thematischen Beschränkung auf Münster – Lippers Tätigkeit im süddeutschen Raum etwas ausführlicher (evtl. in einem Exkurs) hätte behandelt und durch Benutzung des Archivs des Deutschen Ordens auch belegt werden können; dies gedacht als weiterer Schritt zu einer umfassenden Lipper-Monographie. Wünschenswert gewesen wäre eine Übersicht aller benutzten Archivalien, also auch der in den Anmerkungen genannten aus den Staatsarchiven in München, Oldenburg und Osnabrück; ferner die Aufnahme von Titeln, auf die der Vf. sich (z. B. in der Einleitung, S. 2: Trunz, Rothert, Braubach) stark stützt, in das im übrigen reichhaltige Literaturverzeichnis. Kapitel V des darstellenden Teils („Die späteren Werke Lippers": S. 74–79) ist im Inhaltsverzeichnis nicht angegeben.

Münster Alwin Hanschmidt

**Trippen,** Norbert: **Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929.** – Köln, Wien: Böhlau 1972 XXXI, 535 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 1) Lw. DM 88,–

Die Arbeit, eine Bonner theologische Dissertation, geht weit über den Rahmen einer diözesangeschichtlichen Studie hinaus. Vollzog sich bei den Bischofswahlen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts das Ringen zwischen Staat und Kirche um ihre wechselseitigen Rechte und ihr Verhältnis zueinander, dann bekamen diese Auseinandersetzungen in Köln jedesmal eine besondere Intensität, weil man sowohl in Berlin als auch bei der römischen Kurie den Kölner Erzstuhl als die kirchliche Schlüsselstellung in Deutschland ansah.

Beide Seiten suchten bei der Neuumschreibung der Bistümer nach dem Wiener Kongreß, für die die Landesgrenzen maßgeblich wurden, sich das Recht der Nomination zu sichern. Als Preußen sein eigentliches Ziel, das königliche Ernennungsrecht für die preußischen Bischofsstühle, nicht erreichen konnte, trat es umso mehr für das Bischofswahlrecht der Domkapitel ein, um indirekt durch die Präsentation gefügiger Kapitulare und direkt durch Einflußnahme auf die Wahl zu erreichen, daß der Regierung genehme Personen die Bischofsstühle einnahmen.

„Bis 1848 konnten die preußischen Bischöfe ... keine Domherren ohne Mitwirkung der Regierung ernennen, während die Regierung bei der Nomination ihrer Kandidaten [d. h. des Propstes und der Kapitulare, deren Kanonikat in den ungeraden Monaten vakant geworden war] ziemlich unabhängig von den Bischöfen vorging (7)." Das Bischofswahlrecht lag nach der Bulle „De salute animarum" (1821) bei den Domkapiteln. Sie sollten sich aber nach dem gleichzeitig an sie gerichteten Breve „Quod de fidelium" Gewißheit verschaffen, daß der Kandidat dem König nicht „minder genehm" war. Da die Regierung sich bis 1840 nicht auf das sog. „Irische Listenverfahren" einließ, nach dem sie von einer vorgelegten Liste ihr nicht genehme Kandidaten bis auf drei streichen konnte, kam es faktisch auf eine Designation des Kandidaten unter maßgeblicher Beteiligung eines staatlichen Wahlkommissars bei der Wahl heraus. Daß die von der Regierung favorisierten, ja oktroyierten Bischöfen vielfach nicht den von ihnen erwarteten Kurs steuerten, wie z. B. der 1835 auf eine Designation der Regierung hin gewählte Klemens August von Droste zu Vischering, gehört zur Ironie historischen Geschehens. Aufgrund der günstigen Quellenlage – in römischen Quellen sind allerdings nur im Ausschnitt hinzugezogen – kann Vf. die Vorgänge und Hintergründe der verschiedenen Wahlen bis ins einzelne – manchmal zu ausführlich – darlegen mit dem Ergebnis: „Es hat in Köln nicht eine einzige freie Erzbischofswahl nach den Bestimmungen der Bulle ‚De salute animarum' und des Breve ‚Quod de fidelium' gegeben" (10). Als die Regierung 1912 endlich einmal eine Liste unbeanstandet durchgehen ließ, erreichte das Domkapitel ein „Wunsch" der Kurie, den Bischof von Münster, Felix v. Hartmann, zu wählen. Das böse Nachspiel in der Presse blieb nicht aus. Es gehörte ja „zu den Eigentümlichkeiten Kölner Erzbischofswahlen, daß unrechtmäßige Eingriffe in den Wahlablauf nie geheim blieben" (453). Dafür sorgten schon die internen Auseinandersetzungen im Domkapitel. Dieses bietet in seiner Gefügigkeit gegenüber staatlichen Stellen und in dem intriganten Spiel vieler seiner Mitglieder kein erfreuliches Bild. Das Mißtrauen Roms und die Geringschätzung seitens des katholischen Volkes waren nicht unberechtigt.

Doch die entschiedene Haltung des Kapitels bei der ersten Erzbischofswahl, ja eines Bischofs überhaupt nach der Revolution von 1918 im Jahre 1920 ist nach Vf. dazu angetan, manche Sünden der Vergangenheit zu sühnen. Während die Regierung sich im Sinne der von der Weimarer Verfassung garantierten Religionsfreiheit zurückhielt, suchte die Kurie mit Hinweis auf den CJC das Bischofswahlrecht der Domkapitel zu beseitigen. „Mit einer in der Geschichte des Kölner Domkapitels einzigartigen Geschlossenheit, mit Geschick und sicherem Gespür für die geeigneten Mittel begann das Kapitel, gemeinsam mit der preußischen Regierung um die Erhaltung seiner Rechte zu kämpfen" (485). „Durch den Widerstand, den das Kölner Domkapitel diesen kurialen Bestrebungen bei der ersten Erzbischofswahl nach Inkrafttreten des CJC und der Deutschen Reichsverfassung entgegensetzte, hat es zur Erhaltung des Kapitelwahlrechts [und seiner Verankerung im Konkordat von 1929] ... nicht unwesentlich beigetragen" (517).

In „Rückblick und Ausschau" stellt die trotz mancher Längen sehr lebendig, ja spannend geschriebene Studie fest, die Erfahrungen von 1835 bis 1920 hätten gelehrt, von welchem Wert in einem Wahlstreit es ist, wenn eine oberste kirchliche Autorität in innerem und äußerem Abstand das letzte Wort sprechen kann. „Eine plebiszitär-demokratische Bischofswahl ... mag unserem heutigen demokratisch geprägten Empfinden schmeicheln, würde aber die Erfahrungen der Kirche in ihrer Geschichte ignorieren und keineswegs alle Probleme um die Berufung der rechten Hirten für die Kirche lösen" (518).

Es wäre aber auch festzustellen, daß eine Kontrolle durch staatliche Stellen in Grenzen – mögen deren Gesichtspunkte noch so beschämend eng gewesen sein (289; 361; 364) – bzw. eine staatskirchenrechtliche Regelung für die Kirche sich oft heilsam ausgewirkt hat, ja leider nötig war, um Männer zu Bischöfen zu berufen, die auch den Ansprüchen der außerkirchlichen Öffentlichkeit genügten.

Münster Erwin Iserloh

**Hürten,** Heinz: **Waldemar Gurian.** Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Mainz: Grünewald 1972. XXV, 182 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B: Forschungen – Bd 11) kart. DM 34,–

Wer ist Waldemar Gurian? Sein Name ist heute nicht nur bei Theologen (zu denen er streng genommen auch nicht zu rechnen ist), sondern auch sonst weithin unbekannt. Zwar wird er noch von einigen als Experte für Bolschewismus und französische Geistesgeschichte geschätzt; Umfang und Gewicht seiner Lebensarbeit sind jedoch bislang nicht richtig gewürdigt. Heinz Hürten, in dessen Bearbeitung 1969 die von Gurian während des Exils hrsg. „Deutschen Briefe" erschienen (Reihe A, Bd 6 und 7), ist es zu danken, daß die einzelnen Stationen dieses bewegten Lebens wie auch die Perioden seines publizistischen und wissenschaftlichen Schaffens heute in einer eigenen Schrift vorliegen. Die in engem Zusammenhang mit der soeben genannten Edition entstandene Arbeit stützt sich zusätzlich auf mündliche und schriftliche Auskünfte einer Vielzahl von Freunden und Kollegen Gurians, nicht zuletzt seiner Frau. H. schreibt in einem eleganten und leicht verständlichen Stil, der zuweilen dazu verleitet, über die zahlreichen Anmerkungen hinwegzulesen. Das Bild, das er zeichnet, entstand aus der Fülle heraus und ist von seltener Geschlossenheit:

Gurian, als Sohn russischer Eltern jüdischen Glaubens 1902 in St. Petersburg geboren, wurde schon als Kind zunächst nach Berlin und dann nach Düsseldorf verpflanzt, wo er unter dem Einfluß seiner konvertierten Mutter schon früh den Weg zum katholischen Glauben fand. Prägend war von seiner Schulzeit an der unter der geistigen Leitung von Romano Guardini geformte katholische Jugendbund „Quickborn". Sein akademisches Studium an den verschiedenen Hochschulen beendete er mit einer Dissertation bei Max Scheler über die deutsche Jugendbewegung, ein Buch, das in 2 Jahren 3 Auflagen erlebte. Während seiner Tätigkeit als Journalist bei der Kölnischen Volkszeitung wuchs er immer stärker in den deutschen Katholizismus hinein und gewann eine führende Stellung in den geistigen Auseinandersetzungen zur Zeit der Weimarer Republik. Seine Bücher über den französischen Katholizismus, die Action Francaise und den Bolschewismus gelten zu Recht als Standardwerke. Das erklärte Ziel der letzgenannten Schrift ist es, „den Bolschewismus durch den Erweis des Widerspruchs seiner Lehre, Geschichts- und Gesellschaftsauffassung mit der Wirklichkeit zu widerlegen" (57). Darüber hinaus beschäftigte er sich in fast allen seinen Arbeiten mit dem Verhältnis der Kirche zur modernen Gesellschaft.

Sehr gut analysierte Gurian bereits im Jahre 1932 unter einem Pseudonym den neuen Nationalismus, der nach seiner Meinung die nächste Zukunft Deutschlands bestimmen würde. Er sollte leider nur zu sehr recht behalten. Auch seine eigene Zukunft wurde davon bestimmt. Durch die Rassendiskriminierung nicht nur in seinem Schaffen, sondern auch in seiner materiellen Grundlage stark eingeengt, entschloß er sich frühzeitig 1934 zur Emigration in die Schweiz. Von hier aus nahm er in den „Deutschen Briefen" zusammen mit Michael Knab laufend Stellung zu den Ereignissen in Deutschland, vor allem aber zum Kirchenkampf. Seine Beiträge erweisen ihn als einen scharfsichtigen und unerbittlichen Kritiker des Nationalsozialismus, aber auch des deutschen Episkopats, von dem er nach den Junimorden von 1934 z. B. eine öffentliche Anprangerung des begangenen Unrechts forderte. 1937 verließ Gurian die Schweiz, um einem Ruf an die Universität Notre Dame (USA) zu folgen. Dort starb er 1954 im Alter von 52 Jahren. Als Publizist und Historiker war er bemüht, in der Deutung der Ereignisse etwas von dem sichtbar werden zu lassen, was hinter ihnen verborgen lag. Immer wieder verwies er auf die grundlegende Verwandtschaft der beiden großen totalitären Systeme: Bolschewismus und Nationalsozialismus und deutete sie als Krisensymptome der modernen Massengesellschaft. Die bedrängende Frage nach der Existenzform der Kirche in dieser modernen Gesellschaft macht ihn zu einem Zeugen der Auseinandersetzung des europäischen Katholizismus mit den Problemen unserer Geschichtsepoche. Von daher verdient Gurian diese Würdigung durch einen seiner besten Kenner.

Bonn Klaus Weber

**Der Glaube der religiösen Sozialisten.** Ausgewählte Texte. Hrsg. und eingeleitet von Wolfgang Deresch. – Hamburg: Furche 1972. 221 S. Linson DM 19.80

Gerade weil der religiöse Sozialismus mindestens in Deutschland nach 1933 völlig von der Bildfläche verschwand und erst in den letzten Jahren neuentdeckt wurde, ist die vorliegende Dokumentation von hohem Wert und bleibendem Interesse. Sie kann und wird hoffentlich vielen einen ersten Zugang öffnen zum Denken und Handeln einer Reihe protestantischer Theologen, die zuerst in der Schweiz und dann im Deutschland der Weimarer Zeit im Aufbruch des Sozialismus einen Ruf Gottes hörten und darum harte Kritiker eines bürgerlich-konservativen Kirchenchristentums wurden. Der Herausgeber hat es verstanden, repräsentative, meist heute kaum mehr zugängliche Texte der wichtigsten Autoren (Hermann Kutter, Leonhard Ragaz, Emil Fuchs, Paul Tillich, Paul Piechowski, Georg Wünsch) zu suchen und zusammenzustellen. Eine knappe Einführung skizziert geschichtliche Entwicklung und theologische Leitgedanken des religiösen Sozialismus und seiner – unter einander sehr verschiedenen – Wortführer. Daß die Bewegung sich nicht auf das deutsche Sprachgebiet beschränkte, sondern ihre Parallelen in England, Holland, Frankreich, USA (*social gospel*) hatte, wird wenigstens angedeutet. Die Reflexionen über die Gründe der Ablehnung des religiösen Sozialismus im deutschen Protestantismus bleiben etwas willkürlich und einseitig. Eine ganze Reihe neuerer Untersuchungen zur Theologiegeschichte der zwanziger Jahre, die kürzlich erschienen sind, dürfte mithelfen, das Bild stärker zu differenzieren. Der vorliegenden Textsammlung möchte man viele aufmerksame Leser wünschen.

Münster Andreas Lindt

**Jäger,** Hans Ulrich: **Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz.** Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte. – Zürich: Theologischer Verlag 1971. 321 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialetik an der Universität Zürich, Bd 5) Lw sfr 38.–; DM 35.–

Der religiöse Sozialismus, der im schweizerischen Protestantismus zu Anfang unseres Jahrhunderts stark und prägend gewirkt hat und auch im Deutschland der Weimarer Zeit bedeutende Vertreter hatte, findet heute wieder neues und lebhaftes Interesse. Eine systematische Untersuchung des theologischen Denkens von Ragaz kann nicht nur als Beitrag zur theologie-geschichtlichen Forschung, sondern auch im Blick auf heutige Fragestellungen einige Aufmerksamkeit erwarten. Die Arbeit Hans Ulrich Jägers, von Arthur Rich (Zürich) angeregt, setzt die Kenntnis der Biographie von Ragaz voraus. Für den Leser, dem Ragaz noch unbekannt ist, empfiehlt es sich deshalb, sich über den eigenwilligen Außenseiter, seine denkerische Entwicklung, sein politisches Engagement, seinen spektakulären Abschied von Universität und Amtskirche zuerst anhand der seit geraumer Zeit vorliegenden biographischen Darstellungen zu orientieren. Ragaz ist nur im Zusammenhang von Lebens- und Zeitgeschichte recht zu verstehen. Seine Theologie war Antwort auf das Erleben der Zeit, prophetische Zeitdeutung. Auch Jäger ist sich im klaren darüber, daß eine Systematisierung der Gedanken und Stellungnahmen von Ragaz fragwürdig sein und bleiben muß. Trotzdem ist es ein großes Verdienst der vorliegenden Arbeit, daß hier die spezifischen Denkformen und Schwerpunkte sorgfältig aufgespürt und nachgezeichnet werden. Jäger legt dabei vor allem die unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit der Zürcher Professur von Ragaz (1908–1921) zu Grunde. Große Partien daraus werden in extenso zitiert. So kommt Ragaz selber ausgiebig zu Worte. Deutlich wird, wie der Einsatzpunkt des theologischen Denkens von Ragaz immer wieder die Frage nach dem rechten Handeln ist, und wie zugleich die Ausrichtung auf letzte, von Gott gesetzte Ziele allen Geschehens und aller Entwicklung seinem Denken das Gefälle gibt. Jäger zeigt, wie Ragaz die Wirklichkeit der Welt von polaren Spannungen geprägt sieht, deren letztliche Überwindung das in Gottes Verheißung verankerte Telos aller Geschichte ausmacht. Das Eigentlichste und Bedeutsamste, was Ragaz in unverwechselbarer Weise vertreten hat und wovon seine Wirkungen ausgingen, kommt in den letzten Kapiteln des Buches zur Darstellung: die Dynamik seines Reichs-Gottes-Glaubens. Jäger vertritt die These, daß dieser Glaube, stärker als dies bis dahin beachtet worden sei, christologisch fundiert war. Ob sich dies halten läßt, bleibt aller-

dings fraglich. Dies – und manch anderes – kann nur im theologiegeschichtlichen Kontext geklärt werden. Jäger verzichtet darauf, die Lehrer, Zeitgenossen und Gesprächspartner von Ragaz in seine Untersuchung und Darstellung miteinzubeziehen. So steht Ragaz mit seiner Theologie merkwürdig isoliert da. Auf alle Fälle gebührt aber dem Verfasser Lob und Dank für das, was er in den Grenzen dessen, was er sich vornahm, herausarbeitete.

Münster Andreas Lindt

**Xhaufflaire,** Marcel: **Feuerbach et la théologie de la sécularisation.** – Paris: Les Éditions du Cerf 1970. 397 S. (Cogitatio Fidei 45) br. FF 39.– . Deutsche Übersetzung: **Xhaufflaire,** Marcel: **Feuerbach und die Theologie der Säkularisation.** Aus dem Französischen von Birgitt und Manfred Werkmeister. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1972. 298 S. br.

Die im folgenden zu besprechende Dissertation wurde 1968 bei J. B. Metz erstellt. Sie ist als Buch aber so angelegt, daß sie bewußt für ein breiteres theologisches Publikum geschrieben erscheint und vor allem am französischen Sprachraum orientiert ist. Dies bedingt z. B., daß der Autor eine Fülle von Feuerbachtexten zitiert, die er zu diesem Zweck zumeist selbst und oft erstmals übersetzt. Dies bedingt auch, daß die Fragestellung des Werkes überaus weit ist. Es geht X. sowohl darum, seinen Lesern einen differenzierten und genauen Einblick in das Werk Feuerbachs zu gebern wie darum, vor diesem Hintergrund die Frage nach der Möglichkeit von Theologie und Christentum heute zu stellen. Dabei hat man den Eindruck, daß es ihm genauerhin eher um die Möglichkeit des Christseins selber gehe als um die bloße Möglichkeit von Theologie.

Äußerlich gesehen ist das Werk so angelegt, daß es in einem ersten Teil (I^e und II^e partie) auf 260 Seiten den geistesgeschichtlichen Kontext gibt und das Werk Feuerbachs in seinen einzelnen Phasen darstellt. X. interpretiert genau und kenntnisreich. Er verarbeitet die wichtigere Feuerbachliteratur. Einige nicht unbedeutende Arbeiten, so die von U. Hommes, D. Farias, W. Maihofer und E. Rambaldi sind allerdings unberücksichtigt geblieben. Man wird der Darstellung Feuerbachs durch X. aber kaum etwas hinzufügen müssen. Es würde nicht verwundern, wenn sie im französischen Sprachraum einmal eine ähnliche Rolle spielte wie die Darstellung des Werkes Marxens durch Calvey.

Die interpretierende Darstellung des Werkes Feuerbachs arbeitet allerdings bereits der Kritik an Feuerbach vor, die X. am Ende des 2. Abschnittes (266 – 306) übt. X. schließt sich dabei im wesentlichen der Kritik Althussers an, der zeigt, daß Feuerbach aus dem Zirkel des Identitätsdenkens nicht herauskommt. Seine Methode bleibt vielmehr die der Zurückführung. Nur, daß hier nicht, wie bei Hegel, alle Wirklichkeit auf den absoluten Geist zurückgeführt wird, sondern nacheinander auf die Natur, die Menschengattung und schließlich die Sinnlichkeit. Gerade darin aber erweist sich für X., daß Feuerbachs Denken im ganzen den Charakter einer Antitheologie hat (269); wobei hier vorausgesetzt wird, daß Theologie identisch ist mit dem geschlossenen spekulativen System einer Ontotheologie, oder, wie X. später mit van Leeuwen sagt, einer Ontokratie. Damit aber, so führt X. mit Althusser aus, bleibt F. in dem Zirkel des idealistischen Reduzierens eingeschlossen. Weshalb denn alle Größen, auf welche reduziert wird, inhaltsleer bleiben. Feuerbach findet weder zu der wahren Empirie noch auch zu der Geschichte. Es kommt bei Feuerbach nur zu einer Säkularisation der Geschichtsphilosophie, nicht aber zu einer Theorie der empirischen Geschichte wie bei dem späteren Marx.

Dieser grundsätzlichen Kritik, die X. mit Althusser an Feuerbach übt, wird man zustimmen müssen. Sie setzt für die theologisch relevante erkenntnistheoretische Diskussion insofern einen neuen Maßstab, als sie das Problem der „Projektion" auf den Boden der Frage zurückbringt, wie sich denn überhaupt in Theorie und Praxis das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zutrage.

Damit ist aber auch die Frage gestellt, wie sich denn das „Weiterkommen" des Menschen in der Geschichte vollziehe. X. sieht hier zwar die Problematik der Althusserschen Ablehnung jeder vermittelnden Vernunft (294, Anm. 37); – die übrigens in einer eigentümlichen Parallele zu dem „Sprung" der dialektischen Theologie steht. Er läßt es seinerseits aber bei einem Verweis auf die Praxis und die Notwendigkeit einer kritischen Theorie der Geschichte bewenden.

In dem zweiten, weitaus kürzeren Teil seiner Arbeit (III^e partie S. 305–385) stellt X. sodann drei Gruppen theologischer Antworten auf Feuerbach vor: die dialektische Theologie, welche der Rückführung von Theologie auf Anthropologie das sich selbst begründende ganz Andere des Glaubens entgegengestellt, damit aber zugleich Theologie und Glauben isoliert (307–318); die Vermittlungstheologie (318–331) und schließlich das, was X. die Theologie des Dialogs nennt (331–339). In diesem konfrontierenden, allerdings überaus knappen und deshalb mit Notwendigkeit im Detail angreifbaren *tour d'horizon* gelingt es X., die Problematik der aufgezeigten theologischen Ansätze angesichts des Reduktionsprogrammes Feuerbachs sichtbar zu machen: Der Offenbarungspositivismus kann dem Reduktionspositivismus Feuerbachs gegenüber ebensowenig eine Lösung darstellen wie eine Vermittlungstheologie, die sich der von vornherein abzulehnenden Ontotheologie bedient. Hier wäre nun allerdings eine weitere Ausarbeitung der Differenzierungen angebracht, in deren Nähe X. insofern kommt, als er z. B. sehr Treffendes über das Selbstverständnis einer *fides quaerens intellectum* innerhalb der Vermittlungstheologie sagt.

Muß, so kann man etwa fragen, die *nouvelle raison,* die in einer *relation critique avec le passé biblique et traditionnel de la foi chrétienne* steht, mit Notwendigkeit eine ontotheologisch-ideologisierte *raison* sein? Ähnliches gilt von dem Kapitel über die von X. so genannte „Theologie des Dialogs", die X. einseitig unter dem Aspekt des Denkens Bubers sieht, welches dazu noch unter einem verengten Gesichtspunkt erfaßt wird, nämlich dem der Gefahr der Privatisierung des Ich-Du-Verhältnisses. Buber selbst hat bekanntlich immer wieder auf dem öffentlich-politischen wie welthaften Charakter des Ich-Du-Verhältnisses bestanden. Daß in der Wirkungsgeschichte Bubers die Gefahr der Privatisierung hervortrat, wird man allerdings nicht leugnen können.

Nach dieser Konfrontation, die den Wert einer Orientierung hat, ist man gespannt auf X.s eigene Lösung. Diese wird auf den letzten Seiten seines Werkes *Vers une problématique Post-Feuerbachienne de la théologie* (341–383) allerdings nur angedeutet. Sie vollzieht sich wiederum so, daß X. in Absetzung von bereits gegebenen Lösungen aufzudecken sucht, worin diese unzureichend sind. Hier auf diesen letzten Seiten wird denn schließlich auch von dem 2. Teil des Gesamttitels des Werkes gesprochen, nämlich der *Théologie de la sécularisation,* unter welcher X. näherhin die Theologie Gogartens und die von J. B. Metz vor 1967 versteht. Eben diese Theologie der „weltlichen Welt" stellt X. ausdrücklich unter Ideologieverdacht. Denn sosehr sie auch auf die Feuerbachsche Kritik eingehe und diese christlich dadurch zu unterlaufen suche, daß sie die Abhängigkeit des Entstehens der modernen naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation vom Christentum behaupte, so wenig gelinge es ihr doch, das Erbe eines transzendentalphilosophischen *idéalisme subjectif* hinter sich zu lassen. *En d'autres termes, la théologie de la sécularisation n' „accompagne" le monde contemporain que de manière idéologique.* Oder beinah noch schärfer auf S. 360: *La théologie de la sécularisation rend d'une main ce qu'elle prend de l'autre. Au niveau de la structure (non évidemment des contenus) la volonté idéologique de sécularisme de Feuerbach et la théologie de la sécularisation sont donc semblables.* Die vom Glauben garantierte „weltliche Welt" bringt ebensowenig konkrete Erkenntnis wie Feuerbachs „Menschheit". Mit diesem formalen Charakter der *théologie de la sécularisation* sieht es X. im übrigen auch zusammen, daß es der *théologie de la sécularisation* nicht gelinge, die ihr zugrunde liegende These (die moderne Welt, eine Frucht des Christentums) historisch zu belegen *(développer historiquement)* (351).

Man wird auch hier wieder fragen müssen, ob X. nicht um des Kontrastes willen vereinseitigt und man wird andererseits fragen: Und was bleibt dann?

Die Andeutungen, die X. auf diese Frage hin auf den allerletzten Seiten des Buches gibt, sind überaus knapp. Sie deuten im Sinn der Theologie von J. B. Metz nach 1967 auf eine *sécularisation de la foi.* Darunter versteht X. das Einbringen des Glaubens in die Geschichte selbst: *la réalisation historique perpétuelle de ce qui est signifié par les vocables bibliques d'incarnation ou encore de mort et de résurrection du Seigneur.* Dieser These wird man voll und ganz zustimmen. Man würde sie allerdings gerne ausgeführt sehen. Die Hinweise darauf, daß eine solche Vermittlung des Glaubens nicht theoretisch, sondern praktisch sein müsse, daß sie nicht ekklesiozentrisch (aber doch wohl von der Gemeinschaft der Glaubenden Zeugnis gebend?) sein müsse, daß die „Politische Theologie" und die „Theologie der Revolution"

Beispiele solcher Vermittlung seien, können eben nur Hinweise bleiben.

Auf einer letzten „Anstelle einer Konklusion" überschriebenen Seite sucht sich X. selbst vor der Kritik, am Ende doch nur sehr wenig gesagt zu haben *(Les théologiens, auxquels cet ouvrage est destiné, seront sans doute déçus de la maigreur des résultats obtenus)* mit dem Hinweis darauf zu schützen, daß eine solche Dürftigkeit *en ce temps de la misère de la théologie* wohl redlich sei. Insofern wäre es denn auch unfair, X. die Dürftigkeit seiner Ergebnisse vorwerfen zu wollen. Das Werk hat für den, der sich die Mühe macht, es aufmerksam zu lesen und seinen einzelnen Aussagen nachzugehen, einen anderen Sinn. Es hat den Sinn, das Problembewußtsein zu schärfen.

Nachtrag:

Als die vorstehende Besprechung bereits im Satz war, erschien in der Reihe „Gesellschaft und Theologie" eine deutsche Übersetzung des Werkes von X. Die deutsche Ausgabe unterscheidet sich vom französischen Original dadurch, daß sie auf die langen Feuerbachzitate verzichtet, die X. einzelnen Kapiteln voranstellt. Ebenso wurde das Schlußwort neu geschrieben. Der oben zitierte Satz „Les théologiens... déçus de la maigreur des résultats obtenus" findet sich in diesem Schlußwort nicht mehr. Dafür verweist X. auf das Werk „Les deux visages de la théologie de la sécularisation", das er gemeinsam mit K. Derksen 1970 herausgab (Tournai-Paris). Gleichzeitig weist X. darauf hin, daß die Kritik der Theologie zu einer „Sozialgeschichte des christlichen Glaubens" führen und in ihr „einige praktische Identifikationspunkte" aufdecken könne (292). Man darf dieses neue Schlußwort wohl dahin verstehen, daß X. durch es noch einmal sein Postulat einer inkarnatorischen Theologie unterstreichen möchte. Diese ist nach X. angewiesen auf „vernünftige Aneignung des Wirklichen jenseits der Ideologie und ihrer Säkularisierungen" (292). Was dies über den bekannten, Vernunft und Wirklichkeit in Relation setzenden Satz aus Hegels Rechtsphilosophie hinaus besagt, wäre allerdings konkret auszuarbeiten. Das eigentliche Verdienst der Arbeit bleibt die Schärfung des Problembewußtseins.

Augsburg Bernhard Casper

**Mayer**, Rainer: **Christuswirklichkeit.** Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers. – Stuttgart: Calwer (1969). 347 S. (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd 15). Lw. DM 18.–

Angesichts der zahllosen, eklektischen und nicht selten entstellenden Zitationen Bonhoeffers ist der Versuch einer Gesamtinterpretation seines Werkes als Fundament weiterer Forschung und als Korrektur falscher Verwendung sinnvoll und notwendig. Denn im Vergleich zur Verbreitung der Schriften B.s liegt die theologische Forschung immer noch deutlich zurück. Nach den bislang vorhandenen Gesamtinterpretationen von J. D. Godsey (1960), H. Müller (1961, ²1966) und J. A. Phillips (1967) (so gegen 7) darf von Mayer ein bedeutsamer Fortschritt erwartet werden, kann er doch als erster die inzwischen sozusagen „klassische" Biographie von E. Bethge einarbeiten.

M.s Interesse an Bonhoeffer nahm seinen Anfang „von einem intensiven Studium sozialethischer Fragen im Blick auf B.s Werk" (7). Zwangsläufig wurde er zur gesamten Theologie geführt, die er in einer „chronologisch-systematische(n) Darstellung" aufzuarbeiten suchte.

Mit raschen Strichen (§ 1) zeichnet M. Gruppierungen bisheriger B.-Forschung, um dann B.s Methode und Ziel zu skizzieren: Zur Bewältigung des Erbes der liberalen Theologie übernimmt B. die Methode der dialektischen Theologie; er versucht, dem legitimen Anliegen der liberalen Theologie „innerhalb des dialektischen Ansatzes Recht zu verschaffen" (34f; Sperrungen immer von M.).

Nach dieser grundlegenden Feststellung beginnt M. mit einer Analyse der Frühschriften, in denen er eine „christologische Ontologie" sieht (§ 2). In „Sanctorum communio" setzt B. dreimal neu an: zuerst beim Personenbegriff, dann beim Gemeinschaftsbegriff und schließlich beim Kirchenbegriff (51,59). Die der Kirche eigene Dimension ist die „Christuswirklichkeit" (60). Zusammenfassend stellt M. fest: „In ‚Sanctorum communio' hat B. mit Hilfe der Sozialphilosophie und Soziologie eine umfassende Ontologie entwickelt, in deren Zentrum der Kirchenbegriff stand" (72).

In „Akt und Sein" greift B. die gleiche Problematik von der philosophischen Seite her an: „B. sucht eine Ontologie, die ihm erlaubt, das Verhältnis von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit zu erfassen" (72), die genauerhin als „echte Ontologie" (76), als „christologische Ontologie" (80) gekennzeichnet wird. Auf der Suche nach ihr „fand B. in der soziologischen Kategorie, d. h. im Kirchenbegriff die Akt-Seinseinheit" (80). Doch nun kann eine Komplikation nicht mehr übergangen werden, daß wie schon für „Sanctorum communio", so auch für „Akt und Sein" ein „merkwürdiger Bruch in B.s System" festzustellen ist: „Einerseits unterscheidet B. deutlich zwischen Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit, zwischen ‚Sein in Adam' und ‚Sein in Christus', andererseits ist das System als solches monistisch gestaltet" (82). Und wie schon zuvor, spricht M. auch hier von einem sozialen und ekklesiologischen Monismus, der auf einen Christomonismus zurückgreift (82, vgl. 70f). Daraus muß man schließen, daß sich nicht nur der Gedanke von der *peccatorum communio* nicht in B.s System einordnen läßt (59), sondern vom System her auch die Weltwirklichkeit keine Wirklichkeit ist. „Alle Ontologie ist christologische Ontologie" (82). Konsequent faßt B. „Erkenntnistheorie und Ontologie im Christomonismus zusammen. Damit scheitert seine Erkenntnislehre" (83). Nach Meinung M.s „gibt es in B.s Denken eine monistische (= idealistische) und eine dualistische (= antiidealistische) Tendenz. Aus dieser Spannung erklärt sich das Scheitern von B.s theologischem System" (48 Anm. 19). Die Tendenz zum Monismus dürfte dabei überwiegen; B. faßt nicht nur „Erkenntnistheorie und Ontologie im Christomonismus zusammen" (83), sondern wird aufgrund der Ablehnung einer Schöpfungstheologie „zum Gefangenen seines eigenen Systems" (91); so verwundert es nicht, daß B. die Geschichte ontologisch interpretiert (97) und die Eschatologie verkürzt (102).

Nach dieser Interpretation der Frühschriften B.s, die noch immer für Leser wie Interpreten ein recht steiniger Acker gewesen sind, erfolgt die „Konzentration der Christuswirklichkeit auf die Kirche" im nächsten Abschnitt (§ 3). Die These lautet: „Was sich in der ersten Phase als Bruch in B.s System erwies, gewinnt nun systematische Gestalt in der Dialektik zwischen dem monistischen und dem dualistischen Aspekt der christologischen Ontologie" (105). Dies ist wohl so zu verstehen, daß die „Akt-Seinseinheit der Christuswirklichkeit ... ganz auf die Kirche konzentriert" wird (106, 116), wobei auch hier „der monistische Aspekt der christologischen Ontologie die Priorität" gewinnt (139 vgl. 158, 163; dagegen 105 „zweigeteilte Ontologie" und 159 „der dualistische Aspekt der christologischen Ontologie"). Sinn der Argumentation dieses Kapitels ist wohl, daß B. in der mittleren Periode entscheiden und allein in einer Konzentration auf die Kirche den zum Auseinanderbrechen tendierenden Spannungen begegnen will, die dadurch verschärft sind, daß B. nun nicht mehr theologisch argumentiert, sondern von der Praxis her. „Ontologie und Empirie beginnen für B. unerträglich weit auseinanderzuklaffen" (109). Dem sucht er zu begegnen, und zwar so, daß die konkrete Wirklichkeit in die Christuswirklichkeit in die Kirche eingeht (vgl. 115, 157); die Welt hat keine Existenzberechtigung mehr (145). Daher ist B. gezwungen, die Aktseinseinheit allmählich auf die Weltwirklichkeit auszudehnen (157, vgl. 161).

Im weiteren Verlauf (§ 4) wird gezeigt, daß B. trotzdem den dualistischen Aspekt seiner christologischen Ontologie nicht zum Schweigen bringen kann; in Zusammengehörigkeit und gleichzeitigem unversöhnlichem Gegensatz bilden monistischer und dualistischer Aspekt der christologischen Ontologie die „spezifische Dialektik" der Zeit der „Nachfolge" (165). Nun dringt die Differenz zwischen Ontologie und Empirie „in das System der christologischen Ontologie selbst ein" (ebd.); der Dualismus zwischen dem „Sein in Adam" und dem „Sein in Christus" versinkt schrittweise in die Unsichtbarkeit (166, 163), was B. zwar die Beschreibung der christologischen Strukturen der Weltwirklichkeit ermöglicht (174), ja ihm „erstmals konkrete Strukturen der Christuswirklichkeit in der Weltwirklichkeit" finden läßt (179, vgl. 185, 194f). Damit dominiert abermals der Monismus der christologischen Ontologie (191, 206, 209f), aber der Wirklichkeitsbegriff ist „von zerreißender Dialektik gefüllt" (191, 220).

In § 5 wird dargelegt, daß B. – scheinbar am Ziel (220) – durch einen Anstoß von außen (221, 223), nämlich durch den Kirchenkampf, durch das Versagen der Bekennenden Kirche und die Erfahrung im Widerstand (224f) und der hierin gegebenen Erfahrung der „Mündigkeit der Welt" die Weltwirklichkeit anerkennen muß, so daß der Kirchenbegriff und der Wirklichkeitsbegriff ins Wanken geraten (224–226). „Jetzt entdeckt B., daß man von echter Weltlichkeit auch außerhalb der Christuswirklichkeit reden muß" (226). „Damit geht die Seinsdimension der Christuswirklichkeit verloren. Die Priorität des Aktualismus aber bedeutet den Zusammenbruch der christologischen Ontologie als System" (226f, vgl. 225 Anm. 32a, 237, 242, 260). Nur die christologische Ontologie als System scheitert, nicht das Anliegen (227), d. h. nicht die christologische Ontologie (284 Anm. 1)! „Aus den Trümmern der christologischen Ontologie versucht er (sc. B.), eine Theologie zu formen, die mit der Wirklichkeit Christi ernst macht und zugleich der Mündigkeit der Welt gerecht wird" (227). B. formt seine Ratlosigkeit um in eine *theologia crucis* (258, 282 u. ö.). Was von seinem theologischem Lebenswerk bleibt, ist der *cantus firmus*, dem alles diente, nämlich der „Glaube an die Christuswirklichkeit als einer der Weltwirklichkeit vorgeordneten, ontologisch

selbständigen Realität" (304). Es geht nicht um die christologische Ontologie, sondern um eine „Christus-Ontologie, die neben und über dem Sein der Welt die Wirklichkeit Christi als ontologische Wirklichkeit kennt und anerkennt" (305).

Wir haben versucht, den roten Faden durch die Darstellung der „Christuswirklichkeit" zu verfolgen. Wir konnten nicht die Einzelheiten deutlich machen, wir konnten weder auf die z. T. guten Einzelbeobachtungen aufmerksam machen noch eine detaillierte Kritik an Einzelaussagen vorbringen (wozu nur eine Vermerkt sei: daß die Erhaltungsordnungen eher in die Theologie W. Künneths passe als in die Bs., hätte man lieber außerhalb der „Künneth-Schule" gelesen. Übrigens gibt es den Terminus bei B. en passant noch E 357). Es muß genügen, zum Schluß zwei Fragen zu stellen. Die erste betrifft die Analyse der Theologie B.s. Man kann tatsächlich fragen, ob B. nicht in „Sanctorum communio" die Geschichte vernachlässigt habe, ob nicht auch das Instrumentar B.s zu sehr vom idealistischen Ansatz (R. Seeberg) stammte, als daß er seine ureigene Intention, nämlich die konkrete Kirche, genügend hätte in den Blick bekommen können. Aber schon in „Akt und Sein" ist die Situation fraglos anders. Es ist symptomatisch, daß M. auf die wichtigen Aussagen über das Scheitern jeden Systems, vgl. bes. AS 66, nicht eingeht (vergleiche aber neuerdings R. Mayer, Theologie und Glaube. Recht und Grenze des theologischen Systems nach Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 31 (1971) 51–58). Und diesen Aussagen zum Trotz hätte B. eine christologische Ontologie als System zu entwickeln versucht? Dies ist schier unvorstellbar. Im Gegensatz aber zu seinen Frühschriften nimmt B. immer mehr von einer theologischen „Schulsprache" Abstand und damit zugleich von Systematisierungen. Er ist sich der Tatsache nur zu bewußt, daß die Wirklichkeit nicht im System eingefangen werden kann. Und um die Wirklichkeit ging es ihm, 1932 ebenso wie 1944, und zwar um die Wirklichkeit, die von Jesus Christus angenommen ist. Und wenn B. sich in der mittleren Periode zu sehr auf eine weltverneinende „Nachfolge" konzentriert hat, so liegt dem zweifellos nicht der Versuch der Konzentration der christologischen Ontologie (!) auf die Kirche zugrunde, sondern der Versuch, konkret mit der Bergpredigt ernst zu machen. Erst später, praktisch gleichzeitig mit seiner Kontaktaufnahme zum Widerstand, beginnt bei B. die Reflexion über ein positives Engagement des Christen in der Welt. Dies führt im Verlauf der „Ethik" zu den zentralen Aussagen, daß weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden kann, ohne von Jesus Christus zu reden, weil in ihm die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit der Welt eingegangen ist. Und eben dieser Gedanke steht im Hintergrund der sog. „Neuen Theologie", die nur in ihrer bei Bonhoeffer schon früher vorhandenen Akzentuierung auf die *theologia curcis* neu ist. Die Überlegungen über die mündig gewordene Welt aber, bedingt durch eine ausführliche Lektüre W. Diltheys, geben Zeugnis von B.s Versuch, die berechtigten Anliegen der liberalen Theologie wie des 19. Jh.s überhaupt von einem über die dialektischen Theologie K. Barths hinausgehenden theologischen Ansatz aufzuarbeiten. Hierin sah B. sich zu recht als „moderner Theologe", der wieder in den offenen Konflikt mit der Welt hineinwollte, wozu ein Konflikt auch mit der Kirche sich als notwendig erwies. M. aber fragt oder begründet nie, mit welchem Recht er die gesamte Theologie B.s unter den Begriff der Akt-Seinseinheit stellt, der doch später auffällig zurücktritt.

Damit ist aber die zweite Frage berührt, nämlich die Frage nach der unterstellten Phislosophie. Es ist schlechterdings nicht mehr zu sehen, welche Differenz zwischen Ontologie und Ontologie als System besteht; unmöglich aber ist es, das Verhältnis von Ontologie und Empirie so zu behandeln, wie es bei M. geschieht: es wird eine Trennung beider vermerkt (158, 203) oder gar ein unerträglich weites Auseinanderklaffen beider beklagt (109, 164f), die Differenz aber auch für überwindbar gehalten (191), eine Differenz, die, zunächst außerhalb des Systems der christologischen Ontologie, in dieses selbst eindringen kann (165), die überdies zurücktreten (199) oder ihrer Konkretisierung verlustig gehen kann (207), als deren Zusammenfassung schließlich die Eschatologie angesehen wird (146, 282): „Eschatologie ist lediglich die Zusammenfassung von Ontologie und Empirie" (102). Was ein dualistischer Aspekt einer Ontologie ist, die zudem als „christologische Ontologie" präzisiert wird, der gegenüber der Welt eine „eigene Ontologie" entweder zugestanden oder nicht zugestanden wird (288, 305 u. oft), was dagegen ein monistischer Aspekt einer Ontologie und was schließlich (zuweilen „zerreißende") Dialektik ist, die in der „Zusammengehörigkeit bei gleichzeitigem unversöhnlichen Gegensatz" beider Aspekte besteht (165, vgl. 289), ist philosophisch nicht mehr begreifbar. So scheint uns, um nur noch einen Satz zu nennen, der mit beliebig vielen anderen gestützt werden könnte, M.s Hermeneutik nicht verständlich: „B.s Hermeneutik ist die Christuswirklichkeit, und die Christuswirklichkeit als solche ist bereits Hermeneutik" (138).

Hätte M. tatsächlich von seinem ursprünglichen Einstieg, nämlich der Sozialethik, ausgehend, die Theologie B.s analysiert, wären seine auch vorhandenen guten Beobachtungen über B. zum Tragen gekommen. So hat er Bonhoeffers Theologie von philosophischen Voraussetzungen her zu interpretieren versucht, die sich bei Bonhoeffer nicht nachweisen lassen und zudem in sich unstimmig sind.

Münster Ernst Feil

**Gremmels,** Christian: **Der Gott der zweiten Schöpfung.** – Stuttgart: Verlag Kohlhammer (1971). 94 S. (Kohlhammer T-Reihe), kart. DM 7.80

Dieses Buch steht im Gefolge der sogenannten Frankfurter Schule. Es beruft sich für zahlreiche Einzelheiten auf Horkheimer, Adorno und immer wieder Habermas; bestimmend ist aber vor allem Adorno: schon an dessen Sprache finden sich Anklänge, man kann auch das ganze Buch verstehen als Versuch, bestimmte Thesen von Adorno, insbesondere seiner Negativen Dialektik, für die Theologie fruchtbar zu machen. Ein ebenso wichtiges wie schwieriges Vorhaben!

„Der Gott der zweiten Schöpfung" – das ist eine bewußt mehrdeutige Formulierung. Neben die bestehende Welt ist in den letzten Jahrhunderten eine neue Welt getreten, eine vom Menschen produzierte Sekundärwelt. Also: zwei „Schöpfungen"? Also auch zwei „Schöpfer": Gott oder Mensch? Gott und Mensch? Die Überlegungen von Gremmels kreisen um Probleme, die der Theologie durch jene „zweite Schöpfung" gestellt sind und zielen besonders auf die Frage, was solche Sachverhalte bedeuten müssen für Gott, für unsere Rede von ihm.

Das erste Kapitel führt anhand verschiedener historischer Modelle spezifisch moderne Konzeptionen von Geschichte vor. (Die jeweils behandelten Denker werden dabei recht schnell abgehandelt; es genügt Gremmels meistens, die von ihm gesuchten Begriffe vorzufinden.) Gremmels findet „hier bei Saint-Simon zuerst, die Gewißheit, die Erde werde durch Planung und Organisation, durch Technik und Industrie zu einem ‚zweiten Paradies', zu einem Himmel, in dem die Herrschaft Christi durch die des ‚Newtons der Geschichte' ersetzt ist; dann bei Herder die Überzeugung, die Erde werde durch die Evolution zu einer ‚neuen Schöpfung', der Mensch zu einem ‚zweiten Schöpfer'. Dort, bei Schelling zuerst, die Einsicht, daß die Erde eine Ruine ist; bei Marx die Überzeugung, daß wir noch in der Vorgeschichte und daß die Menschen noch immer nicht Menschen sind." (14)

Es scheint, daß die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes in die Erwartung abgewandert ist, das Reich des Menschen zu errichten. Damit muß sich der Mensch als Subjekt dieser seiner Welt behaupten. Im Menschen steckt aber die große „Antinomie", „Gott oder Teufel" zu sein (A. Silesius), die Welt zur Hölle zu machen oder sie in das Gegenteil zu verwandeln (H. Marcuse) (13f). Jedenfalls entsteht nun ein fundamentaler Widerspruch zwischen technologischem Fortschritt und gesellschaftlichem Rückschritt, wie er (nach Marx) schon das 19. und mehr noch das 20. Jahrhundert kennzeichnet. Dies ist jedenfalls das praktische Ergebnis jener Rolle, die der Mensch nun übernommen hat, daß anscheinend unversöhnbar auseinanderfallen die technische und technologische Entwicklung, die in ständigem Fortschritt begriffen angeblich alle Probleme soll meistern können, und der (von Gremmels nicht weiter erörterte und geklärte) wirkliche Zustand der Menschen (der nach der angedeuteten Überzeugung des Autors von unendlichem Leid versehrt ist und dringend der Veränderung bedarf).

Die Theologie, so urteilt Gremmels abschließend, sollte sich davor hüten, dem Anspruch des Menschen, er selbst sei das „Subjekt der Weltkonstitution" (27), nur einfach die Gegenthese entgegenzustellen, diese Funktion müsse der Souveränität Gottes vorbehalten bleiben. Solcher Widerspruch wäre nicht nur „naiv", er überspränge nicht nur alles, „was solchem Anspruch entgegensteht", er verkennt vor allem, daß die Schöpfung zutiefst „beschädigt" ist und deshalb nicht ohne weiteres mit Gott verbunden werden kann. Im Blick auf die Welt, die wir haben, wird eine Theologie der guten Schöpfung ebenso zur Ideologie wie eine Theologie der Heilsgeschichte, deren Aura die Schreckensgeschichte überstrahlt (28). Dasselbe gilt natürlich auch, wenn der Mensch sich selbst (für die „zweite Schöpfung") die Rolle des Schöpfers anmaßt. Auch diese Schöpfung behauptet dann von sich – gebunden an

das Muster der alten theologischen Konzeption, die sie überbieten will, sie sei gut, abgeschlossen, vollendet. Kurz: sie entfaltet eine Fortschrittsideologie, wie sie „nach Auschwitz" (so mehrfach bei Adorno) endgültig zur Lüge geworden ist. Es müßte dann wegen des offenbar falschen direkten Zusammenhangs von Schöpfer und Geschöpf auch der Mensch haftbar gemacht werden dafür, wie seine Welt geworden ist, und dafür, was in ihr geschieht, und zwar nicht nach den Kriterien des geplanten technischen Fortschritts, sondern nach dessen ungeplanten soziokulturellen Folgen (30).

Mit aller Leidenschaft kämpft Gremmels gegen die Lüge, es sei in dieser Welt (der ersten oder der zweiten) eigentlich alles in Ordnung oder es könne solche Ordnung doch sehr leicht und schnell durch einige technische Maßnahmen herbeigeführt werden. Dies impliziert einerseits das Verbot, Schöpfung und Schöpfer allzu positiv und direkt zu identifizieren. Dies impliziert andererseits die Notwendigkeit, für eine wirkliche Veränderung dieser Welt (und dies müßte nach Gremmels eine politische Veränderung sein) Sorge zu tragen.

In diesen Ausführungen liegt m. E. jedenfalls die wichtige Einsicht, daß eine einigermaßen erträgliche Gestaltung der Zukunft nur dann zu erreichen sein wird, wenn alle Ansprüche auf Vollkommenheit aufgegeben werden.

Das zweite Kapitel wiederholt dieselben Überlegungen nun im Blick auf verschiedene Versuche, Geschichte zu konstruieren. An mehreren Beispielen (K. Mannheim, R. K. Merton, A. M. Weinberg u. a.) will Gremmels zeigen, wie sich heute Handlungswissenschaften anschicken, Techniken für die Steuerung sozialen Handelns in der gleichen Weise hervorzubringen, wie die Naturwissenschaften Techniken der Naturbeherrschung entwickelt haben (32f). Praktischer Erfolg ist solchen Unternehmungen nicht abzusprechen (39). Freilich: „Forschung, die unter dem Motto angetreten war, über die geschichtliche Welt wie über Natur verfügen zu wollen, endet in dem Ergebnis, nun auch so über den Menschen verfügen zu müssen" (44). So ist das Ergebnis eine Unterjochung des Menschen durch den Menschen (Horkheimer).

Es sind vor allem zwei Einwände, die Gremmels gegen jene Unternehmungen erhebt: Eine rational verfahrende Sozialtechnik droht zu übersehen, daß ihre Planungen – innerhalb eines irrationalen Gesamtzustands der Gesellschaft – spezifisch eingeschränkt bleiben müssen. Sie erfassen daher gerade nicht das Ganze des gesellschaftlichen Lebens. Und außerdem besteht der Preis, der für eine solche universale Planung zu entrichten ist, darin, daß man die Geschichte verdinglichen, neutralisieren und entpolitisieren muß (33). Oder einfacher: der Wille zur politischen Veränderung entschwindet.

In diesem Zusammenhang geht Gremmels ein auf Wissenschaftler wie H. Freyer, A. Gehlen, H. Schelsky u. a. Nach deren Überzeugung ist in einem einschneidenden Bruch mit der Tradition eine neue, technisch potenzierte, zweite Welt entstanden. Diese bildet für den Menschen eine immense Bedrohung.

Der Grundmangel dieser Untersuchungen liegt nach Gremmels darin, daß hier die Möglichkeit der (politischen) Veränderung preisgegeben wird. Man begnügt sich mit der erkennenden Analyse und richtet sich resignierend ein im Unerträglichen.

Die Rede vom ‚Ende der Geschichte' ist nach Gremmels ideologisch (52). Denn, wenn behauptet wird, durch die technische Zivilisation sei die Menschheit an das Ende von Geschichte überhaupt gelangt, so macht man einen Teilaspekt des Wirklichen zum Ganzen. Es wäre vielmehr die Aufgabe des Denkens, dem Gegebenen, das, was sein soll, entgegenzusetzen. Es geht darum, die Sozialtechnik wieder zurückzuholen in die (offenbar umfangreichere) praktische Lebenswelt, in die Kommunikation handelnder Menschen. Gremmels zeigt Ungenügen an einer drohenden Aufteilung zwischen dem weltlosen Universum der Tatsachen einerseits und der sozialen Lebenswelt andererseits (54).

Freilich sagt Gremmels nicht, wie ein solcher Zwiespalt etwa zu überwinden wäre. Er begnügt sich damit, der gegenwärtigen protestantischen Theologie entgegenzuhalten, die in ihr so beliebte Rede von der „Geschichte" oder von der „Geschichtlichkeit" genüge nicht, um das hier vorliegende Problem zu lösen. (Genau genommen trifft diese Kritik allerdings mehr diejenigen Richtungen, die direkt von Wilhelm Herrmann ausgegangen sind, also vor allem die Schule R. Bultmanns. Gremmels nennt als Beispiele auch Gogarten und Ebeling.) Auch der „Kult der Geschichtlichkeit", der hier getrieben werde, erliegt der Illusion (die zur Illusion der Sozialtechnik nur die Kehrseite bildet), als sei das „Geschichtliche" allein das (eigentlich) Wirkliche. Damit entzieht man sich aber der Realität jener Sekundärwelt, die von der Neuzeit produziert wird.

Anscheinend müßte nach Gremmels eine neue Geschichtskonzeption entworfen werden, die sowohl die Faktizität jener technischen Zweitwelt wie die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit umfassen müßte (Insoweit also Hegel gegen Kant). Allerdings dürfte dabei nicht das Bestehende bestätigt werden, sondern es müßte „verändert" werden. Jedoch wie? Mit dieser Frage wendet man sich dem letzten Kapitel des Buches zu, das eine theologische Stellungnahme verheißt, und zwar unter dem Titel „Wandlungen Gottes".

Theologie muß heute „soziomorph reden", d. h., sie muß in ihrem Reden von Gott zugleich von der Gesellschaft, von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen reden (65). Sie hat also durchaus von Gott zu reden, dies jedoch nur in Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Die Gottesvorstellung, so will Gremmels an einigen Beispielen zeigen, kann die jeweilige Gesellschaftsform transzendieren, kann aber auch zu ihrer bloßen ideologischen Verdoppelung herabsinken. In jedem Fall ist sie aber an die jeweilige Gesellschaftsform angepaßt – und verwandelt sich mit dieser.

Hat jedoch die gegenwärtige Lage nicht die Folge, daß der Begriff „Gott" und mit ihm die übrigen Zentralbegriffe christlichen Glaubens, wie „Liebe", „Gnade", „Heil", „Versöhnung", „Sünde", „Erlösung" (usw.) ihre Kraft und ihre Plausibilität verloren haben? Gremmels ist offenbar nicht gewillt, die Rede von Gott aufzugeben. Diese Möglichkeit diskutiert er (mit Recht) gar nicht. Das Problem aber löst sich sehr einfach: „Das theologische Sprachsystem wird zum Versagen gezwungen, ist es nicht mehr willens oder fähig, die Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens in sich zum Ausdruck zu bringen." (72) Oder: „Werden der Theologie ihre Begriffe gesellschaftlich entqualifiziert, so muß diese mit der Rekonstruktion des Vermittlungsprozesses zur Gesellschaft ihre Begriffe gesellschaftlich und sich selbst als Gesellschaft qualifizieren" (73). So also! Wie also? Die restlichen 16 Seiten wollen am Beispiel der Gottes- und Schöpfungslehre zeigen, wie man das macht.

Nach Gremmels bleiben die prophetischen und die neutestamentlichen Vorstellungen von einer neuen Schöpfung ganz im Bann der priesterschriftlichen Aussage über die Güte der Schöpfung. Er findet auch zahlreiche Theologen auf dem Irrweg, Gott anzusehen als gültigen „landlord", der seinen Geschöpfen das Ihrige zuteilt und daher von ihnen Bewunderung und Anbetung erwarten darf. Für uns aber büßte die Idee der guten oder vollkommenen Schöpfung ihre Erfahrungsgrundlage ein (Wie war das aber im 30jährigen Krieg, als Paul Gerhard sein Preislied auf die Schöpfung dichtete, oder in den Zeiten des Paulus, als große Teile der Gemeinden in für unsere Begriffe trostlosen sozialen Verhältnissen lebten? Oder mußte dann nicht vor allem die Erfahrung der Hinrichtung Jesu jeden Lobpreis der Schöpfung im Keim ersticken?). Auf die Aussage von der Vollendetheit der Schöpfung muß heute gerade deshalb verzichtet werden, weil wir in jenem Zwiespalt leben zwischen technischer Effizienz und sozialer Insuffizienz. Gegen die herrschende theologische Auslegung der biblischen Texte mußte heute zurückgegriffen werden auf andere, unterdrückte Traditionen (79). (Ob Gremmels damit etwa den Manichäismus meint oder die Gnosis? Doch nein:) Gremmels denkt wohl mehr an Marxisten oder deren Vorläufer, nach deren Überzeugung die Welt erst noch vollendet werden muß. (Wenn die kirchliche Tradition dieser Meinung nicht wäre, so wäre es unerfindlich, warum sie Eschatologie betreibt.)

Solche Vollendung ist, so erklärt Gremmels, wesentlich eine dem Menschen übertragene Aufgabe. Es ist festzuhalten, daß das eigentliche Subjekt der menschlichen Handlungen Gott ist. Man darf aber keineswegs den Menschen generell die Möglichkeit bestreiten, durch gesellschaftliche Arbeit verändernd in das Material der Welt einzugreifen (82). Offenbar weil jene „zweite Schöpfung" existiert und weil uns dadurch im Guten wie im Bösen weitreichende Möglichkeiten und Aufgaben übergeben sind, muß nach Gremmels der Mensch als *cooperator Dei* angesehen werden. Die gesellschaftliche Arbeit muß von der Theologie einerseits positiv gewürdigt werden. Die technisch bereits vorhandenen Produktivkräfte erlauben es, Hunger und Elend zu beseitigen. Anstrengungen in diese Richtung dürfen von der Theologie nicht diskreditiert werden. Andererseits muß auch die negative Seite der Arbeit des Menschen gesehen werden. Weil mit der „zweiten Schöpfung" in nie dagewesenem Maß Unrecht und Leid produziert werden können, darf Theologie nicht einfach von der guten Schöpfung Gottes reden.

Zwar will Gremmels auch irgendwie festhalten an der Überzeugung, daß Gott der Erhalter sei. Es kann aber das Welthandeln Gottes heute nicht mehr als sinnvoll erkennbar gemacht werden. Theologie sollte sich aber deswegen nicht einfach zurückziehen auf das Heilshandeln Gottes. Wenn schon nicht eine positive Beziehung zwischen Gott und seinem guten Werk glaubhaft sein kann, so besteht doch ein Zusammenhang zwischen beiden: in der Beziehung des Leidens. Daß Leiden dabei nicht bedeuten kann: quietistisches Hinnehmen des Gegebenen, ist nach allem Gesagten deutlich.

Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Gremmels und mehr noch mit den Problemen, die er umkreist, benötigte mehr Raum, als hier zur Verfügung steht. Daher nur einige Bemerkungen.

1. Es liegt ein Verdienst von Gremmels darin, daß er versucht, die Probleme, die durch jene „zweite Schöpfung" der Theologie gestellt sind, aufzugreifen. Seine Sorge angesichts dieser Möglichkeiten ist nur allzu berechtigt und zweifellos darf Theologie vor diesen Sachverhalten nicht die Augen verschließen. Richtig scheinen mir verschiedene Absichten von Gremmels, vor allem sein tiefes Mißtrauen gegen die Behauptung, eigentlich sei alles in Ordnung oder könne doch sehr leicht und bald technisch in Ordnung gebracht werden (Wäre übrigens solches Mißtrauen nicht auch am Platz gegenüber politischen Unternehmungen, die denselben Optimismus hegen?), sein Ungenügen am Auseinanderfallen von Technischem und Menschlichen, an der Diskrepanz zwischen technischem Fort-

schritt und menschlich-gesellschaftlichem Rückschritt. Nur: Was leistet Gremmels zur Lösung dieser Probleme? Vermag er irgendeinen konkreten Hinweis darauf zu geben, was hier zu geschehen hätte? Reichen seine Ausführungen irgendwo hinaus über ein bloßes Räsonieren und einen abstrakten Veränderungswillen? Etwa Adornos Negative Dialektik wollte durchaus mehr leisten, indem sie versucht, das „Subjekt" – in der Reflexion des Subjekts – wieder zurückzunehmen, um so die Freiheit des „Objekts" wiederzugewinnen. Wenn Gremmels die Spannung von technischer Effizienz und sozialer Insuffizienz dazu dient, um die These von der guten Schöpfung zu widerlegen (78f. u. a.), so fragt man sich, ob er dann trotz seines jederzeit erklärten Willens zur Veränderung nicht im Grunde genauso resigniert, wie die von ihm kritisierten Gehlen, Schelsky usw.

2. Zu leicht macht sich Gremmels das Urteil über die traditionelle Theologie. Er bekämpft die Überzeugung, daß die Schöpfung sehr gut sei. Galt aber diese Aussage je in der Theologie in blanker, undialektischer Positivität? Gremmels verkennt, daß für die traditionelle Theologie Schöpfungslehre, Lehre vom Fall und Lehre von der (auf den Fall bezogenen) Erhaltung einen Zusammenhang bilden, von dem kein Glied ohne Schaden fehlen darf. Von Schöpfung kann nicht geredet werden ohne die Existenz von Sünde und Übel zur Kenntnis zu nehmen. Andererseits kann keine Theologie (mit der Gnosis oder mit Mani) diese Welt einfach verteufeln, sei es die erste oder die „zweite" Schöpfung. Weiter mißachtet Gremmels, daß die (in sich dialektische) Schöpfungslehre immer auch bezogen ist auf die Christologie und die Eschatologie. Diese beiden Lehrstücke bilden einerseits eine Begrenzung und Relativierung der Aussagen über die Schöpfung. Gerade von ihnen aus kann – im Zusammenhang der Schöpfung – Gott als verborgener Gott erscheinen (was den Intentionen von Gremmels am nächsten kommen dürfte). Andererseits wollen die Erlösung und Vollendung eben diese Welt erlösen und vollenden. So sind die Bezeichnung der Welt als „pulcherrimum carmen", wie sie Bonaventura prägte, oder entsprechende Sätze von Karl Barth (die beide der Kritik von Gremmels verfallen) ganz eindeutig christologisch begründete, ja christologische Sätze. Ein weitergehendes Verständnis der traditionellen Theologie läßt Gremmels nicht erkennen.

3. Zur eigenen Position von Gremmels. Gremmels bearbeitet ein bestimmtes Thema, nämlich die Versehrtheit der Welt (der ersten bzw. der zweiten) und den Auftrag des Menschen (als des *cooperator dei*), verändernd zu wirken. Läßt sich aber dieses Thema theologisch behandeln ohne die Christologie und die Eschatologie zu berücksichtigen?

Der Mensch erscheint bei Gremmels als Mitarbeiter Gottes. Da er allein an die gesellschaftlichen und politischen Aufgaben denkt, mag diese Verhältnisbestimmung angehen (die Fähigkeit dazu wurde der „Vernunft" weder von Luther noch von Thomas von Aquin bestritten). Aber wie verhält sich diese „Zusammenarbeit" zu jener anderen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, die durch die Christologie sichtbar gemacht wird?

Gott erscheint bei Gremmels als negative Größe. Dies mag angehen, solange allein die Schöpfung (nach dem Fall) betrachtet wird. Aber kann eine Theologie, die Christologie treibt, auch noch so von Gott reden und von seiner Schöpfung? Gremmels wird wählen müssen: entweder er gesteht (für den Glauben, also immer nur als ein gegen den Anschein zu Glaubendes) eine Positivität dessen zu, der durch die Auferweckung Jesu eine allgemeine Auferstehung von den Toten verheißen hat. Oder er hält an seiner These von der Negativität Gottes fest; dann wird er die Christologie der Schöpfungslehre und das Evangelium dem Gesetz unterordnen müssen.

Gremmels will erreichen, daß die Theologie eine Beziehung gewinnt zu den wirklichen Problemen der heutigen Menschheit, damit sie verstehbar bleibt (Er will nicht etwa die Theologie der heutigen Situation aufopfern). Darin ist ihm zuzustimmen. Aber bilden seine Andeutungen einen gelungenen Versuch, Theologie verständlich zu machen und auf die heutige Lage anzuwenden?

Kann dergleichen überhaupt gelingen, wenn Theologie absieht von ihren Hauptsachen, vor allem von der Christologie? Was soll dann dem heutigen Menschen noch kommuniziert werden? Und die heutige Lage! Müßte nicht eine theologische Interpretation wesentlich genauer sein und wesentlich weiter vorstoßen in der Analyse, in den Handlungsanweisungen und im theologischen Urteil, als es hier geschieht? Ich frage mich, ob nicht z. B. bei einem Karl Barth, bei dem Analysen der Gegenwart sicher zu kurz kommen, doch die wirkliche Lage des heutigen Menschen theologisch weit ernster genommen wird.

Gremmels hat sich sehr viel vorgenommen. Daß er zur Lösung der von ihm angeschnittenen Probleme aber viel beiträgt, kann man m. E. nicht sagen. Wenn man weiter verfolgte, was hier beabsichtigt ist, so wären zwei Aufgaben in Angriff zu nehmen. Es wäre herauszufinden, welche Ursachen jene Aufspaltung von technischem Fortschritt und gesellschaftlichem Rückschritt eigentlich hat, und es wäre nach Mitteln zu suchen, diese Aufspaltung wieder rückgängig zu machen. Andererseits wäre genauer zu bestimmen, in welcher Weise eigentlich Gott und seine Schöpfung zusammengehören, bzw. inwiefern sie zu differenzieren sind.

Heidelberg Friedrich Beißer

**Diskussion um Hans Küng „Die Kirche".** Hrsg. von Hermann Häring und Josef Nolte. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1971, 312 S. (Ökumenische Forschungen, Kleine ökumenische Schriften, Band 5) Kart. 20.– DM

Die beiden Herausgeber, Assistenten von Hans Küng, haben mit dieser Veröffentlichung eine schwierige Aufgabe auf vorzügliche Weise erfüllt. Indem sie von den zahlreichen Stellungnahmen zu Küngs Buch 32 ausgewählt, klassifiziert und mit kurzen Noten vorgestellt haben, konnten sie der Gefahr entgehen, für das teils umstrittene, teils stürmisch begrüßte Werk ein „Lob-Kartell" zu schmieden (21). Die recht objektive Weise, in der sie die pro- und contra-Stimmen dargelegt haben, wird der wissenschaftlichen Diskussion um die „kritische Ekklesiologie" des Verf. bestimmt dienen. Besonders lobenswert ist die Einleitung, die nicht nur eine ausgezeichnete Rezension der Rezensionen bietet, sondern echt hermeneutische Ausführungen zu den Stellungnahmen wie auch zum Küngschen Werk selbst enthält. So erscheinen die Prinzipien der Dokumentenauswahl durch die Herausgeber ebenso plausibel wie das Problem, das der Verf. durch die Verwendung einer Art sola-scriptura-Prinzip aufgibt. Damit wird ein Brennpunkt der Diskussion sofort deutlich angezeigt, nämlich die Frage, ob ein „Immediat-Verhältnis von ursprünglicher Kirche und gegenwärtiger Reformaufgabe" auch um den Preis einer weitgehenden „Einklammerung bzw. Raffung der Tradition" (insbesondere der patristischen und lehramtlichen) zu erkaufen sei (vgl. 15); anders gesagt: ob eine „kritische Ekklesiologie" nur so möglich sei, daß man „die Zündschnur auf die sichere und kurze Strecke des NT" anlegt (ebd.). Die Herausgeber bestimmen Küngs Anliegen als: „Kritik und Reform der Kirche im Sinn der Sache Jesu, d. h. im Sinn des Wohles der Menschen" (16). Um aber dieses Anliegen besser zu verwirklichen, zögern sie nicht, Küng einzuladen, eine vertiefte „hermeneutische Besinnung auf seine kritische und reformerische Praxis / ... / nachzuliefern" (19). Die Diskussion könne ihm dabei große Hilfe leisten, denn sie hat sich bis zur Veröffentlichung der vorliegenden Dokumenten-Sammlung „auf die Hauptsache" konzentriert: „Küngs methodischer Vorschlag zur Ekklesiologie (Normativität des ntl. Zeugnisses vor aller Tradition) und seine analytisch gewonnenen Extrapolationen auf die Gegenwart und Zukunft der Kirche (Reform der Dienste usw.) beanspruchen das Hauptinteresse der Kritik" (21). Anzumerken ist noch, daß die glückliche Gruppierung der Dokumente (A. Das römische Veto; B. Prinzipieller Einspruch; C. Fragen der Tradition; D. Exegetische Diskussion; E. Zwei Ekklesiologien?; F. Das ökumenische Echo; G. Weiterführungen), sowie die Zentrierung der gesamten Debatte auf die Congar-Küng-Auseinandersetzung (155 bis 221 und 297–305) die Lektüre des Buches höchst spannend und fruchtbar machen. – Ob der Leser nun mit Küng selbst einverstanden ist oder nicht, eines muß er zugeben: seine Schüler haben eine methodologisch musterhafte hermeneutische Arbeit geleistet.

Würzburg Alexandre Ganoczy

**Van der Meer,** Haye: **Priestertum der Frau?** eine theologiegeschichtliche Untersuchung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1969) 213 S. Quaestiones disputatae 42. Kart. lam. DM 24.80

Diese Untersuchung, eine Doktorarbeit bei K. Rahner aus dem Jahr 1962, war den an der Stellung der Frau in der Kirche interessierten Kreisen schon Jahre vor ihrer Drucklegung als Manuskript bekannt und hat inspirierend gewirkt auf viele seit der Zeit erschienene diesbezügliche Veröffentlichungen, die der Vf. jedoch nicht mehr nachträglich für den Druck seiner Dissertation einarbeiten konnte. Sie sind in der angefügten Bibliographie von R. A. van Eyden größtenteils mitberücksichtigt. (Es fehlt allerdings ausgerechnet der Name K. Rahner: Die Frau in der neuen

Situation der Kirche, in: Die Frau im Aufbruch der Kirche, Theolog. Fragen heute Bd 5, ed. M. Schmaus, E. Gössmann, München 1964). Die Drucklegung der Arbeit war jedoch auch zu diesem späten Zeitpunkt keineswegs überflüssig und entsprach einem vielfach geäußerten Wunsch, da das Interesse an dem Thema „Frau und kirchliches Amt" mittlerweile aus der fachtheologischen Diskussion herausgewachsen ist in eine breitere kirchliche wie auch profane Öffentlichkeit. Die konkrete und anschauliche Ausdrucksweise des Vf., wie man sie öfter aus dem Munde von Holländern hört, die sich der deutschen Sprache bedienen, kommt dieser informierenden Funktion des Buches geradezu entgegen, und es ist in diesem Fall kein Nachteil, daß man weniger geschriebenes, als gesprochenes Deutsch liest.

Ohne polemische Spitzen fördert der Vf. eine Menge historischen Materials zutage, das die gängige Meinung widerlegt, in der Schrift und bei den Kirchenvätern sowie in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes sei die Unzulässigkeit der Frau zum priesterlichen Ordo für alle Zeit bewiesen und sanktioniert. (Wenn diese Meinung heute schon nicht mehr so „gängig" ist, so ist dies auch eine Wirkung der Arbeit des Vf. und ihrer Auswertung in Fachkreisen in den Jahren vor der Drucklegung.) Einerseits wird mit sozialgeschichtlich begründenden Argumenten gearbeitet (der Ausschluß der Frau von der religiösen Bildung im Judentum als negative Voraussetzung für ihre Unzulässigkeit zum kirchlichen Ordo im Urchristentum; weil es keine geeigneten Frauen gab, weil ihre rechtliche Stellung der des Sklaven sehr ähnlich war, lag ihre Berufung zum Amt außerhalb der Denkmöglichkeit), andererseits mit der Bereitstellung wenig bekannter Texte, die in überraschender Weise für sich sprechen und zudem in überzeugender Art interpretiert sowie in einen breiteren Zusammenhang gestellt werden. Wenn irgendeine Polemik dabei im Spiele ist, dann die gegen solche Dogmatiker, die neutestamentliche oder patristische Texte über die Frau ohne Analyse und ohne Gegenüberstellung mit anderen Texten als „Beweis" für eine vorher feststehende Lehrmeinung gebrauchen.

Bei weitgehender Zustimmung zu der Auffassung, daß Paulus über die Frau rabbinisch denkt, hebt der Vf. doch die grundlegende Korrektur hervor, die er an diesem Denken vollzogen hat: „Was kanonisiert er genau? Nicht die Auffassung, daß die Frau nur mittels ihres Mannes Mitglied des Bundesvolkes ist. Er weist also das rabbinische Grundgesetz bezüglich der Frau ab" (56). „Hinsichtlich des Heils hat man die richtige Auffassung über die Frau klar erfaßt. Aber für den Heilsdienst, also für die äußerlich-juridisch-soziologischen Aspekte, hatte man sich – wie konnte man anders? – an die bestehende soziologische Struktur angepaßt" (58). Ob allerdings der Versuch des Vf.s, die Aussagen über die Frau in 1 Kor 11 und 1 Kor 14 miteinander zu vereinbaren, wirklich als geglückt bezeichnet werden kann, möge dahingestellt bleiben: „Wenn also feststeht, daß Paulus der Frau das geistbewirkte Reden in 1 Kor 11 nicht verbietet, ja sogar es als normal voraussetzt, vorausgesetzt, daß sie es mit weiblichem Anstand tut, dann gebietet eine gesunde Exegese, an unserer Stelle in 1 Kor 14 λαλεῖν zu verstehen als: das Wort ergreifen ohne Antrieb des Geistes" (30). Im Hintergrund stehen spekulative Probleme wie das „unveränderliche Wesen der Frau" sowie das „Naturgesetz", die in diesem Zusammenhang nicht endgültig geklärt werden können. Wichtig ist vor allem die vom Vf. grundsätzlich gestellte Frage, ob „Texte, die bis in dieses Jahrhundert hinein eine Aussage über die Frau machen, über dasselbe Subjekt sprechen wie wir, wenn wir über die Frau reden?" (45). Diese Frage wird in bezug auf viele historische Texte verneinend beantwortet. „Man darf sagen, daß Lactantius und Chrysostomus hier ... über ein anderes Subjekt sprechen als wir heute" (88).

Auf den Fundort der meisten der patristischen Stellen zum Amtsausschluß der Frau, nämlich Paulus-Kommentare und antihäretische Schriften (gegen solche Gruppen, die Frauen zum Amt zuließen) eigens hingewiesen zu haben, gehört zu den wichtigen Entdeckungen des Vf.s Auch daß er die ständige Wiederholung derselben „antifeministischen" Väterzitate (vor allem Epiphanius, Didascalia, Tertullian, Ambrosiaster) bei späteren kirchlichen Schriftstellern bis in die Scholastik nachweist und somit die Wirkungsgeschichte dieser Texte aufgehellt hat, zeugt für die methodisch saubere Arbeitsweise des Vf.s. Bemerkenswert ist die Entdeckung, daß „einige Väter selber die Unterwerfung der Sklaven und die der Frauen in einer Linie sahen" (101), während man später bezeichnenderweise die sozialgeschichtliche Relativität der neutestamentlichen Weisungen an die Sklaven für selbstverständlich hielt, bei den Frauen jedoch bis vor kurzem anders dachte bzw. noch denkt. Das Fazit: „Die Väter haben nichts aufgezeigt, was uns einen Hinweis dafür gäbe, wesentliche Strukturen im Mannsein und im Amt zu sehen, die das Innehaben des Amtes durch eine Frau ausschließen würden" (110).

Nicht anders steht es mit Thomas von Aquin. Den wirklichen Beweis, mit dem man auch heute noch den Amtsausschluß der Frau plausibel machen könnte, bleibt er schuldig, wenn er zu 1 Kor sagt: „Der Grund dafür, warum (Frauen) in untergeordneter und nicht in leitender Stellung sind, liegt darin, daß sie nicht genügend Verstand haben, der für einen Vorsteher vor allem notwendig ist" (133). Einen Hinweis auf eine mögliche Weiterentwicklung des thomasischen Denkens in Richtung auf heutige Auffassungen sieht der Vf. in folgendem Thomas-Text: „Bei der irdischen Zeugung wirken Mann und Frau in Kraft der eigenen Natur. Deshalb kann die Frau nicht tätiger Zeugungsgrund sein, sondern nur erleidender. Bei der geistigen Zeugung hingegen wirkt keiner in eigener Kraft, sondern nur als Werkzeug durch die Kraft Christi ... Deshalb können im Notfall Mann und Frau in gleicher Weise taufen" (135). Thomas schiebt also selbst der Übertragung seiner (falschen) biologischen Anschauung von der Aktivität des Mannes und der Passivität der Frau im Zeugungsakt auf das geistliche Leben, als Begründung für die Unfähigkeit der Frau zum Amt, einen Riegel vor. Daß im übrigen die Lehre des Thomas v. Aquin über die Frau von manchen Widersprüchen durchzogen ist, liegt auf der Hand.

Zu den historischen Kuriositäten, aus denen für die Zukunft nicht allzuviel zu erwarten ist, dürfte man die Beschreibung der geistlichen Jurisdiktionsgewalt bei der Abbatissa nullius und in ähnlichen Beispielen rechnen. – Im Zusammenhang mit der Braut- und Bräutigam-Metaphorik kommt sehr schön die psychologisch und sozialgeschichtlich bedingte Relativität des „Männlichen" und „Weiblichen" zutage sowie auch die Tatsache, daß Bilder und Metaphern nicht exklusiv, sondern komplementär zu verstehen sind: „Der Priester ist nicht nur Vater und nicht nur Mutter, sondern zugleich Vater und Mutter" (164).

Insgesamt ist das Buch nicht nur für die spezielle Fragestellung „Frau und kirchliches Amt", sondern überhaupt für die theologische Anthropologie der Frau aufschlußreich, zumal bis 1961 alle Sekundärliteratur zu diesem Thema sorgfältig aufgearbeitet ist.

Tokyo Elisabeth Gössmann

**Trembelas,** Panagiotis N.: **Dogmatikē tēs orthodoxou catholikēs ekklesias.** – Athen: Adelphotēs theologōn he „Zoē". Bd I (1959) XVI, 568 S.; Bd II (1959) VIII, 422 S.; Bd III (1961) VIII, 548 S.

**Trembelas,** Panagiotis N.: **Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique.** Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont OSB. T. I (Lettre-Préface de Son Éminence le Cardinal Bea); T. II; T. III. – Bruges/Belgien: Desclée de Brouwer et Éditions de Chevetogne 1966; 1967; 1968. p. 644; p. 444; p. 638 (Textes et Études Théologiques); br. bfr. 540.–

I. Der frühere Theologie-Professor in Athen, Panagiotis Trembelas, der innerhalb der orthodoxen Theologie als ein großer Schriftsteller gilt, hat in neuester Zeit ein hervorragendes dreibändiges dogmatisches Werk vorgelegt, das als die klassische und modernste Dogmatik in der orthodoxen theologischen Literatur der Gegenwart bezeichnet werden darf.

Die zentrale Idee, die das ganze Werk durchzieht, ist die Botschaft vom Reich Gottes. Auf Grund dieses Leitmotivs (I, 41–42) teilt der Verfasser das ganze Werk in sieben Bücher auf:

I Der transzendente Gott; II Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt; III Anthropologie; IV Christologie; V Soteriologie; VI Ecclesiologie; VII Eschatologie.

Vorausgeschickt ist ein ausführlicher einleitender Abschnitt, in dem der Begriff, die Quellen und die Methode der Dogmatik, das Wesen der Offenbarung, der hl. Schrift und der Tradition behandelt werden.

Die Dogmatik wird als Erforschung und systematische Darlegung der Glaubenswahrheiten definiert (I, 1f). Sie ist, wie der Verf. nachdrücklich betont, christozentrisch und kirchengebunden, d. h. Christus soll das A und O des dogmatischen Gebäudes sein (I, 42) und der Dogmatiker soll der Interpret des Glaubensbewußtsein seiner Kirche sein (I, 35).

Die Methode ist einerseits die analytisch-historische, andererseits die synthetisch-spekulative (I, 35). Die Analyse ist unentbehrlich für die begriffliche Bestimmung und Erklärung der dogmatischen Terminologie. Die historische Methode dient dem Beweis und der Grundlegung der Dogmen aus den Glaubensquellen. Durch die synthetisch-spekulative Methode erfolgt die organische und einheitliche Zusammenfügung des dogmatischen Stoffes und die inhaltliche Durchdringung der Dogmen.

Das Werk kennzeichnen vor allem folgende Vorzüge: Es hat einen systematischen Aufbau, der heute selten anzutreffen ist. Der Verf. will den Gegenstand des orthodoxen Glaubens in seiner Gesamtheit gründlich behandeln und systematisch vermitteln und darstellen. Das ist ihm zweifellos gelungen.

Die dogmatischen Fragen werden allseitig erörtert. Der Verf. verweilt in eingehenden Begriffsanalysen und bemüht sich, jede dogmatische Wahrheit aus ihrer Geschichte zu verstehen. Dabei gelingt es ihm, komplizierte Gedankengänge in einer einfachen und fesselnden Sprache darzustellen, so daß auch der Nichtfachmann das Buch immer wieder zur Hand nimmt.

Die Geschichtsbezogenheit des Glaubensgutes darf als das Hauptkennzeichen dieses Werkes angesehen werden. Der Verf. benutzt in aller Breite bewußt die dogmatischen Schätze der Vätertheologie. Die Glaubenswahrheiten haben durch das Denken

der Väter eine geniale Entfaltung und eine klassische Ausprägung erfahren und das Neue bei T. besteht darin, daß er die historische Dimension der Dogmen heranzieht. Er ist überzeugt, daß die Vätertheologie dem Nachweis der *sententia communis* der Theologen dient und somit eine große Bedeutung für den konkreten Glauben der Gegenwart hat. Denn nach Vinzenz von Lerin wird der Glaube konstituiert durch das, was immer, was überall und von allen geglaubt worden ist.

Im Werke selbst werden auch neuere Auffassungen und Theorien erwähnt und der Leser mit verschiedenen philosophischen Meinungen konfrontiert (z. B. I, 109–164; 357–371; 372–381; 469 bis 486).

Ein wichtiges Anliegen T.s ist die lebendige Verkündigung, d. h. er will die dogmatischen Lehren nicht nur als abstrakte Theorie darstellen, sondern auch ihre Lebensnähe und ihre Funktion für die Förderung des christlichen Lebens aufweisen. Es wird versucht, die Bedeutsamkeit der Glaubenswahrheiten für das religiöse Leben und für die christliche Existenz aufzuzeigen (I, 380f; 389ff; II, 291f; 412ff).

Verf. berücksichtigt auch die katholische und die protestantische Literatur. Besonsers stark lehnt er sich vor allem in der Disposition an die traditionelle katholische Dogmatik an, wie sie uns in den bekannten Dogmatiken von B. Bartmann und L. Ott begegnen.

T. stellt in betonter Systematik das Gebäude der Theologie dar und ermöglicht so die tiefere geistige Durchdringung. Gerade diese Stärke seiner Konzeption wird in der Rezension von Kallisto-Timothy Ware Anlaß zu heftiger Kritik und Ablehnung, wenn er von dem stark westlichen Charakter des Buches spricht, wenn er es ein selbstgenügsames, ein irgendwie provinzielles und altmodisches Buch nennt. Ware übt seine Kritik vom Standpunkt einer mehr mystischen Theologie, wie sie sich in der russischen Orthodoxie der Gegenwart mehr und mehr entwickelt hat (vgl. Chr. Giannara, Die Theologie in Griechenland heute. Athen 1972, 93–94). Wir sind hingegen der Meinung, daß die Systematik und die rationale Durchdringung heute wichtiger sind denn je in der Auseinandersetzung mit dem Unglauben und der Wissenschaft der Gegenwart.

Bei der zweifellos bedeutenden Leistung T.s sei es doch noch erlaubt, einige kritische Fragen zu stellen:

Verf. macht richtig die Unterscheidung von Offenbarung und hl. Schrift, was ein großer Fortschritt der heutigen Theologie ist (vgl. Mysterium Salutis I, Einsiedeln usw. 1965). Er lehnt die mechanische Auffassung der Inspiration ab und setzt sich für die dynamische ein (I, 99f). Der Verf. weiß, daß das richtige Verständnis der Inspiration, die Unterscheidung von Weltbild und Glaubensaussage, von Haupt- und Hilfsaussageabsicht für die Dogmatik von grundlegender Bedeutung ist (vgl. auch A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1965, § 6 und 7, S. 138–175). Allerdings scheint er dieses Prinzip nicht ganz konsequent (z. B. I. 456–468) durchzuführen.

Er stellt das Problem der Bedeutung der Namen Gottes (I, 165–166). Jedoch scheint dabei die Analogia Entis nicht genügend zum Ausdruck zu kommen.

Die Anthropologie, die bei T. nach traditioneller Weise behandelt wird (Erschaffung und Wesen des Menschen, Gottebenbildlichkeit, Urzustand, Sündenfall), kann heute auch anders dargelegt werden. Wissenschaft und Philosophie steuern immer neue Beiträge zur Erforschung des Menschen bei. Diese Ergebnisse könnte eine theologische Anthropologie berücksichtigen und darauf die Offenbarungswahrheiten über den Menschen beziehen (vgl. E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Zürich $^{3}$1941; P. Tillich, Systematische Theologie II, St. $^{3}$1964).

Ein weiterer Punkt ist die Beurteilung von theologischen Theorien. Es wäre eine große Erwerbung der Theologie, wenn sie zwischen Offenbarungswahrheiten als Fakten und theologischen Theorien zur Erklärung derselben unterscheiden würde. Zum Teil geschieht das bei T. (z. B. I, 554f).

Diese kurzen Hinweise können nur einzelne Punkte des umfangreichen und flüssig geschriebenen Werkes herausgreifen, seinen Reichtum und seine großen Gedankenfülle jedoch nicht erschöpfend darstellen und beurteilen.

Freiburg Apostolos Bournakas

II. Jeder katholische Theologe, der sich um eine bessere und tiefere Kenntnis der griechisch-orthodoxen Theologie bemüht, wird dem unermüdlichen (leider 1971 verstorbenen) Benediktiner von Chevetogne und früheren Rektor des griechischen Kollegs vom hl. Athanasius in Rom, Pierre Dumont, dankbar sein für den Mut und die Ausdauer, mit denen er ein so langwieriges Unterfangen, die französische Übersetzung der drei Bände der Dogmatik von Panagiotis N. Trembelas, zu einem guten Ende gebracht hat. Daß jetzt eine vorzügliche Übersetzung dieses Werkes vorliegt, ist um so erfreulicher, da man allgemein die Dogmatik des emeritierten Professors der Universität Athen als ein Beispiel der klassischen, traditionellen griechischen Dogmatik gewürdigt hat. Es handelt sich um eine „Schuldogmatik", die nach dem althergebrachten bewährten und auf den hl. Johannes von Damaskus zurückgehenden Muster aufgebaut und gegliedert ist.

Der erste Band enthält zuerst eine Einführung über die Quellen und die fundamentalen Grundlagen der Dogmatik. Es folgen die Traktate über Gott und die Dreifaltigkeit sowie über die Schöpfung. Der zweite Band behandelt die Christologie, die Theologie der Gnade und die Ekklesiologie, während der dritte Band die Traktate über die Sakramente und die Eschatologie enthält. Neben einem Index der Namen und einiger Ausdrücke (599–629) gibt dieser Band auch eine alphabetisch geordnete Erklärung wichtiger griechischer Termini (545 bis 598), die sich für ein weiteres Studium der griechisch-orthodoxen Theologie als besonders nützlich und wertvoll erweist.

Wenn man sich die Frage einer allgemeinen Beurteilung der Dogmatik von P. Trembelas stellt, so muß man, ohne den Wert dieser großangelegten Arbeit zu schmälern, feststellen, daß sie sich völlig innerhalb des traditionellen Rahmens theologischer Interpretationen bewegt, wie sie auch von den Klassikern der griechisch-orthodoxen Dogmatik z. B. Chrestos Andrutsos vertreten wurde. Was aber die Dogmatik von P. Trembelas besonders hervorhebt, ist vor allem der erstaunliche Reichtum an griechischen Väterzitaten, welche dieser Arbeit einen einzigartigen wertvollen Charakter verleihen. Es muß aber hinzugefügt werden, daß in diesem Werk die lateinischen Väter im Vergleich zu den griechischen nur ein Schattendasein führen, ganz zu schweigen von den unzulänglichen Hinweisen auf moderne protestantische und katholische Autoren.

Nach dem Vorhergesagten wird es nicht wundernehmen, daß P. Trembelas auch in den Fragen, die leider noch immer als Trennungspunkte zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche gelten, den traditionellen Standpunkt einnimmt und nicht den geringsten Versuch unternimmt, eine Brücke zu schlagen, dort, wo dies vielleicht durch eine Neuinterpretation der griechisch-orthodoxen Lehre möglich wäre. Dies zeigt sich m. E. besonders deutlich in der Frage des „Filioque" (I 324–348). Wenn auch vom traditionell-orthodoxen Standpunkt her zu verstehen ist, daß die lateinische These von dem Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohn vor den Augen des Autors keine Gnade findet, so fragt man sich doch, ob er den von Lateinern zitierten Vätertexten, mit denen er sich auseinandersetzt, gerecht wird, besonders wenn es sich um die Texte handelt, in denen von einem Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn die Rede ist (I 334–348). Dies ist nur als Beispiel angeführt.

Die allgemeine Tendenz dieses imposanten Werkes könnte dem ökumenisch eingestellten Leser im Westen eine Enttäuschung bereiten, wenn er sich vor allem nicht vergegenwärtigt, daß der gleiche Ausgangspunkt wie bei Trembelas bis vor kurzem auch bei den Römisch-Katholiken einfach zu den unumstößlichen Grundüberzeugungen zählte, daß nämlich die eigene Kirche exklusiv und absolut mit der einzigen wahren Kirche Christi identisch ist. Wie bekannt, hat das Zweite Vatikanische Konzil hier andere Akzente gesetzt. So stellt Trembelas fest (III 58), daß denjenigen, die von der einzigen heiligen Kirche (der orthodoxen) getrennt sind, wie die römisch-katholische Kirche und die Hauptzweige des Protestantismus, auch wenn sie das gleiche Glaubenssymbolum haben, die Fülle des Geistes vorenthalten bleibt und daß sie nur unvollkommene und entstellte Sakramente besitzen, in gleichem Maße wie Christus und seine Lehre entstellt wurden. Diese unvollkommenen Sakramente können aber durch die „Ökonomie" berichtigt und ergänzt werden.

Ob nun diese Übersetzung angesichts der starr anmutenden Darlegungen des Verfassers für den ökumenischen Dialog einen Wert hat? Diese Frage müssen wir ohne weiteres positiv beantworten, gerade weil die vorgetragenen Überzeugungen für einen großen Teil der heutigen orthodoxen Theologen repräsentativ sind. Auch wenn wir glücklicherweise das polemische und apologetische Zeitalter hinter uns haben, bleibt es doch eine wichtige Aufgabe, uns mit den traditionellen Fragen, die zwischen beiden Kirchen als Hindernis für die vollständige Einheit existie-

ren, auseinanderzusetzen. Daß sie noch nicht gelöst sind, zeigt besonders deutlich dieses Werk von Panagiotis Trembelas.

Die Heilige Synode der Kirche Griechenlands hat sich in einem Schreiben an den Übersetzer dafür bedankt, daß er sich durch die Übersetzung dieser Dogmatik dafür eingesetzt hat, die Theologie der orthodox-katholischen Kirche und die Schätze ihrer Tradition der getrennten Christenheit näher zu bringen (Schreiben vom 5. November 1968, aufgenommen in dem von Pierre Dumont übersetzten Buch: Jerôme Kotsonis, Archevèque d'Athènes et de toute la Grèce, Problèmes de l'Économie ecclésiastiques. Gembloux 1971. Diese Übersetzung wird demnächst in dieser Zeitschrift besprochen). In ähnlicher Weise äußerte sich Kardinal Augustin Bea in einem Vorwort zum ersten Band (Schreiben vom 22. Oktober 1965) mit einem Hinweis auf Nr. 9 des Dekrets über den Ökumenismus: „Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen. Dazu bedarf es notwendig des Studiums, das der Wahrheit gemäß und in wohlwollender Gesinnung durchzuführen ist" usw.

Wir hoffen, daß die französische Übersetzung der Dogmatik von P. Trembelas diesem Zwecke dienlich sein wird.

Münster Johannes Gerhardus Remmers

**Berger,** Rupert: **Tut dies zu meinem Gedächtnis** – Einführung in die Feier der Messe. München: Don-Bosco-Verlag 1971. 175 S. kart. DM 12.80

Die Eucharistie steht einerseits auf dem Hintergrund des Mahles überhaupt, basiert anderseits in besonderer Weise auf den Mahlgemeinschaften Jesu mit seinen Zeitgenossen, speziell den Jüngern, sowie den nachösterlichen Mählern. Mahlhalten besagt über Nahrungsaufnahme hinaus: Lebensgemeinschaft haben. Von daher fällt nicht nur ein bedeutsames Licht auf außerchristliche religiöse Mahlzeiten (vgl. AT, Judentum), sondern auch auf das kirchliche Herrenmahl sowie das „Mahl der Endzeit". Entscheidend für die Kirche ist, daß nach christlicher Tradition ein Abschiedsmahl Jesu die Krönung seiner Mahlfeiern bildet. In dessen Umkreis (unbeschadet ob Paschamahl oder sonstiges jüdisches „Festmahl") erfolgt eine neue Deutung bzw. Sinngebung des Mahles. Im Magnetfeld dieser Dimension wird es dann zur zentralen Gottesdienstfeier der Gemeinde.

Von solchen bemerkenswerten Perspektiven her entfaltet Verf. seine weiteren Darlegungen, wobei er einerseits knapp den Werdegang der Eucharistie streift, anderseits die gegenwärtige Feiergestalt durchleuchtet. Dabei geht er vom Zentralen, dem Hochgebet (samt Kanon), aus. Wägen wir diese überaus treffliche Sicht von der Gestalt der Eucharistia her, nämlich dem Mahl, verwundert man sich freilich über die starke Absetzung des „Hochgebetes" (zweites Kapitel) vom Kommunionteil (drittes Kapitel); recht betrachtet sind aber doch diese beiden Abschnitte keineswegs so stark voneinander trennbar wie etwa Gabenbereitung (viertes Kapitel), Wortgottesdienst (fünftes Kapitel) und Rahmenteile (sechstes Kapitel).

Im Anschluß an den Kernkreis (Kanon usw.) schließt Verf. nach verschiedenen Seiten hin auf (Gabenbereitung, Wortgottesdienst, Rahmenteile). Gut erscheint die Darstellung der einzelnen Funktionen des Hochgebetes (Lobpreis, Tischsegen, richtig verstandenes Opfergebet). Hinsichtlich der Dyptichen (Interzessionsgebete) wird versucht zu zeigen, daß sie den Kreis der Feiernden verdeutlichen (Papst, Bischof usw.). Dem kann man grundsätzlich beipflichten. Blicken wir jedoch auf die im Laufe der Entwicklung sehr ausgeweitete Praxis (Wiederholungen, Heiligenlisten), ist doch auch die sehr problematische Seite dieser Einschübe offenkundig. Jedenfalls steht außer Zweifel, daß es andere geeignete(re) Stellen als den Kanon gibt, solche Motive auszudrücken. Was jedoch noch schwerer wiegt: Der großräumige Fluß des Hochgebetes erscheint durch solche sekundären Elemente vielfach bedenklich gestört.

Etwas fragwürdig ist auch des Verf. starke Betonung der Zusammengehörigkeit von Wortgottesdienst und Eucharistie. Wohl kann man sagen: „das Wort vom Herrn" gehört notwendig zur Eucharistie (131). Doch anderseits hat Eucharistie ihr volles Gewicht auch ohne Wortgottesdienst; denn: Eucharistie ist ja und enthält ebenfalls „Wort vom Herrn" und leistet ebenso ohne (eigenen) Wortgottesdienst Verkündigung! Der Ausdruck „vom kündenden Wort zum gedenkenden Mahl" (134) dürfte deswegen etwas überzogen sein. Ist nicht „kündendes Wort" auch „gedenkendes Wort"? Auch sonst fallen manchmal gewisse Überakzentuierungen auf (154 oben: Reserve gegenüber weiterem Priester für die Predigt; Priestersitz als Predigtplatz. 157 ff.: Fürbittengebet). Unbeschadet notwendiger Prinzipien sollte man aber keinem (erneuten) Ritualismus Vorschub leisten.

Zusammenfassend ist den im Klappentext als Werkbuch bezeichneten Ausführungen vor allem zu bescheinigen, daß sie (gerade von dem heutigen Lebensgefühl bekannten und einleuchtenden Blickpunkten her) gute Zugänge zu bestimmten „Riten" der Messe schaffen (Brot-Brechen; Teil-Nehmer). Dabei macht Verf. verschiedentlich mit Recht sehr kritische Bemerkungen (z. B. Oblationskreis), die in manchem durchaus noch hätten vermehrt werden dürfen. Sie helfen nämlich mit, daß die Leser dieser (nicht im strengen Sinn als wissenschaftlich zu verstehenden) Hilfe einerseits ermessen können was tragender Kern, anderseits was wandelbare Zutaten des Herrenmahles sind.

Bamberg Hermann Reifenberg

**Hanssens,** Jean-Michel S.J.: **La liturgie d'Hippolyte.** Documents et études. – Rom: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1970. VII, 312 S., kart. Lit. 8000

Das sicher wichtigste liturgische Dokument der ersten christlichen Jahrhunderte, die „Apostolische Überlieferung" des Hippolyt von Rom, ist als Teil (Constitutio Ecclesiae Aegyptiacae) kirchenrechtlicher Sammlungen nur in einer sehr lückenhaften lateinischen Übersetzung, in zum Teil freien und mehr oder weniger unvollständigen Versionen in sahidischer, bohairischer, arabischer und äthiopischer Sprache, sowie, stärker überarbeitet, im syrischen Testamentum Domini (eine Edition der äthiopischen Version durch R. Beylot ist in Vorbereitung) und in den arabischen Canones Hippolyts, einzelne Teile griechisch auch in sehr starker Überarbeitung im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen sowie in deren „Epitome" erhalten geblieben. Nach ungenügenden Versuchen einer Rekonstruktion des ursprünglichen Textes hat B. Botte, vorzüglicher Kenner der orientalischen Sprachen, 1963 eine „réconstitution" in französischer Sprache vorgelegt (La tradition apostolique de saint Hippolyte, LQF 39, Münster 1963). Botte bringt außerdem den altlateinischen Text und in lateinischer Übersetzung jeweils einen der orientalischen Zeugen sowie im Apparat die wesentlichen Varianten. Trotz dieser grundlegenden Arbeit Bottes ist das, was Hanssens vorlegt, höchst willkommen. Denn einerseits genügt der Apparat Bottes nicht, um alle Nuancen, vor allem um alle Zusätze kennenzulernen, anderseits sind die bisherigen Editionen zum Teil schwer zugänglich und ihre Versionen in die lateinische oder in moderne Sprachen nicht immer zutreffend.

H. bringt nach einer Einleitung (3–28) mit wertvollen Tabellen und einem genealogischen Stemma in parallelen Kolumnen die oben genannten Quellen (zuerst jeweils die Versionen, dann die Bearbeitungen) in neuer lateinischer Übersetzung unter dem Titel „Kirchenordnung" (Ordonnance écclesiastique; 66–157). Die in den kirchenrechtlichen Sammlungen mit der „Kirchenordnung" verbundene „Apostolische Ordnung" (Ordonnance apostolique) wird in altlateinischer Version (soweit vorhanden) sowie in sahidischer, arabischer, äthiopischer (erste Gruppe), griechischer und syrischer Rezension (zweite Gruppe) ebenfalls in lateinischer Übersetzung wiedergegeben. Dazu kommen für diesen Teil hilfsweise die Didache, der Barnabasbrief und der Prolog zum 5. Buch des klementinischen Oktateuchs.

Hanssens hat es leider für richtig gehalten, seiner wertvollen, für jede eingehendere Beschäftigung mit der Kirchenordnung Hippolyts beinahe unentbehrlichen Edition umfangreiche Aufsätze beizugeben, die seiner m. E. aus vielen Gründen unhaltbaren (vgl. die Kritiken von B. Botte: Bull. de théol. anc. et médiév. 1960, 575 ff; J. G. Davies: JTS 1960, 163–166; Ch. Martin: NRTh 1961, 424f; A. Stenzel: Scholastik 1961, 425–428) These eines alexandrinischen Ursprungs der hippolytischen Kirchenordnung dienen sollen (J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère (OCA 155) Rom 1959; ²1965). Zwei der Beigaben sind ergänzte bzw. verbesserte Aufsätze, die zuerst in Orientalia Christiana Periodica veröffentlicht wurden. Der eine handelt über östliche sakramentale Weihegebete (263–285), ein zweiter über den in einigen Quellen dem Hippolyt gegebenen Beinamen Nonnos bzw. Nonnus (289–301). Eine Monographie für sich stellt der Aufsatz über „zwei alexandrinische Doxologie-Formeln in der griechischen rhetorischen Überlieferung" (167–259) dar.

Dankenswert sind die beigegebenen Indices (303–312).

Münster Emil J. Lengeling

**Deshusses,** Jean: **Le sacramentaire grégorien.** Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane. – Fribourg/Schweiz: Editions Universitaires 1971. 765 S. (Spicilegium Friburgense, vol. 16) br. SFr 90.–

Als Ergebnis langjähriger Sakramentarforschung legt uns Vf. den ersten Teil seiner Lebensarbeit vor. Das Werk gliedert sich in zwei Abschnitte, wobei im ersten, der zugleich Einführung in die Edition ist, der komplexe Fragenkreis der Überlieferung des gregorianischen Sakramentars behandelt wird.

Nach einer Übersicht über das ganze Werk (7) und dem Verzeichnis der edierten Formulare (8–26) gibt Vf. einen kurzen Bericht über die Erforschung des gregor. Sakramentars (30–34). Es folgt eine knappe Beschreibung der in Frage kommenden Handschriften und Fragmente (34–47), von denen die meisten dann vom Vf. in seiner Ausgabe verwendet wurden. Schwerpunkt dieser Einführung ist ein Überblick über die Entwicklung des Sakramentars bis zur Mitte des 8. Jhs. (50–60) und in der Folgezeit (61–75): Redaktion unter Papst Honorius, Bildung der verschiedenen Grundtypen, Entwicklung des Hadrianums, die Abzweigungen von Trient und Padua, Beitrag Benedikts von Aniane (Supplementum), „Korrigierte" Aniane-Sakramentare.

Im zweiten Teil wird eine kritische Ausgabe des Hadrianums (83–348: Grundhs. Cambrai 164) und des Supplements (349–605: Grundhs. Autun 19) geboten, dann eine Übersicht und gegebenenfalls Edition des Eigenguts des Paduanums (607–684: Padua D 47) und eine Ausgabe verschiedener Orationen, die in einzelnen Hss. vorkommen (685–718).

Es handelt sich bei dieser Edition weder um eine kritische noch um eine streng diplomatische. Vf. hat sich vorgenommen, „die Lesart des besten Zeugen" (76) zu bieten. In den Apparaten hat Vf. die orthographischen Varianten nicht berücksichtigt, deren Studium vielleicht etwas über die näheren Zusammenhänge der Hss. ausgesagt hätte. Ob die Transkription der Grundhss. in allem zuverlässig ist, konnte Rezensent nicht nachprüfen. In dem Variantenapparat sind nach den Varianten der eigentlichen Gregoriana die dreier wichtiger Hss. vermerkt: Gellone, Sankt Gallen und Sankt Martin von Tours. Ein zweiter Apparat bringt die Parallelstellen der wichtigsten Sakramentare (Leonianum, Altgelasianum...). Die Edition schließt mit mehreren Registern: Personen- und Ortsnamen, die in der Einführung erwähnt sind; Handschriften; Personen- und Ortsnamen in den veröffentlichten Texten; römische Kultstätten; wichtigste behandelte Themen; alphabetisches Verzeichnis der Formeln.

Es sollen die großen Verdienste des gelehrten Vf. nicht geleugnet werden, zumal das ganze Werk eine außerordentliche mühevolle Arbeit bezeugt. Jeder, der die Ausgabe Ds. benützt, wird seinen Fleiß zu schätzen vermögen. Leider muß man aber feststellen, daß die Arbeit mit geringem Mehraufwand an Mühe zuverlässiger und vollständiger hätte sein können.

Verschiedene Stichproben haben gezeigt, daß die Angaben der Parallelformeln nicht immer genau sind (z. B. S. 232, Nr. 547: anstatt Va 173 hätte es heißen sollen: Va 173a + 105b). Dazu kommt, daß öfter das mehrfache Vorkommen derselben Formel in einer Hs. nicht systematisch angemerkt wird. Deshalb wird der Benützer guttun, die herkömmlichen Konkordanztabellen zu konfrontieren, vor allem die von De Puniet und Siffrin.

Gerade aus diesem Apparat kann man m. E. den größten Mangel der Edition ersehen, der seinen Niederschlag auch in der Darstellung der gregorianischen Überlieferung und Entwicklung gefunden hat. Vf. läßt die ganze mailändische Sakramentartradition unberücksichtigt. Diese Tatsache ist um so bedauerlicher, da wichtige Zeugen dieser Überlieferung längst veröffentlicht sind (Cagin, Paredi und neuerdings Heiming), und da einige Forscher (u. a. Paredi, Bourque, Borella) auf einen Einfluß des ambrosianischen Gebetsgutes auf das Gregorianum schon vor Jahren hingewiesen haben. Das Heranziehen der mailändischen Quellen hätte die Herkunft mancher sonst unbekannten Orationen klargestellt, die unter den „ab aliis edita patribus" (so heißt es im Vorwort Hucusque zum gregor. Anhang, ed. Deshusses, Nr. 1019b) zu nennen wären. Es könnte der Fall mancher Präfationen des Anhangs und der Salzburger Fragmente wie auch anderer Orationen sein, vor allem einiger, die vereinzelt im Trienter Codex auftauchen (s. z. B. Nr. 368*, 369*, 374*...).

Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Vf. manchmal mit vorgefaßten Meinungen die Arbeit unternommen hat. Sein Stemma der handschriftlichen Überlieferung (33) überzeugt nicht, vor allem wegen der zugrundeliegenden Auffassungen über die Trienter Hs. und die Vorhadriana; dazu s. K. Gamber, Der Codex Tridentinus, in: Scriptorium 24, 1970, 293–304.

Aus was Vf. über einzelne Punkte aussagte, scheint nicht immer der wirklichen Lage der Quellen ganz gerecht zu werden. Das Regin. 337 (S. 42) sicher „a été passablement remanié", aber wahrscheinlich bezeugt es auch einen vermischten Zweig der Überlieferung. Es enthält u. a. die mailändische Präfation *Maiestatem tuam suppliciter ... ut qui rei.* Das Stück sucht man aber vergeblich in dem vorliegenden Band. Vielleicht hat Vf. geplant, es mit anderen noch im 2. Band zu veröffentlichen (vgl. 35, wo auf eine Ausgabe der „textes complémentaires" verwiesen wird, die leider nicht näher bestimmt ist).

Man kann auch nicht die sehr komplexe Überlieferung der Junggelasiana mit der in jeder Hinsicht vereinfachenden Bezeichnung „Gélasien franc" (vgl. u. a. 35, 60, 69) erledigen, zumal Vf. selbst zugibt (58), daß dieses Buch auch von einem dem Paduense ähnlichen Gregorianum beeinflußt ist (zur Überlieferung des Paduanums vgl. nun K. Gamber, Fragmente liturgica IV, in: Sacris Erudiri 19, 1969–1970, 233–239). Was die Rolle Benedikts von Aniane betrifft (Autorschaft des Anhangs), liegen die Sachen noch so im Unklaren, daß Rezensent von der These des Vf. nicht überzeugt werden konnte. M. E. hat Benedikt die Einführung des Supplements gefordert, weniger wahrscheinlich hat er daran persönlich gearbeitet.

Die mit Geschick dargestellte Geschichte der Gregoriana stützt sich auf viele Arbeitshypothesen: sie bleibt also eine Hypothese und stellt sich so neben die anderen Auffassungen, die im Laufe der letzten Zeit erneut geboten worden sind. Wenn man von den erwähnten Mängeln der Ausgabe absieht, kann man die vorliegende Edition als ein gutes Mittel betrachten, auf Grund dessen die Forschung das Problem der Gregoriana zu lösen versuchen wird.

Genua Bonifatius Jakob Baroffio O.S.B.

**Hänggi, A. / Schönherr, A.: Sacramentarium Rhenaugiense.** Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1970. XVI, 431 S. (Spicilegium Friburgense Bd 15) br. sfr 53.–

Mit dieser Arbeit setzt der Basler Bischof sein als Liturgiewissenschaftler in Freiburg begonnenes Unternehmen der Ausgabe liturgischer Handschriften aus dem Schweizer Raum erfolreich fort und legt die aus Rheinau stammende, zum 2-Bücher-Typ gehörende Handschrift, die schon lange das Interesse der Sakramentarerforschung geweckt hatte, in einer in jeder Beziehung geglückten Ausgabe vor.

Die zur Gänze von A. Schönherr stammende Einleitung (3–68) behandelt kurz die Frühgeschichte des Klosters Rheinau (3–6) und gibt im weiteren eine wohl als lückenlos zu bezeichnende Beschreibung der Handschrift unter allgemeinen (7–11), buchtechnischen (11–17), paläographischen (17–28), philologischen und lexikalen (28–37) Gesichtspunkten, verzeichnet die späteren Eintragungen und Benutzungsmerkmale der jüngeren Zeit (37–43), charakterisiert den Buchschmuck (43–47), behandelt die Provenienzfrage (48–63) und schließlich das Datierungsproblem (63–68).

Die Beobachtungen Schönherrs sind ebenso scharfsichtig wie umfassend und verdienen höchste Anerkennung. Es gelingt ihm, den noch allgemein gefaßten Zeitansatz H. Franks in der Datierung (vgl. ALw 7,2 [1962] 360–415 so wünscht der Herausgeber des ALw dieses zitiert, nicht ALW) „kurz vor 800", genauer auf „750/800" (65) zu präzisieren, er „illustriert" ferner seine Untersuchungen mit gut wiedergegebenen Textproben, welche ein paläographisch überzeugendes und ästhetisch genußreiches (das gilt besonders von der Flechtwerkinitiale T fol. 118v als Titelblatt) Bild von der Arbeit und Kunst der „Haupthände" liefern. Allerdings wäre für jeden, der sich eingehender mit Textfragen befassen muß, eine Angabe, aus welchen Texten die Initialen der Tafel III stammen, ein nützlicher Dienst gewesen. Ich hole einiges davon nach, da die Angaben 46f ein Suchen innerhalb der folia erfordern.

1 = Zurzacher Bibel [vgl. 47]; 2 = 933/34; 3 = 621, 4 = 678; 5 = nr. 1237; 6 = 153; 7 = 151/2; 8 = 134; 9 = dafür konnte ich einen Beleg nicht finden.

Besondere Anerkennung verdient, daß Schönherr im Apparat zum Text nicht nur die textkritischen Anmerkungen macht, die heute erwartet werden dürfen, also Varianten infolge Kürzungen, Fehlerübernahme aus Vorlagen, Streichungen, Verbesserungen späterer Hände usw., sondern daß er auch die von der neuesten Forschung beigesteuerten Erkenntnisse zum Verständnis der Sprache des Sakramentars jeweils mitaufnimmt (vgl. z. B. 75 Anm. 21 oder 91 Anm. 127 und viele andere Stellen). Für die im Missale Pauls VI. (ed typica von 1969) auftauchenden „neuen" Texte sind alle die Fußnoten dankenswert, welche auf den Rh 30 als Quelle verweisen (vgl. z. B. 122 zu 376; 148 zu 552). Daß er auf Be-

ziehungen zu anderen Rheinauer Handschriften (vgl. 86 zu 94; 193 zu 883 und anderswo) oder auf bestimmte textgeschichtliche Vorgänge („Hadrianisierung" 172 zu 725; irischer Einschlag über Hibernizismus im philologischen Sinn hinaus 225 zu 1107) hinhinweist, ist selbstverständlich. Eine Konkordanztabelle (304–403), ein Initienverzeichnis (407–428), ein Heiligenindex (429) und ein Register zu den Einleitungskapiteln (403f) sind ebenso nützliche wie wertvolle Beigaben. Sie machen die Edition, soweit dies menschenmöglich ist, vollkommen; freilich wäre ein Hinweis auf die Auslösung der in den bisherigen Siglenverzeichnissen nicht aufgenommenen, weil zur Zeit des Erscheinens noch nicht vorliegenden Siglen notwendig (vgl. Gr = Le sacramentaire Grégorien [Spicilegium Friburgense Vol. 16]). Was das Verzeichnis S. VI enthält, reicht nicht ganz aus. Die Ausgabe bezeichnet in vieler Hinsicht einen Höhepunkt liturgiewissenschaftlicher Forschung in Europa.

Maria Laach Emmanuel v. Severus OSB

**Mayer,** Anton L.: **Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte.** Gesammelte Aufsätze. Hrsg. u. eingeleitet von Emmanuel v. Severus OSB. (Unveränderter reprografischer Nachdruck). – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. X, 453 S. Lw DM 67.–.

Wenn es in der Wissenschaft erlaubt ist – und warum sollte es nicht erlaubt sein – etwas „mit Spannung" zu lesen bzw. mit Ungeduld auf eine Fortsetzung zu warten, dann kann man das von den seit 1925 im Jb. f. Liturgiewissenschaft (JLw) und Archiv f. Liturgiewissenschaft (ALw) publizierten Aufsätzen A. L. Mayers (M.), die nunmehr unter obigem Sammeltitel nachgedruckt vorliegen, uneingeschränkt sagen. Als gewissermaßen abschließende, zum Teil freilich unter bestimmtem Aspekt stehende und mit gewissen Nuancen versehene Synthese darf man die ergänzte letzte Abhandlung des Bandes mit dem Thema „Der Wandel des Kirchenbildes in der abendländischen Kulturgeschichte" (aus „Liturgie und Mönchtum" stammend) betrachten.

Da die Bände des JLw schwer zu beschaffen sind und ferner eine solche Zusammenstellung aus verschiedenen Exemplaren für die Arbeit nur von Vorteil sein kann, ist es keine Frage, daß dem Hrsg., dem auch sonst u. a. auf dem Feld der Liturgik hochverdienten Prior von Maria Laach, E. v. Severus, für diese schon lang erwartete Sammlung uneingeschränkter Dank gebührt. In seinem dem Werk beigegebenen Vorwort bemerkt Hrsg. es sei ihm eine Freude, daß diese Gabe zu einem Zeitpunkt erscheint, da der Verfasser (M.) 50 Jahre hindurch als Mitarbeiter am JLw bzw. ALw tätig ist. Auch in dieser Hinsicht kann man dem Hrsg. versichern: Wohlgetan!

Die Darlegungen M. besitzen, und das rechtfertigt die Sammelausgabe in erhöhtem Maße, über das Fachinteresse Liturgiewissenschaft hinaus, ganz spezifischen Wert. Sie gehen das Phänomen Gottesdienst einerseits von den verschiedensten Seiten an, zeigen Wechselwirkungen und Austauschbeziehungen zwischen den einzelnen Bereichen der europäischen Geistesgeschichte (zusammen mit Kunst, Literatur und Volkskunde) auf, versuchen anderseits aber auch die Faktoren und Impulse herauszuarbeiten, welche den Auftakt, den durchgängigen Geist und Wandel sowie das Ende der jeweiligen Epoche bestimmen. Von daher bilden die Linien, die er auszieht, nicht nur interessante Detailschilderungen, sondern münden folgerichtig in Fragestellungen wie: Kirchenbewußtsein, Kirchenbild, Einfluß der Liturgie auf die (weltliche) Kultur und umgekehrt. Dabei zeigt sich, daß im Gottesdienst vielfach schon Bewußtseinsänderungen erkennbar sind, ehe das Kunst und Literatur zum Ausdruck bringen.

Der Ansatz von der Liturgie her und der Bezug auf sie zu sind goldrichtig. Im Gottesdienst haben wir es ja mit der Mitte bzw. Basis und Spitze des christlichen Lebens (die Liturgiekonstitution des II. Vatikanum sagt: Quelle und Gipfel) zu tun. Es kommt ferner heraus, daß der Gottesdienst der Kirche schon immer eine „Liturgie im Wandel" war. Dort, wo man diesen Lebensdrang im offiziellen Kult (amtlich) bremste – wie etwa seit dem Tridentinum bzw. im 19. Jh. – schafft er sich andere Durchbrüche und Bahnen. Bei dem oft ungestümen Drang macht sich anderseits freilich vielfach das Fehlen eines ordnenden Elementes bemerkbar. Ausufern, überwuchern, Überschwang, falsche Akzentverlagerungen sind einige Konsequenzen dieses gigantischen Spiels.

Der Weg, den Vf. beschreitet, führt von den Anfängen betont eigenständiger Wechselwirkung zwischen germanischem Geist und römischer Liturgie zur Zeit der Romanik (samt Vorfeld bzw. Umkreis; Aufsatz erschien 1925) über die schlagwortartig genannten Stadien: Gotik, Renaissance (samt Humanismus), Barock, Klassizismus (mit Aufklärung), Romantik nebst Restauration (S. V, Inhaltsverzeichnis, ein Versehen: der Band des ALw III/1, in dem letztere Abhandlung enthalten ist, erschien 1953, nicht 1954), Zeit vor 1900 bis hin zur Schilderung der Situation seit 1900, d. h. der liturgischen Erneuerung (Aufsatz kam 1955 heraus).

Seit den ersten Abhandlungen ist manche Zeit verflossen. Verschiedene Details könnte man ergänzen, anderes variieren. Außerdem wurden nicht zuletzt in der Liturgik neue kritische Positionen bezogen. Was jedoch bleibt ist des Vf. zugleich großartige und großräumige, im Ausdruck oft hymnische, anderseits bis in Einzelheiten hinein belegte, deutlicher gesagt: im Ganzen gesehen auch heute noch richtige Gesamtschau des Gottesdienstes, eines Phänomens, mit dem christliche Gemeinde steht und fällt. Vf. und Hrsg. ist zu danken; letzterem wäre zu wünschen, daß es ebenfalls bald gelänge, auch die sonstigen im JLw (dessen Neudruck bereits angekündigt) enthaltenen Schätze erneut den bereits Wartenden vorzuführen.

Bamberg Hermann Reifenberg

**Scherer,** Georg: **Der Tod als Frage an die Freiheit.** – Essen: Fredebaul & Koenen (1971). 216 S. (Thesen und Argumente 2) kart. DM 16.80.

Sch.'s Buch hat den seltenen Vorzug, zugleich aktuell und originell zu sein. Es ist aktuell, denn es läßt sich seine Frage, die Frage nach dem Verhältnis und rechten Verständnis von humaner Existenz, Tod und Hoffnung über den Tod hinaus vom Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen vorgeben, das vom Pathos totaler Emanzipation wie vom Ethos universaler Solidarisierung gleichermaßen geprägt ist und in beider Namen gegen einen Jenseitsglauben protestieren zu müssen glaubt, der die emanzipatorischen Energien absorbieren und damit die Befreiung und Befriedung des Diesseits blockieren könnte. Darum setzt Sch. ein mit einer Analyse der marxistischen Grundthese, der Glaube an die individuelle Unsterblichkeit resultiere aus der Verdrängung und Kompensation der gesellschaftlichen Entfremdung des Menschen, die das Bewußtsein einer möglichen Selbstverwirklichung in dieser Welt niederhalte und damit die Emanzipation des Menschen von den Zwängen der Natur, der Geschichte und des Irrationalen verhindere. Eine erste und vorläufige Antwort formuliert Sch. als immanente Kritik in Form einer negativen Gegenthese: Im Verzicht auf die Hoffnung über den Tod hinaus hebt die emanzipatorische Bewegung sich selbst auf, da der Tod auf Grund seiner Unausweichlichkeit einmal die menschliche Selbstbestimmung zum endgültigen Scheitern verurteilt und zum anderen die universale Solidarisierung aller Menschen verhindert, weil er zur ständigen Perfektionierung der Selbstsicherung und Selbstbehauptung herausfordert und einen Willen zur totalen Beherrschung der Welt freisetzt, der sich als „instrumentelle Vernunft" (wie Sch. mit einem Terminus der „Frankfurter Schule" sagt) einer abstrakten Subjektivität schließlich im Namen des Lebens gegen die Lebensinteressen des einzelnen wie der konkreten Gemeinschaften richtet. Sch. läßt sich jedoch durch diese Revision des marxistischen Ansatzes nicht auf eine bloße Anti-kritik der Kritik festlegen, sondern nimmt diese Kritik zum Anlaß, einen gereinigten Jenseitsglauben zu entwickeln – der die Relikte einer schlechten Metaphysik, die dualistische Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits sowie die Reduktion der universalen Heilshoffnung auf die individualistisch verengte Sorge ums eigene Seelenheil, abgestreift hat –, um sich dann aber an den eigenen Gedanken freizugeben. Die Quellen dieses Gedankens sind einerseits die paradoxe Selbsterfahrung des einzelnen, der sein Leben als „Sein zum Tode" und Sein gegen den Tod leben muß, andererseits die Erfahrung unbedingter Akzeptation durch ein Du, die die Erfahrung absoluter Transzendenz impliziert und aus dem Glauben, daß ich sein werde, weil ich sein darf (nämlich von Dir her sein darf), jene Hoffnung auf einen inner-übergeschichtlichen Sinn entspringen läßt, die die Bemühung um innerweltliche Sinngestalten überhaupt erst sinnvoll macht und ihr ihren schöpferischen Impetus gibt.

Daß Sch. diese Erfahrungen mit Hilfe der von den Existenzphilosophien verschiedenster Provenienz erarbeiteten Grundbegrifflichkeit zu artikulieren sucht, ist eine naheliegende, wenngleich nicht unbedenkliche Grundentscheidung; denn mit dem engen, wenngleich nicht unkritischen Anschluß an den frühen Heidegger, an Sartre und Marcel bindet Sch. sein Verständnis von Tod und Freiheit von vornherein an ein Denken, das bei allen Differenzen im einzelnen im Grunde von der Idee einer transzendentalen Subjektivität bestimmt ist. Damit aber ist – gleichsam a priori – der Rahmen dessen abgesteckt, was dieser Versuch leisten und was er nicht leisten kann.

Besticht er zunächst durch die Konsequenz, mit der eine Fülle von Erfahrungsgehalten – die Entfaltung des Gedankens ist über-

zogen (gelegentlich wohl auch überwuchert) von einem Geflecht von „Beispielen", die die erlebte und gelebte Konfrontation mit dem Tod ins Denken einholen wollen – in eine anspruchsvolle, aber auf wenige formale Elemente reduzierte und darum „einfache" Grundbegrifflichkeit von strenger Kohärenz eingebracht wird (man vergleiche etwa die den gesamten Gedankengang begleitenden und strukturierenden Zusammenfassungen, die eine wesentliche Lesehilfe darstellen), so liegt in eben dieser Formalisierung auch die Grenze und Anfechtbarkeit dieses Versuchs.

Sie zeigt sich zunächst in der Verführung, diese Begrifflichkeit als System von Leerformeln zu behandeln, das sich auf alle möglichen Inhalte aufblenden läßt. Dabei verwischt sich einmal die Eigenstruktur der Phänomene. So wird in genauer Analogie zum intentionalen Weltverhalten des sich als Aktzentrum verstehenden Subjekts die interpersonale Beziehung von meinem Entschluß zum Seinlassen des Anderen, von meiner schöpferischen Mächtigkeit über den Anderen her aufgebaut – während im Selbstverständnis solcher Beziehungen doch die dominierende Erfahrung gerade nicht die einer beinahe „magischen" Mächtigkeit, sondern der radikalen Bedürftigkeit meiner Liebe ist, die zu sich selbst allererst er-mächtigt werden muß durch den Anderen, der „sich lieben läßt"; Lieben weiß sich ja immer auch als ein „Lieben-dürfen", das sich in seiner Spontaneität einem je früheren Geliebt-sein verdankt. Vor allem aber schleichen sich Verschiebungen der Fragestellung ein, die, solange sie nicht reflektiert werden, den Verdacht aufkommen lassen können, daß dieses Denken die rätselhafte Vieldeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit des Todes nur durch einen Trick zu „bewältigen" vermag. Das wird besonders deutlich am Problem, die erste negative Grundthese, daß der Tod des einzelnen die totale Infragestellung der Freiheit sei, mit der zweiten positiven Grundthese zu vermitteln, daß der „Tod der anderen, die wir lieben" der Grund einer unbegrenzten Hoffnung und der Rekonstitution menschlicher Freiheit sei. Hier geht es um menschliche und denkerische Grundhaltungen, die sich nicht ohne Verzerrung über den einen Leisten der transzendentalen Subjektivität schlagen lassen, weil sich in einer jeden die Sinngebung des Lebens und Sterbens zu einem geschlossenen Zirkel menschlicher Selbstauslegung verschlingen. Im Grunde entscheidet sich schon an der Frage, ob man die authentische Antwort vom Tod des einzelnen oder vom Tod des geliebten Du erwartet, was man unter Selbstsein, Freiheit, Sinn und deren Bestreitung verstehen will. Nur wo sich Person als absolute Autonomie der sinnentwerfenden Subjektivität definiert, wird sich ihr Schicksal am Tod des je einzelnen entscheiden, und dieser wird das endgültige, vernichtende Urteil über d i e s e Freiheit sein. Wo aber der Tod des Du die entscheidende „Instanz" ist, ist die Position der sich selbst begründenden Subjektivität immer schon verlassen. Person-sein heißt jetzt gerade: nicht selbst Sinn schaffen zu müssen (und sich in dieser Überforderung abzuarbeiten), sondern Sinn entgegennehmen zu dürfen, heißt freilich auch: sich vom Anderen, der mir diesen Sinn zusagt, und mehr noch von eben dieser Sinnvorgabe selbst, die als der transzendentale Grund der Beziehung immer mehr ist als nur das Gemächte des Anderen, begrenzen und über sich „verfügen" zu lassen. Gerade dieser Gedanke einer möglichen positiven Begrenzung der Freiheit, die so wenig „Verdinglichung" bedeutet, daß sie vielmehr personale Existenz erst in ihre volle Lebendigkeit kommen läßt, zeigt, daß die Frage nach dem Tod des Anderen nicht nur die Einbeziehung eines weiteren Erfahrungsbereichs bedeutet, sondern den Einstieg in eine neue Denkweise, eine andere Ontologie verlangt, so daß zu fragen ist, ob die im Horizont der Interpersonalität entdeckte Hoffnung über den Tod hinaus überhaupt eine Antwort auf die „tödlich-ernste Frage" sein kann, die der Tod im Horizont der autonomen Subjektivität für den einzelnen zweifellos ist.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß die – von E. Jüngel übernommene, aber von ihrem theologischen Hintergrund gelöste – Definition des Todes als der „absoluten Verhältnislosigkeit" es Sch. zwar ermöglicht, die absolute Befremdung des Daseins durch die Möglichkeit des Nicht-sein-könnens scharf herauszuarbeiten und sie als einen bleibenden Grundzug der Todeserfahrung gegen die marxistischen Versuche festzuhalten, die den Tod des einzelnen als ein Moment im Lebensprozeß der Gattung aufgehen lassen und so ins Vertraute aufarbeiten wollen, aber andererseits verdeckt dieser formale Begriff des Todes als der Selbstentfremdung einer ebenso formal als Selbstsetzung verstandenen Existenz den Blick auf so einfache, aber entscheidende Sachverhalte wie den, daß m e i n Tod nicht primär die Verdinglichung eines Subjekts, sondern vor allem das Ende meines gelebten Lebens ist. Das heißt aber, daß das, was der Tod für mich konkret sein und bedeuten wird, sich nicht a priori durch eine allgemeine Definition, sondern durch die im Vollzug meines Lebens ergriffenen oder verwirkten Möglichkeiten bestimmen wird.

Schließlich sei auf eine Aporie hingewiesen, in die eine „rein" anthropologische Aufarbeitung des Todesphänomens gerade dann führt, wenn sie ganz ernst genommen und in ihre letzten Konsequenzen hineingedacht wird. Es zeigen sich in der Radikalisierung der anthropologischen Deutung selbst Grenzen der Tragfähigkeit interpersonaler Erfahrung, die den Rang solcher Erfahrung nicht mindern, wohl aber den Schein einer sich selbst begründenden und bestätigenden Menschlichkeit destruieren, so daß der Zirkel einer vermeintlich sich in sich selbst schließenden Anthropologie von innen her aufgebrochen wird. Die Radikalisierung, die die Anthropologie im ganzen selbst zur Frage werden läßt, sie damit aber auch in eine neue Dimension des Denkens öffnet, liegt in der Einsicht, daß die in der Interpersonalität erfahrene, alles tragende Hoffnung sich selbst gerade nicht trägt, da sie ihrem Wesen nach das Unselbstverständliche, ja „Unwahrscheinliche" ist, dessen sich Menschen, so sehr sie seiner bedürfen, doch nie versichern können. Wenn also nach Sch. die „Naivität" der Liebe, die es sich zumutet, das geliebte Wesen absolut zu setzen, durch die Erfahrung der bleibenden Negativität der faktischen Endlichkeit korrigiert werden muß, um im Zuspruch eines über-interpersonalen Sein-dürfens über alles faktische Ende hinaus jene Gunst zu erfahren, die alle allen und allen alles gönnt, – dann muß das Bewußtsein dieser Gewähr durch die Erfahrung einer weiteren Negativität hindurch, wenn es im Ernst alle Schicksale (auch das des endgültigen Scheiterns, auch das des Schuldigwerdens) auffangen und austragen können soll. Diese Negativität bricht dann auf, wenn ich darauf komme, daß sich mir jene absolute Akzeptation nicht nur faktisch versagen kann, sondern daß sie einmal mir gegenüber das absolut Überlegene bleibt, auf dessen Zuwendung ich nicht einmal einen Anspruch habe, und daß sie mir zum anderen nicht einfach als eine Gabe in den Schoß fällt, sondern mit dem Charakter eines absoluten Anspruchs auftritt, der mich in die unbedingte Entsprechung ruft, durch die ich in meiner Endlichkeit immer überfordert bin. Beide Erfahrungen, die des Über-schenktseins und die des Über-fordertseins durch jene unbedingte Gewähr, zeigen an, daß die Hoffnung über den Tod hinaus, wenn sie mehr sein soll als bloßes Postulat oder Projektion menschlichen Wunschdenkens, nicht in sich selbst zu stehen vermag, sondern einer Begründung und Legitimierung „von außen" bedarf. An dieser entscheidenden „kritischen" Stelle könnte der anthropologische Ansatz durch die spezifisch christliche Antwort seine Ergänzung und Korrektur erfahren. Auch das Christentum lebt ja aus einer Hoffnung über den Tod hinaus. Aber es gründet diese Hoffnung, so sehr sie in zwischenmenschlichen Erfahrungen ihre Anlässe und ihre Stütze findet, doch nicht auf eine allgemein menschliche Erfahrung, sondern auf den Glauben an Tod und Auferstehung Jesu Christi. Von ihm her entscheidet sich für Christen, wie der Tod aller Menschen zu lesen ist. Erst der Glaube, daß in seinem Tod und seiner Auferstehung die absolute Akzeptation des menschlichen Daseins wirklich geschehen ist und dieses Dasein sich seither als ein schon versöhntes verstehen darf, gibt Grund zu der Hoffnung, daß dieses Dasein sich in der Erfahrung positiver Interpersonalität in seine eigene Unantastbarkeit hinein retten und darin j e n e „E w i g k e i t" gewinnen kann, die mehr ist als eine bloße Verlängerung des endlichen Lebens über den Tod hinaus.

M ü n s t e r M a r g o t W i e g e l s

## Personennachrichten

E s s t a r b e n :

Am 22. 12. 1972 im Alter von 92 Jahren Dr. Heinrich Joseph Vogels, Prof. f. Neues Testament,

am 18. 1. 1973 im Alter von 33 Jahren P. Dr. Wolfdieter Theurer, Redemptorist, Prof. f. Dogmatik und Oekumenische Theologie, Mitarbeiter des Vatikanischen Sekretariates für die Einheit der Christen,

am 28. 1. 1973 im 66. Lebensjahr P. Dr. Joseph Barbel, Redemptorist, Prof. f. Alte Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Patrologie.

# Theologische Bibliographie

## Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

### I. Allgemeines

Rantanen, Liisa: Teologien henkilöbibliografioita. Theological author bibliographies. Valikoima 1900 – luvulla ilmestynyttä kirjallisuutta. A selection of literature publ. in the twentieth century. – Helsinki o.V.: 1971. 101 p. = Helsingin Yliopiston Kirjaston Julkaisuja-Helsingfors Universitetsbiblioteks skrifter. Publications of the University Library at Helsinki XXXVI.

Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift zum 40jährigen Priesterjubiläum Franz **Loidl**. Hrsg. von seinen Freunden, Mitarbeitern und Schülern. – Wien: Wiener Dom-Verl. (1972). 376 S., 1 Titelbild, 1 Karte, 20 Abb. auf 12 Taf. = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kathol.-Theologischen Fakultät der Universität Wien XIII; Lw. DM 46,–.

Strukturwandel der Frömmigkeit. Situationen der Kirche. Eine Bestandsaufnahme. Hrsg. von Eberhard Amelung zusammen mit Manfred Arndt (u. a.). (Dietrich von **Oppen** zum 60. Geburtstag). – Stu, B: Kreuz-Verlag (1972). 351 S.; Lw. DM 29,50.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines

The use of the Old Testament in the New and other essays. Studies in honor of William Franklin **Stinespring**. Ed. by James M. Efurd. – Durham, N. C.: Duke Univ. Pr. 1972. XV, 332 p.; $ 14,75; p. XIV–XV: William Franklin Stinespring: Bibliography.

Clavier, Henri: Remarques sur la méthode en théologie biblique. – NovT XIV, 1972, 161–190.

„Linguistische" Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie. Hrsg. von Uwe Gerber und Erhardt Güttgemanns. – Bonn: Linguistica Biblica 1972. 248 S. = Forum theologiae linguisticae III; kart. DM 19,75.

Deissler, Alfons: Der Gott des Alten Testamentes. – Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B, Bas, Wien (1972), 45–58; S. 59–86: Thüsing, Wilhelm: Das Gottesbild des Neuen Testaments.

#### 2. Altes Testament

Kraus, Hans-Joachim: Biblisch-theologische Aufsätze. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1972). 324 S.

Hammershaimb, E.: History and cult in the Old Testament. – Near Eastern Studies in honor of William Foxwell Albright, Baltimore and Lo (1971), 269–282; p. 283–289: Huffmon, Herbert B.: Yahweh and Mari; p. 291–306: Jepsen, A.: Elia und das Gottesurteil; p. 307–314: Kapelrud, Arvid S.: The identity of the Suffering Servant; p. 315–333: Lambdin, Thomas O.: The junctural origin of the west semitic definite article; p. 377–392: Myers, J. M.: Edom and Judah in the sixth-fifth centuries B. C.; p. 393–405: Pope, Marvin H.: The scene on the drinking mug from Ugarit; p. 413–420: Segert, Stanislav: The Ugaritic texts and the textual criticism of the Hebrew Bible; p. 421–431: Van Selms, A.: Some reflections on the formation of the feminine in semitic languages; p. 433–441: Soggin, J. Alberto: Amos VI: 13–14 und I:3 auf dem Hintergrund der Beziehungen zwischen Israel und Damaskus im 9. und 8. Jahrhundert; p. 443–452: Stamm, J. J.: Zwei alttestamentliche Königsnamen; p. 459–469: Zimmerli, Walther: Erstgeborene und Leviten: Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie.

Hanson, Richard S.: The serpent was wiser. A new look at **Genesis 1–11**. – Minneapolis: Augsburg 1972. 127 p.; $ 2,95.

Brüggemann, Walter: From dust to kingship. – ZAW LXXXIV, 1972, 1–18.

Morawe, Günter: Erwägungen zu Gen 7,11 und 8,2. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des priesterschriftlichen Flutberichtes. – Theologische Versuche III, B (1971), 31–52.

Fuß, Werner: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in **Exodus 3–17**. – B, NY: de Gruyter 1972. IX, 406 S. = ZAW, Beih. CXXVI.

Weinfeld, Moshe: Deuteronomy and the deuteronomic school. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. XVIII, 467 p.; £ 9,–.

Mulder, Martin Jan: Versuch zur Deutung von sokènèt in **1. Kön I 2,4**. – VT XXII, 1972, 43–54.

Wildberger, Hans: Jesaja. I: **Jesaja 1–12**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verein des Erziehungsvereins (1965–) 1972. 495 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament X, 1; Lw. DM 65,–.

Steck, Odil Hannes: Bemerkungen zu Jesaja 6. – BZ, N.F. XVI, 1972, 188–206.

Van Selms, Adrianus: **Jeremia**. Deel I. – Nijkerk: Callenbach 1972. 300 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 35,–.

Porteous, Norman W.: Old Testament and history. Five lectures. – Annual of the Swedish theological Institute VIII, 1972, 21–77; p. 78–105: Grintz, Jehoshua M.: "Do not eat on the blood". Reconsiderations in setting and dating of the Priestly Code; p. 106–122: Soggin, J. Alberto: Zum **achten Psalm**; p. 123–130: Sawyer, John F. A.: "Those priests in Damascus". A possible example of anti-sectarian polemic in the Septuagint version of **Amos 3,12**; p. 131–183: Schalit, Abraham: Die Denkschrift der Samaritaner an König Antiochos Epiphanes zu Beginn der großen Verfolgung der jüdischen Religion im Jahre 167 v. Chr. ‹Josephus, AJ, XII, §§ 258–264›.

Paul, S. M.: Amos 1:3 – 2:3. – JBL XCI, 1972, 397–403.

Baldwin, Joyce G.: **Haggai, Zechariah** and **Malachi**. An introduction and commentary. Ed. by D. J. Wiseman. – Lo: Tyndale Pr. 1972. 253 p. = Tyndale Old Testament series; cl. £ 1,25.

Beaucamp, Évode, OFM: Le texte psalmique dans le développement de la vie liturgique d'Israël. – EglTh III, 1972, 155–191.

Lang, Bernhard: Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von **Sprüche 1–7**. – Stu: KBW Verl. (1972). 116 S. = Stuttgarter Bibelstudien LIV; kart. DM 12,80.

Hillers, Delbert R.: **Lamentations**. Introduction, translation and notes. – Garden City, NY: Doubleday 1972. XLVIII, 116 p. = The Anchor Bible VII A; $ 6,–.

Gilbert, Maurice: La prière de Daniel ‹**Dn 9,4–19**›. – RTL III, 1972, 284–310.

Maier, Johann: Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. – B, NY: de Gruyter 1972. XIX, 641 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 58,–.

Yeivin, Sh.: The Israelite conquest of Canaan. – Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten 1971. XVI, 301 p., 16 fig. = Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul XXVII; hfl 120,–.

Hoehner, Harold W.: **Herod Antipas**. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XVI, 436 p., 1 map, 1 table = Society for New Testament studies. Monograph series XVII; £ 7,–.

Blenkinsopp, Joseph: **Gibeon** and **Israel**. The role of Gibeon and the Gibeonites in the political and religious history of early Israel. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XI, 151 p. = Society for Old Testament study. Monograph series II; £ 3,60.

Bartlett, J. R.: The rise and fall of the kingdom of **Edom**. – PEQ CIV, 1972, 26–37.

Seters, John van: The conquest of **Sihon**'s kingdom. A literary examination. – JBL XCI, 1972, 182–197.

Oded, B.: The historical background of the Syro-Ephraimite war reconsidered. – CBQ XXXIV, 1972, 153–165.

Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 165 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Kutsch, Ernst: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten **„Bund"** im Alten Testament. – B, NY: de Gruyter 1972. XI, 230 S. = ZAW, Beih. CXXXI; Lw. DM 98,–.

Williams, Jay G.: Ten words of freedom. An introduction to the **faith** of Israel. – Phil: Fortress Press 1971. XIV, 225 p.; $ 4,95.

Ruppert, Lothar: Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition. – VT XXII, 1972, 55–63.

Sklba, Richard J.: The redeemer of Israel. – CBQ XXXIV, 1972, 1–18.

Reindl, Josef: Das **Angesicht Gottes** im Sprachgebrauch des Alten Testaments. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1970. XXVI, 351 S. = Erfurter Theologische Studien XXV; kart. DM 20,–.

Stolz, Fritz: Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon. – ZAW LXXXIV, 1972, 141–156.

Coats, George W.: An exposition for the wilderness traditions. – VT XXII, 1972, 288–295; ∼ The wilderness itinerary. – CBQ XXXIV, 1972, 135–152.

Jackson, Bernard S.: Theft in early jewish law. – Oxf: Clarendon Pr.; (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1972. XVIII, 316 p.; £ 5,50.

Seters, John van: The terms **"Amorite"** and **"Hittite"** in the Old Testament. – VT XXII, 1972, 64–81.

Clines, D. J. A.: X, X ben Y, ben Y: personal names. – VT XXII, 1972, 266–287.

Benz, Franz L.: Personal names in the Phoenician and Punic inscriptions. A catalog, grammatical study and glossary of elements. – R: Biblical Institute Press 1972. XXIV, 511 p. = Studia Pohl VIII.

Forkman, Göran: The limits of the religious community. Expulsion from the religious community within the Qumran sect, within rabbinic Judaism, and within primitive Christianity. – Lund: Gleerup (1972). 257 p. = Coniectanea biblica. New Testament series V; skr 38,– [Diss., Lund]

Jervell, Jakob: Die offenbarte und die verborgene Tora. Zur Vorstellung über die neue Tora im Rabbinismus. – StTh XXV, 1972, 90–108.

Levy, Shalom et Gershon Edelstein: Cinq saisons de fouilles à Tel 'Amal ‹Nir David›. – RB LXXIX, 1972, 325–367; 11 pl., 18 fig.

Kaplan, J.: The archaeology and history of Tel Aviv-Jaffa. – BA XXXV, 1972, 66–95.

Several, Michael W.: Reconsidering the Egyptian Empire in Palestine during the Amarna period. – PEQ CIV, 1972, 123–133.

#### 3. Neues Testament

Lührmann, Dieter: Liebet eure Feinde ‹**Lk 6,27–36/Mt 5,39–48**›. – ZThK LIX, 1972, 412–438.

Gerhardsson, Birger: The seven parables in Matthew **XIII**. – NTSt XIX, 1, 1972, 16–37.

Légasse, S.: L'épisode de la Cananéenne d'après Mt. 15, 21–28. – BLE LXXIII, 1972, 21–40; p. 41–50: Solages, Bruno de: Jean, fils de Zébédée, et l'énigme du "disciple que Jésus aimait".

Jesus in Nazareth [von] Erich Grässer [u. a.] – B, NY: de Gruyter 1972. 153 S. = ZNW, Beih. XL; DM 64,–; [enth.:] S. 1–37: Grässer, Erich: Jesus von Nazareth ‹Mc G1–6a›. Bemerkungen zur Redaktion und Theologie des Markus; S. 38–50: Strobel, August: Die Ausrufung des Jobeljahrs in der Nazarethpredigt Jesu. Zur apokalyptischen Tradition Lc IV, 16–30; S. 51–75: Tannehill, Robert C.: The mission of Jesus according to Luke IV 16–30; S. 76–147: Eltester, Walther: Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope.

McEleney, Neil J., CSP: Authenticating criteria and Mk 7:1–23. – CBQ XXXIV, 1972, 431–460.

Roloff, Jürgen: Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu ‹Mk. X. 45 und Lk. XXII, 27.› – NTSt XIX, 1, 1972, 38–64.

Kelber, Werner H.: Mark 14 32–42: Gethsemane. Passion christology and discipleship failure. – ZNW LXIII, 1972, 166–187.

Schnackenburg, Rudolf: Das Brot des Lebens. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn ..., Gö (1971), 328–342; S. 343–356: Thyen, Hartwig: Johannes 13 und die „kirchliche Redaktion" des vierten Evangeliums.

Broer, Ingo: Der Geist und die Gemeinde. Zur Auslegung der lukanischen Pfingstgeschichte ‹**Apg 2,1–13**›. – BL XIII, 1972, 261–283.

Cox, Dermot, OFM: Paul before the Sanhedrin ‹Acts 22,30–23,11›. – Studii biblici franciscani liber annuus XXI, 1971, 54–75.

Morissette, Rodolphe: La citation du Psaume VIII, 7b dans **I Corinthiens XV, 27a**. – Science et esprit XXIV, 1972, 313–342.

Schulz, Siegfried: **Q**. Die Spruchquelle der Evangelisten. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 508 S.; Lw. DM 70,–.

Walker, Wm. O., Jr.: The origin of the Son of Man concept as applied to Jesus. – JBL XCI, 1972, 482–490; p. 491–500: Hawkin, David J.: The incomprehension of the disciples in the Marcan redaction; p. 501–521: Boring, M. Eugene: How may we identify oracles of christian prophets in the synoptic tradition? Mark 3: 28–29 as a test case.

Broer, Ingo: Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der **Grablegungsgeschichte** im Neuen Testament. – Mchn: Kösel-Verl. 1972. 348 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXI; brosch. DM 58,– [Diss., Freiburg/B.]

Boers, Hendrikus: Where christology is real. A survey of recent research on New Testament christology. – Interpr XXVI, 1972, 300–327.

Wengst, Klaus: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1972). 223 S. = Studien zum Neuen Testament VII; Lw. DM 48,– [Diss., Bonn]

Dietrich, Wolfgang: Das Petrusbild der lukanischen Schriften. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 348 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCIV; kart. DM 56,– [Diss., Münster]

Kränkl, Emmeram: Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte. – Rgb: Pustest 1972. XII, 239 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VIII; kart. DM 42,– [Diss., München]

Panagopoulos, Johannes: Zur Theologie der Apostelgeschichte. – NovT XIV, 1972, 137–159.

Hughes, John H.: John the Baptist: The forerunner of God himself. – NovT XIV, 1972, 191–218.

Pax, E(lpidius, OFM): Beobachtungen zur Konvertitensprache im **ersten Thessalonicherbrief**. – Studii biblici franciscani liber annuus XXI, 1971, 220–262.

Bjerkelund, Carl J.: „Nach menschlicher Weise rede ich". Funktion und Sinn des paulinischen Ausdrucks. – StTh XXVI, 1972, 63–100.

Bussmann, Claus: Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur. Ab Ms. d. Autors gedr. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1971. XVIII, 193 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 3; kart. DM 38,– [Diss., Bochum]

Del Verme, Marcello: Le formule di ringraziamento postprotocollari nell'epistolario paolino. – R: Ed. Francescane (1971). 228 p. = Presenza. Collezione culturale V; Lire 2200,–.

Kieffer, René: Essais de méthodologie néo-testamentaire. – Lund: Gleerup (1972). 86 p. = Coniectanea biblica. New Testament series IV; scr 20,–.

Stuhlmacher, Peter: Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments. – Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten IV, (Neukirchen, Zü/Eins/Köln 1972), 11–55; S. 57–64: Schnackenburg, Rudolf: Bemerkungen zum Referat von Peter Stuhlmacher aus der Sicht eines katholischen Exegeten; S. 65–73: Wilckens, Ulrich: Die Diskussion über Stuhlmachers Referat am 5. 4. 1971 ‹Protokoll›; S. 75–96: Stock, Alex: Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars; S. 97–103: Wilckens, Ulrich: Die Diskussion über Stocks Referat ‹27/28. 3. 1972› ‹Protokoll›; S. 105–139: Vögtle, Anton: Die sogenannte Taufperikope Mk I, 9–11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinns.

Schille, Gottfried: Auf dem Weg zur kritischen Redaktionsgeschichte. – Theologische Versuche III, B (1971), 65–86.

McNamara, Martin, MSC: Targum and Testament. Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: A light on the New Testament. – Shannon: Irish Univ. Pr. (1972). 227 p.; £ 3,–.

Bori, Pier Cesare: **Koinonia**. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento. – Brescia: Paideia Ed. 1972. 134 p. = Testi e ricerche di scienze religiose VII; Lire 2000.

Böcher, Otto: Das Neue Testament und die **dämonischen** Mächte. – Stu: KBW Verl. (1972). 92 S. = Stuttgarter Bibelstudien LVIII.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean **Daniélou**. Publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser. – (P:) Beauchesne 1972. XII, 689 p.; F 250,–; p. 673–689: Kannengiesser, Charles: Bibliographie patristique du Cardinal Jean Daniélou.

Florilegium historiale. Essays presented to Wallace K. **Ferguson**. Ed. by J. G. Rowe and W. H. Stockdale. – Tor: University of Toronto Press in association with University of Western 1971. VII, 401 p.

Valentini, Donato: La teologia della storia nel pensiero di Jean **Daniélou**. Con bigliografia generale dal 1936 al 1968. Presentazione di Luigi Bogliolo. – R: Libr. Ed. della Pontificia Università Lateranense 1970. CXLVII, 213 p. = Corona Lateranensis XX; Lire 3500; p. XIII–LXXIV: Nota bio-bibliografica.

Fink, Karl August: Das Archiv der Sacra Poenitentiaria Apostolica. – ZKG LXXXIII, 1972, 88–92.

Oettinger, Klaus: Vergegenwärtigung und Konstruktion. Bemerkungen über Möglichkeiten historischer Darstellung. – AKG LIV, 1972, 153–167.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Kawerau, Peter: Das Christentum des Ostens. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 298 S. = Die Religionen der Menschheit XXX.

Stiernon, Daniel: Bulletin sur le **Palamisme**. – Revue des études byzantines XXX, 1972, 231–341.

Obolensky, Dimitri: The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. – Lo: Weidenfeld & Nicolson 1971. XIV, 446 p., 93 fig.; £ 4,–.

Lamb, John W.: The Archbishopric of **Canterbury**: from its foundation to the Norman conquest. – Lo: Faith Press 1971. 288 p.; £ 3.

Hennig, John: Deutsche Ortsnamen in der martyrologischen Tradition Irlands. – AKG LIV, 1972, 223–240.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Burghardt, Walter J., SJ: Literature of Christian antiquity, 1967–1971. – ThSt XXXIII, 1972, 253–284.

Stockmeier, Peter: Krisen der frühen Kirche als Problem der Kirchengeschichte. – HJ XCII, 1972, 1–18.

Hauschild, Wolf-Dieter: Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. – Mchn: Kaiser 1972. 312 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXIII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, München]

Quacquarelli, Antonio: *Inventio* ed *elocutio* nella retorica cristiana antica. – Vetera christianorum IX, 1972, 191–218; p. 219–231: Cannone, Giuseppe: Sull'attribuzione del *De vita christiana* a Pelagio; p. 233–244: Lozito, Vito: Gli *inordinati circuli* nella polemica *De Paschate* di Dionigi il Piccolo; p. 245–265: Mees, Michael: Das Paradigma vom reichen Mann und seiner Berufung nach den Synoptikern und dem Nazaräerevangelium; p. 267–301: Mian, Franca: L'Anonimo Piacentino al Sinai; p. 303–329: Roncoroni, Angelo: L'epica biblica di Avito di Vienne; p. 361–386: Mola, Riccardo: Scavi e ricerche sotto la cattedrale di **Trani**. Notizie dei ritrovamenti (53 fig., 13 dis.).

Kaemmerling, Ekkat: Ikonologie der römischen Querhausbasilika. Ein Forschungsbericht. – RömQu LXVII, 1972, 125–152.

Orbe, Antonio, SJ: La encarnación entre los **Valentinianos**. – Gr LIII, 1972, 201–234; p. 235: Summary.

Pagels, Elaine H.: A valentinian interpretation of baptism and eucharist – and its critique of "Orthodox" sacramental theology and practice. – HThR LXV, 1972, 153–169.

Orbe, Antonio, SJ: Parábolas evangélicas en San **Ireneo**. Vol. I–II. – Madr: (La Editorial Católica) 1972. VIII, 460 p.; VIII, 515 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXI/CCCXXXII; pes 570.

Demarolle, J.-M.: Un aspect de la polémique païenne à la fin du IIIe siècle: le vocabulaire chrétien de **Porphyre**. – VigChr XXVI, 1972, 117–129.

Barthélémy, Dominique: **Origène** et le texte de l'Ancien Testament. – Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, (P) 1972, 247–261; p. 263–271: Cantalamessa, Raniero: Les homélies pascales de **Meliton** de **Sardes** et du **Pseudo-Hippolyte** et les extraits de **Théodote**; p. 273–283: Crouzel, Henri: L'exégèse origénienne de 1 Cor 3, 11–15, et la purification eschatologique; p. 285–292: Grant, Robert M.: The Stromateis of Origen; p. 293–303: Hanson, Richard P. C.: Did Origen apply the word *homoousios* to the Son?; p. 305–316: Harl, Marguerite: Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains: étude du chapitre IX de la *Philocalie*; p. 317–325: Kannengiesser, Charles: Le recours au *Livre de Jérémie* chez **Athanase** d'**Alexandrie**; p. 327–334: Kettler, Franz Heinrich: War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?; p. 335–341: Leroux, Jean-Marie: Jean Chrysostome et la querelle origéniste; p. 343–353: Leroy, François-J.: Une homélie nouvelle, origénoarienne, issue de milieux anti-marcelliens BHG 1076 z, in Lc I, 31–44; p. 355–365: Mehat, André: Clément d'Alexandrie et les sens de l'Ecriture, Ier Stromata 176, I et 179, 3; p. 367–372: Ménard, Jacques-E.: Transfiguration et polymorphie chez Origène; p. 373–374: Nautin, Pierre: Une citation méconnue des *Stromates* d'Origène ‹Jérôme, C. Joh. Hieros. 25›; p. 375–383: Pépin, Jean: La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie; p. 385–394: Richard, Marcel: Les fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15–31; p. 395–402: Rordorf, Willy: La «diaconie» des martyrs selon Origène; p. 403–414: Studer, Basil: Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' *De principiis*.

Simonetti, Manlio: La tradizione nella controversia **ariana**. – Aug XII, 1972, 37–50.

Doignon, Jean: **Hilaire** de **Poitiers** avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle. – P: Etudes Augustiniennes 1971. 667 p.; F 165.

Belval, Norman Joseph: The Holy Spirit in Saint **Ambrose**. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1971. 137 p. = Pont. Studiorum Universitas a s. Thoma Aq. in Urbe; Lire 3200,– [Diss., Roma. Pont. Univ. s. Thomae de Urbe]

Wallach, Luitpold: Ambrosii verba retro versa e translatione graeca ‹Libri Carolini II, 15›. – HThR LXV, 1972, 171–189.

(Aetheria:) **Egeria**'s Travels (Peregrinatio ad loca sancta, engl.) Newly translated with supporting documents and notes by John Wilkinson. – Lo: SPCK 1971. XV, 320 p.; £ 6,–.

Bogaert, P.-M.: La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue. Interprétation, tradition du texte et manuscrit remembré de Fleury. – RBén LXXXII, 1972, 26–46.

Borgomeo, Pasquale: L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin. – P: Etudes Augustiniennes 1972. 437 p.; F 72,–.

Cremer, Franz Gerhard: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs ‹Mk 2,18–22 parr› und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie. – P: Études Augustiniennes 1971. 79 S.

Margerie, B. de, SJ: La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion. – Aug XII, 1972, 107–119.

Wolfskeel, C. W.: Ist Augustin in „De immortalitate animae" von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflußt worden? – VigChr XXVI, 1972, 130–145.

Weiß, Bardo: Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das Apostolisch-Wahre? Zur Frage der Bewertung des Alten bei der theologischen Wahrheitsfindung der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts. – TrThZ LXXXI, 1972, 214–227.

Brock, Sebastian: The Syriac version of the **Pseudo-Nonnos** mythological scholia. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1971. XI, 319 p. = University of Cambridge Oriental Publications XX; £ 7,20.

Speigl, Jakob: Der Autor der Schrift *De Sectis* über die Konzilien und die Religionspolitik **Justinians**. – AHC II, 1970, 207–230.

Borias, A.: Le Christ dans la Règle de saint **Benoît**. – RBén LXXXII, 1972, 109–139.

Sahas, Daniel J.: **John** of **Damascus** on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites". – Leid: Brill 1972. XVI, 171 p.; hfl 61,–.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Prinz, Friedrich: Die gesellschaftliche Bedeutung des frühmittelalterlichen Mönchtums für Süddeutschland und Böhmen. – Beiträge zur Tausendjahrfeier des Bistums Prag. Bd II, Mchn 1972, 9–19; S. 20–37: Hemmerle, Josef: Mission und Klöster der bayerischen Benediktiner in Böhmen; S. 38–60: Zimmermann, Gerd: **Wolfgang** von **Regensburg** und die Gründung des Bistums **Prag**; S. 64–78: Mattausch, Rudolf: Das Bistum Prag in der Zeit Karls IV. und des Ackermann-Dichters; S. 79–88: Seibt, Ferdinand: **Johannes** von **Nepomuk** – ein schweigender Märtyrer; S. 89–104: Hantsch, Hugo, OSB: Die Aufklärung in Böhmen.

Neumeyer, Heinz: Kirchengeschichte von **Danzig** und **Westpreußen** in evangelischer Sicht. Hrsg. in Zusammenarb. mit d. Ostkirchenausschuß Hannover. Bd. I: Von den Anfängen der christlichen Mission bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. – Leer (Ostfriesland): Rautenberg [1972]. X, 240 S.; kart. DM 25,–.

Simonis, Walter: Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei **Anselm, Abaelard,** den **Viktorinern**, A. **Günther** und J. **Frohschammer**. – Ffm: Knecht 1972. VIII, 208 S. = Frankfurter theologische Studien X; kart. DM 45,–.

### 5. Mittelalter

Schneider, Reinhard: **Königswahl** und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den **Langobarden** und **Merowingern**. – Stu: Hiersemann 1972. XVI, 272 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters III; Lw. DM 72,– [Habil.-Schrift, Berlin FU]

Lindner, Klaus: Untersuchungen zur Frühgeschichte des Bistums **Würzburg** und des Würzburger Raumes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 262 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXXV; kart. DM 38,– [Diss., Marburg]

Lechner, Elmar: Vita **Notkeri Balbuli**. Geistesgeschichtlicher Standort und historische Kritik. Ein Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Hagiographie. – St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. 1972. 198 S. = Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte XLVII; sfr 27,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Brouette, É.: Étude critique du diplôme royal de 946 pour l'abbaye de **Gembloux**. – RBén LXXXII, 1972, 188–207.

Le Crédo, la morale et l'Inquisition. – (Toulouse:) Privat (1971). 435 p. = Cahiers de Fanjeaux VI; F 42,–.

Owen, Dorothy M.: Church and society in medieval **Lincolnshire**. – Lincoln: Lincolnshire Local History Society 1971. XXII, 170 p., 8 fig., 9 pl.; £ 2,50.

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica ‹1049–1122›. Atti della quarta Settimana internazionale di Studio Mendola, 23–29 agosto 1968. – Mil: Vita e Pensiero (1971). XVI, 540 p. = Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi III, 7 = Miscellanea del Centro di Studi medioevali VI; Lire 15 000; [cont. e.a.:] p. 21–44: Gregoire, Réginald: Le **Mont Cassin** dans la réforme de l'Église de **1049** á **1122**; p. 54–73: Wollasch, Joachim: Die Wahl des Papstes **Nikolaus II**; p. 79–104: Manselli, Raoul: Certosini e Cisterciensi; p. 105–123: Tabacco, Giovanni: Vescovi e monasteri; p. 125–144: Brooke, Christopher: Princes and kings as patrons of monasteries. **Normandy** and **England**; p. 153–169: Kloczowski, Jerzy: La vie monastique en **Pologne** et en **Bohême** aux **XI–XII** siècles ‹jusqu'à la moitié du XII siècle›; p. 173–192: Grégoire, Réginald: La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine; p. 193–215: Mollat, Michel: Les moines et les pauvres, XIe–XIIe siècles; p. 228–252: Dimier, Anselme: Trois quarts de siècle d'intense activité sur les chantiers de construction monastiques. De l'avènement de Léon IX à la mort de Calixte II ‹1049–1124›; p. 256–270: Meersseman, Gilles Gerard: "Teologia monastica" e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II ‹† 1124›; p. 271–302: Leclercq, Jean: L'historiographie monastique de Léon IX à Callixte II; p. 304–331: Constable, Giles: Monastic possession of churches and "spiritualia" in the age of reform; p. 336–349: Duby, Georges: Le monachisme et l'économie rurale; p. 350–370: Kottje, Raymund: Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts; p. 385–395: Penco, Gregorio: Il movimento di **Fruttuaria** e la riforma gregoriana; p. 399–415: Kurze, Wilhelm: Zur Geschichte **Camaldolis** im Zeitalter der Reform; p. 416–422: Plocha, Józef: La plus ancienne histoire de l'abbaye des bénédictins à **Mogilno** en Grande-Pologne; p. 423–489: Capitani, Ovidio: Imperatori e monasteri in Italia centrosettentrionale ‹1049–1085›.

Schieffer, Rudolf: Spiritales latrones. Zu den Hintergründen der **Simonieprozesse** in Deutschland zwischen **1069** und **1075**. – HJ XCII. 1972, 19–60.

Keller, Hagen: **Ekkeberts** Vita Haimeradi. – AKG LIV, 1972, 26–63.

Ebels-Hoving, B.: Byzantinum in Westerse ogen 1096–1204. – Assen: Van Gorcum 1971. XV, 295 blz.; hfl 34,65.

Flint, V. I. J.: The chronology of the works of Honorius **Augustodunensis**. –RBén LXXXII, 1972, 215–242.

Miethke, Jürgen: Zur Herkunft **Hugos** von **St. Viktor**. – AKG LIV, 1972, 241–265.

Guth, Klaus: Bischof **Eberhard II.** ‹**1146–1170**› und die Aufnahme der Frühscholastik in **Bamberg**. – FZPhTh XIX, 1972, 331–360.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von **1150 – 1350**. ‹Autoren: **L – P**.› – Mstr: Aschendorff (1972). 876 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLIII, 4; kart. DM 148,–.

Thouzellier, Christine: Hérésie et hérétiques. **Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois**. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1969. VIII, 273 p. = Storia e Letteratura CXV; Lire 5000.

Manteuffel, Tadeusz: Naissance d'une hérésie (Narodziny herezji, franz.). Les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge. Traduit du polonais par Anna Posner. – P - La Haye: Mouton 1970. 113 p. = École pratique des Hautes Études – Sorbonne. Section VI: Sciences économiques et sociales. Centre de recherches historiques. Civilisations et Sociétés VI.

Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I, 4: Les regestes de **1208** à **1309**. Par V. Laurent. – P: Institut Français d'Etudes Byzantines 1971. XXVII, 634 p. = Le Patriarcat Byzantin. Série I; F 150,–.

Kandler, Karl-Hermann: Die Abendmahlslehre des Kardinals **Humbert** und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch. – B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1971. 113 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXIV; kart. DM 22,50 [Diss., Leipzig]

Roberg, Burkhard: Der konziliare Wortlaut des Konklave-Dekrets *Ubi periculum* von **1274**. – AHC II, 1970, 231–262.

Nagy, Maria von – N. Christoph von Nagy: Die Legenda aurea und ihr Verfasser **Jacobus** de **Voragine**. – Bern, Mchn: Francke (1971). 100 S.; kart. DM 14,50.

Stockmeier, Peter: Causa Reformationis und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen. – Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, Mchn/Pad/Wien 1972, 1–13; S. 15–26: Heggelbacher, Othmar: **Dantes** Divina Commedia in ihren Beziehungen zur Kirchenreform des fünfzehnten Jahrhunderts; S. 27–46: Vincke, Johannes: Die Königin-Witwe **Violant** von **Aragon** im Wirkungsbereich des Konstanzer Konzils; S. 47–55: Riedlinger, Helmut: Ekklesiologie und Christologie bei Johannes **Hus**. Die Gnadenfülle Christi und die Kirche in seinem Kommentar zur Distinctio XIII des dritten Buchs der Sentenzen; S. 57–85: Brandmüller, Walter: Kirchenfreiheit und Kirchenreform. Die Instruktionen für die Gesandten der Kathedralkapitel der Kirchenprovinz **Reims** zum Konzil von Pavia-Siena; S. 87–100: Madre, Alois: Kardinal **Branda** an Nikolaus von Dinkelsbühl. Eine Anweisung zur Kreuzzugspredigt gegen die Hussiten; S. 101–117: Tüchle, Hermann: Das Mainzer Reformdekret des Kardinals Branda; S. 119–138: Schnith, Karl: Kardinal Heinrich **Beaufort** und der Hussitenkrieg; S. 139–145: Schneyer, Johannes Baptist: Baseler Konzilspredigten aus dem Jahre 1432; S. 147–170: Meuthen, Erich: Kanonistik und Geschichtsverständnis. Über ein neuentdecktes Werk des **Nikolaus** von **Kues**: De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae; S. 171–188: Ganzer, Klaus: Päpstliche Gesetzgebungsgewalt und kirchlicher Konsens. Zur Verwendung eines Dictum Gratians in der Concordantia Catholica des Nikolaus von Kues; S. 189–197: Marschall, Werner: Ein Cyprianzitat im Schreiben des Konzils von Basel vom 20. Februar 1439 an die Europäischen Gesandten; S. 199–214: Vooght, Paul de: Les Hussites et la „Reformatio Sigismundi"; S. 215–232: Reiter, Ernst: Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese **Eichstätt** unter Bischof Johann von Eych ‹1445–1464›; S. 233–259: Engels, Odilo: Zur Konstanzer Konzilsproblematik in der nachkonziliaren Historiographie des 15. Jahrhunderts; S. 261–299: Reinhard, Wolfgang: PAPA PIUS. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums; S. 301–315: Müller, Wolfgang: Die Kaplaneistiftung ‹praebenda sine cura› als mittelalterliche Institution; S. 317–333: Gatz, Erwin: Die Anfänge der **Dürener Annaverehrung**. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte; S. 335–342: Torsy, Jakob: Zur Verehrung der Eucharistie im Spätmittelalter. Eine Fronleichnamsprozession in **Wittlaer** im Jahre **1436**; S. 343–362: Denzler, Georg: Grundlinien der Zölibatsgeschichte vom Constancience bis zum Tridentinum ‹1414–1545›.

Pellegrini, Modesto, OFM: La rivelazione nell'insegnamento di **Duns Scoto**. – R: Ed. "Antonianum" (1970). 155 p.; Lire 1600,–.

Trexler, Richard C.: The Bishop's portion: Generic pious legacies in the later middle ages in Italy. – Traditio XXVIII, 1972, 397–450.

Landfester, Rüdiger: Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts. – Genève: Droz 1972. 195 S. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXIII; sfr 44,–. [Diss., Freiburg/B.]

Rankl, Helmut: Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in **Bayern** ‹**1378–1526**›. – Mchn: Wölfle in Komm. 1971. XIX,

296 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XXXIV = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LI; kart. DM 12,50.

Bäumer, Remigius: Paderborner Theologen und Kanonisten auf den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts. – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 151–179; S. 181–195: Schmitdinger, Johannes: Vier ehemalige Paderborner Scholaren als Bischöfe beim Baseler Konzil; S. 197–205: Klose: Hans-Christian: Die angebliche Mitarbeit des Dominikaners Jakob **Sprenger** am Hexenhammer nach einem alten Abdinghofer Brief.

Herlihy, David: Mapping households in medieval Italy. – CHR LVIII, 1972, 1–24.

Steinmetz, David C.: Libertas christiana: Studies in the theology of John **Pupper** of **Goch** ‹d. 1475›. – HThR LXV, 1972, 191–230.

Horst, Ulrich: Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes **Torquemada**. – FZPhTh XIX, 1972, 361–388.

Heller, Henry: **Nicholas** of **Cusa** and early French Evangelicism. – ARG LXIII, 1972, 6–21.

O'Reilly, Clare: «Maximus Caesar et Pontifex Maximus». Giles of Viterbo proclaims the alliance between Emperor Maximilian I and Pope Julius II. – Augustiniana XXII, 1972, 80–117.

### 6. Gesamte Neuzeit

Vaughan Bennett, Gareth: Patristic thought in Anglican thought. 1660–1900. – Oecumenica [VI], 1971/72, 63–87.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. Bd II: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. – Mchn: Manz Verl. 1972. 349 S.; Lw. DM 56,–.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Spitz, Lewis W.: The Renaissance and Reformation movements. – Chic: Rand McNally 1971. XV, 614 p.; $ 9,95.

Trtki, Zdenek: Jan **Hus** als philosophischer Realist. – ThZ XXVIII, 1972, 263–275.

Graf, Gerhard: Albert Hauck über Jan Hus. Zur Selbstkritik der Reformationshistoriographie. – ZKG LXXXIII, 1972, 34–51.

Crespi, Maria Lidia: La storiografia contemporanea italiana di fronte a Martin Lutero. – SC C, 1972, 134–157.

Hoffmann, Manfred: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach **Erasmus** von **Rotterdam**. – Tü: Mohr 1972. XIV, 294 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLIV; Lw. DM 56,–.

Lutherprozeß und Lutherbann. Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Mit Beitr. von Remigius Bäumer [u. a.] – Mstr: Aschendorff (1972). 80 S. = KathLebKpf XXXII; kart. DM 9,20; [enth. u. a.:] S. 18–48: Bäumer, Remigius: Der Lutherprozeß; S. 49–68: Tüchle, Hermann: Des Papstes und seiner Jünger Bücher. Eine römische Verteidigung und Antwort auf Luthers Schrift „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von D. M. Luther verbrannt sind" aus dem Jahre 1521; S. 69–80: Iserloh, Erwin: Aufhebung des Lutherbannes? Kirchengeschichtl. Überlegungen zu einer aktuellen Frage.

Delius, Walter: Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers. – ARG LXII, 1972, 22–42; S. 43–71: Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Deutungen des Verhaltens Luthers in Worms innerhalb der neueren Historiographie; S. 72–93: Deppermann, Klaus: Melchior **Hoffmans** letzte Schriften aus dem Jahre 1534; S. 94–125: Boles, Susan K.: The economic position of Lutheran pastors in Ernestine Thuringia 1521–1555; S. 126–140: Kittelson, James M.: Wolfgang **Capito**, the council, and reform in **Strasbourg**; S. 143–168: Chrisman, Miriam U.: Women and the Reformation in Strasbourg 1490–1530; S. 168–195: Roelker, Nancy Lyman: The role of noblewomen in the French Reformation; S. 196–226: Blaisdell, Charmarie Jenkins: **Renée** de **France** between Reform and Counter-Reform.

Grane, Leif: Augustins "Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos" in Luthers Römerbriefvorlesung. – ZThK LXIX. 1972, 304–330.

Mayer, C. P., OSA: Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sacramenta. – Augustiniana XXII, 1972, 53–79.

Meyer-Wilkens, Barbara: Hildesheimer Quellen zur Einführung der Reformation in **Hildesheim**. – Diözese Hildesheim XL, 1972, 1–82.

Parker, T. H. L.: **Calvin**'s New Testament commentaries. – (Lo:) SCM Pr. (1971). XIII, 208 p.; £ 3,50.

Hernández Alonso, Juan José: Pensamiento de Juan Calvino sobre la Iglesia de Dios. – CTom XCIX, 1972, 103–133.

Schützeichel, Heribert: Die Christologie Calvins. – Mchn: Hueber 1972. 276 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie IX; kart. DM 36,– [Diss., Trier]

Stadtland, Tjarkos: Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. 224 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXII; Lw. DM 52,50.

Nijenhuis, W.: Calvijns «Subita Conversio». Notities bij een hypothese. – NThT XXVI, 1972, 248–269.

Vögeli, Jörg: Schriften zur Reformation in **Konstanz. 1519–1538.** Bearb. u. aus zeitgenössischen Quellen ergänzt u. erklärt von Alfred Vögeli. Mit Gregor Mangolts Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. Halbbd I: Text u. Glossar. – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia-Verl. [in Komm.] 1972. 586 S.; 7 Ill. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXIX; Lw. DM 74,–.

Barton, Peter F.: Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. **Tilemann Heshusius** ‹1527–1559›. – Witten: Luther-Verlag 1972. 261 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte VI.

Verheus, Simon L.: Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtl. Betrachtungen bei Sebastian **Franck** u. Matthias **Flacius** (Kroniek en kerugma, ‹dt.›) – Nieuwkoop: de Graaf 1971. 121 S. = Bibliotheca humanistica et reformatorica I; Lw. hfl 45,–.

Wied, Hermann von: Einfältiges Bedenken: Reformationsentwurf für das Erzstift Köln von **1543**. Übers. u. hrsg. von Helmut Gerhards u. Wilfried Borth. – Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1972. 223 S. = Schriftenreihe des Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte XLIII; Lw. DM 14,20.

Theisen, Jerome P.: The Roman canon and the Council of Trent. – AHC II, 1970, 284–302.

Schrader, Franz: Die Beschickung des Konzils von Trient durch die Diözesen Magdeburg, Halberstadt, Merseburg, Naumburg und Meissen. – AHC II, 1970, 303–352.

Greenslade, Stanley L.: The authority of the tradition of the Early Church in early anglican thought. – Oecumenica [VI], 1971/72, 9–33; S. 34–62: Hägglund, Bengt: Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.

### 8. Neuere Zeit

Gutiérrez, David, OSA: Historia de la orden de san Agustín. Vol. II: Los agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518–1648. – R: Institutum Historicum ordinis Fratrum S. Augustini 1971. XII, 322 p.; Lire 3500.

Kenneth, R. Stow: The burning of the Talmud in 1553, in the light of sixteenth century catholic attitudes toward the Talmud. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 435–459.

Eyt, Pierre: L'ordre du discours et l'ordre de l'Eglise. Hypothèse sur les structures profondes d'un texte des "Controverses" de **Bellarmin.** – BLE LXXIII, 1972, 229–249.

Bücking, Jürgen: Weltliche Schutzallianz und kirchenpolitische Kompensation. Die Beziehungen zwischen **Bayern** und **Trient 1583–1668.** – HJ XCII, 1972, 61–76.

Kaplan, Lawrence: English Civil War politics and the religious settlement. – CH XLI, 1972, 307–325.

Wettach, Theodor: Kirche bei **Zinzendorf**. – Wup: Theologischer Verl. Brockhaus (1971). 239 S.; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Sykes, Stephen W.: Deutschland und England. Ein Versuch in theologischer Diplomatie. – ZThK LIX, 1972, 439–465.

Hellwig, I[sak] A[rie]: Der konfessionelle Antisemitismus im **19.** Jahrhundert in Österreich. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1972). 311 S. = Veröffentlichungen des Inst. f. Kirchl. Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundlagen der Wissenschaften, Salzburg II, 2.

Gatz, Erwin: Karitative Bemühungen im Bistum Paderborn während des 19. Jahrhunderts. – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 469–493; S. 495–514: Hohmann, Friedrich Gerhard: Die Versammlung der Katholiken Rheinlands und Westfalens in Dortmund **1867**; S. 515–536: Rick, Hermann-Joseph: August von **Haxthausens** Konzeption der „einen Kirche". Unbekanntes aus einer Korrespondenz mit Vertretern der Russischen Orthodoxie; S. 537–568: Scheele, Paul-Werner: Konrad **Martins** bischöfliche Worte an die Protestanten.

Hoppen, K. Theodore: W. G. **Ward** and liberal catholicism. – JEH XXIII, 1972, 323–344.

Engelmann, Ursmar: Ignaz Heinrich von **Wessenberg** und die Kirche. – HJ XCI, 1971, 46–69.

Mann, Erwin: Anton **Günther** und die Benediktiner von St. Paul in Kärnten. – Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift... Franz Loidl, (Wien 1972), 91–103; S. 105–132: Pritz, Joseph: Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule Anton Günthers; S. 125–137: Reikersdorfer, Johann: Zum Offenbarungsbegriff Anton Günthers.

Scritti inediti di san **Pio X, 1858–1884.** A cura di Antonio Sartoretto – Fernando da Riese, OFMCap. – Padova: Ed. Laurenziane 1971. 309 p.; Lire 2500.

Conzemius, Victor: Preußen und das Erste Vatikanische Konzil. – AHC II, 1970, 353–419.

Denzler, Georg: Die bayerische Bischofskonferenz des Jahres **1867** in Fulda. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 771–801.

Atti del Circolo s. Antonio di Padova, 17 maggio **1868** – 29 gennaio **1871**. A cura di Gabriele de Rosa e Angelo Gambasin. – (Padova:) Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana 1971. 296 p. = Società della Gioventù Cattolica = Fonti e Ricerche di Storia Ecclesiastica Padovana III; Lire 5000.

Mallinckrodt, Hansjürgen v[on]: Sozialität und Verstehen. Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich **Pilgram**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1972). 252 S.; kart. DM 19,80. [Diss., Münster]

Weitling, Günter: Die historischen Voraussetzungen des Kirchlichen Vereins für Innere Mission in Nordschleswig und dessen Verbindung zur reichsdänischen Indre Mission bis zur Jahrhundertwende. – Flensburg: Wolff 1971. 196 S. = Schriftenreihe des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 23; kart. DM 24,80. [Diss., Kiel]

Lease, Gary: Witness to the faith. Cardinal **Newman** on the teaching authority of the church. Preface by Heinrich Fries. – Shannon, Ireland: (Irish University Pr.) (1971). XVII, 158 p.; $ 3,–.

Borràs i Feliu, Antoni, SI: Filosofia-teologia en el planteig **modernista**. – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 151–194.

Duclos, Warren E.: Crisis of an American Catholic modernist: Toward the moral absolutism of William L. **Sullivan**. – CH XLI, 1972, 369–384.

Boudens, R[obrecht, OMI]: Kardinal **Mercier** volgens het archief van de Wilhelmstrasse. – Collationes 1972, 505–545.

### 9. Neueste Zeit

Rauch, R. William, Jr.: From the Sillon to the mouvement Républicain Populaire: Doctor Robert **Cornilleau** and a generation of christian democrats in **France, 1910–1940**. – CHR LVIII, 1972, 25–66.

Jong, G. V. de: De theologie van G. C. **Berkouwer.** Een strukturele analyse. – Kampen: Kok 1971. VII, 270 blz.; hfl 22,50.

Fischer, Joachim: Die **sächsische Landeskirche** im Kirchenkampf: **1933–1937.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 267 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg. Reihe VIII; kart. DM 38,– [Diss., Göttingen]

Chadwick, Owen: The present stage of the 'Kirchenkampf' enquiry. – JEH XXIV, 1973, 33–50.

Orser, Edward W.: Racial attitudes in wartime: The Protestant Churches during the Second World War. – CH XLI, 1972, 337–353.

Dahlgren, Sam: Das Verhältnis von Staat und Kirche in der **DDR** während der Jahre **1949–1958.** – Lund: Gleerup 1972. 200 S. = Bibliotheca theologiae practicae XXVI; skr 31.45. [Diss., Uppsala]

Tomos agapes. Vatican-Phanar ‹1958–1970›. – R - Istanbul: o. V. 1971. 733 p.; Lire 12 000.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Rommerskirchen, Giovanni, OMI – Giuseppe Metzler, OMI – Willi Henkel, OMI: Bibliografia missionaria. XXXV: **1971.** – R: Pont. Univ. Urbaniana 1972. 214 p.; Lire 1600.

Burrus, Ernest J., SJ: **Pius V** and **Francis Borgia**: their efforts on behalf of the American Indians. – AHSJ XLI, 1972, 207–226.

Dussel, Enrique D.: Historia de la Iglesia en **América Latina.** Coloniaje y liberación, **1492–1972.** – Barc: Nova terra 1972. 348 p. = El sentido de la historia V; pes 260.

Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von S[ank]t **Ottilien.** Bd II: Klöster und Missionsfelder der Kongregation von St. Ottilien. – St. Ottilien: Eos-Verl. 1971. VI, 556 S.; Lw. DM 40,–.

Jongmans, Jacques: La restauration de la Congrégation Bénédictine Brésilienne. Le rôle de Dom Gérard van **Caloen, 1895–1907.** – Louvain: Université Catholique de Louvain 1972. 164 p. [Diss., Louvain]

Jaspers, Reiner [, MSC]: Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in **Ozeanien** bis 1835. – Mstr: Aschendorff (1972). XXIV, 288 S., 4 Karten = Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte XXX; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Laird, M. A.: Missionaries and education in **Bengal, 1793–1837.** – Oxf: Clarendon 1972. XIV, 300 p.; £ 5,50.

Mayr-Harting, Henry: The coming of Christianity of **Anglo-Saxon England.** – Lo: Batsford 1972. 334 p., 17 ill.; £ 4,–.

Thekedathu, Joseph, SDB: The troubled days of Francis **García,** S.J., Archbishop of Cranganore ‹**1641–1659**›. – R: Univ. Gregoriana 1972. XV, 169 p. = Analecta Gregoriana CLXXXVII = Ser. fac. historiae ecclesiasticae. ‹Sectio B, n. XXXI›; **Lire 4500.**

De Vries, Johannes Lukas: Sending en kolonialisme in **Suidwest-Afrika.** Die invloed van die Duitse kolonialisme op die sendingswerk van die Rynse Sendingsgenootschap in die vroeëre Duits-Suidwest-Afrika. – Bruss: Protestants Theol. Faculteit 1971. 372 p. [Diss., Brussel]

La pertinence du christianisme en Afrique. VIe Semaine théologique de Kinshasa, 19–23 Juillet 1971. – RClA XXVII, 1972, 357–517.

Rossano, Pietro: Theologie der Mission. – Mysterium salutis. Bd V, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 503–534.

Rütti, Ludwig [, SMB]: Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 362 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge IX; kart. DM 34,– [Diss., Münster]

Brown, Margarethe B. J.: Restructuring as a response to a new era in mission. – IRM LXI, 1972, 375–388.

Gutiérrez, Gustavo: Teología, Biblia y misión indígena. – Estudios Indígenas. Vol. I n. 4 (junio 1972), México 1971/1972, 17–36.

Henry, Antonin-Marcel, OP: De missioneringstaak van de jonge kerken. – TsGL XXVIII, 1972, 183–224.

Weber, H.-R.: L'invitation au festin. Matthieu et la mission. – Gen: Labor et Fides 1972. VIII, 141 p.; sfr 12,90.

Gantin, Bernardin: Ce que l'Afrique demande aux religieuses d'aujourd'hui. – Orientations pastorales, n. CXLIII, Kinshasa 1972, 203–215.

Maurier, Henri, PB: Famille africaine et formation chrétienne. – LumVitae XXVII, 1972, 379–400.

Segundo, Juan Luis, SJ: Aportaciones a una pastoral de convicción personal en América Latina. – Misiones extranjeras, julio-oct. 1972, 93–106.

Missionaries to yourselves. African catechists today. Ed. by Aylward Shorter and Eugene Kataza. – Lo: Chapman 1972. 212 p.

Villacorta, Carlos: La Iglesia ante la evangelización liberadora y la concientización del hombre en **El Salvador.** – Louvain: Université Catholique 1972. (Diss.)

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LIII, 1972, 24–51. 137–161. 206–223.

Armut und Anarchie. Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation **Boliviens.** – HK XXVI, 1972, 445–450.

Beyerhaus, Peter: Die gegenwärtige Krise von Kirche und Theologie in **Japan.** – EMZ XXIX, 1972, 1–16.

L'Eglise et le développement à **Madagascar.** – DC LIV, 1972, 576–592.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Handbuch der Religionsgeschichte (Illustreret religionshistorie, dt.). Hrsg. von Jes Peter Asmussen u. Jørgen Læssøe in Verb. mit Carsten Colpe. Bd II. Mit 91 Abb. u. 4 Kartenskizzen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). XII, 536 S.; Lw. DM 88,–.

Sahagún Lucas - Juan Hernández: Significado filosófico de la idea de **salvación** en la historia de las religiones. – Burgense XIII, 1972, 199–279.

Di Nola, Alfonso M.: **Demythicization** in certain primitive cultures: Cultural fact and socioreligious integration. – HRel XII, 1, 1972, 1–27.

Closs, Alois: Prophetismus und Schamanismus aus der religionsethnologischen Perspektive. – Kairos, N.F. XIV, 1972, 200–213.

MacDermot, Violet: The cult of the **Seer** in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from coptic and other texts. – Berkeley, Los Angeles: University of California Pr. 1971. XII, 829 p.; $ 24,–.

Roberts, J.J.M.: The earliest semitic pantheon: A study of the semitic deities attested in **Mesopotamia** before Ur III. – Baltimore: Johns Hopkins Univ. Pr. 1972. XVIII, 174 p.; $ 12,–.

Lipiński, Édouard: Épiphanie de **Baal-Haddu** RS 24.245. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 81–92.

Szabó, Gabriella: Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati. – Heid: Winter 1971. 143 S. = Texte der Hethiter I; kart. DM 24,– [Diss., München]

Burkert, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. – B, NY: de Gruyter 1972. XII, 356 p. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXII; Lw. DM 88,–.

Biezais, Haralds: Die himmlische Götterfamilie der alten **Letten.** – Uppsala: (Almqvist & Wiksells) 1972. 593 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum V; skr 90,–.

Naumann, Nelly: Das Umwandeln des Himmelspfeilers. Ein **japanischer** Mythos und seine kulturhistorische Einordnung. – Leiden: Brill 1971. VI, 292 S., 8 Taf. = Asian folklore studies. Monograph V.

Rotermund, Hartmut O.: La conception des kami japonais à l'époque de Kamakura. Notes sur le premier chapitre du «Sasekishû». – RHR T. CLXXXII, 1, 1972, 3–28.

Walker, Sheila S.: Ceremonial spirit possession in Africa and Afro-America. Forms, meanings, and functional significance for individuals and social groups. – Leiden: Brill 1972. XII, 179 p. = Supplementa ad Numen. Altera series: Dissertationes ad historiam religionum pertinentes IV; hfl 56,–.

Colldén, Lisa: The traditional religion of the **Sakata.** – (Lund) 1971 (: Berlingska Boktryckeriet) XVIII, 173 p. 2° = Studia ethnographica Upsaliensia XXXIV; skr 125,–.

Metodio da Nembro, OFMCap: Umbanda: una religione popolare nel **Brasile.** – Laurentianum XIII, 1972, 365–382.

## VI. Religionsphilosophie

Johnsen, Carsten: Man the indivisible. Totality versus disruption in the history of western thought. – Oslo, Bergen, Tromsö: Universitetsforlaget (1971). 332 p.

Kohlenberger, Helmut K.: Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei **Anselm** von Canterbury. – Bonn: Bouvier 1972. 287 S. = Münchener philosophische Forschungen IV; kart. DM 44,– [Diss., Tübingen]

La Croix, Richard R.: Proslogion II and III. A third interpretation of Anselm's argument. – Leiden: Brill 1972. XIV, 137 p.; hfl 40,–.

Fleming Crocker, Sylvia: The ontological significance of Anselm's Proslogion. – ModSch L, 1972, 33–56.

Brown, Stephen F., OFM: **Robert Cowton,** O.F.M. and the analogy of the concept of being. – FStudies XXXI, 1971, 5–40.

Gnemmi, Angelo: L'apologia razionale religiosa fondamento parmenideo e affermazione di Dio nel contributo di G. S. **Gerdil.** – Padova: Liviana Ed. 1971. X, 414 p. = Teoretica; Lire 6000.

Braun, Hans-Jürg: Die Religionsphilosophie Ludwig **Feuerbachs.** Kritik und Annahme des Religiösen. – Stu-Bad Canstatt: Frommann ‹Holzboog› 1972. 240 S.; kart. DM 38,–.

Reymond, Christiane: Autrui dans la dialectique de l'éternel présent de Louis **Lavelle.** – P: Pr. Univ. de France 1972. 96 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXIV; F 28,–.

Meyer, Konrad: Karl **Jaspers'** philosophischer Weg zur Transzendenz. – FZPhTh XIX, 1972, 189–252.

Brechtken, Josef: Geschichtliche Transzendenz bei **Heidegger.** Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage. – Meisenheim am Glan: Hain 1972. 142 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCIX; kart. DM 26,50.

Schlette, Heinz Robert: Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. – Frb/B: Rombach (1972). 157 S. = Rombach hochschul paperback LII; kart. DM 17,–.

Hedinger, Ulrich: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 182 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XX; sfr 25,–.

Penelhum, Terence: Problems of religious knowledge. – (Lo, Basingstoke): Macmillan (1971). IX, 186 p. = Philosophy of religions series; £ 2,80.

Weidlich, Wolfgang: Zum Begriff Gottes im Felde zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. – ZThK LXVIII, 1971, 381–394.

Van der Kerken, L.: De religieuze beleving als voorstelling. – TPh XXXIV, 1972, 3–23.

Walgrave, J. H., OP: Godservaring door het geweten. – TTh XII, 1972, 377–394; p. 395: Summary: Religious experience through conscience.

## VII. Fundamentaltheologie

Simons, Eberhard: Das Dilemma der Theologie. Zur wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Situation heutiger Theologie. – PhJ LXXIX, 2, 1972, 335–360.

Rendtorff, Trutz: Religion – Objekt oder Subjekt von Wissenschaft? – Strukturwandel der Frömmigkeit . . . (Dietrich von Oppen zum 60. Geburtstag), Stu/B (1972), 19–30; S. 31–45: Marsch, Wolf-

Dieter: Abschied von der religionslosen Theologie; S. 46–57: Gremmels, Christian: Theologie zwischen Philosophie und Soziologie; S. 57–71: Martiny, Friedrich: Funktionsverlust oder Funktionswandel der Kirche? Aspekte gegenwärtiger Kirchentheorie; S. 72–80: Løgstrup, Knud: Zum Verhältnis von theologischer und nichttheologischer Sprache.

Simons, Eberhard: Die unerledigte Neuzeit. Historische und systematisch-kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation der Theologie. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 581–603; S. 605–613: Rauh, Fritz: Sprachregelungen an der Grenze zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Terminologische Voraussetzungen eines Dialogs.

Duquoc, Christian: Ambiguité des théologies de la sécularisation. Essai critique. – Gembloux: Duculot (1972). 152 p. = Recherches et synthèses. Section de dogme III; FB 250,–.

Beumer, Johannes, SJ: Die theologische Methode. Unter Mitarb. von Lodewijk Visschers. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1972. 136 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 6; kart. DM 42,–.

Dupré, Louis: The other dimension. A search for the meaning of religious attitudes. – Garden City, NY: Doubleday 1972. 565 p.; $ 10,–.

Galama, Haije: Grieks dualisme in het christelijk denken? – TTh XII, 1972, 417–440; p. 440–441: Summary: Greek dualism in christian thought?

New dimensions in religious experience. [Ed. by] George Devine. – Staten Island: Alba House (1971). XII, 317 p.; $ 3,95.

Rendtorff, Trutz: Theorie des **Christentums**. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 202 S.; kart. DM 34,–.

Hemmerle, Klaus: Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 132 S.; kart. DM 13,80.

High, Dallas M. [Hrsg.:] Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von Helmut Peukert. – Düs: Patmos-Verl. (1972). XXIV, 233 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,–.

Jeffner, Anders: The study of religious language. – Lo: SCM Pr. (1972). VIII, 135 p. = The library of philosophy and theology.

Blank, Josef: Verändert Interpretation den Glauben? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 164 S.; kart. DM 18,–.

Gassmann, Benno: Die Welt und der Glaube. – Hat Glauben noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, (Zü, Eins, Köln 1972), 165–247.

## VIII. Dogmatik

Dabney, Robert L.: Lectures in systematic theology. – GrR: Zondervan Publ. House 1972. 903 p.; $ 12,95.

Fortman, Edmund J.: The **triune** god. A historical study of the doctrine of the trinity. – Phil: Westminster Pr.; Lo: Hutchinson (1972). XXVI, 382 p. = Theological resources; $ 9,95.

Mayr, Franz K.: Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre. – ThQ CLII, 1972, 224–255.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el **pecado original**. – Burgense XIII, 1972, 325–363.

Hummel, Gert: Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. Zum Gespräch zwischen Theologie und analytischer Psychologie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. X, 570 S. = Impulse der Forschung V.

Wiles, M. F.: Does christology rest on a mistake? – Christ, faith and history. Cambridge studies in christology, Cambr 1972, 3–12; p. 13–34: Baelz, Peter R.: A deliberate mistake?; p. 35–38: Wiles, M. F.: A reply to Mr. Baelz; p. 39–52: Robinson, John A. T.: Need Jesus have been perfect?; p. 53–72: Sykes, S. W.: The theology of the humanity of Christ; p. 73–75: Robinson, John A. T.: A reply to Mr. Sykes; p. 79–94: Moore, Sebastian: The search for the beginning; p. 95–110: Moule, C. F. D.: The manhood of Jesus in the New Testament; p. 111–130: Lampe, G. W. H.: The Holy Spirit and the person of Christ; p. 131–144: Cupitt, Don: One Jesus, many Christs?; p. 147–163: Powell, John Clayton: Is Jesus necessary for christology? An antinomy in Tillich's theological method; p. 165–189: Carnley, Peter: The poverty of historical scepticism; p. 191–204: Stanton, G. N.: The gospel traditions and early christological reflection; p. 205–219: O'Neill, J. C.: On the resurrection as an historical question; p. 223–238: Riches, J. K.: What is a 'christocentric' theology?; p. 239–261: Katz, Steven T.: The language and logic of 'mystery' in christology; p. 263–278: Hebblethwaite, B. L. D.: The appeal to experience in christology; p. 279–300: Mackinnon, D. M.: 'Substance' in christology – A cross-bench view?

Philippe de la Trinité, OCD: Réflexions de théologie dogmatique. IV: Filiation adoptive et vertus théologales. – EphCarm XXIII, 1972, 3–82.

Congar, Yves, OP: Die apostolische **Kirche**. – Mysterium salutis. Bd IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 535–599.

Lubac, Henri de: Petrusamt und Partikularkirche. – Internationale Kath. Zeitschrift «Communio» I, 1972, 324–340.

Auer, Johann: Die **Sakramente** der Kirche. – Rgb: Pustet (1972). 383 S. = Kleine katholische Dogmatik VII; kart. DM 15,80.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Internationale ökumenische Bibliographie. I. O. B. ... Bd V: **1966**. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. (1972). 736 S.; kart. DM 95,–.

Keller-Hueschemenger, Max: Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen **Anglikanismus**. Struktur und Funktion. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 270 S.; Lw. 48,–.

Timiadis, Emilianos: Grandezza e fragilità del cristiano nel pensiero e nella tradizione della **Chiesa ortodossa** d'**Oriente**. – (Brescia): Morcelliana (1972). 278 p. = Centro di Studi ecumenici Giovanni XXIII; Lire 3400.

Hamer, Jérôme, OP: Le Chiese orientali ed il consiglio ecumenico delle Chiese. – Angelicum XLIX, 1972, 243–260.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die radikalen Sekten der russischen Altgläubigen. – OstkSt XXI, 1972, 3–29. 105–115.

Urban, Hans Jörg: Amt, Lehrautorität und Lehramt der Kirche in der Sicht lutherisch-konfessioneller Theologie heute. – Catholica XXVI, 1972, 273–308.

Strecker, Georg: **Evangelium** und **Kirche** nach katholischem und evangelischem Verständnis. Die Ergebnisse der röm.-kath. – evang.-luther. Studienkommission. – Tü: Mohr 1972. 58 S. = Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCLVII/CCLVIII; kart. DM 7,40.

Bläser, Peter: Zur Diskussion um die Bedeutung des **Amt**es für den Vollzug der **Eucharistie**. – Catholica XXVI, 1972, 86–107.

Locher, Gottfried W.: Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 58 S. = Theologische Studien CX; kart. DM 8,80.

Goodall, Norman: Ecumenical progress, a decade of change in the **ecumenical movement 1961–1971**. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1972. 136 p.; £ 3,–.

Central Committee, **Utrecht**, august **1972**. Addresses, reports, resolutions. – ER XXIV, 1972, 391–486.

Javierre, Antonio M.: Comunidad, ecuménica. La XXV reunión del comité central: Utrecht 13–23, VII, 1972. Naturaleza, acción y lineas programáticas del Consejo Ecuménico de Iglesias. – Sales XXXIV, 1972, 375–417.

Forster, Urs Peter: Kirchen auf dem Weg zur Kirche. Die Auseinandersetzung um den Beitrag des schweizer. Evang. Kirchenbundes zum Oekumen. Rat der Kirchen. – Zü, Stu: Gotthelf-Verl. 1972. 263 S.; kart. DM 21,50 [Diss., Zürich]

Gaybba, Brian: The tradition: An ecumenical breakthrough? ‹A study of a Faith and Order study›. – R: Herder 1971. XIII, 262 p.

Lapide, Pinchas E.: Ökumene aus Christen und Juden. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verein (d. Erziehungsvereins 1972). 143 S.

## X. Moraltheologie

La ética bíblica. XXIX Semana bíblica española ‹Madrid, 22–26 sept. 1969›. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo», Instituto «Francisco Suárez» 1971. 331 p.

Van Oyen, Hendrik: Verantwortung und Freiheit. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 268 S.; Lw. DM 36,–.

Moral. Hrsg. von Anselm Hertz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1972). 276 S. = Grünewald-Materialbücher IV; kart. DM 24,–.

Bastide, Georges: Essai d'éthique fondamentale. – P: Pr. Univ. de France 1971. 391 p. = Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Caporale, Vincenzo, SJ: Teologia dell'imperativo morale. – Nap: d'Auria 1972. VII, 181 p. = Historia salutis. Ser. teologica V; Lire 2400.

Cooper, Eugen B.: Kurzformeln der Moral. Zu den Grundnormen einer „neuen" Moral. – NO XXVI, 1972, 413–425.

Pianazzi, Giovanni, SDB: Elementi di «pseudo-morale inconscia». – Sales XXXIV, 1972, 653–711.

Ossowska, Maria: Gesellschaft und Moral (Social determinations of moral ideas, dt.) Die historische und soziale Bedingtheit sittlicher Grundhaltungen. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 229 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 20,–.

Barclay, William: Ethics in a permissive society. – NY: Harper & Row 1971. 223 p.; $ 4,95.

Roblin, Richard: Some recent developments in **genetics**. – ThSt XXXIII, 1972, 401–410; p. 411–427: Lappé, Marc: Moral obligations and the fallacies of "genetic control"; p. 428–439: Francoeur, Robert T.: We can – we must: reflections on the technological imperative; p. 440–449: Crotty, Nicholas, CP: The technological imperative: Reflection on reflections; p. 450–456: Szebenyi, Andrew L., SJ: Reflections of a biologist; p. 457–485: Fletcher, John: The brink: The parent child bond in the genetic revolution; p. 486–502: Heelan, Patrick A., SJ: Nature and its transformations; p. 503–530: McNeill, John J., SJ: Freedom and the future; p. 531–552: McCormick, Richard A., SJ: Genetic medicine: Notes on the moral literature.

Schmitz, Philipp, SJ: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. 92 S.; kart. DM 10,80.

Humanae **vitae** and the Bishops. The encyclical and the statements of the national hierarchies. Editor: John Horgan. – Shannon, Ireland: Irish Univ. Pr. (1972). 367 p.; £ 4,–.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O. C. D. edita. [Vol.] III: **1968**. – R: Ed. del Teresianum 1971. XVII, 584 p.; Lire 7500.

Besutti, Giuseppe M., OSM: Santuari, apparizioni, culto locale, ex voto. Rassegna bibliografica **1962–1971**. – Marianum XXXIV, 1972, 42–141.

Moliner, José María: Historia de la espiritualidad. – Burgos: Ed. El Monte Carmelo (1972). 559 p. = Facultad teológica del Norte de España XXVI; pes 500.

San **José** en los XV primeros siglos de la Iglesia. Actas del Simposio Internacional en el primer centenario de la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal. Roma, 29 noviembre – 6 diciembre 1970. – Valladolid: Centro Español de Investigaciones

Josefinas 1971. XXII, 838 p., 64 fig. = Estudios Josefinos. Año XXV, n. XLIX/L; Lire 6000.

Barth, Medard: Zum Kult der hl. Bischöfe **Amandus** von Straßburg, Maastricht und Worms im deutschen Sprachraum. – FDA XCI, 1971, Frb/B (1972), 5–64.

Leclercq, Jean: Le thème de la jonglerie chez S. **Bernard** et ses contemporains. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 385–400; p. 435–452: Dupuy, Michel: De nouveaux inédits de **Bérulle**; p. 453–476: Devos, Roger: Le testament spirituel de sainte **Jeanne-Françoise** de **Chantal** et l'affaire du visiteur apostolique. Dossier présenté et publié; p. 477–490: Wolff, Philippe: Etienne **Delaruelle**, guide dans l'étude de la spiritualité médiévale.

Georges, André: Le pèlerinage à **Compostelle** en **Belgique** et dans le **Nord** de la **France**, suivi d'une étude sur l'iconographie de s. **Jacques** en Belgique. – Brux: Académie Royale de Belgique 1971. VIII, 266 p., 214 pl. 4° = Académie Royale de Belgique. Classe des beaux-arts. Mémoires II, 13; FB 1500.

San **Francesco** nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni. 13–16 ottobre 1968. – Todi: Accademia Tudertina 1971. 254 p. = Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale IX; Lire 3500.

Thomas von **Kempen**. Beiträge zum 500. Todesjahr. 1471–1971. Mit Förderung des Landschaftsverbandes Rheinland hrsg. von der Stadt Kempen. – (Kempen) 1971: (Thomas-Dr. u. Verl.). 107 S., 1 Titelbild.

Herrero Salgado, Félix: Aportación bibliográfica a la Oratoria sagrada española. – Madr: Consejo Sup. de Invest. Científicas 1971. 742 p. = Instituto «Miguel de Cervantes» de filología hispánica. Anejos de Revista de literatura XXX; pes 700.

Van de Wiel, C.: De begijnhoven en de vrouwelijke kloostergemeenschappen in het aartsbisdom **Mechelen** ‹1716–1801›. – OGE XLIV, 1970, 142–212. 241–327; XLV, 1971, 179–214; XLVI, 1972, 278–344. 369–428. 429–439.

Macquarrie, John: Paths in spirituality. – NY: Harper & Row 1972. 134 p.; $ 4,95.

Olphe-Galliard, Michel, SJ: Chrétiens consacrés. Thèmes et documents. Préface de Jean Beyer, S.J. – P: Lethielleux; Montréal: Ed. Bellarmin (1971). 352 p. = Collection "Vie spirituelle et vie intérieure"; F 29.50.

Sagne, Jean-Claude: Das **Gebet** als Anrufer der unsichtbaren, schweigenden Gegenwart des Vaters. – Concilium VIII, 1972, 648–653; S. 654–660: Goedt, Michel de: Die Interzession des Geistes im christlichen Gebet ‹Röm 8,26–27›; S. 660–667: Jacquemont, Patrick: Ist Handeln Beten?; S. 667–672: Boros, Ladislaus: Voraussetzungen christlichen Betens; S. 672–677: Besret, Bernard: Die Vielstimmigkeit des Gebets; S. 678–683: Bommer, Josef: Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?

Sudbrack, Josef, SJ: **Meditation**, Theorie und Praxis. – Wü: Echter-Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk 1971. 171 S. = Geist und Leben II.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Foster, Stephen: Their solitary way. The **puritan** social ethic in the first century of settlement in **New England**. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1971. XXII, 214 p. = Yale historical publications. Miscellany XCIV; £ 3,75.

Brezzi, Camillo: Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago **Albani** fino alla "Rerum Novarum". Prefazione di Pietro Scoppola. – (R:) Ed. Cinque Lune (1971). XVI, 565 p. = Collana di Storia del movimento cattolico; Lire 4500.

Plum, Günter: Gesellschaftsstruktur und politisches Bewußtsein in einer katholischen Region **1928–1933**. Untersuchung am Beispiel des Regierungsbezirks **Aachen**. – Stu: Deutsche Verlags-Anstalt 1972. 318 S. = Studien für Zeitgeschichte; kart. DM 26,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Wie sozial ist die Kirche? Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 156 S. = Patmos Paperback; kart. DM 14,–.

Religion, System und Sozialisation. [Von] Karl-Wilhelm Dahm [u. a.] – (Darmstadt u. Neuwied:) Luchterhand (1972). 237 S. = Sammlung Luchterhand LXXXV = Reihe Theologie und Politik II; kart. DM 9,80 –; [enth. u. a.:] S. 15–132: Luhmann, Niklas: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution; S. 133–188: Dahm, Karl-Wilhelm: Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution; S. 189–227: Stoodt, Dieter: Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich.

Tenbruck, F. H.: Wissenschaft und Religion. – Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stu (1972), 217–244; S. 245–285: Luhmann, Niklas: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen; S. 286–327: Klaus, Bernhard: Medien und religiöses Verhalten; S. 328–352: Vaskovics, L.: Religion und Familie. Soziologische Problemstellung und Hypothesen; S. 353–366: Höllinger, Sigurd: Das Verhältnis der Jugend zur Religion am Anfang der siebziger Jahre. Entzauberung der Welt, Sozialkritik und Religiosität?; S. 369–394: Hoffmann, Lutz: Management und Gemeinde; S. 395–409: Deschwanden, Leo von: Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft.

Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch. Hrsg. von Alois Müller, Stephan H. Pfürtner, Bernhard Schnyder. – Köln: Benziger Verl. 1972. 359 S.; kart. DM 28,–.

Prentice, Robert, OFM: The instrumental hope incarnated in contemporary man's radical social contingency. – Antonianum XLVII, 1972, 295–332.

Widerstandsrecht. Hrsg. von Arthur Kaufmann in Verbindung mit Leonhard E. Backmann. – Dmstd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XIV, 642 S. = Wege der Forschung CLXXIII; DM 55,50.

Nagel, Ernst Josef: Zu den sozialtheologischen Grundlagen der **Entwicklungs-** und **Friedenspolitik**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. III, 169 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 8; kart. DM 32,– [Diss., Bonn]

Noormann, Harry: Friedensinteresse und Friedensfähigkeit. Kritische Anmerkungen zur potentiellen Funktion von Theologie in der Friedensforschung. – ZEvE XVI, 1972, 293–305.

## XIII. Kirchenrecht

Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi **Bidagor**. (Editionem curavit Urbanus Navarrete.) Vol. I–III. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XXIII, 568 p.; 728 p.; 710 p.; Lire 15 000; Vol. I, p. XV–XIX: Notae biographicae et scripta Raymundi Bidagor.

Zelený, Rastislav: Councils and synods of **Prague** and their statutes ‹**1343–1361**›. – Apollinaris XLV, 1972, 471–532. 698–740.

Lefebvre, Charles: Actes récents du **Saint-Siège**. Chronique générale **1970–1971**. – L'année canonique XVI, 1972, 1–88.

Schlink, Edmund: Zur Unterscheidung von ius divinum und ius humanum. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 233–249; S. 369–387: Neumann, Johannes: Zum Entwurf einer Lex Fundamentalis Ecclesiae. Gesetzestechnische Anmerkungen.

Beyer, Jean, SJ: Le Legis Ecclesiae Fundamentalis redactione, natura et crisi. – PRMCLit LXI, 1972, 525–551; p. 553–604: Bertrams, Wilhelm, SJ: Communio, communitas et societas in Lege Fundamentali Ecclesiae; p. 605–623: Vela Sánchez, Luis, SJ: Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalis schematis textu emendato; p. 625–645: Corral, Carlos, SJ: De relatione inter Ecclesiam et Statum in schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis; p. 647–662: Manzanares, Julio: De schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis in colloquio Hispano-Germanico adnotationes; p. 663–670: Wojnar, Meletius M., OSBM: Relatio de crisi Legis Fundamentalis in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis.

Gangoiti, Bénito, OP: Possibilità, convenienza e contenuto di una legge fondamentale nella Chiesa. – Angelicum XLIX, 1972, 315–347: p. 348–366: Moya, Rafael, OP: El concordato en las actuales relaciones entra la Iglesia y el Estado; p. 367–415: Alvarez-Menéndez, Severinus, OP: De utraque potestate ordinis et iurisdictionis sive laicis sive feminis de iure condendo concedenda vel minus; p. 416–451: Castaño, Josephus F., OP: De consecratione in saeculo tamquam nota membrorum institutorum saecularium specifica; p. 452–462: Hynous, David M., OP: Leave of absence and vocational crisis.

Peinador Navarro, Antonio: Consentimiento matrimonial. Consumación e indisolubilidad del matrimonio. Problemas de hoy. – Lex Ecclesiae. Estudios en honor del Marcelino Cabraros de Anta, canonista Salmanticense, Salamanca 1972, 339–367; p. 369–394: García Barberena, Tomás: Los matrimonios mixtos en perspectiva ecuménica; p. 395–410: Serrano Ruiz, José María: La doctrina conciliar sobre el matrimonio en relación con las causas de separación conyugal; p. 411–436: Portero Sánchez, Luis: La licencia matrimonial en derecho canónico y civil español; p. 439–460: Acebal, Juan Luis: Naturaleza de las cuestiones prejudiciales; p. 461–542: Del Amo, Léon: Procedimiento matrimonial canónico en experimentación; p. 543–560: Rocca, Fernando della: Il Concilio Vaticano II° e i problemi della giustizia ecclesiastica; p. 563–587: Martín, Isidoro: Estado y religión en la vigente Constitución española; p. 589–600: Maldonado y Fernández del Torco, José: Reflexiones sobre la cuestión actual de los concordatos en su perspectiva jurídica; p. 601–624: Hera, Alberto de la: Libertad e igualdad religiosas; p. 625–637: Perlado, Pedro A.: El patrimonio eclesiástico en la legislación concordada de Juan XXIII y Pablo VI.

Herrmann, Horst: Ehe und Recht. Versuch einer kritischen Darstellung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 156 S. = Quaestiones disputatae LVIII; kart. DM 16,80.

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Riess, Richard: **Seelsorge**. Orientierung, Analysen, Alternativen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 268 S.; kart. DM 28,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Stollberg, Dietrich: Mein Auftrag – Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge. – Mchn: Claudius Verl. (1972). 64 S. = Claudius Thesen IV.

Adams, Jay E.: Befreiende Seelsorge. Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung (Competent to counsel, dt.) – Giessen, Basel: Brunnen-Verlag (1972). 232 S.; kart. DM 17,80.

Scharfenberg, Joachim: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerl. Gesprächsführung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 153 S. = Handbibliothek für Beratung und Seelsorge VIII; kart. DM 18,–.

Schütz, Werner: Geschichte der christlichen **Predigt**. – B, NY: de Gruyter 1972. 233 S. = Sammlung Göschen 7201; kart. DM 14,80.

Ries, Johannes: Die katholische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – Catholica XXVI, 1972, 243–269.

Arens, Heribert: Die Predigt als Lernprozeß. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 173 S.; kart. DM 12,80.

Die Predigt als Kommunikation. Hrsg. von Jürgen Roloff. – Stu: Calwer Verl. (1972). 106 S.; kart. DM 8,50.

Stalder, Kurt: Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem. – FZPhTh XIX, 1972, 253–310.

Otto, Gert - Hans Joachim Dörger - Jürgen Lott: Neues Handbuch des Religionsunterrichts. (4. Aufl. des vollst. überarb. u. neu hrsg. „Handbuch des Religionsunterrichts".) – (Hbg:) Furche-Verl. (1972). 376 S.; Lw. DM 48,–.

Havers, Norbert: Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Fachs. Eine empirische Untersuchung. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 276 S.; kart. DM 28,– [Diss., München]

Schilling, Hans: Religion in der Schule. Eine Einführung in die Problematik des Religionsunterrichts an der staatl. Schule. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1972. 99 S.; kart DM 9,80.

Nipkow, Karl Ernst: Kirche und Bildungsreform. – KatBl XCVIII, 1973, 1–17; S. 17–30: Langer, Wolfgang: Die Organisation der Curriculumentwicklung für den katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik; S. 51–57: Karb, Wolfgang: Religionsunterricht als Erziehung zur „Emanzipation"? Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur curricularen Religionspädagogik.

Metzger, Marcel: Pour une catéchèse biblique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 1065–1088.

Mock, Albert: Die Zukunft der Glaubensunterweisung in der Sicht der akademischen Jugend. – Die Zukunft der Glaubensunterweisung. (Adolf Hauser zur Vollendung des 70. Lebensjahres), Frb/B (1971), 121–138; S. 139–150: Birkenbeil, Edward J.: Die Planbarkeit des Religionsunterrichts im Fragehorizont der Theologie und der Curriculumforschung; S. 151–160: Westhoff, Hermann: „... und lehret sie alles halten!" ‹Mt 28, 20›; S. 161–172: Solzbacher, Joseph: Was kann Kirchengeschichte für eine zukünftige Glaubensunterweisung bedeuten?; S. 173–197: Motté, Magda: Moderne Gedichte im Dienste der Glaubensunterweisung; S. 198–213: Bosch, Doris: Soziologie und Religionspädagogik. Perspektiven zukünftiger Zusammenarbeit; S. 214–234: Hammelsbeck, Oskar: Religionsunterricht, Religionspädagogik, Evangelische Unterweisung; S. 235–255: Molinski, Waldemar: Ziel und didaktische Aufgaben der theologischen Erwachsenenbildung; S. 256–271: Pöggeler, Franz: Die Zukunft des Religionsunterrichts als Problem der Bildungspolitik.

### XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Mélanges liturgiques offerts au Dom Bernard **Botte**, O.S.B. de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale ‹4 Juin 1972›. – Louv: Abbaye du Mont César 1972. XXXII, 540 p.; FB 1135; p. XIX–XXXII: Petit, François: Bibliographie de Dom Bernard Botte.

Salmon, Pierre: Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane. IV: Les livres de lectures de l'office, les livres de l'office du chapitre, les livres d'heures. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1971. XXIII, 213 p. = Studi e testi CCLXVII; Lire 8000.

Zana, Emidio: Il Sacramentario benedettino-bresciano del secolo **XI.** ‹Ricerche sul ms. 2547 della Biblioteca dell'Università di Bologna›. – Brescia: Ateneo di Brescia 1971. 136 p. = Monumenta Brixiae historica. Fontes II = Supplemento ai "Commentari dell'Ateneo di Brescia-per l'anno 1971; Lire 3000.

Dykmans, Marc, SJ: Le cérémonial de **Grégoire X** ‹vers **1273**›. – Gr LIII, 1972, 535–565.

Montessus, Telchilde de: Note sur le **rituel** de **1315** de l'abbaye d'**Origny-Sainte-Benoîte**. – RBén LXXXII, 1972, 243–262.

Karnowka, Georg-Hubertus: Die Feier der Karwoche und des Ostersonntags in der **Passau**er Domkirche im **15.** und **16.** Jahrhundert. Studien zum Passauer Brevier und Meßbuch. – Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde XIII, 1971, 91–105; ∼ XIV, 1972, 60–71: Prozessionen am Passauer Dom im 15. und 16. Jahrhundert.

Reifenberg, Hermann: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter bes. Berücks. der Diözesen Würzburg und Bamberg. Teilbd II: Seit 1671. ‹Reformierter Mainz-römischer Ritus und Deutsch-römischer Ritus›. – Mstr: Aschendorff (1972). XXIII, 895 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LIV; kart. DM 170,–.

Bouyer, Louis: L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne. – MD CXI, 1972, 1–19; p. 20–30: Dekkers, Eloi, OSB: Créativité et orthodoxie dans la *Lex orandi*; p. 31–42: Davies, Horton: Prière liturgique et prière spontanée dans le débat entre anglicans et puritains; p. 43–62: Pour la création de nouveaux tropaires; p. 63–69: Marliangeas, Bernard-Dominique: Le travail de création pour le nouveau rituel des funérailles; p. 70–83: Duchesneau, Claude: Improvisation sur le thème de la créativité liturgique; p. 84–109: Hameline, Daniel: La créativité. Fortune d'un concept ou concept de fortune?; p. 110–131: Vergote, Antoine: La réalisation symbolique dans l'expression culturelle; p. 132–150: Martin, Paul: Créativité et problèmes pastoraux.

Adam, Adolf: Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 207 S.; kart. DM 22,–.

Traets, C., SJ: Orientations pour une théologie des sacrements. – QL LIII, 1972, 97–118; p. 119–134: Verheul, Ambroise, OSB: L'ordonnance de la communion selon le nouvel Ordo Missae.

Caals, Leo, OPraem: De nieuwe romeinse eucharistische gebeden. – TsLit LVI, 1973, 265–271; p. 272–283: Lukken, G.M.: De rol van voorzanger en gemeente in het eucharistisch gebed; p. 284–297: Manders, H., CSSR: Zin en functie van het instellingsverhaal; p. 298–320: Sottocornola, F., SX: De intercessiegebeden in het eucharistisch gebed.

Neunheuser, Burkhard, OSB: La venuta del Signore: teologia del tempo di natale ed epifania. – RLit LIX, 1972, 599–613; p. 614–627: Augé, Matias, CMF: Le collette di avvento, natale, epifania del Messale Romano; p. 628–648: Francesconi, Gianni: Per una letture teologico-liturgica dei prefazi di avvento, natale, epifania del Messale Romano; p. 649–662: Baroffio, Bonifacio, OSB: Le orazioni dopo la comunione del tempo di avvento; p. 663–676: Barbaglio, Giuseppe - Carlo Ghidelli: Temi biblici per il tempo di avvento e natale. Dal lezionario della messa e della liturgia delle Ore; p. 677–705: Ashworth, Henry, OSB: I temi del nuovo lezionario patristico: avvento, natale, epifania; p. 706–717: Visentin, Pelagio, OSB: Testi e temi nei canti del tempo di avvento e natale. Liturgia delle ore.

Lurker, Manfred: Der Kreis als imago mundi. Abwandlungen des Kreismotivs in der christlichen Kunst. – Münster XXV, 1972, 297–306; S. 307–312: Bogyay, Thomas von: Der Sarkophag des hl. **Stephan** und seine Ikonographie; S. 313–324: Elbern, Victor H.: Ein neuer Beitrag zur Ikonographie des Unfigürlichen. Über die bildliche Aussage beinerner Reliquienkästchen des frühen Mittelalters; S. 325–332: Bloch, Peter: Das Buch im Spiegel mittelalterlicher Handschriften; S. 333–340: Arens, Fritz: Gotische Grabmäler mit der Darstellung der „Ewigen Anbetung" in Deutschland; S. 341–348: Vetter, Ewald A.: Dei famulum amplecti videbatur. Zur Darstellung des hl. Franziskus mit dem Gekreuzigten; S. 349–360: Einem, Herbert von: Bemerkungen zum Christusbild **Rembrandts**; S. 361–372: Bandmann, Günter: Bemerkungen zu **Poussins** Treppenmadonna; S. 373–390: Löffler, Fritz: Die letzten Selbstbildnisse von Otto **Dix** und sein religiöses Schaffen; S. 381–388: Trier, Eduard: Ikonographische Traditionen im Werk von Jacques **Lipchitz**.

## Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Bonifacio Baroffio OSB, I-16148 Genua, Via Romana di Castagna 11 A; Prof. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Dr. Friedrich Beißer, 69 Heidelberg, Humboldtstr. 26a; Prof. Dr. Matthäus Bernards, 5 Köln 1, Gilbachstr. 13; Dr. Apostolos Bournakas, 78 Freiburg i. Br., Belfortstr., Kollegiengebäude I; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Dr. Ingrid Craemer-Ruegenberg, Thomas-Institut, 5 Köln 41, Universitätsstr. 22; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, 63 Gießen, Grünberger Str. 7; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Ernst Feil, 44 Münster, Pötterhoek 29; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Mühlweg 28; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Tokyo (Japan), 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9; Dr. Alwin Hanschmidt, Münster, Kuhstr. 14a; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Helmut Holzapfel, 87 Würzburg, Herrnstr. 6; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Walter Kornfeld, A-1080 Wien, Laudongasse 42/11; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Heinrich Lausberg, 44 Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 14; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Herbert Leroy, 74 Tübingen, Schwabstr. 13; Prof. Dr. Andreas Lindt, 44 Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 22; Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstr. 63; Prof. D. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Prof. Dr. Paul Neuenzeit, 87 Würzburg-Heidingsfeld, Schneewittchenweg 9; Prof. Dr. Josef Pfammatter, Ch-7000 Chur, Priesterseminar St. Luzi; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Johannes Gerhardus Remmers, 44 Münster, Piusallee 151; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. Dr. Heinrich Roos SJ, Dk-2100 Kopenhagen, St. Kieldsgade 1–3; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Doz. Dr. Emmanuel v. Severus OSB, 5471 Maria Laach üb. Andernach/Rh.; Dr. Jürgen Sydow, 7401 Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, 4401 Wolbeck, Petersheide 9; Prof. Dr. Klaus Weber, 53 Bonn, Lutfridstr. 20; Dr. Margot Wiegels, Seminar für Dogmatik, 44 Münster, Johannisstr. 8–10; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
DIACONIA ET IUS (Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn).
Wie steht die Kirche zum Staat (Verlag Aschendorff Münster).
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.

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 28,–

Nummer 2 — 1973 — 69. Jahrgang

Rolf Zerfaß: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Seward Hiltner: Preface to pastoral theology – eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie . . . . . Spalte 89

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 97

The new English Bible with the Apocrypha (E. Hömberg)
Lyonnet/Sabourin: Sin, Redemption, and Sacrifice (J. B. Bauer)
Preuss: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (J. Scharbert)
Klopfenstein: Scham und Schande nach dem Alten Testament (W. Kornfeld)
Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von Käsemann (K.-H. Ohlig)
Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, hrsg. von Lohse (H. Frankemölle)
Neues Testament und Geschichte, hrsg. von Baltensweiler und Reicke (A. Sand)
Meurer: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens (H. Frankemölle)
Didier: L'Évangile selon Matthieu (H. Frankemölle)
Trevijano Etche verria: Comienzo del Evangelio (R. Pesch)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 110

Pollard: Johannine Christology and the Early Church (N. Brox)
König: Augustinus Philosophus (P. Stockmeier)
Conte: Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII (J. Speigl)
Der Freisinger Dom, hrsg. von Fischer (J. Lenzenweger)
Köhler: Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P. (L. Hödl)
Bäumer: Martin Luther und der Papst (W. Brandmüller)
Haussherr: Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna (R. Kuhn)
Schäfer: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer (B. Casper)
Maron: Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970 (E. Iserloh)
Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945, hrsg. von Kopf und Miller (K. Weber)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . Sp. 126

Ruggieri: Sapienza e storia (F. J. Couto)
Bouyer: L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit (A. Ganoczy)
Sacramentum Mundi, hrsg. von Rahner und Darlap (R. Hauser)
Blum: Offenbarung und Überlieferung (H. Waldenfels)
Ratzinger: Das neue Volk Gottes (W. Beinert)
Theologische Berichte I, hrsg. von Pfammatter und Furger (W. Beinert)

**Moraltheologie** . . . . . Sp. 136

Demmer: Sein und Gebot (B. Schüller)
Schmitz: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral (V. Eid)
Lotz: Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape (H. Kramer)
Naturgesetz und christliche Ethik (G. Ermecke)

**Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie** Sp. 141

Lang: Das Commune Sanctorum in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln (E. J. Lengeling)
Birnbaum: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung (E. J. Lengeling)
Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii (H. Becker)
Troxler: Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart (Th. Schnitzler)
Meinecke: Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher (G. Bitter)
Peerlinck: Rudolf Bultmann als Prediger (F. Kamphaus)

**Philosophie, Religionswissenschaft** . . Sp. 151

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Ritter (G. F. Klenk)
Peperzak: Der heutige Mensch und die Heilsfrage (B. Casper)
Altner: Grammatik der Schöpfung (W. Bröker)
Oraison: Zufall und Leben (W. Bröker)
Archiv für Religionspsychologie, hrsg. von Keilbach (A. Antweiler)
Damman: Grundriß der Religionsgeschichte (A.-Th. Khoury)
Mensching: Die Weltreligionen (A.-Th. Khoury)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 160

Günther: Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila (O. Hagemeyer)
Müller: Frohe Gottesliebe. Das Ideal des hl. Franz von Sales (O. Hagemeyer)

**Hinweis** . . . . . Sp. 160

Der Mensch am Ende der Moral, hrsg. von Blank (F. Kienecker)

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 161

## Praktische Theologie als Handlungswissenschaft.

**Seward Hiltner: Preface to pastoral theology[1] - eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie[2].**

Von Rolf Zerfaß, Würzburg[3]

Bis sich Anfang Januar 1974 in Wien die Praktischen Theologen des deutschen Sprachraums zu einem Kongreß aus Anlaß der Einrichtung des ersten pastoraltheologischen Universitätslehrstuhls durch Kaiserin Maria Theresia 1174 zusammenfinden[4], werden sie auf eine stattliche Anzahl alternativer Entwürfe ihrer Disziplin in Geschichte und Gegenwart zurückblicken können[5]. Zwei solche Ent-

[1] **Hiltner,** Seward: **Preface to Pastoral Theology.** – New York, Nashville: Abingdon Press 1958. 240 S.

[2] **Handbuch der Pastoraltheologie.** Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd I, II 1/2, III, IV. Hrsg. von F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1964, 1966, 1968, 1969. 447 S., 344 S., 428 S., 677 S., 759 S. Vgl. Rez. zu Bd I: ThRv 62, 1966, 328–330.

[3] Leicht überarbeitete Fassung des Habilitationsvortrags vor dem Fachbereich für Katholische Theologie an der Universität Münster vom 29. 1. 1972.

[4] Die Einladung ergeht durch die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Sekretariat: W. Bokler, 62 Wiesbaden, Adolfsallee).

[5] Vgl. die Überblicke bei W. Birnbaum, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Barth, Tübingen 1963; H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: Handbuch I 40–92; G. Otto, Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie, in: Praktisch-theologisches Handbuch, hrsg. v. G. Otto, Hamburg 1970, 9–24; V. Schurr, Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. Vorgrimmler, 3 Bde, Freiburg 1970, III 371–435; G. Rau, Pastoraltheologie, Untersuchungen zur

U.-B. TÜB
24. MAI 1973

würfe seien hier in der Absicht einer weiteren Klärung der wissenschaftstheoretischen Diskussion miteinander konfrontiert: der des gegenwärtig wohl angesehensten und weitestverbreiteten „Handbuchs der Pastoraltheologie“[6] und der S. Hiltners, eines amerikanischen Pastoralpsychologen, der in Deutschland erst im Rahmen des Clinical-Pastoral-Training bekannt geworden ist[7].

## 1. Der Ansatz des „Handbuchs der Pastoraltheologie“

### 1.1 Darstellung und Hintergrund

„Dieses Werk hat sich“, so faßt Karl Rahner im Schlußwort des letzten Bandes zusammen, „als Praktische Theologie verstanden, d. h. es wollte den Selbstvollzug der ganzen Kirche beschreiben und nicht nur pastorale Anweisungen für die seelsorgliche Tätigkeit des Klerus geben“[8]. Es hat sich damit nicht nur von den Handbüchern der letzten Jahrzehnte abgesetzt, sondern vom herrschenden Verständnis der Disziplin seit ihrer Entstehung. Andererseits ist der ekklesiologische Ansatz des Handbuches nicht schlechterdings neu entwickelt worden: es entfaltet nur, was der junge Tübinger Pastoraltheologe Anton Graf im Jahre 1841 in seiner „Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie“ umrißhaft entworfen hatte.

Pastoraltheologie, so hatte Graf damals in Anlehnung an Schleiermacher gesagt[9], kann nur recht verstanden werden, wenn die Theologie im ganzen ihr Verhältnis zur Kirche neu überdenkt. Danach ist Praktische Theologie, die Disziplin, die die Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft hinein kritisch zu reflektieren hat. In diesem Sinne macht er den Vorschlag, Theologie und in ihr die Praktische Theologie als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche aufzufassen, die ihrerseits dynamisch betrachtet werden müsse „als die Selbstüberlieferung des Christentums zu beständiger Gegenwart“[10]. Diesem geschichtlich-dynamischen Wesen der Kirche entsprechend bündele sich die wissenschaftliche Reflexion des Glaubensbewußtseins, die wir Theologie nennen, dann in drei Blickrichtungen: Wenn die Kirche ihre Herkunft reflektiert – und das muß sie tun, um Kirche zu bleiben –, treibt sie Exegese und Historische Theologie. Wenn sie die in allem geschichtlichen Wandel sich durchhaltenden Wesenselemente bedenkt, betreibt sie Systematische Theologie, d. h. Dogmatik und Moraltheologie. Wenn sie schließlich darüber nachdenkt, wie sie sich unter den je neuen Bedingungen der Gegenwart in die Zukunft hinein aufbaut, treibt sie Praktische Theologie.

Auch wenn das Handbuch in der Aufgliederung des Stoffes dem Entwurf Grafs nicht mehr gefolgt ist, auch wenn es – im Gegensatz zu Graf – leider nicht den Mut aufbrachte, sich auch im Titel als Handbuch der „Praktischen Theologie“ zu präsentieren, sondern aus taktischen Gründen am vertrauten katholischen Etikett „Pastoraltheologie“ festhielt, hat es doch den Ansatz Grafs voll durchgehalten und versucht, tatsächlich das Gesamtfeld heutiger kirchlicher Aktivitäten im Blick auf die Aufgaben von morgen abzustecken, d. h. eine Art „Politologie der Kirche“[11] vorzulegen.

Dies geschieht im Handbuch, indem in einem ersten, als Grundlegung bezeichneten Hauptteil vom Wesen der Kirche, von ihren Grundfunktionen, von den Trägern ihres Selbstvollzugs von seinen anthropologischen Voraussetzungen in der heutigen Welt gehandelt wird.

Nach dieser Erörterung der formalen Grundzüge kirchlichen Wirkens unter den Bedingungen der Gegenwart (in Bd 1 + 2) wird das Programm dann im zweiten Hauptteil, gewissermaßen der „Speziellen Pastoraltheologie“, im Detail durchgeführt. Dabei wird zunächst der Selbstvollzug der Gesamtkirche, des Bistums und der Gemeinde behandelt – also eine Art Systemtheorie der Kirche auf den verschiedenen Ebenen und angesichts der jeweiligen Umwelt entwickelt (Bd 2 + 3). Dann wird (in Bd 4) das Verhältnis der Kirche zum einzelnen in den allgemeinen und in den spezifischen Situationen menschlichen Lebens dargestellt – also soziologisch gesprochen: das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft behandelt. Ein Schlußkapitel bemüht sich aufzuzeigen, wie zwischen den verschiedenen Ebenen kirchlichen Handels und den verschiedenen Bedürfnissen der einzelnen und der Gruppen durch Planung und Zusammenarbeit vermittelt werden muß[12]. Damit rückt ein letztes Mal in den Blick, was Praktische Theologie nach Meinung der Herausgeber heute vordringlich zu besorgen hat: die Planung kirchlichen Handels für die Zukunft.

### 1.2 Die Grenzen dieses Ansatzes

Fraglos wird sich Praktische Theologie in Zukunft in dem Rahmen vorwärtsbewegen müssen, den das Handbuch absteckt. Aber was die Leistung dieses Werkes ausmacht – die Bewältigung eines unerhörten Materials unter der theologischen Leitidee verantwortlicher Planung des kirchlichen Selbstvollzugs –, erweist sich im praktisch-theologischen Lehrbetrieb zugleich als seine große Schwäche.

Es ist nicht nur der Umfang und die Unübersichtlichkeit des Werkes daran schuld, daß es – mit Ausnahme des ersten Bandes – verhältnismäßig unberührt in den Regalen der Theologischen Seminare prangt. Es sind auch nicht nur die allzu umständlichen und anstrengenden hermeneutischen Vorüberlegungen, die jedem neuen Sachkapitel vorangestellt sind, der spekulative Grundzug, um nicht zu sagen: die systematisch-theologische Kopflastigkeit, die die Effizienz des Handbuchs gefährden – und zwar nicht nur bei den Studierenden, sondern erst recht bei allen anderen Leuten der kirchlichen Praxis, die das Buch lesen sollten. Die Hauptfrage ist, ob ein Handbuch der Praktischen-Theologie nicht doch noch mehr und anderes anstreben muß als eine „existenziale“ Ekklesiologie[13]. Gewiß war es höchste Zeit, daß das Handbuch die auseinandergefallenen pastoraltheologischen Disziplinen in einer ekklesiologischen Besinnung wieder auf ihre gemeinsame Basis zurückgeholt hat. Aber ist eine Ekklesiologie, die sich des dogmengeschichtlichen Stoffes entledigt hat zugunsten einer intensiveren Erörterung der pastoralen Imperative, die sich aus dem Wesen der Kirche im Blick auf die konkrete Gegenwart und in Auseinandersetzung mit ihr gewinnen lassen, wirklich schon als Praktische Theologie zu bezeichnen?

Wieweit hält das Handbuch durch, was Heinz Schuster in der Einleitung als die spezifisch praktisch-theologische Methode hinstellt: daß nämlich die Anweisungen für den je jetzt aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche auf dem Hintergrund einer theologisch-soziologischen Analyse der Gegenwart formuliert werden müssen?[14] Bei allem Respekt vor dem theologischen Niveau: wie weit vermittelt es, über allgemeinste Skizzen der pastoralen Großwetterlage hinaus, empirisch abgesicherte Einsichten über die konkreten Bedingungen kirchlichen Handels, wieweit befähigt es die Leser zur Analyse kirchlicher Praxis? Macht es nicht aus der Not, daß solche Analysen auf empirischer Basis noch kaum in Angriff genommen worden sind, die pastoral-theologische Tugend (die keine Tugend, sondern allemal eine Verlegenheit ist), der Praktischen Theologie eine vorwiegend charismatisch-prophetische Rolle gegenüber der Praxis zuzuschanzen? Unterscheidet sich dann die neue

Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, München 1970. Neuansätze erörtern G. Biemer – P. Siller, Grundfragen der praktischen Theologie; R. Bohren, Praktische Theologie, in: ders. (Hrsg.), Einführung in das Studium der evangelischen Theologie München 1964, 9–32; K. Delahaye, Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute, in: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner, 2 Bde, Freiburg 1964, II 206–218; W. Jetter, Die Praktische Theologie, in: ZThK 64 (1967) 451–473; E. Jüngel, K. Rahner, M. Seitz, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968; M. Lefèbvre, Théologie pastorale et agir ecclésial, in: NRTh 103 (1971) 363–386; Kl. Meyer zu Ustrup, Praktische Theologie als theologische Kybernetik, in: EvKomm 2 (1969) 578–583; B. Päschke, Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft, in: ThPr 6 (1971) 1–13; Plädoyer für eine neue Praktische Theologie, in: H. E. Hess/H. E. Tödt (Hrsg.), Reform der theologischen Ausbildung 3, Stuttgart 1969, 65–68.

[6] Eine Durchsicht der Besprechungen dieses fünfbändigen, zweieinhalbtausend Seiten umfassenden Werkes, für die ich dem Herder-Verlag zu danken habe, führte zu dem verblüffenden Ergebnis, daß die seriösen Besprechungen in den Fachzeitschriften mit einer Hand zu zählen sind; die gründlichste lieferte G. Krause in: ThPr 2 (1967) 360–371.

[7] Vgl. D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge, München 1970, 102–108; 203–275.

[8] Handbuch IV 744.

[9] Vgl. H. Schuster, in: Handbuch I 56–62. Schuster macht freilich nicht auf die Abhängigkeit von Schleiermacher aufmerksam; vgl. Krause a.a.O. 365.

[10] Die Formel stammt von Grafs Lehrer J. S. Drey; vgl. Schuster a.a.O. 58.

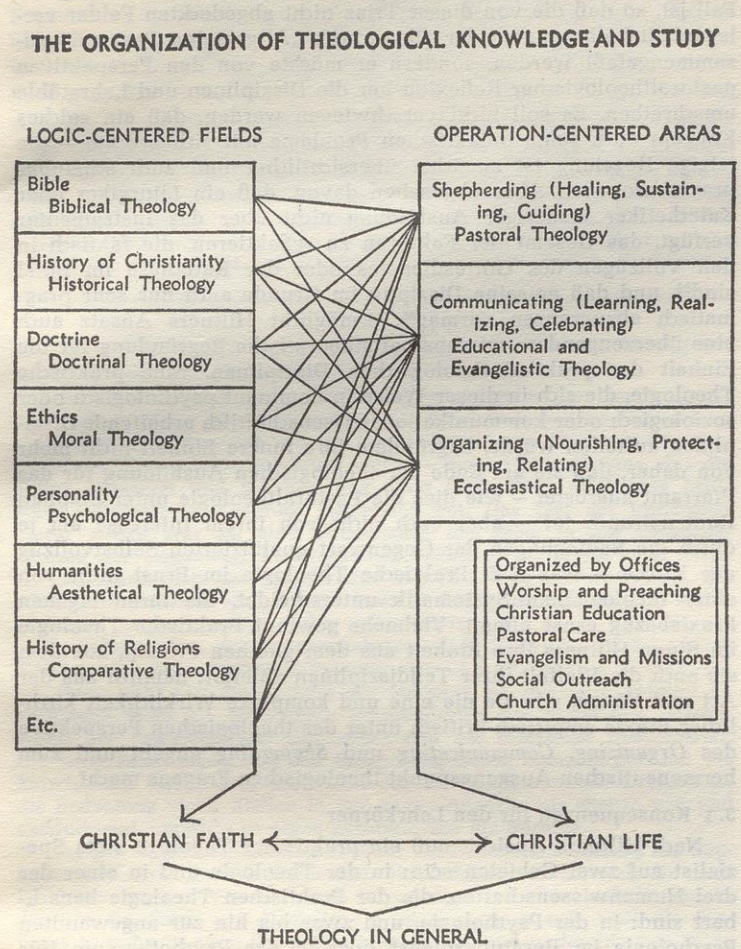
[11] K. Rahner, in: Handbuch I 342.

[12] Angeführt wurde dem Handbuch inzwischen als Band 5 ein Lexikon der Pastoraltheologie, hrsg. v. F. Klostermann, K. Rahner, H. J. Schild, Freiburg 1972.

[13] K. Rahner, in: Handbuch I 118.

[14] Handbuch I 100–107.

Disziplin, so könnte man mit Gerhard Krause fragen, „wirklich wissenschaftstheoretisch von der alten Pastoraltheologie ..., wenn sie doch in ihrer wesentlichsten, der normierenden Funktion, wie jene auf Wissenschaftlichkeit verzichten muß?“[15] In dieser für den Wissenschaftscharakter der Disziplin entscheidenden Frage nach der Methode und dem hermeneutischen Ausgangspunkt praktisch-theologischen Denkens führt Hiltners Ansatz einen Schritt weiter.




## 2. Der Ansatz Hiltners

### 2.1 Der wissenschaftstheoretische Ort und das Selbstverständnis der Praktischen Theologie

Wie Hiltners Buchtitel zu erkennen gibt, geht es ihm um ein „Vorwort“, eine theologisch-methodologische Einleitung in die Pastoralpsychologie; er möchte für die Praxis der seelsorglichen Beratung eine grundlegende und zusammenfassende Theorie entwerfen[16] und deshalb muß er sich über den Ort der Pastoralpsychologie innerhalb der Praktischen Theologie und darüberhinaus im Gesamt theologischen Forschens Gedanken machen. Dabei kommt er zu einer fundamentalen Zweiteilung der theologischen Fächer[17].

Die Disziplinen, die unmittelbar die gegenwärtige Praxis der Kirche reflektieren, faßt er als den „operation-centered branch of theology“ zusammen und stellt sie den Disziplinen gegenüber, die es unmittelbar nicht mit der Praxis, sondern mit der theologischen Deutung, Legitimation und Abstützung dieser Praxis zu tun haben. Sie faßt er – in Ermanglung eines besseren Ausdrucks – als „logic-centered branch of theology“ zusammen.

Er weiß sehr wohl, daß er sich damit von der gesamten Diskussion um das Wesen der Praktischen Theologie seit Schleiermacher absetzt, ob sie nun mit der herrschenden protestantischen Universitätstradition vier theologische Grunddisziplinen annimmt: die biblische, die historische, die systematische und die praktische Theologie, oder mit Anton Graf und dem Handbuch deren drei. Zur Rechtfertigung seiner Zweiteilung sagt er: „Alle Versuche, theologische Forschung einzuteilen, ohne daß man diese Grundunterscheidung trifft, führen entweder zu einem Vorurteil gegenüber der Praxis oder dazu, Studien, die sich mit der Praxis beschäftigen, von vornherein als untheologisch zu qualifizieren. M. a. W. ich habe diese Unterscheidung nicht erfunden, sondern nur aufgedeckt“[18]. Weil theologische Disziplinen nach Hiltner nicht apriorisch etabliert werden können, sondern sich aus der Natur ihres Reflexionsgegenstandes ergeben sollten, müsse sich auf die gesamte Methodik und Theoriebildung einer Disziplin auswirken, ob sie ihre Aufmerksamkeit unmittelbar der gelebten Praxis der Kirche zuwende oder den sprachlichen Dokumenten, in denen sich die Praxis der Kirche niedergeschlagen hat und an denen sie sich mehr oder weniger ausrichtet. Daß sich angesichts der unerhörten Bedeutung sprachlicher Dokumente wie der Schrift oder der Dogmen und geltenden Rechtssätze für das Leben der Kirche Theologie bislang vornehmlich an den im Umgang mit sprachlichen Dokumenten entwickelten Methoden der Geisteswissenschaften orientiert habe, verführe zu der falschen Vorstellung, alle Theologie müsse so vorgehen.

Dem gegenüber vertritt er die Auffassung, daß da, wo die Praxis selbst zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion gemacht wird, keineswegs nur Soziologie und Psychologie am kirchlichen Objekt betrieben werde, sondern Theologie, weil man sich den Vorgängen christlichen und kirchlichen Lebens, die man analysieren will, bereits mit theologischen Fragestellungen zuwende und auch – nach Durchführung der Analyse selbst – mit neuen theologischen Fragen zu den anderen theologischen Disziplinen an den runden Tisch zurückkehre. Die in der Praktischen Theologie zusammengefaßten Disziplinen sind also nicht bloß als Umschlagplätze systematisch-theologischer Einsichten für die Praxis zu betrachten, als „illegitime Kinder der Theologie, die im Grunde nur fähig sind anzuwenden, was anderswo entdeckt worden ist und unfähig, selbst einen schöpferischen theologischen Beitrag zu erbringen“[19]. Darin ist er sich mit dem Handbuch einig. Vielmehr sind sie als ebenso authentische Zweige der theologischen Forschung zu betrachten, wie die klassischen Felder der Theologie, nur daß sie anstelle der historisch-kritischen Methode in ihren theologischen Reflexionsgang die empirisch-kritischen Methoden hereinnehmen. Dies vermag Hiltner sehr viel überzeugender als das Handbuch im Entwurf konkreter Forschungswege, in der Demonstration von Modellen praktisch-theologischen Denkens und Lehrens aufzuzeigen.

### 2.2 Perspektiven praktisch-theologischer Forschung

Wie läßt sich so verstandene praktisch-theologische Forschung organisieren? Es genügt sicher nicht, in den Hauptfeldern kirchlicher Praxis – also im Bereich des Gottesdienstes oder der Katechese oder der Caritasarbeit – die Methoden empirischer Sozialforschung bzw. die Techniken des „social work“ anzuwenden. Man muß auch über ein Koordinatensystem verfügen, das es erlaubt, die konkreten Felder und Probleme kirchlicher Praxis einzuordnen, die Forschungsprojekte aufeinander zu beziehen und schließlich praktisch-theologische Forschung und Lehre miteinander zu verbinden. Es bedarf also gewisser durchgängiger Perspektiven, Kategorien einer bestimmten mittleren Abstraktionsebene, von denen her sich die Vielfalt der Erscheinungsformen kirchlicher Praxis ordnen und mit dem Instrumentar empirischer Wissenschaften beschreiben läßt.

#### 2.2 1 *Organizing*

Eine erste Dimension, die sich auf solche Weise gewinnen läßt, bezeichnet Hiltner als *Organizing*. Darunter will er nicht den technischen Vorgang des Organisierens verstanden wissen, sondern das Gesamt aller kirchlichen Vorgänge, die sich auf den neutestamentlichen Auftrag der Kirche zurückführen lassen, das Versprengte zu sammeln und Einheit zu stiften, Gemeinde zu bilden. *Organizing* ist also für Hiltner nicht zuerst eine soziologische, sondern eine theologische Dimension. Weil es dieses Ringen um Einheit als Auftrag der Kirche gibt, läßt sich wissenschaftstheoretisch eine entsprechende Perspektive entwickeln, ein entsprechender Schnitt durch die komplexe Wirklichkeit kirchlichen Handelns legen, und deshalb sollte es auch eine theologische Disziplin geben, die die kirchliche Praxis unter diesem Blickwinkel analysiert, also konkret fragt, wieweit eine Bußandacht oder ein Kondolenzbesuch, eine Mischehenverfügung oder ein Konkordat diesem *Organizing* dient.

[15] a.a.O. 370.
[16] S. Hiltner, Preface 7.
[17] ebda 28.
[18] ebda 218.
[19] ebda 219.

Im theologischen Lehrbetrieb kann diese Fragehaltung und Blickrichtung dann viele Materialien aufnehmen, die bisher in der Lehre vom Gemeindeaufbau, in der Pastoralsoziologie, aber auch z. T. im Kirchenrecht oder in der Liturgiewissenschaft behandelt wurden.

2.2 2 *Communicating*

Die zweite fundamentale Perspektive praktisch-theologischen Forschens konzentriert sich auf das *Communicating*: d. h. auf alle Prozesse der Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche. Auch hier führt der Weg „von der Perspektive zur theologischen Disziplin"[20], und insofern kommen hier die klassischen pastoraltheologischen Fächer der Katechetik und Homiletik zum Zug, ferner die Missionswissenschaft, die kirchliche Publizistik und Öffentlichkeitsarbeit, aber wiederum nicht eingeschränkt auf ihre traditionellen, an den kirchlichen Funktionskomplexen gewonnenen Stoffbereiche, sondern es geht zugleich um eine Sensibilisierung für den Zeugnischarakter allen kirchlichen Handelns.

Es geht also einerseits darum, die Praxis der Kirche in dieser Perspektive genauer empirisch zu erforschen, z. B. die Sprache der Verkündigung mit den Methoden der quantitativen und qualitativen Inhaltsanalyse aufzuhellen, die Ergebnisse und Fragestellungen der Medienforschung mit der Theologie der Verkündigung zu konfrontieren, kurz den Prozeß der Verkündigung als ganzen, d. h. in allen seinen Variablen und auf allen Ebenen kirchlicher Kommunikation pastoraltheologisch zu reflektieren[21].

Es gilt auf der anderen Seite den Blick dafür zu schärfen, daß alles Handeln der Kirche Aussagecharakter hat – auch die Ostpolitik des Vatikans, das Engagement in der Dritten Welt, das Bauvolumen der Pfarrhäuser in der Bundesrepublik. Es gilt nicht nur in Exerzitienvorträgen, sondern auch in der praktisch-theologischen Forschung und Lehre damit ernst zu machen, daß Wahrheit, wenn sie vorgibt, existenzentscheidend zu sein, eben nicht nur an der Stimmigkeit ihrer Argumente gemessen wird, sondern an ihrer Praxis, weil solche Wahrheit eben auch als theoretische unwahr wird, wenn sie sich zur eigenen Praxis in Gegensatz setzt.

Es geht schließlich auch darum, die kommunikative Kompetenz und Effektivität der Kirche als des „Repräsentanten der Wahrheit Gottes in der Welt"[22] konkret zu fördern.

2.2 3 *Sheperding*

Meint *Organizing* – als Dimension verstanden – den Dienst an der Einheit und *Communicating* den Dienst am Evangelium, so meint *Sheperding* im Sinne Hiltners den Dienst am Menschen der in Not ist, und zwar am einzelnen und an der Gruppe. Dieser Dienst der Kirche als „Nothelfer" geschieht konkret in der Gestalt des Heilens, des Stützens oder des Geleits, je nach dem Charakter der konkreten Notsituation. *Sheperding* ist also nicht mit dem Hirtenamt des Pfarrers oder Bischofs gleichzusetzen und auch nicht als eine Teilfunktion des kirchlichen Amtes zu begreifen, sondern wie der Dienst an der Einheit und der Dienst am Wort eine durchgängige Dimension kirchlichen Lebens und deshalb eine „operationale Perspektive", unter der die Praxis der Kirche analysiert und korrigiert werden kann. Das ist die Aufgabe der Pastoralpsychologie, die nach dem evangelischen Sprachgebrauch auch von Hiltner „Pastoraltheologie" genannt wird.

## 3. Konsequenzen für die Praktische Theologie als Universitätsdisziplin

Mochten die drei beherrschenden Perspektiven, unter denen Hiltner die Praxis der Kirche analysieren will, auf den ersten Blick reichlich untheologisch erscheinen, so hat sich inzwischen gezeigt, daß er seine Zentralbegriffe nur – gegen die verzopfte Terminologie der Pastoralhandbücher – bewußt nüchtern formuliert, in der Sache aber mit einem unverwechselbar christlichen Gehalt gefüllt sehen will. Wie *Organizing* und *Communicating*, so kommt auch *Sheperding* „außerhalb spezifisch christlicher Seelsorge überhaupt nicht vor; seine Einzigartigkeit leitet sich ab aus der Art und Weise, wie im christlichen Glauben Gottesbezug und Nächstenliebe eine untrennbare Einheit bilden[23].

[20] D. Stollberg a.a.O. 239.

[21] Zu diesem Ansatz vgl. H. D. Bastian, Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie, in: EvTh 28 (1968) 25–55; Pastorale, Faszikel „Verkündigung", Mainz 1970; Konfrontation – Massenmedien und kirchliche Verkündigung (Verkündigen 3) hrsg. v. W. Massa, Stuttgart 1972.

[22] K. Rahner, in: Handbuch I 117–148.

[23] D. Stollberg a.a.O. 238.

Alle drei Perspektiven haben also eine horizontale und eine vertikale Dimension. Als pastoraltheologische Kategorien sind sie freilich wohl zu unterscheiden von den Kategorien kirchlichen Handels in der Praxis, z. B. des Gottesdienstes oder der Unterweisung[24]. Darin liegt nun – im Blick auf den konkreten praktisch-theologischen Lehrbetrieb – der Hauptimpuls Hiltners: er möchte die einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen nicht länger an den institutionalisierten Feldern kirchlicher Praxis orientiert sehen, wie das in der Liturgik, der Katechetik und Homiletik bislang der Fall ist, so daß die von dieser Trias nicht abgedeckten Felder verlegenheitshalber unter der Überschrift „Allgemeine Pastoral" zusammengefaßt werden, sondern er möchte von den Perspektiven pastoraltheologischer Reflexion her die Disziplinen und Lehrstühle umschreiben. Es soll nicht verschwiegen werden, daß ein solches Konzept auch seine didaktischen Probleme mit sich brächte – die jetzige Regelung ist zunächst übersichtlicher und auch scheinbar praxisbezogener. Aber abgesehen davon, daß ein Liturgiker oder Katechetiker bisheriger Ausbildung nicht über das Instrumentar verfügt, das Gesamt der Faktoren zu reflektieren, die faktisch in den Vollzügen des Gottesdienstes oder der Katechese im Spiel sind[25], und daß er seine Disziplin im Grunde auch nur sehr pragmatisch abzugrenzen vermag[26], ermöglicht Hiltners Ansatz auch eine überzeugendere wissenschaftstheoretische Begründung für die Einheit der praktisch-theologischen Disziplinen. Eine praktische Theologie, die sich in dieser Weise in dominant psychologisch oder soziologisch oder kommunikationswissenschaftlich arbeitende Disziplinen aufteilen würde, begründete ihre innere Einheit nicht mehr von daher, daß sie am Ende der theologischen Ausbildung für das Pfarramt ausrüstet – wie dies die Pastoraltheologie unter Stephan Rautenstrauch tat – aber auch nicht von ihrem Interesse am je durch die Bedingungen der Gegenwart qualifizierten Selbstvollzug der Kirche – was u. E. Praktische Theologie im Ernst nicht von einer theologischen Systematik unterscheidet, die ihren eigenen Praxisbezug ernst nimmt. Vielmehr gewinnt Praktische Theologie im Sinne Hiltners ihre Einheit aus dem gleichen Prinzip, aus dem sie auch die Vielfalt ihrer Teildisziplinen ableitet: nämlich aus der Art und Weise, wie sie die eine und komplexe Wirklichkeit kirchlicher Praxis empirisch-kritisch unter der theologischen Perspektive des *Organizing*, *Communicating* und *Sheperding* angeht und zum hermeneutischen Ausgangspunkt theologischen Fragens macht.

3.1 Konsequenzen für den Lehrkörper

Nach Hiltners Ansicht muß ein praktischer Theologe stets Spezialist auf zwei Gebieten sein: in der Theologie und in einer der drei Humanwissenschaften, die der Praktischen Theologie benachbart sind: in der Psychologie, und zwar bis hin zur angewandten Psychologie im Beratungsdienst oder in der Psychotherapie (für die Perspektive des *Sheperding*); oder in der Soziologie, Sozialpsychologie, Gemeinwesenarbeit, Organisationslehre (für die Perspektive des *Organizing*), oder in der Kommunikationsforschung, Publizistik, Medienforschung (für die Perspektive des *Communicating*).

Die Forderung ist nicht so unerhört, wie sie auf Anhieb klingen mag; schließlich garantiert sie allein in der Praktischen Theologie das methodologische Reflexionsniveau, das seit der Rezeption der historisch-kritischen Methode durch die Historische und Biblische Theologie dort zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, zu einer Bedingung der Möglichkeit verantwortlichen theologischen Redens. Die wachsende Tendenz zum Zweitstudium unter den Theologiestudenten läßt auch hoffen, daß in absehbarer Zeit das Reservoir vorhanden ist, aus dem sich solche methodisch qualifizierten und hinreichend spezialisierten Praktischen Theologen rekrutieren können[27].

[24] Im Schema in der rechten unteren Ecke aufgeführt.

[25] Diese schmerzliche Erfahrung mußten besonders die Liturgiewissenschaftler machen, denen nach dem Konzil die Reform buchstäblich davonlief. Dann erst setzten allmählich empirische und sozialpsychologische Studien ein, z. B. H. B. Meyer – J. Morel, Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform, Innsbruck 1969; Y. Spiegel (Hrsg.), Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes, Stuttgart 1972.

[26] Vgl. etwa den Streit zwischen Katechetik und Homiletik, wohin die Erwachsenenbildung „gehöre".

[27] Zur Frage einer empirisch-kritischen Methode in der Theologie vgl. H. G. Geyer – H. N. Janowski, A. Schmidt (Hrsg.), Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970; A. Hollweg, Theologie und Empirie, Stuttgart ²1971.

3.2 Konsequenzen für den Studiengang

Weitaus einschneidender sind die Konsequenzen für den Studiengang selbst; denn wenn der Studierende zur kritischen Analyse kirchlicher Praxis befähigt werden soll, – und sei es auch nur exemplarisch in einer der drei genannten Perspektiven, was übrigens vollauf genügen würde, weil die Fragehaltung in allen drei Teildisziplinen die gleiche ist – so braucht es dazu einer Art pastoraltheologischen „Klinikums", d. h. der Möglichkeit, an Projekten praktisch-theologischer Forschung teilzunehmen und unter Supervision in die einzelnen Hauptdimensionen kirchlicher Praxis eingeführt zu werden. Denn wenn das Theorie-Praxis-Verhältnis wirklich nicht nach der Art einer Einbahnstraße, sondern dialektisch gedacht werden muß[28], darf auch die Aufgabe der Einweisung in die Praxis der Kirche von der Praktischen Theologie nicht so kategorisch abgelehnt und aus dem Umkreis wissenschaftlich-theologischer Arbeit verbannt werden, wie das im Handbuch der Pastoraltheologie geschieht[29]. Der Impuls, den etwa das amerikanische Pastoral-Clinical-Training als Modell einer solchen studienbegleitenden, methodisch kontrollierten Praxisanleitung auf die Theologie in den Vereinigten Staaten ausgeübt hat, zeigt, was in Bewegung kommt, wenn Praktische Theologie erst den Mut hat, von der Praxis her Theologie zu treiben[30].

[28] N. Greinacher, Theologie im Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis, in: P. Neuenzeit (Hrsg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969, 156–170; W. Eisinger, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, in: H. Siemers u. H. R. Reuter (Hrsg.), Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft, Göttingen 1970, 13–27; H. Büning / N. Mette, Die Funktion der Praktischen Theologie in der theologischen Ausbildung, in: Diakonia / Der Seelsorger 1 (1970) 161–171. D. Mieth, Praxis ohne Theorie?, in: Diakonia / Der Seelsorger 2 (1971) 150–162; F. v. d. Oudenrijn, Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie, München-Mainz 1972; N. Mette, Das Verhältnis von Theorie und Praxis als Problem der Praktischen Theologie, ungedr. Diplomarbeit, Münster 1972.

[29] H. Schuster, in: Handbuch I 105f.

[30] Vgl. D. Stollberg a.a.O.; W. Zijlstra, Seelsorge-Training. Clinical-Pastoral-Training. München 1971; W. Becher, (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung – Clinical Pastoral Education (Schriften der Evang. Akademie in Hessen und Nassau 98), Frankfurt 1972.

---

**The New English Bible with the Apocrypha.** – Oxford, Cambridge: University Press 1970. XXI, 1166 + 336 S. s 35.–

Die Veröffentlichung der vollständigen Ausgabe der Neuen Englischen Bibel (The New English Bible) bedeutet die Vollendung eines Unternehmens, das zum ersten Male 1946 von Kirchenleuten verschiedener Provenienz projektiert wurde – eines Unternehmens, das die aktive Mitarbeit und die Beratung einer Generation erfahrener britischer Gelehrter in Anspruch genommen hat. Das Ziel der Initiatoren dieser Arbeit war es, eine Übersetzung der Bibel in der Umgangssprache der Gegenwart bereitzustellen; denn es ist längst nicht mehr zu übersehen, daß die Sprache der Authorized Version, die schon 1611 archaisch war, für die meisten Englischsprechenden in vielen Passagen immer unverständlicher geworden ist.

Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, daß The New English Bible nur eine moderne Fassung der Authorized Version ist. Denn nicht nur die Sprache der letzteren ist archaisch; veraltet ist auch nach mehr als dreieinhalb Jahrhunderten der Stand der Wissenschaft der ursprünglichen Übersetzer und der folgenden Überarbeiter. Die neue Bibel macht sich die Entdeckung neuer Manuskripte und die Entwicklung verfeinerter Methoden der Textkritik zunutze. Deshalb ist die Bedeutung vieler Stellen in der neuen Ausgabe oft ebenso neu und einleuchtend, um nicht zu sagen nüchtern, wie die Sprache.

Das gewiß notwendige Wagnis einer neuen Bibelübersetzung ins Englische muß nicht nur deswegen hoch eingeschätzt werden, weil die neue Bibel das zugleich Vertraute und Ehrwürdige der alten aufhebt und in der Sprache durch das Alltägliche ersetzt, sondern auch weil die englische Sprache in allen ihren Schichten so tief und nachhaltig wie keine andere der christlichen Welt von der Bibel in der Form der Authorized Version beeinflußt worden ist. Der prägende Impuls der Bibelsprache mag in jüngster Zeit nachgelassen haben; daß aber eine Quelle sprachlicher Kraft und Eindringlichkeit auch gerade im profanen Bereich abgeschnitten werden könnte, dürfte der Sprache im ganzen gewiß nicht zum Nutzen gereichen.

„Therefore I say unto you, Take no thought for your life, what ye shall eat, or what ye shall drink; nor yet for your body, what ye shall put on. Is not the life more than meat, and the body than raiment?", heißt es Matthäus 6,25 in der Authorized Version. Die neue Übersetzung: „Therefore I bid you put away anxious thoughts about food and drink to keep you alive, and clothes to cover your body. Surely life is more than food, the body more than clothes" modernisiert nicht nur, in dem sie z. B. „meat", dessen alte Bedeutung „Nahrung" nicht mehr geläufig ist, durch „food" oder „raiment" durch das Alltagswort „clothes" ersetzt, sondern sie beseitigt auch die feierliche Umständlichkeit des „Take no thought etc." zugunsten einer umgangssprachlichen Wendung mit „put away" und setzt sogar an die Stelle des blassen, aber biblisch festgelegten „I say unto you" das viel präzisere und gebieterische „I bid you".

Es ist kein Zweifel, daß die neue Version den Text der Bibel wesentlich näher an unsere Alltagswelt heranrückt, als die Authorized Version je gewesen ist. Sie beabsichtigt allerdings nicht, einfach an deren Stelle zu treten, etwa in der Art, wie diese eben durch den Akt der Autorisierung die zahlreichen Übersetzungen vor 1600 zugleich in sich aufnahm und endgültig ersetzte.

Die Funktion der Neuen Bibel ist es vor allem, unser Verständnis zu erweitern, nicht aber die Wirkung der älteren Version auszulöschen. Die klangvollen Kadenzen und die dunkel bewegende Sprache der Authorized Version werden die Gläubigen weiterhin inspirieren, so wie sie schon jahrhundertelang englisches Reden und Schreiben geformt haben.

Münster Elizabeth Hömberg

---

**Lyonnet,** Stanislas / **Sabourin,** Léopold: **Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study.** Rom: Biblical Institute Press 1970. XVI, 351 S. (Analecta Biblica, Vol. 48) brosch. Lit. 3900, $ 6.50

Das vorliegende Werk ist in seiner Substanz gut 10 Jahre alt. Die Einleitung über Wesen und Aufgabe der biblischen Theologie gibt einen Aufsatz aus VD 34 (1956) 142–153 wieder, Teil I (Der Begriff der Sünde in AT, LXX, Qumran, in der Katechese der Synoptiker und der Apg, im johanneischen Schrifttum und bei Paulus) und Teil II (Die Terminologie der Erlösung, Rettung, Befreiung, Loskauf und Eigentumserwerb, Sühne, Blutopfer) sind eine englische Fassung des inhaltsreichen Skriptums St. Lyonnets De peccato et redemptione, ausgenommen Kap. 3–6 des ersten Teiles (S. 24–57), wofür als Grundlage ein Teil des Artikels „Péché" des gleichen Verfassers aus DBS 7,480–508 (letzt zitierte Literatur darin 1962) diente.

Teil III (S. 187–289) ist eine Kurzfassung von Sabourins Rédemption Sacrificielle. Une enquête exégétique. Studia. 11, Bruges Desclée 1961 (492 Seiten). Über dieses Werk sind längst mehr als ein Dutzend zum Teil eingehende Besprechungen erschienen, so daß sich eine neue Würdigung der Kurzfassung erübrigt. Sabourin hat seine These VD 41 (1963) 154–174 zusammengefaßt. Sabourin's Hauptthese (S. 248–256) ist, daß Paulus 2 Kor 5,21 „Sünde" statt „Opfer für die Sünde" gebraucht hätte; denn Paulus sprach zwar gut griechisch, aber er dachte hebräisch und im Hebräischen hat der Ausdruck ḥaṭṭā't diese Doppelbedeutung (S. 253). Sabourin meint, Paulus habe den Korinthern vorher mündlich den Gebrauch der alttestamentlichen Kultsprache erklärt, auf jeden Fall aber hätten die griechisch sprechenden Juden leicht verstehen können, was die inhaltsschwere Formel: „Gott machte Christus zur Sünde" bedeutete (S. 252).

Trotz mancher Zustimmung (C. Spicq, Freib. Ztschr. f. Phil. u. Theol. 9, 1962, 443f; F. Lakner, ZKT 84, 1962, 485–488; J. Comblin, RHE 57, 1962, 903–907; K. Prümm, Diakonia Pneumatos I, Freiburg 1967, 346–360) muß diese These abgelehnt werden, wie schon M. E. Boismard (RBib 69, 1962, 447–449), M. Cambe (Rev. Thomiste 64, 1964, 437–439) u. a. gezeigt haben. Der ntl Sprachgebrauch steht dagegen; die griechisch gebildeten Leser hätten den Doppelsinn ja doch nicht verstanden. Selbst ältere katholische Kommentatoren wie Cornely, Gutjahr haben deshalb die seit dem Ambrosiaster und vor allem durch Augustin vertretene Erklärung peccatum = hostia pro peccata abgelehnt. Sabourin setzt aber gerade darein auch seinen besonderen Ehrgeiz, aufzuweisen, wie schon Origenes diese Deutung angebahnt habe, die dann Cyrill v. Alex. u. a., besonders eben die Lateiner, zur gängigen gemacht haben, mit der die Reformatoren (die etwas stiefmütterlich behandelt werden) gebrochen hätten. Diese exegesegeschichtliche Arbeit ist das Wertvollste an Sabourins Werk (in der englischen Fassung allerdings stark gekürzt). Jetzt hätte man natürlich auch die Deutungen Didymus des Blinden anfügen können, wie sie vor allem in seinem nun laufend edierten Ps-Kommentar stehen. Der Band schließt mit einer Bibliography of Sacrifice in the Bible and the Ancient Near East (S. 297–333), sowie Autoren-, Bibelstellen-, Wort- und Sachindex. Leider fehlt ein Verzeichnis der antiken Autoren, vor allem der Väter.

Graz Johannes B. Bauer

**Preuss,** Horst Dietrich: **Verspottung fremder Religionen im Alten Testament.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1971). 317 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, fünfte Folge Heft 12, der ganzen Sammlung Heft 92) Lw. DM 76.–

Diese Göttinger Habilitationsschrift geht der Frage „nach dem Ermächtigungsgrund, nach den inneren Voraussetzungen der Verspottung fremder Religionen in Israel" nach (S. 10). Der Verf. behandelt sein Thema in 9 Paragraphen.

Die beiden ersten Paragraphen sind Vorfragen gewidmet. Sie grenzen das Thema ab (9–12) und heben die Eigenart der Religion Israels heraus, die den Spott über andere Religionen erst möglich macht (12–49): die Einzigartigkeit Jahwes und das Bilderverbot. Keine andere Religion in der Umwelt des AT kennt einen Anspruch auf alleinige Verehrung, wie ihn Jahwe erhebt, oder kennt ein Verbot, die Gottheit bildlich darzustellen.

§ 3 untersucht Texte aus der Zeit vor der Schriftprophetie auf „spottende Religionspolemik" hin (50–117): Sintfluterzählung von J; Gen 6,1–4, das der Verf. ebenfalls J zuschreibt; Gen 11,1–9; Ex 1–12; Gen 31,19–35; 1 Sam 19,10–17; Ri 6,25–31; 8,24–27; 1 Sam 5,1–5; 1 Kön 18,19–40; 2 Kön 1,1–8; Ps 8; 19 A; 29; 104; 18; 82; 89. Hier wird Religionspolemik nicht um ihrer selbst willen getrieben, sondern immer nur in enger Verbindung mit konkreten Anlässen zur Betonung der Eigenart Jahwes bzw. der Eigenart israelitischer Gottesverehrung. Der Spott über fremde Götter oder Religionen ist nicht auf bestimmte Gattungen beschränkt.

§ 4 befragt die vorexilische Schriftprophetie (Am; Hos; Mich; Jes 1–39; Jer), die Jesaja-Legenden in 2 Kön 18f und das Deuteronomium nach Religionsspott (118–170). Die folgenden Paragraphen tun dasselbe mit exilischen Texten vor und neben Deuterojesaja (Jes 57,3–13; Ez; Gen 1,14–19: S. 170–192), mit Deuterojesaja und von ihm abhängigen Texten (192–247), mit nachexilischen Texten (Ps 96f; 115; 135; Chr; Est; Dan: 248–260), mit deuterokanonischen und apokryphen Texten (Bel und der Drache; EpJer = Bar 6; Sap 13–15; ApkAbr: 261–268). § 9 bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse (269–291), deren wichtigste hier herausgehoben werden sollen:

1. Das AT verspottet fremde Religionen und Götter nicht grundsätzlich, sondern aus konkretem Anlaß in bestimmten Situationen. Der Religionsspott dient dabei einerseits dem Kampf und der Abwehr gegen fremde Einflüsse, vor allem in Zeiten, da Israel von anderen Völkern beherrscht wird, und andererseits dem Trost in Notzeit und dem Vertrauen auf den eigenen Gott, auch wenn dieser gegenüber fremden Göttern der Schwächere zu sein scheint.

2. Mit dem Spott über fremde Götter ist oft deren Depotenzierung in der Weise verbunden, daß von den Heiden ihren Göttern zugeschriebene oder mit ihnen geradezu identifizierte Naturerscheinungen „natürlich" erklärt werden, wie z. B. die Gestirne in Gen 1,14–19, und daß Attribute fremder Götter auf Jahwe übertragen werden.

3. Allmählich bildeten sich eigene Stilformen für den Spott über fremde Götter aus, z. B. die direkte Rede, in der atl Tradenten Heiden selbst die Nichtigkeit ihrer Götter bekennen lassen, die rhetorische Frage, ob denn fremde Götter dasselbe zu tun imstande sind wie Jahwe, der Gebrauch der Suffixe („mein Gott – dein/euer Gott"), die Namensentstellung („Molech" u. dgl.). Erst spät bildet sich eine eigene Gattung der Verspottung der Götzenbilder heraus.

4. Der Religionsspott erfolgt zumeist als Verspottung der Götzenbilder. Die Götter schweigen, weil sie nur das Werk menschlicher Künstler sind. Darin zeigt sich im AT die Überwindung der Magie, für die Bild und Dargestelltes weithin identisch sind.

5. Der Spott über fremde Götter ist oft eingebettet in den Rechtsstreit (*rîb*) zwischen Gott und den Feindvölkern. Jahwe ist der geschichtsmächtige Gott, dem gegenüber die Fremdgötter unterlegen sind und die mit ihren Völkern seinem Gericht verfallen. Jahwe und nicht ein fremder Gott ist es, der Israel u. U. bestraft und ins Unheil stößt; er allein und nicht ein scheinbar obsiegender Fremdgott kann das Schicksal wenden und neues Heil gewähren. „Wesentliche Eigenart Jahwes ist nämlich, daß er Hoffnung schenkt, Hoffnung auf seine Selbstdurchsetzung. Hoffnung aber können weder die Götzen noch ihre Bilder geben, welches Argument in der spottenden Polemik nicht selten und typisch israelitisch-jahwistisch war" (290).

6. Die geschichtliche Entwicklung geht von den älteren erzählenden Texten, in denen der Spott implizit in die Erzählung mit einfließt, über die Propheten, die den Spott über die Fremdgötter in den *rîb* miteinbeziehen und eigene Stilmittel für diesen Spott entwickeln, zu der späten Weisheitsliteratur, die eine eigene Gattung Verspottung der Götzenbilder entwickelt und thematisch die Polemik gegen fremde Religionen reflektiert.

Eine Literaturübersicht (292–308) und Register der hebräischen Wörter und Wendungen (309f), der besprochenen Schriftstellen (310–314) und der Personen und Sachen (314–317) bilden den Abschluß.

Der Verf. hat mit dieser Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Religionsgeschichte Israels und zur Theologie des AT geleistet. Er hat gezeigt, wie durch die eingehende Untersuchung eines klar abgegrenzten einzelnen Themas, wenn man es über das ganze AT hin verfolgt, neue, bisher weithin übersehene Seiten der atl Religion ins Blickfeld treten und so neues Licht auf das Ganze fällt. Zwar hätten manche vom Verf. zugrunde gelegte Texte eine eingehendere literarkritische Analyse erfordert, wie etwa Gen 6,1–4, das man wohl kaum J zuschreiben kann; aber die meisten herangezogenen Texte haben doch eine genügend kritische Prüfung erfahren, so daß man die Ergebnisse als gesichert beurteilen kann.

Leider ist die Lektüre des Bandes sehr ermüdend. Der eine Grund dafür sind die vielen Wiederholungen, in denen der Verf. oft auf unmittelbar aufeinanderfolgenden Seiten dasselbe nur mit anderen Worten sagt, was er eben erst umständlich dargelegt hat. Der andere Grund für die schlechte Lesbarkeit ist das zu wenig gegliederte Druckbild. Selbst die 9 Paragraphen sind im Druckbild nur wenig herausgehoben. Besser wäre eine Einteilung in Kapitel gewesen, die dann noch durch Paragraphen hätten unterteilt sein müssen. So lange Paragraphen wie 3 und 4 sind ohne jede Hervorhebung wichtiger Abschnitte geblieben. Die gelegentlich sich findenden Gliederungsziffern sind drucktechnisch so unauffällig angebracht, daß man sie, wenn man z. B. nachschlagen will, was Amos oder Jesaja zum Thema zu sagen haben, leicht übersieht. Zumindest hätte man Kolumnentitel anbringen müssen, damit sich der Leser leichter orientieren kann. Immerhin ist wenigstens das Inhaltsverzeichnis gut gegliedert und helfen dem Leser die Register, das Buch entsprechend auszuwerten. So ist man dem Verfasser für die gründliche Arbeit dankbar, auch wenn der hohe Kaufpreis durch eine straffere Gedankenführung und dadurch mögliche starke Kürzung des Umfangs hätte bedeutend niedriger sein können.

München Josef Scharbert

**Klopfenstein,** Martin A.: **Scham und Schande nach dem Alten Testament.** Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš, klm* und *ḥpr.* – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 217 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 62) kart. DM 27.–, sfr 30.–

In vorliegender Arbeit, die von der Ev.-theol. Fakultät der Universität Bern als Habilitationsschrift angenommen wurde, untersucht der Verfasser im 1. Teil die hebräischen Wortgruppen *bôš, klm, ḥpr* sowie *qalā/qalôn/qîqalôn* (pp. 15–195) und konfrontiert seine Ergebnisse mit der bisherigen Behandlung des Themas in der Literatur zum AT im 2. Teil (pp. 197–210). Mit dem üblichen Stellen- und Literaturverzeichnis (pp. 211–217) schließt die Publikation. Um den Aussageinhalt jeder Wurzel genau bestimmen zu können, wurden sämtliche Belegstellen in ihrem Kontext analysiert, die Wiedergabe in der Septuaginta berücksichtigt und die altorientalischen Parallelen, besonders im Ugaritischen und Akkadischen, herangezogen. Durch Unterscheidung des profanen und theologischen Gebrauchs konnten nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten die verschiedenen Überlieferungsträger ermittelt werden. Als wesentliche Resultate der gründlichen, in ihrer Exaktheit imponierenden Untersuchung mögen notiert werden: 1. Das primär im Sexualbereich wurzelnde *bôš* bedeutet ambivalent „sich schämen / zu schanden werden" und erhielt erst allmählich durch Übertragung auf die politische, juristische und theologische Ebene einen objektivereignishaften Aspekt; mit *b'š* (= stinken) besteht keine Verbindung und die Bedeutung „Schwäche" kann innerhalb der *bôš*-Gruppe nicht nachgewiesen werden. – 2. Das aus der Rechtspraxis kommende *klm* bedeutet niemals „bloßstellen" per se, sondern ein prozessuales „Bezichtigen" bzw. pönales „Bloßstellen, als Schuldigen anprangern". – 3. *ḥpr* II ist nicht im objektiven Bereich verankert, vielmehr bezeichnet diese Wurzel die in Verlegenheit bringende Wirkung einer peinlichen gesellschaftlichen Situation auf das Gemüt und die Empfindungen und bedeutet „beschämt, scheu, verlegen sein". – 4. Die in der täglichen Umgangssprache beheimatete Gruppe *qalā/qalôn/qîqalôn* hat als Gegenbegriff zu *kbd* die Bedeutung „Geringheit, Niedrigkeit".

Wien Walter Kornfeld

**Das Neue Testament als Kanon.** Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Hrsg. von Ernst Käsemann. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1970). 410 S. Lw. DM 36.–, br. DM 29.50

Die Frage nach dem Schriftkanon ist seit dem 18. Jh., als man die Geschichte seines Zustandekommens entdeckte, nicht mehr aus der theologischen Diskussion wegzudenken. Hermann Strathmann hat durch seinen Aufsatz ‚Die Krisis des Kanons der Kirche' (1941) die Diskussion – durch Krieg und Nachkriegszeit unterbrochen – von neuem in Gang gebracht.

Seitdem ist eine Fülle von Arbeiten, meist Aufsätzen, zu diesem Thema, vor allem aus dem Raum der evangelischen Kirchen, erschienen.

Der vorliegende Band will zunächst einmal Dokumentation sein, indem er – im ersten Teil – 13 dieser Aufsätze zusammenstellt. Über sein Auswahlprinzip schreibt der Hrsg. Ernst Käsemann in der Einführung: „Ein Höchstmaß an Information sollte mit besonders charakteristischen und provozierenden Stellungnahmen verbunden werden" (12).

Die ausgewählten Autoren repräsentieren im wesentlichen die verschiedenen Positionen in der Kanonfrage: H. Strathmann, W. G. Kümmel, O. Cullmann, H. Frhr. v. Campenhausen, E. Käsemann, K. Aland, H. Diem, H. Küng, P. Lengsfeld, H. Braun, W. Marxsen, C. H. Ratschow, W. Joest. Daß nur zwei der Autoren die katholische Theologie vertreten, kann nicht dem Hrsg. angelastet werden. Tatsächlich kennt die katholische Theologie erst seit neuerer Zeit eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Kanonproblem, selbst die beiden hier abgedruckten Aufsätze sind aus der kontroverstheologischen Auseinandersetzung entstanden.

Der Aufsatzsammlung vorangestellt ist der Abdruck eines Aufsatzes von Gerhard Gloege, Zur Geschichte des Schriftverständnisses (13–40), der in knapper, deswegen allerdings auch oft sehr vereinfachender Form (vgl. z. B. die völlig unzureichenden, z. T. falschen Ausführungen zur römisch-katholischen Theologie [33.34]) den Wandel des Schriftverständnisses von der Zeit der alten Kirche bis in die Gegenwart aufzuzeigen versucht.

Den Abschluß bildet (an 15. Stelle) „eine hermeneutische Besinnung zum Thema „Schrift und Tradition" aus reformatorisch orientierter Sicht" (10) von Gerhard Ebeling („Sola scriptura" und das Problem der Tradition, 282–335).

Im zweiten Teil des Buches (336–410, mit einer kurzen Zusammenfassung) setzt sich der Hrsg. in einer kritischen Analyse mit den 13 Aufsätzen zur Kanonfrage auseinander, bezieht aber gelegentlich noch weitere Arbeiten in die Diskussion ein: z. B. eine Stellungnahme der reformierten Kirche Hollands (337.338), Thesen von E. Troeltsch (340), ein Papier der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal (350.351), einen Aufsatz G. Ebelings (356–358), N. Appels Buch ‚Kanon und Kirche' (381.382) und einen Aufsatz W. Pannenbergs (393).

Eine kritische Auseinandersetzung mit der vorliegenden Schrift kann auf eine Diskussion der einzelnen Aufsätze verzichten; dies besorgt schon der Hrsg. in seiner „kritischen Analyse". Es handelt sich hier also um eine Kritik der Kritik. Mit dieser selbst aber ist nur schwer ins Gespräch zu kommen, da sie der Natur der Sache nach keine systematische Darstellung der Konzeption Käsemanns zur Kanonfrage bietet. Käsemann setzt sich in seiner Analyse mit einer Fülle pluraler Positionen der verschiedensten theologischen, kirchlichen und sprachlichen Herkunft auseinander. Infolgedessen erweckt auch seine Analyse bisweilen den Eindruck, heuristisch und gewaltsam zu verfahren – wenigstens in bezug auf die kritisierten Aufsätze.

Ganz konsequent allerdings ergibt sich die (oft recht harte) Kritik von der Konzeption Käsemanns her (wie sie am Besten in der kurzen Zusammenfassung deutlich wird):

Der kirchliche Kanon ist eine faktische Größe, die in ihm versammelten Schriften sind aus dem Traditionsprozeß innerhalb der Urkirche hervorgegangen und in der alten Kirche zur heutigen Sammlung vereinigt worden. Die Frage nach den Selektionsprinzipien der alten Kirche wird nicht ernsthaft gestellt. Wenn aber auch so „der Kanon wirklich das Buch der Kirche ist" (401) und als ganzer „kirchliche Autorität für sich" hat (403), läßt er sich doch nicht in Ekklesiologie oder Geschichte begründen.

Für Kanon und Kirche gilt, daß sich alle Autorität an der Christi messen und richten lassen muß, weil beide nicht an die Stelle des Evangeliums gesetzt werden können. In beiden spielt sich der Kampf ab „zwischen Gott und Abott, Christus und Antichrist, Glaube und Aberglaube, Kirche und Gegenkirche" (407.408). „Der Kanon gibt das Evangelium so wieder, wie es in die Geschichte eingegangen ist", so „daß er uns in die irdische Wirklichkeit zurückstößt" (408).

Weil in den Kanon nicht nur das reine Evangelium eingegangen ist, hält Käsemann an seiner schon früher vertretenen Auffassung fest, daß der neutestamentliche Kanon „in seiner Faktizität alle Konfessionen" legitimiere. „Er legitimiert als solcher auch mehr oder weniger alle Sekten und Irrlehren" (402).

Zwar wolle das ganze Neue Testament Christuszeugnis sein, und christliche Verbindlichkeit könne nur christologisch bestimmt werden. Hier wieder komme es aber – bei der Vielzahl der neutestamentlichen Christologien – „auf das christologisch Unverwechselbare und schlechterdings Unvermeidbare" an (404). Das aber „sind allein solche Aussagen, welche Botschaft und Werk des Nazareners nicht überspringen und die Herrschaft des Gekreuzigten bezeugen ... Weil es sich so verhält, ist die Rechtfertigung des Gottlosen jene Mitte der Schrift, auf welche unter keinen Umständen verzichtet werden darf". Sie ist der „Kanon im Kanon ..., das Kriterium zur Prüfung der Geister ..." (405).

Diese Wiedergabe der Konzeption Käsemanns ist notwendig verkürzend, und ebenso fragmentarisch muß eine kritische Auseinandersetzung mit ihr ausfallen. Dennoch seien, soweit es hier möglich ist, einige Anmerkungen und Fragen erlaubt:

1. Grundsätzlich muß Käsemann rechtgegeben werden, wenn er die Schrift in ihrer kanonischen Relevanz christologisch begründet sieht. Auch der Katholik wird zugestehen müssen, daß ein in der Geistleitung der Urkirche oder der alten Kirche begründeter Kanon dem einzigen Herrn, Jesus, lediglich Deuterokanonizität zuweisen würde; um an Jesus als die Offenbarung Gottes glauben zu können, müßte zuerst die Kirche geglaubt werden. Der nüchternen Charakterisierung von Kirche (auch soweit sie das Neue Testament geprägt hat) als Corpus permixtum und der damit notwendigen sachlichen Differenzierung zwischen Evangelium und Schrift kann sich auch die katholische Theologie nicht einfach entziehen.

2. Bei der Beschreibung des christologischen Kriteriums will Käsemann das unverwechselbar und unvermeidbar Christologische sachlich bestimmen. Ja: „Man muß mit einem Satz sagen können, was Christum treibet, oder man wird überhaupt nichts Entscheidendes zu sagen haben" (406). Das Moment der Erfahrung will er ausklammern: „Was Christum treibet, wird ebenso wenig einfach aus der Erfahrung des einzelnen, der Gruppe oder der Kirche ablesbar. Denn die gemachten Erfahrungen widerstreiten einander wenigstens so oft, wie sie zusanmmentreffen" (404). Sicher ist diese Widersprüchlichkeit ein Faktum, und sie wird sich stets von Neuem sachlich korrigieren müssen am Evangelium. Aber: Ist man damit schon dem hermeneutischen Zirkel entronnen? Kann nicht die durch Jesus gepredigte Rechtfertigung des Gottlosen nur von dem als Evangelium rezipiert werden, der sie als solches erfahren hat? Der überhaupt Jesus als relevant erfahren hat? Zum Evangelium gehören, hermeneutisch notwendig, beide Komponenten: Jesus und die Erfahrung seiner Autorität. Damit aber auch Glaube des einzelnen und der Kirche. Erst auf dem Hintergrund dieser grundlegenden Erfahrung der Autorität Jesu kann (nicht nur religionsgeschichtlich nach der Predigt Jesu, sondern auch) nach dem Evangelium gefragt werden.

Ein Zweites: Man mag Käsemann bezüglich seiner sachlichen Bestimmung des Evangeliums zustimmen, wenn man bereit ist, die zeitgeschichtlichen, in der kirchlichen Tradition liegenden Bedingungen dieses Satzes von der Rechtfertigung des Gottlosen mitzudenken: die religiöse (heute gar nicht so selbstverständliche) Sprache, die individualistische Frage nach dem Heil, die Prävalenz ethischen, vielleicht sogar juridischen Denkens usw. (Es ist vielleicht doch nicht so einfach, nur in einem Satz Unmißverständliches zu sagen. Wie z. B. müßte dieser Satz lauten, wenn er ‚politisch', säkular und umfassend formuliert würde?). Hat aber nicht gerade aufgrund der zugesagten Rechtfertigung das Evangelium Jesu gemeinschaftsstiftende Wirkung? Bewahrheitet sich – in aller geschichtlichen Gebrochenheit – seine befreiende Aussage nicht gerade im Anstoß, in hoffendem Vorgriff nun Friede und Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden zu versuchen, bei aller bleibenden Pluralität? Ist damit „Kirche" nicht auch von der Sache, vom Evangelium, her der Ort, an dem die Kanonizität Jesu realisiert (praktiziert) wird? Kurz: Ist die Entstehung des Neuen Testaments in der Urkirche (bzw. des Alten Testaments im Volk Israel) ausschließlich die große Crux, oder nicht auch notwendige Konsequenz des erfahrenen und realisierten Evangeliums, so daß die Faktizität des (äußeren) Kanons (als Kanon der Kirche) auch (vom Evangelium und seinen hermeneutischen und sachlichen Implikationen her) ein Moment „dogmatischer" Qualität (man verstehe das recht) hat?

Zwar bleibt es richtig, daß damit nicht alle in die Schrift (und ihre Abgrenzung) eingegangenen kirchlichen Züge in monophysitischer Weise sakrosankt werden und so Schrift (Kirche) über Jesus gesetzt wird. Wenn Käsemann aber prinzipiell die Kanonisierung anerkennt und sagt, daß mit der ganzen Schrift „das Feld anvisiert (ist), innerhalb dessen Begegnung mit dem Evangelium in *sufficientia, claritas* und *perspicuitas* geschah und geschehen kann" (369), müßte es dann nicht möglich sein, diesen Horizont der eigenen Realisation des Evangeliums in seiner Kanontheorie mitzubedenken und ihm den Platz zuzugestehen, den er ohnehin hat?

Käsemann räumt ein: „Das Evangelium ist in der Schrift zu finden und nicht von ihr zu lösen, steht aber auch dort in Widerstreit mit seinen Verkürzungen, Erweiterungen und Verfälschungen, wie es das geschichtlich immer tun wird" (367). In seiner Kanontheorie aber läßt er nur die Reinheit des Evangeliums zu, über alles, was er nicht als zentral zu diesem gehörig betrachtet, spricht er ein fast totales Verdikt. Wie aber, wenn es die Reinheit des Evangeliums nirgendwo gäbe, eben weil es unausweichlich nur geschichtlich gegeben ist und formuliert werden kann (auch in dem Satz von der Rechtfertigung)? Wenn Käsemann mit der faktisch kirchlichen (und somit auch sündigen) Gestaltwerdung des Evangeliums in der Schrift so hart umspringt, müßte er nicht dann auch einen Schritt weitergehen bis zur faktischen Gestalt Jesu? Oder ist er sich so gewiß, daß bei Jesus die Rechtfertigung nicht nur (wie bei der Schrift) das Zentrum der Predigt war, sondern auch alle Ränder erfaßt hatte und in geschichtlicher *puritas* gegeben war?

3. Die Negligierung der Reflexion auf die eigene (subjektive und kollektive) Erfahrung und ihre geschichtlichen Bedingungen ist wohl auch der Grund, daß Käsemann die unbestreitbaren Pluralismen und Divergenzen in der Schrift so unbarmherzig scharf ins Auge faßt. Zwar kann es nicht darum gehen, das Evangelium harmonisierend zu verkirchlichen. Dennoch wäre der Frage genauer nachzugehen, wieweit nicht doch gesagt werden kann, daß Menschen und Gemeinden der verschiedensten Herkunft ihre Realisation des Evangeliums eben in sehr verschiedener Sprache artikulieren müssen. Es geht dabei gar nicht um die Frage, ob ein Christ heute „mit judenchristlicher Apokalyptik an den kommenden Weltenrichter glaubt und sich dem Gesetz zu unterwerfen hat oder in Christus mit der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit den Kultgott erblickt ... oder mit Paulus die theologia crucis, mit Johannes den über die Erde schreitenden Gott bekennen will oder das alles willkürlich kombiniert" (355). Natürlich kann die Rezeption der Schrift nicht kritiklose Übernahme traditioneller Verstehensmodelle bedeuten. Es geht zunächst darum, ob nicht – bei aller satzhaften und nicht aufzulösenden Pluralität – verstehbar ist, daß ein jüdisch denkender Jünger anders seine letzte Betroffenheit durch Jesus (vielleicht gerade unter dem Aspekt des von Käsemann postulierten Kriteriums) zur Sprache bringen muß als ein Mensch hellenistischer oder gnostischer oder kultischer Tradition, ohne daß mit diesem Pluralismus in jedem Fall Konfessionsschranken aufgerichtet sind. Vielleicht könnte sich zeigen, daß z. B. der von Käsemann herausgestellte und nicht bestreitbare Konflikt zwischen Paulus und Jakobus (364) „kein letzter Gegensatz" ist und wir die Zeugen vielleicht „zu ‚prinzipiell', zu gesetzlich" verstehen (G. Eicholz, Jakobus und Paulus, München 1953, 50.51). Vielleicht war für Johannes die Rezeption des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders durch Jesus nur möglich unter der Vorstellung des über die Erde wandelnden Gottes, für Leute aus der Mysterientradition unter dem Modell des Kultgottes.

M. a. W.: Berücksichtigt man nicht nur das Evangelium, sondern auch dessen Aneignung, können gnostische, kultische, hellenistische Aussageweisen vielleicht nicht nur als satzhaft das Evangelium verfremdend und ihm widersprechend, sondern auch als dessen je einzig geschichtlich mögliche Adaption verstanden werden. Vielleicht gilt diese Feststellung sogar für den von Käsemann herausgestellten Rechtfertigungssatz – oder wenigstens dessen Formulierung.

4. Obwohl Käsemann die Abgrenzung des Kanons prinzipiell anerkennt, besteht er auf seiner faktischen Offenheit (eher würde man die umgekehrte Formulierung erwarten). „Der Ort, wo das Evangelium vernommen wurde, mußte exemplarisch abgegrenzt werden" (369). Dennoch: „Grundsätzlich gesehen war es nicht notwendig, den Kanon auf das Zeugnis der Urchristenheit zu beschränken" (409).

Hier sei doch die Frage erlaubt, ob nicht die Tatsache, daß die Rechtfertigung mit Jesus zusammenhängt (und er nicht nur der zufällige Prediger einer auch unabhängig von ihm gültigen Lehre war, worauf Käsemann Wert legt), dazu zwingen mußte, der Sammlung der Dokumente des Anfangs besondere Bedeutung zuzumessen. Zwar nennt auch Käsemann die Kanonabgrenzung „weise", „weil kirchliche Tradition immer komplexer und undurchschaubarer wird, je weitere Kreise das Evangelium zieht" (409). Doch scheint er unter dem Eindruck der Ambivalenz der (am Evangelium zu richtenden) Geschichte das Gewicht so sehr auf die negative Seite zu legen (abgesehen von seiner eigenen – ebenso geschichtlichen – Formulierung des Rechtfertigungssatzes), daß sie aus der Reflexion ausgeschaltet wird. Zwar gibt er zu, daß „die Chronologie ... für den Theologen nicht ganz irrelevant" sei, aber er wirft Kümmel vor, das „einmalig" der Offenbarung ausschließlich zeitlich zu verstehen (345). Muß man es aber nicht wenigstens auch zeitlich begreifen? Gewinnt nicht, spätestens bei Jesus selbst, Geschichte theologische Qualität? Und kann man nicht die Kanonabgrenzung der alten Kirche verstehen als gehorsamen Versuch (immer neu ratifiziert durch die Erfahrung aller späteren Kirchen), sich – in aller Schwachheit – ihrem einzigen Herrn zu unterwerfen und gerade die Rechtfertigung an ihn, den geschichtlichen Menschen, zurückzubinden, indem sie – approximativ und nicht frei von Zufälligkeiten – die urkirchliche Literatur gesammelt hat?

Diese Anmerkungen, mehr Fragen, sind in keiner Weise erschöpfend. Vielleicht aber können sie zeigen, daß der von Käsemann hrsg. Band eine informative, kritische und (im guten Sinn) provozierende Diskussionsgrundlage bietet. Gerade katholische Theologen sollten sich mit dieser Schrift auseinandersetzen.

Saarbrücken Karl-Heinz Ohlig

**Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde.** Exegetische Untersuchungen. Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. Hrsg. von Eduard Lohse gemeinsam mit Christoph Burchard und Berndt Schaller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 288 S. engl. br. DM 39.–

Verspätet und fast schon überfällig sei auf die Festschrift für den emeritierten Ordinarius für NT an der Universität Göttingen hingewiesen, zu der 15 ehemalige Schüler meist traditions- und redaktionsgeschichtliche Beiträge geliefert haben, die thematisch und methodisch keineswegs uniform sind; sie spiegeln vielmehr die Pluriformität der ntl. Exegese heute wider. Eingeleitet wird die Fs mit einer Bibliographie bis zum Jahre 1970 (11–35), die alle fach- und populärwissenschaftlichen Arbeiten des Geehrten enthält (außer Zeitungsartikel und Referatsrezensionen) und die durch Register (35–38) aufgeschlüsselt wird. Es folgen die akademischen Präsente – nicht in thematischer, sondern in alphabetisch geordneter Verfasser-Abfolge.

Chr. Burchard bezieht in seinem Aufsatz „Das doppelte Liebesgebot in der frühchristlichen Überlieferung" (39–62) zu Recht frühchristliche Texte (Didache, Justin usw.) mit ein; Entstehungsort des Doppelgebotes sei das „hellenistische Judentum" (57), nicht die Verkündigung Jesu. „Der Spruch von der Lästerung des Geistes" lautet der Beitrag von C. Colpe (63–79), der für Mk 3,28f und Lk 12,10 eine doppelte aramäische Überlieferung annimmt, wobei im ursprünglichen Spruch keine christologische Aussage, sondern „eine ganz normale Situation gemeint sein (konnte), in der ein gewöhnlicher Mensch beleidigt wird" (75). „Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen" – Mk 4,3–9 – wird von Chr. Dietzfelbinger (80–93) in kritischer Auseinandersetzung mit seinem Lehrer mit beachtlichen Gründen christologisch ausgelegt. O. Hanssen legt in seinem wenig präzis betitelten Aufsatz „Zum Verständnis der Bergpredigt. Eine missionstheologische Studie zu Mt 5,17–18" (94–111) eine Strukturanalyse der Bergpredigt vor, die er als Auslegung des Doppelgebotes der Liebe interpretiert; die Begriffe Mission und Gesetz bedürften einer genaueren Klärung. Ein Spezialproblem der Bergpredigt behandelt E. Lohse mit seiner ausgezeichneten Studie „Ich aber sage euch" (189–203), der ausschließlich der Vorgeschichte und der Verwendung des Satzes nachgeht, aufschlußreiche, bislang nicht beachtete jüdische Parallelen beibringt und wohl zu Recht vor einem vorschnellen Rückgriff auf das messianische Selbstbewußtsein Jesu aufgrund dieses Spruches warnt. „Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung" werden von B. Schaller (226–246) vor allem aufgrund formgeschichtlicher Untersuchungen nicht als – wie üblich angenommen – kasuistische Rechtssätze der Gemeinde bezeichnet, sie sind nach ihm vielmehr „ein Stück urchristlicher Paränese" (245), deren „Sitz im Leben" die Gemeindeunterweisung, die Didache ist. Den Ehebruch in Mk 10,11 bezieht er mit beachtlichen Gründen auf die zweite Frau. R. Storch erkennt bei seiner engagiert vorgetragenen Untersuchung „Was soll diese Verschwendung? Bemerkungen zur Auslegungsgeschichte von Mk 14,4f" nicht nur die frühchristlichen Theologen, sondern bereits die Evangelisten als Exegeten und Ausleger der vorliegenden Traditionen an, wobei nach ihm Joh „das Höchstmaß tendenziöser Unsachlichkeit bietet" (250), der in aktueller Auseinandersetzung mit einer kostspieligen Christusverehrung gestanden habe.

Joh Problemen widmet auch H. Hegermann seine Untersuchung „Er kam in sein Eigentum. Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangelium" (112–131). Sie stellt eine Auseinandersetzung mit Käsemanns Johannes-Verständnis dar, das er mittels der joh Neuschöpfungsvorstellung zu kritisieren und präzisieren versucht. Während er textimmanent (vorjoh Traditionen werden hier und da postuliert) seine Gedanken entfaltet und dabei gänzlich auf Anmerkungen verzichtet, fragt H. Th. Wrege in seinem an Anmerkungen überreichen

Beitrag „Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5,7–10" (259–288) bewußt traditionsgeschichtlich. Nach ihm wurzelt Joh 12,20ff im weisheitlichen und dualistisch-apokalyptischen sowie im synoptischen Boden, wobei Hebr 5,7–10 als ntl. Vorstufe und Vorbedingung der joh Aussagen erscheint (vgl. 259. 277). Einem Problem aus dem Hebr geht auch O. Hofius in seinem Beitrag „Inkarnation und Opfertod nach Hebr 10,19f" (132–141) nach, der zur Lösung eines alten Streites 10,20 als eine zwischen V. 19 und V. 21 eingeschobene Parenthese beurteilt, die nicht vom Opfertod, sondern von der Inkarnation redet.

Die paulinische Theologie ist im vorliegenden Sammelband lediglich mit dem Aufsatz von C. H. Hunzinger „Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3" (142–156) vertreten. In kritischer Weiterführung der Thesen seines Lehrers zum Philipperhymnus (mit drei Strophen zu je vier Zeilen) plädiert er aufgrund bislang nicht gesehener atl. und qumranischer Parallelen (154f) wohl zu Recht für das Kyrios-Bekenntnis in V. 11 als selbständiger Schlußzeile.

An hermeneutischen Fragen zeigt sich K. P. Jörns Beitrag „Die Gleichnisverkündigung Jesu. Reden von Gott als Wort Gottes" (157–178) interessiert, der die linguistisch kaum haltbare These aufstellt, daß „in den Gleichnissen das Reden (Jesu) von Gott und Gottes eigenes Wort struktural zusammen (fallen)" (162), womit ein hermeneutischer Ausweg aus der heutigen Krise zur Frage nach Gott gewiesen sei. Stärker lexikographisch-semasiologisch ausgerichtet ist die Untersuchung von N. Perrin: „The Use of (παρα)διδόναι in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament" (204–212), der das Verbum als terminus technicus für die Passion versteht und zwar in apologetischem und soteriologischem Kontext. F. Rehkopf legt in seinem Beitrag „Grammatisches zum Griechischen des Neuen Testamentes. Die Umarbeitung der Grammatik Blaß-Debrunner" (213–225) als Neubearbeiter dieser bewährten Grammatik eine Neufassung zum § 423 (Genit. absol.) sowie zur bisher nicht beachteten Figur der Litotes vor. In die alte Kirchengeschichte zielt schließlich der Aufsatz von B. Lohse zu „Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora" (179–188), der aufgrund der neugefundenen Texte den genaueren theologiegeschichtlichen Ort der Passa-Homilie anzugeben versucht und eine gemeinsame Tradition für Meliton und Ptolemäus vermutet.

Alles in allem in unterschiedlichem Maße lesenswerte Beiträge. Dennoch sollten sich Herausgeber und Verleger endlich generell dazu entschließen, Festschriften – wenn überhaupt – nur themenorientiert zu veröffentlichen. Nur so sind sie brauchbare Arbeitsmittel.

Münster Hubert Frankemölle

**Neues Testament und Geschichte.** Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1972. VIII, 344 S., Lw. DM ?

Die vorliegende Festschrift versteht sich als Ergänzung zu den beiden vorausgegangenen Festschriften (Neotestamentica et Patristica, 1962 hrsg. v. W. C. van Unnik, und Oikonomia, 1967 hrsg. v. F. Christ) für Oscar Cullmann. Im Gegensatz zu den beiden früheren Festschriften wurden jetzt nur Themen, die das Gebiet des Neuen Testaments berühren, aufgenommen. 28 Autoren aus den verschiedensten theologischen Richtungen, Konfessionen und Sprachgebieten haben Beiträge geliefert, vorwiegend aus ihren spezifischen Forschungsbereichen. Da die einzelnen Beiträge den Charakter von Aufsätzen haben, die üblicherweise nicht rezensiert werden und da der Band eine Vielzahl von Beiträgen umfaßt, muß es genügen, im folgenden einen kurzen, hie und da auch kritischen Überblick zu geben.

Die ersten Arbeiten behandeln thematische Probleme. K. Aland untersucht die „Vorgeschichte der christlichen Taufe" (1–14). Er will aufzeigen – vorwiegend in Auseinandersetzung mit E. Käsemann –, daß die christliche Taufe in zeitlich naher und direkter Verbindung zur Taufe Jesu steht; dies gelingt ihm dadurch, daß er sehr stark den historischen Gehalt der Apg betont. O. Michel befaßt sich mit einem Teilaspekt ntl Traditionsgeschichte: Zeuge und Zeugnis (15–31). Er lehnt es ab, von Doppelsinnigkeit oder von Erweiterung des forensischen Sprachgebrauchs auf einen ethischen Gebrauch hin der beiden Termini zu sprechen (in Auseinandersetzung mit H. Strathmann, ThWNT s. v. und vorwiegend unter Berufung auf die Untersuchung von O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten); vielmehr sei eine Mehrschichtigkeit des Gebrauchs festzustellen.

S. Schulz behandelt die „neue Frage nach dem historischen Jesus" (33–42), die von ihm als eine konsequent traditionsgeschichtliche angesehen wird; eine Unterscheidung von sechs Traditionsbereichen, die – mit Vielhauer – die Leben-Jesu-Tradition einerseits und die Kerygma-Tradition andererseits zum Thema haben, sei notwendig, wenn ein Weg zum historischen Jesus gefunden werden solle. M. Hengel beschäftigt sich (43–67) mit der „Christologie und neutestamentlichen Chronologie". Er akzeptiert – mit einigen Einschränkungen – die chronologischen Angaben der Apg, die für die biographischen Daten des Paulus wichtig seien; das aber heißt, daß zwischen dem Tod Jesu und der entfalteten Christologie ein „erstaunlich kurzer" Zwischenraum bestehe, der durch die pln. Selbstzeugnisse noch einmal verkürzt werde, erst recht wenn man annimmt, daß sich im Kreis um Jesus bereits griechisch sprechende Jünger befanden (doch drängt sich die Frage auf, ob Hengel in seinem Bemühen, den genannten Zwischenraum möglichst eng zu fassen, nicht die Aussagen überzieht).

Eine Reihe weiterer Untersuchungen haben die Synoptiker zum Thema. B. Gerhardsson interpretiert die Aussagen in Mt 6,1–6. 16–21 über den „geistigen Opferdienst" (69–77). Trotz guter Beobachtungen – besonders solcher, welche die traditionskategorischen Zusammenhänge betreffen – kennzeichnet die Titulierung „geistlicher Opferdienst" kaum die in den untersuchten Versen enthaltene Aussage. Aus dem Mk-Evg greift P. S. Minear unter dem Titel „Audience Criticism and Markan Ecclesiology" (79–89) die Thesen J. A. Bairds auf, daß einerseits jeder der Synoptiker bemüht war, bei der Aufzeichnung der Jesus-Reden die Zuhörerschaft genau zu kennzeichnen, daß andererseits sich daraus die konsequente Notwendigkeit ergibt, bei der Interpretation der einzelnen Perikopen die Adressaten sorgfältig zu charakterisieren. Ist diese Methode zweifellos legitim, so ist es doch sehr fraglich, ob solche „Adressaten-Kritik" hält, was Minear sich von ihr verspricht; Tradition und Redaktion dürften hier kaum die von ihm geforderte Stringenz bewahrt haben. Zum „Evangelium-Begriff" im Mk-Evg. legt Gg. Strecker literarkritische Überlegungen vor (91–104). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß vormarkinische Traditionselemente zwar Aufnahme gefunden haben, daß aber markinische Redaktion gestaltend die Formulierungen prägte. Strecker beherrscht das redaktionskritische Instrumentarium mit Bravour, verfällt jedoch immer wieder der Gefahr, den sie stützenden wortstatistischen Vergleich überzubewerten. Zwei Aufsätze zum Lk-Evg schließen die Beiträge zu den syn. Evg. ab. M. A. Siotis stellt (105–111) erneut die Frage, ob der Evangelist Lukas Mitarbeiter des Paulus war: Kol 4,15; Phlmn 24; 2 Tim 4,11 (wenn das Problem sich aus diesen 3 Schriftstellen ergibt, sollten zumindest Kapitel und Vers richtig angegeben werden; gleich zwei davon sind „falsch" zitiert); seine Argumentation für ein „Ja" ist vereinfachend und harmonisierend und hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Überzeugender ist dagegen der Beitrag G. Kleins über die „Verfolgung der Apostel, Luk 11,49" (113–124). Vorwiegend in Auseinandersetzung mit O. H. Steck (siehe oben) sieht er richtig, daß die Verfolgung der „Apostel" strikt im luk. Sinne zu deuten ist: die Gewalttat gegen die Boten Jesu ratifiziert die längst aufgelaufene Blutschuld (vgl. 120).

Zum Joh-Evg finden sich 5 Beiträge. F. Hahn untersucht die Termini „Sehen und Glauben" im Joh-Evg (125–141); E. Ruckstuhl nimmt kritisch Stellung zur Behauptung von L. Schottroff, die religionsgeschichtliche Umwelt des Joh-Evg sei die Gnosis (143–156); X. Léon-Dufour bestreitet, daß ein Fragezeichen hinter ταύτης in Joh 12,27, das von vielen Exegeten angenommen wird und durch das die Worte Jesu den Sinn eines fiktiven Gebetes erhalten, der joh. Christologie gerecht werde (157–165); Léon-Dufour muß dabei allerdings auch das Fragezeichen hinter τί εἴπω streichen. R. Schnackenburg prüft die „christologische Schriftenauslegung" in Joh 12,39–41 (167–177); er analysiert das Is-Zitat nach Herkunft, Überlieferung und joh. Fassung und ordnet es in seiner Endform dem christologischen Kommentar des Evangelisten zu (v. 41): Joh gibt eine „konsequent christologische Deutung und macht neben Markus die härteste Aussage über Gottes Verstockungsdekret" (176). Ein kürzerer Beitrag von M.-A. Chevallier beschäftigt sich mit dem „Verhör" Jesu vor Hannas und Kaiphas: Joh 18,12–14.19–24 (179–185); es zeigte sich, daß der joh. Passionsbericht betont theologisch kompiliert ist; entgegen einer historischen Objektivität bediene er sich einer „déconcertante liberté".

Zur Apg haben G. Delling und E. Haenchen Beiträge geliefert. Delling stellt die Geschichte Israels dem Jesusgeschehen gegenüber (187–197), wie es vom Autor der Apg gesehen wird. Haenchen bietet eine methodologische Glosse zur Apg (199–205): eine Atomisierung in kleine und kleinste literarische Einheiten, wie die Formgeschichte sie vorgenommen habe, machten die ntl. Schriften keineswegs transparent; an einigen Beispielen aus der Apg könne deutlich gemacht werden, daß erst der Aufweis „zyklischer Kompositionen" methodisch gerechtfertigt sei.

Folgende Beiträge finden sich zu den Pls-Briefen (einschließlich der sog. „Deuteropaulinen"). H. Schlier bietet sehr gute Beobachtungen zu Röm 1,3f, d. h. zur christologischen Credo-Formel. Seine Rekonstruktion dreier Überlieferungsstadien der Formel in Röm 1,3f ist abgewogen und überzeugend (207–218). B. Corsani fragt in einem kleineren Beitrag nach der Einheit der Kirche im 1. Kor-Brief (219–22) und W. Marxsen untersucht die Bedeutung von „Bleiben" in 1 Kor 13,13 (223–229); C. F. D. Moule schließlich bemüht sich um eine richtige Übersetzung und Deutung von 2 Kor 3,18b (231–237). Zur Parusievorstellung im Epheserbrief äußert sich M. Barth (239–250); gegen F.-J. Steinmetz, Parusie-Erwartung im Epheserbrief?, in: Bibl. 50 (1969) 328–336 sucht er zu beweisen, daß vor allem Eph 4,13 die Konzeption einer endzeitlichen, übernatürlichen Erscheinung einer Person deutlich mache, daß also Eph nicht nur eine säkulare Prozeßeschatologie kenne.

„Pneumatologische Aspekte im Hebräerbrief" zeigt W. Bieder auf (251–259). Er exegesiert die 7 Pneuma-Texte des Hbr-Briefes, die zwar nicht eine ausführliche Pneumatologie ausweisen, aber doch erkennen

lassen, daß die Gemeinde vom Pneuma geführt und zu einem Leben des Dienstes gedrängt wird. Einen weiteren Beitrag zu Hbr liefert. E. Grässer (261–274): „Das Heil als Wort". Exegetische Erwägungen zu Hbr 2,1–4 führen hin zum Problem des Traditionsverständisses im Hbr-Brief: es handle sich in Hbr um eine „entschiedene Abkehr von der personellen Sicherung der Sache und Hinkehr zu einer Theologie des Wortes"; der apostolische Charakter der Tradition werde im Hbr-Brief ignoriert, allein die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes sei wesentlich. Schließlich äußert sich Chr. Maurer zu dem Übersetzungsproblem in Hbr 5,7; er übersetzt den Text so: „Erhört wegen der Gottesfurcht", muß aber abschließend zugeben, daß die einzelnen Argumente für diese Übersetzung „also solche vielleicht nicht durchschlagen" (275–284).

Studien zu 1 Ptr, zu 2 Ptr und 1 Joh schließen die Beiträge zu der Festschrift ab. L. Goppelt bemüht sich um eine Aktualisierung des 1. Ptr-Briefes, wenn er die Frage stellt: „Kann das Neue Testament zu den Fragen der Sozialpolitik... Nennenswertes beitragen?" (285–296). Diese Frage ist heute in der Tat drängend; sie aber vom NT her beantworten zu wollen, ist ein schwieriges Unterfangen. A. Vögtle beschäftigt sich – wie eine Großzahl der Beiträge – mit dem Problem der apostolischen Tradition und zwar nach 2 Ptr 1,12–15 (297–305); dieser Text sei ein Zeugnis dafür, daß bereits in der 3. und 4. Generation durch schriftlichen Beleg ein Dokument geschaffen worden sei, zu dem die Christen der nachopostolischen Zeit immer greifen könnten (allerdings: von „schriftlichem Beleg" und „Dokument" ist am genannten Text expressis verbis nicht die Rede). Schließlich ist noch A. Feuillet zu nennen mit seinem Beitrag: „Etude structurale de la première épître de saint Jean" (307–327). Er vergleicht 1 Joh mit dem Joh-Evg und ergänzt die schon bisher gemachten Beobachtungen für eine Übereinstimmung des Vokabulars, des Stils und der Lehre durch strukturvergleichende Analysen; dabei sei nicht nur die Übereinstimmung in formaler Hinsicht zu beachten, sondern vor allem auch die Übereinstimmung der „Struktur des christlichen Lebens".

Soviel zum Inhalt der gediegen ausgestatteten Festschrift (am Schluß hat H. Heck die Bibliographie Cullmanns, die von W. Rordorf für die Jahre 1925–1961 in der 1. Cullmann-Festschrift erstellt worden war, ergänzt und bis 1971 weitergeführt). Die stichwortartig vorgelegten Inhaltsangaben, die hie und da vorgebrachte Kritik, dienen nur einer ersten und vorläufigen Orientierung. Jeder Beitrag liefert – in unterschiedlicher Qualität – Beobachtungen, Deutungen und Folgerungen zu ntl Problemen, die sich harmonisch dem Untertitel der Festschrift zuordnen: „Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament". Sind auch eine Reihe der Beiträge nicht neuesten Datums, wie man unschwer aus der verarbeiteten Literatur ersehen kann, so sind es doch weiterführende, informierende und anregende Beiträge, in der Tat geeignet, in einem Sammelband vereinigt zu werden, der einem verdienstvollen Interpreten des Neuen Testaments zu seinem 70. Geburtstag gewidmet wurde.

Bochum Alexander Sand

**Meurer**, Siegfried: **Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens.** Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich (1972). 194 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 63) kart. sfr. 27.50, DM 25.–

Außertheologische Fragestellungen können das exegetische Geschäft anregen und altbekannte Stellen in oft neuem Licht erscheinen lassen. Dies dürfte auch ein vorzügliches Ergebnis der vorliegenden Preisarbeit sein, die 1970 von der Universität Basel mit dem Amerbachpreis ausgezeichnet wurde. Methodisch schlägt M. einen pragmatisch, induktiven Weg ein, indem er – ausgehend von konkreten Rechtsfällen – zu Rechtsvorstellungen und zur allgemeinen Rechtspraxis der urchristlichen Gemeinden vorzustoßen versucht. Daß er damit zugleich eine gewisse Beschränkung in Kauf nimmt (Eherecht, Sklavenfrage, Stellung der Frau u. a. fehlen), sieht M. selbst (43 Anm. 139). Doch ist seine Beschränkung auf Vergehen gegen den Nächsten, gegen die Gemeinde-, Sitten- und Lehrordnung im NT zugleich ein Vorzug der Arbeit, da in diesem Komplex hinreichende Belege vorhanden sind.

Nach einem Überblick zur Forschungslage und zur Problematik (9–44) werden die einschlägigen Stellen nicht in der traditionsgeschichtlichen Abfolge (von der ältesten Schicht bis zur jüngsten), sondern nach der herkömmlichen Anordnung des Kanons untersucht: Mt 18,1–35; 7,1; 5,38–42; 5,25ff; 13,24ff.36ff mit einem kurzen Vergleich zur Didache 15,3; 14,2; 4,3 (wo die angewendeten Strafmittel im Vergleich zu Mt bedenklich werden); Apg 5,1–11; 1 Kor 5; 2 Kor 2,5–11; 7,8–12; 1 Kor 6,1–11; Stellen aus paulinischen und deuteropaulinischen Briefen; aus 2 Petr und Jud zum Verhalten gegen Ketzer; abschließend eine eigene Behandlung der Pastoralbriefe und der Johannesbriefe, weil hier zum ersten Mal neben dem Gesichtspunkt, die Gemeinde zu bewahren und den Sünder in die Gemeinschaft zurückzuführen, die Abschreckung tritt (163f). Zwar werden Vergebung und Versöhnung dadurch nicht in Frage gestellt (165), aber es findet „von nun an keine gute Entwicklung" in diesem Komplex statt (166). Das Verhalten des Diotrephes im 3 Joh 9–10 stellt eine „Markierung" dieser Entwicklung dar, er ist ein Repräsentant des Frühkatholizismus mit der Gefahr zum „Amtsmißbrauch und zur Perversion des Rechts" und der „Entmündigung der Gemeinde" (172). Abgesehen davon, daß die klischeehafte Vorstellung des Frühkatholizismus als Pervertierung (dies haben die Diskussionen mit Käsemann seit 1951 ‹!› gezeigt) in dieser Form nicht zu halten ist, so bleibt die Beobachtung zu Recht bestehen, daß in den Spätschriften des NT in der Auseinandersetzung mit Irrlehrern die Gemeinde als letzte Autorität durch das Amt in den Hintergrund gedrängt wird.

Wird man in Einzelfragen anderer Meinung als M. sein (etwa S. 55f zu Mt 18,17c; S. 146 zu 1 Kor 6,1–3 u. a.), so bleibt die Übereinstimmung in den Grundthesen. 1. Bereits die ältesten Gemeinden trafen praktische Regelungen rechtlicher Art. 2. Die von Sohm, Brunner und anderen postulierte reine Liebeskirche hat es nicht gegeben. 3. Die Unterschiede wie die gemeinsamen Grundvorstellungen bestätigen eine Auseinandersetzung mit den Rechtsvorstellungen der jüdischen, griechischen und römischen Rechtspraxis. (In diesem Zusammenhang hätte man zum Prozeß Jesu als dem ntl Rechtsprozeß schlechthin noch gern mehr erfahren, als es S. 102ff in ausgezeichneter Weise zur lukanischen Konzeption geschieht.) 3. Übereinstimmung herrscht im NT darin, daß das Recht nicht auf Strafe und Vergeltung zielt, sondern allein auf Frieden und Versöhnung, da die Strafe Gott anheim gestellt wird. Für den Christen gilt das *ius talionis* nicht mehr. (Unerklärlich bleibt allerdings, wie man behaupten kann, „die Talio bleibt allein dem Endgericht vorbehalten"; ebd. 75). Der Schutz der Gemeinde und das doch noch erhoffte Heil des Rechtsbrechers ist Motivation für das Rechtshandeln der Gemeinden.

Besonders anregend sind die Ausführungen zur Ablehnung der religiösen Strafjustiz („der Kirche"? – so in der Überschrift, im fortlaufenden Text geht es um das jüdische Strafrecht) und der Ablehnung der religiösen Strafjustiz des Staates durch Lukas (83–116). Danach bedarf die Kirche keiner Strafjustiz, weil Gott selbst einschreitet und straft (85.96 u. ö.), zum anderen soll der (römische) Staat sich in Religionsangelegenheiten „für inkompetent" erklären (100.116 u. ö.), den Religionen lediglich einen Raum der Freiheit zusichern. An verschiedenen Modellen (Stephanus, Jakobus, Paulus) entwickelt Lukas nach M. die verheerenden Folgen der ungerechten religiösen Strafjustiz (der Juden) und stellt das Rechtsverhältnis zwischen Rom und Christentum dem gegenüber: „Christen sind dem Staat gegenüber loyal, sie sind friedliche Bürger, keine Aufrührer" (115), gegen die der Staat einschreiten müßte. Diese lukanische Werbung um das Verständnis Roms im Kontext des jüdischen und römischen Strafrechts (115f) ist ein beachtliches Ergebnis. Doch bleibt zu fragen, ob die Prämissen ganz stimmen (zumal M. aus ihnen weitgehende Konsequenzen für die Abgrenzung von religiösem und weltlichem Recht heute zieht, aaO. 173–187). Geht es Lukas um eine grundsätzliche, rechtstheoretische Frage, wie die Überschrift (96) und einige grundsätzliche Überlegungen des Verf. (vgl. 102 zur Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gegen die Übergriffe des Hitler-Staates) andeuten? Besteht die Alternative zu Recht: religiöses Strafrecht der Juden – weltliches Strafrecht Roms? Waren die jüdischen Rechtsvorstellungen von ihrem Ursprung her nicht zugleich auch staatlich und weltlich gewesen, akzeptierte Rom sie nicht unter diesem Vorzeichen? Verstand Rom sein Strafrecht nur weltlich? Liegt die Vorliebe des Lukas für das römische Recht nicht eher darin begründet, daß es für Religionsgemeinschaften liberaler und für die Christen daher günstiger war? Es scheint als trüge der Verf. um der Konsequenzen willen nicht sachgemäße Voraussetzungen in den Text ein. Seine Folgerung aus dem ntl Befund lautet: „Im Gehorsam gegenüber der Heiligen Schrift muß darum festgestellt werden: Verstöße gegen gewisse göttliche Gebote dürfen nicht vom materiellen Strafrecht erfaßt und nach ihm für strafbar erklärt werden. Die Paragraphen, die Gotteslästerung und die Sonntagsheiligung bestrafen, müssen ersatzlos gestrichen werden. Sofern das Sexualstrafrecht noch religiös begründet wird, ist es zu revidieren. Der Eidzwang im Strafrecht und Beamtenrecht ist aufzuheben. Der Gebetzwang in öffentlichen Schulen muß abgeschafft werden"... (185). Zu diesen Thesen mag man stehen wie man will. Wer eine direkte Ableitung aus dem NT versucht, betreibt dogmatische „Steinbruch-Exegese", von der man hoffte, daß sie überwunden sei. Wo sind die Kriterien, daß Lukas zum Kron-

zeugen und Kanon des NT gemacht werden darf? Mit Recht weist M. auf den „theologischen Hintergrund" (186) im NT hin; warum kann man dann für den heutigen pluralistischen, metareligiösen Staat postulieren, sein Strafrecht dürfe sich nicht als Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts (186) verstehen, zum anderen bringe aber der irdische Strafrichter Erlösung und Befreiung (187). Hier werden religiöse und weltliche Dimensionen leichtfertig vermischt (die vom Verf. bei Lk gerade getrennt wurden) und das NT fälschlicherweise zum Anwalt heutiger Auseinandersetzung um den Sinn des Rechtes und um das Verhältnis von Staat und Kirche bestellt. Geschichte läßt sich nicht wiederholen; die Theologiegeschichte des Urchristentums ist auch für den Rechtsbereich exemplarischer Zeuge dafür.

Diese Aktualisierungstendenz zeigt deutlich die Grenzen der Arbeit. Solange M. historisch-kritisch die Texte befragt, bietet er für die exegetische Arbeit gute Ergebnisse und Zusammenfassungen. Allerdings zieht er kaum redaktionsgeschichtliche Arbeiten und Kommentare zu Rate, ganz zu schweigen von katholischer Literatur. Er verläßt sich jeweils auf einen Gewährsmann. Dadurch wird die Argumentation z. T. einlinig und zu wenig differenziert. Verf. und Verlag wären gut beraten, bei einer eventuellen Neuauflage ein Stichwortverzeichnis und Stellenregister anzufügen sowie Akzentfehler (149) und Setzfehler (91. 141) auszumerzen und genauere Literaturangaben (etwa 170) zu bieten. Dadurch könnte die Untersuchung als Studie zur Frage des Rechts im NT (ohne die z. T. tagespolitischen Folgerungen im abschließenden Kapitel VI) ein Standardwerk werden.

Münster Hubert Frankemölle

**Didier,** M.: **L'Évangile selon Matthieu.** Rédaction et théologie. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1972). 428 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIX) br. FB 750

Was vom Titel her als eine Monographie zum gesamten Matthäusevangelium erscheinen könnte, ist in Wirklichkeit der Tagungsband der Journées Bibliques de Louvain, die im September 1970 zum 21mal veranstaltet wurden. Nachdem 1968 das Lukas- und 1971 das Markusevangelium Gegenstand der Diskussionen waren, dürfte nach Vorliegen aller Tagungsbände eine wertvolle Trilogie zu den Synoptikern vorliegen, ein Spektrum wissenschaftlichen Forschens zum Verhältnis der Evangelisten untereinander sowie zu ihrer je eigenen Theologie.

Die vorliegenden Referate, die an drei Tagen vorgetragen wurden, sind vielfältig – in der Methode wie im Ergebnis. Zwar kann der Herausgeber M. Didier mit Recht in seinem einführenden Beitrag in den Forschungsstand und zur Tagungsproblematik die Zwei-Quellen-Theorie als Arbeitshypothese bei den meisten Teilnehmern konstatieren, die man schon „klassisch" nennen könne, da sie ihre Tragfähigkeit durch die redaktionsgeschichtliche Forschung erwiesen habe; doch bleibt dies nicht unbestritten, wie der Beitrag von Neirynck zeigt, der als Grundlage für die drei Synoptiker einen gemeinsamen Archetyp annimmt.

Da der reiche Inhalt der einzelnen Beiträge hier nicht kritisch gewürdigt werden kann, sei er nur mit dem Titel sowie einer Kurzinformation in Klammern jeweils angedeutet. Zur Textkritik: C. M. Martini, La problématique générale du texte de Matthieu (Bedeutung von Sinaiticus und Vaticanus). Zur Literarkritik: F. Neirynck, The Gospel of Matthew and Literary Criticism. A Critical Analysis of A. Gaboury's Hypothesis; M. Devisch, Le document Q, source de Matthieu. Problematique actuelle (Überblick zur Q-Forschung; Q als methodische Voraussetzung für die Redaktion durch Lk und Mt). Zur literarischen Methode des Mt: J. S. Sibinga, Eine literarische Technik im Matthäusevangelium (Nachweis einer Kompositionstechnik durch genaue Silbenzählung). Bei den traditions- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen stehen Fragen der Christologie und Ekklesiologie naturgemäß im Vordergrund. Im einzelnen sind zu nennen: F. van Segbroeck, Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents (kritische Würdigung der Werke von H. Gundry, R. S. McConnell und W. Rothfuchs); L. Hartman, Scriptural Exegesis in the Gospel of St. Matthew and the Problem of Communication (Annahme einer Zitatenquelle; evokative Struktur der Zitate und Anspielungen als Kommunikationsmittel zwischen Evangelist und Leser); A. Vögtle, Die matthäische Kindheitsgeschichte (nur Mt 2; Existenz von vormatthäischen Traditionen; ausführlicher ders., Messias und Gottessohn, Düsseldorf 1971); G. Strecker, Les macarismes du discours sur la montagne (vormatthäische Traditionen; paränetischer Skopus; deutscher Text bereits in NTS 17, 1970/71, 255–275); K. Gatzweiler, Les récits de miracles dans l'Evangile selon saint Matthieu (Bestätigung der christologischen Interpretation der mk Wundergeschichten durch H. J. Held); J. Dupont, Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles (Veränderung der Perspektive durch unterschiedlichen Adressatenkreis: Jünger/Volk – Söhne des Reiches/Söhne des Bösen; Auswirkungen auf Inhalt); J. Kahmann, Die Verheißung an Petrus: Mt., XVI, 18–19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums (Bedeutung von Jes 28,16 und der ntl lithos-petra-Christologie; Sitz im Leben: griechisch sprechendes judenchristliches Milieu); E. Cothenet, Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu (kritischer Forschungsüberblick; Existenz christlicher Propheten in mt Gemeinde); J. Lambrecht, The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt., XXIV–XXV (eine mt Komposition zur prophetischen Deutung der Geschichte, eine große christologische Gerichtsparänese); D. Senior, The Passion Narrative in the Gospel of Matthew (kritische Sichtung der Forschung; lehnt „Kirche und Judentum" sowie „Vorbild für die Gemeinde" als Modelle ab zugunsten eines starken christologischen Anliegens); A. Descamps, Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion (Mt steht fast nur im Dialog mit Markus; dazu gibt es noch Einwirkungen von mündlicher Tradition und Liturgie; Mt vertritt im Christusbild eine theologia gloriae); S. Légasse, L'„antijudaisme" dans l'Evangile selon Matthieu (Kein Antisemitismus bei Mt, sondern ein theologischer Haß wie bei den Psalmisten und in Qumran).

Insgesamt liegen äußerst anregende und wertvolle Beiträge vor allem zur Redaktionsgeschichte vor – weniger zur Gesamttheologie –, die auch zur kritischen Auseinandersetzung reizen, vor allem was die Bestimmung von vormatthäischen Traditionen angeht. Ein gutes Arbeitsmittel wird dieses Sammelwerk nicht werden, da die Auslegung natürlich jeweils individuell ausgerichtet ist, vor allem aber auch, weil jegliches Register fehlt.

Münster Hubert Frankemölle

**Trevijano Etche verria,** Ramon: **Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el Prologo de San Marcos.** – Burgos: Ediciones Aldecoa (1971). XXIII, 273 S. (Publicaciones de la Facultad Teologica del Norde de Espana, Sede de Burgos 26)

In der Reihe der Veröffentlichungen der Theologischen Fakultät Burgos ist mit Nr. 26 die erste neutestamentlich-exegetische Arbeit erschienen. Sie behandelt in auffälliger Breite die ersten 15 Verse, den sogenannten „Prolog" des Markusevangeliums. Unter Anwendung traditions- und redaktionskritischer Fragestellung und bei Benutzung der ausgebreiteten (insbesondere auch deutschsprachigen)Literatur ist eine Studie entstanden, die unter Berücksichtigung der synoptischen und johanneischen Paralleltexte zu einem breiten Kommentar geraten ist. Die Bemühungen der Forschung werden in einer beachtlichen Synthese zusammengefaßt, jedoch nicht eigenständig fortgeführt. Literaturverzeichnis, Stellen- und Autorenregister erhöhen den Wert des Bandes.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

**Pollard,** T. E.: **Johannine Christology and the Early Church.** Cambridge: At the University Press 1970. XII, 359 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 13) Lw. $ 17.50, £ 6.–

Das Buch verfolgt unter dem Thema der Christologie die altkirchliche Auslegung des vierten Evangeliums. Diese Wahl wird (XI. 3) zunächst einleuchtend damit begründet, daß schwerlich eine andere neutestamentliche Schrift oder Theologie so direkt und akut die Lehrbildung der Frühzeit (die Studie reicht bis zur trinitarischen Debatte des 4. Jahrhunderts einschließlich) stimuliert und gleichzeitig deren Probleme provoziert habe, wie das Joh-Evangelium mit seinem Logos-Begriff und der Betonung des Vater-Sohn-Verhältnisses.

Verf. teilt seine Untersuchung in zwei Teile, von denen der erste die vornizänische Epoche, der zweite die Arianismus-Kontroverse behandelt.

Auf 20 Seiten wird die johanneische Christologie vorgestellt, wobei es dem Autor offenbar doch entgangen ist, wie stark er bereits aus späteren dogmatischen Interessen hinblickt. In einer Bestandsaufnahme der exegetischen Johannes-Diskussion (die fast nur englischsprachig beachtet wird) werden die Kategorien herausgestellt bzw. ausgewählt, an denen sich die altkirchlichen Bemühungen um christologische bzw. trinitarische Formeln entzünden werden. Für den Exegeten hat diese Darstellung keinen eigenständigen Wert, weil sie ein Referat bestimmter Konsense bietet, mit dem er nicht einmal immer einverstanden sein kann. Wenn z. B. Verf. die Verwendung des Logosbegriffes nur im Prolog (und nicht auch im weiteren Evangelium) für eine gezielte missionstaktische Maßnahme hält (Kontaktaufnahme zum Leser mittels

eines verbreiteten Begriffs) (6.12f) und sich dabei ausdrücklich uninteressiert an den Konsequenzen zeigt, welche die inzwischen gut begründete Annahme der Rezeption eines älteren Hymnus für die Erklärung der besonderen Diktion der Eingangsverse hat (13 mit Anm. 1), so ist dies ein Indiz für das recht pragmatische Ansteuern von Ergebnissen.

Auffällig am vierten Evangelium war für die Folgezeit der Logosbegriff, der dann der Theologie weit wichtiger wurde als er dem vierten Evangelisten gewesen war, welcher ihn nicht in sein eigenes Vokabular aufnahm; dieser Begriff wurde aus unterschiedlichsten Quellen aufgefüllt und in der jeweiligen Fassung dann zum Interpretationsschlüssel des ganzen Evangeliums gemacht, so daß die Proportionen oft in der Tat auf den Kopf zu stehen kamen. Auffällig waren weiter die prägnanten Aussagen des vierten Evangeliums über Identität/Einheit und Verschiedenheit von Vater und Sohn; sie wurden gegeneinander ausgespielt. Ferner die Vereinigung von Logos und Fleisch, Gott und Mensch in dem Sohn Gottes. Die beiden letzten Daten nennt P. „johanneische Paradoxien", die die dogmenhistorischen Kalamitäten produzieren werden, weil die Orthodoxie nur im Einhalten der *paradoxical balance* zwischen Einheit und Differenz von Vater und Sohn und zwischen Gottheit und Menschheit im Sohn gegeben sei. Das wirkt in dieser Form etwas quantitativ-mechanisch. – Wichtig ist für die alte Auslegung letztlich noch die dreifache Mittlerschaft des Sohnes in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung.

Eine unmittelbare Nachwirkung des Joh-Ev soll – obwohl Zitate bekanntlich fehlen – schon im frühen 2. Jahrhundert nachweislich sein. Doch geht es methodisch nicht an, vom Vorhandensein „johanneischer Motive" (so im Anschluß an F. M. Braun) auf das Bekanntsein und die Hochschätzung der uns bekannten johanneischen Schriften zu schließen (24). Das wird dann auch lediglich einmal behauptet, und die Durchführung sieht so aus, daß an der skizzierten, schematisch gefaßten Christologie des Joh-Ev gemessen wird, was es an Christologien im 2. Jahrhundert und später gibt: ob ihnen die Inkarnation wichtig ist, ob sie Gottheit und Menschheit betonen, ob sie Vater und Sohn zusammenhalten in ihrer Einheit und doch auch unterscheiden, ob sie also die „johanneischen Paradoxien" durchhalten etc. oder ob sie nicht den entsprechenden naheliegenden Irrtümern (Doketismus, Modalismus etc.) verfallen sind. Auf diese recht vordergründige Weise werden mit dem positiven Ergebnis von wenigstens prinzipiell oder partiell johanneischer Qualität behandelt: Ignatius v. A., Oden Salomos, Melito, Justin. Theophilus v. A. zitiert zwar als erster Joh, ist aber weiter von ihm entfernt. Irenäus wird teils in theologiehistorischer Hinsicht überschätzt, teils sachlich mißverstanden: Seine Betonung der Einheit und Einigkeit Gottes hat nichts mit einer Ablehnung gnostischer Logosspekulation zu tun, sondern wehrt der demiurgischen Verspottung des alttestamentlichen Gottes, der Lehre vom anderen unbekannten Gott, vom anderen Pleroma, von der anderen Ἀρχή, also letztlich dem kosmologischen und soteriologischen Dualismus. – Schon hier wird nicht wirklich deutlich, daß rezipierte johanneische Motive und Texte die christologische Denkform bestimmt hätten. Man liest eher eine vergleichende Statistik von Doktrinen. So heißt es auch bei der Behandlung Tertullians, daß erst bei ihm von einer wirklichen Aufarbeitung der trinitarischen und christologischen Implikationen des vierten Evangeliums die Rede sein kann (70), und in der Tat kann hier ein Konnex von Textinterpretation und argumentierendem Denken aufgezeigt werden. Von (Hippolyt) Tertullian und Novatian wurden in der Westkirche des frühen 3. Jahrhunderts die beiden johanneischen Paradoxien mit Hilfe von Joh-Exegesen durchgehalten, und diese Theologen waren dadurch erfolgreich, daß sie in Übereinstimmung mit Joh den Sohnbegriff zum Schlüssel der Christologie machten, nicht den Logosbegriff. In welchem Sinn aber diese ganze Christologiegeschichte *the interpretation of St. John's Gospel* genannt werden kann, müßte doch näher begründet werden, nachdem es dort ja nicht primär um Exegese einer biblischen Schrift, sondern um deren mögliche Schützenhilfe in der aktuellen Kontroverse geht. Und wenn bei Klemens v. Al. aus Joh allein der nach P. johanneisch unwichtige Logosbegriff aufgegriffen und noch dazu ganz unjohanneisch ausgebaut wird, dann handelt es sich nicht um die Nachgeschichte der johanneischen Christologie. Ähnliches gilt für das erarbeitete Verhältnis des Origenes zur johanneischen Christologie. – An Paul von Samosata wird die antiochenische Theologie verglichen, und das Ergebnis lautet: Die Alexandriner haben mit ihren Entwürfen die Unangemessenheit des Logosbegriffs, die Antiochener die Unangemessenheit der hebräischen Wort-Weisheit als Basis der Joh-Interpretation bezüglich des Vater-Sohn-Verhältnisses und der Gottheit-Menschheit-Relation in Jesus Christus erwiesen. So daß von den bisher besprochenen drei Überlieferungen allein die westliche Theologie die johanneische Christologie richtig verstanden hat. In der alexandrinischen Opposition gegen Origenes (Petrus v. Al.) bahnt sich allerdings die baldige Allianz zwischen Alexandrien (Athanasius) und dem Westen an.

Dem Rez. scheint das Verfahren nicht zu stimmen: Die johanneische Christologie steht für P. allem Anschein nach unausgesprochen als die anfangs gegebene Orthodoxie und als *common faith of the church* da, und es wird für die folgenden Epochen und ihre Christologien angenommen, daß es thematisch um ihre Erhaltung und Entfaltung gehe. Es ist aber im einzelnen durchaus die Frage, ob die biblische, speziell die johanneische Christologie der intendierte Bezugspunkt war und sein konnte. Der Ansatz der gesamten Studie scheint nicht genügend reflektiert, um die Geschichte der johanneischen Christologie in den ersten Jahrhunderten sachgemäß und gerecht zu bestimmen. Die Angabe, daß am Vorabend des Arianismusstreites die antiochenische Theologie durch Eusthatius, die „neu-alexandrinische" durch Athanasius relativ stark oder gut johanneisch, die „alt-alexandrinische" (origenistische) dagegen durch Eusebius von Caesarea weit von Joh entfernt war, bleibt aus denselben Gründen ein beziehungsloses Datum, wenn man nicht der Ansicht sein kann, daß die chronologisch vorgehende Verhältnisbestimmung einzelner altkirchlicher Theologien gegenüber dem Joh-Ev ein sehr aufschlußreiches Unternehmen sei. Und obwohl bei der Analyse der vornizänischen Positionen des Arius, Alexander v. Al. u. a. die präformierten Denkmuster dieser Männer geradezu in die Augen springen, geht P. auf die philosophischen und schultraditionellen Bedingungen der christologischen Optionen nicht in der Weise wirklich ein, daß von ihnen aus dann die Vorurteile in der Joh-Exegese bestimmt würden. Es soll vielmehr umgekehrt der Eindruck bestärkt und aufrecht erhalten werden, daß die trinitarisch-christologischen Probleme des 4. Jahrhunderts durch die paradoxe Aussagestruktur des vierten Evangeliums ausgelöst wurden und einen expliziten Streit um dieses Evangelium darstellen (164). Hier wird der ganze Prozeß auf e i n e s seiner Elemente, auf e i n e seiner treibenden Kräfte fast reduziert. Die alte Dogmen- und Theologiegeschichte kann nicht in dieser direkten Weise als Exegesegeschichte betrachtet werden. Angemessener heißt es für die Formel von Nizäa, daß sie von johanneischer Sprache und johanneischem Denken stark beeinflußt ist (178). In der Darstellung der anti-arianischen Polemik des Athanasius stellen sich von der Sache her die richtigen Proportionen ein: Zu den einzelnen Streitpunkten fällt auf, daß die Denkkategorien des Athanasius auffällig unphilosophisch und unmittelbar biblisch sind; er ist darin eine Ausnahme nicht nur im Vergleich mit den Arianern. Innerhalb seiner bibelorientierten Argumentation ist es dann sinnvoll, in einem eigenen Kapitel (222–232) die Johannes-Exegesen zusammenzustellen und auf die Nähe des Athanasius zu Joh aufmerksam zu machen, weil er eine Christologie entfaltet, die nach Schwerpunkten und Tendenz innerhalb des NT ihre deutlichste Ausprägung bei Joh (Joh, 1 Joh) hat und bei Athanasius ausdrücklich mit johanneischen Texten übereinstimmen w i l l. Aber d. h. nicht, daß Athanasius seine Christologie allein mit johanneischen Texten bestritten hätte und seine Theologie in einem engeren Sinn als Nachgeschichte speziell des Joh-Ev buchstabiert werden müßte.

P. hat hier eine instruktive Christologiegeschichte vorgelegt, die viele interessante Thesen und Details bietet. Diese Rezension hebt allein auf die grundlegende interpretatorische Perspektive ab, unter der die gesamte Entwicklung gesehen wird. Und da ist der Rez. der Meinung, daß es sich – zumindest in der konkreten Durchführung – nicht als förderlich erwiesen hat, eine einzige Christologie des ausgehenden 1. Jahrhunderts (sc. die johanneische) zum Bezugspunkt und zum Schlüssel der weiteren Geschichte der Christologien zu machen, der diese Geschichte wirklich besser verständlich machen könnte. Denn diese Geschichte wird weithin gar nicht vom Joh-Ev aus getrieben, und die ständigen Rekurse auf johanneische Grundgedanken muten oft recht unmotiviert an (nicht nur in der Arius-Diskussion, 141ff). Vom thematischen Ansatz früherer Arbeiten des Verfassers aus versteht man das Interesse an dieser Fragestellung, aber die etwas mechanische Anlage, der Vergleich von festgehaltenen oder aufgegebenen Lehren, kann von der Nützlichkeit der Methode in dieser Form noch nicht

überzeugen. Auslegungsgeschichte als Wirkungsgeschichte wird traditions- und motivgeschichtlich sowie prinzipiell methodologisch differenzierter betrieben werden müssen als es hier geschieht.

München Norbert Brox

**König**, Eckard: **Augustinus Philosophus.** Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins. – München: Wilhelm Fink 1970. 168 S. (Studia et Testimonia antiqua XI/1970) Lw. DM 32.–

Die vorliegende Untersuchung, unter der Anleitung von Wilhelm Kamlah entstanden, greift ein vieldiskutiertes Thema der Augustin-Interpretation auf, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und philosophischem Denken beim jungen Kirchenlehrer. Dabei verliert sich die Darstellung nicht in der Erörterung allgemeiner Probleme, sie prüft diese eigentümliche Beziehung an der Vorstellung von Gott als dem höchsten Seienden.

In drei Abschnitten baut der Verfasser seine Arbeit auf. Nach einem einführenden Vorspann über Forschungslage und Methode entfaltet das erste Kapitel unter der Überschrift „Der philosophische Aufstieg zu Gott" Augustins Verständnis von Philosophie, und zwar im Hinblick auf die ihn bewegende Gottesfrage. Der Weg zu Gott führt nach Ausweis der Frühschriften nicht über die Bibel, sondern über die Erkenntnis, wobei ein dreistufiges Aufstiegsschema (*corpus — anima — deus*) zugrunde liegt. Auch wenn Augustin sich nach De lib. arb. II 13,37 aus christlichen Motiven für das dreistufige Schema entscheidet, so stellt dies nicht unbedingt eine Korrektur philosophischer Systeme von der Bibel her dar, weil das Drei-Stufen-System auch in der platonischen Tradition geläufig war. Dem Aufstieg zu Gott korrespondiert bzw. geht voraus die Abkehr vom sinnlich Wahrnehmbaren (*penitus esse ista sensibilia fugienda*); dabei lassen sich wiederum überkommene Motive der platonischen Katharsis mit christlichen Forderungen verbinden, wobei die biblischen Aussagen in den Raster des philosophischen Systems eingefügt werden. Über die Instanz der Seele, mit der Augustin die Unsterblichkeitslehre verknüpft, führt der Aufstieg zur Wahrheit, die mit Gott, dem *summum esse* und dem *summum bonum* identifiziert wird (86).

Das zweite Kapitel behandelt unter dem Titel „Der Gott der Bibel und der Gott der Philosophen" Augustins Versuch, „die traditionelle mythische Rede von Gott philosophisch zu interpretieren und damit (sich und anderen) einsichtig zu machen" (92). Durch die Lehren des Ambrosius von den biblischen Anthropomorphismen befreit, bemüht er sich um eine philosophische Interpretation des Mythos mit dem Ziel, die erste ἀρχή der Philosophen als den Gott der Bibel auszuweisen. Solches Bestreben wandelt christliches Beten zu philosophischer Meditation (105), und es warnt uns wiederum, vermeintlich biblisch-christliche Lehren, wie die *creatio ex nihilo*, vorschnell als Ausweis biblischer Denkstruktur zu betrachten. Selbst in der Rede vom „Sohn Gottes" und im Hinblick auf die Inkarnation macht sich der bestimmende Einfluß der platonischen Stufenontologie geltend. Nicht eine Christologie orthodoxer Prägung, wie es etwa Pierre Courcelle u. a. vertreten, ist nach Meinung des Verfassers Augustin eigentümlich, sondern jene photinianisch klingende Auffassung, wonach Christus ein Mensch von überragender Weisheit sei (119).

So gesehen erhält „die augustinische Einheit von christlichem Glauben und philosophischem Denken" ihr eigentümliches Gepräge – Thema des dritten Kapitels. Beide Elemente sind – hier in deutlicher Abkehr von protestantischer Tradition – nicht einander entgegengesetzt, weil eben der Afrikaner „die biblischen Aussagen nicht aufgrund der Autorität göttlicher Offenbarung (glaubt), sondern er glaubt sie, indem er davon überzeugt ist, daß sich ihre Wahrheit bei geeigneter vernünftiger Nachprüfung erweisen lassen wird" (134). Dieser Glaubensbegriff entspricht der Tendenz, biblische und philosophische Begriffe synonym zu gebrauchen, wobei er „die biblischen Wörter als philosophische Termini auffaßt" (138). Eine solche Interpretation mündet schließlich in ein Verständnis des Christentums als „wahre Philosophie" und zugleich als *vera religio*; während letztere für die *simplices* gedacht ist, führt die Inanspruchnahme des vernünftigen Denkens schließlich zur Theologie.

Die Untersuchung König's löst die alte Streitfrage nach dem philosophischen oder christlichen Ansatz in Augustins Frühschriften zugunsten eines bestimmenden Platonismus. Tatsächlich läßt sich der Einfluß dieser Denkweise nicht ignorieren, vor allem die Übernahme der ontologischen Stufenschemata. Ob diese Denkstrukturen freilich die biblischen Aussagen normieren und somit auch umformen, muß trotz der angeführten Beispiele offen bleiben. Die Schwierigkeit des Problems liegt darin, daß beide Denkformen, biblische und philosophische, bei Augustin eng verbunden sind, wie übrigens auch schon in der voraufgehenden Periode. Eine lange Tradition gab es schon vor Augustin, das Christentum als vernunftgemäßes Glauben auszuweisen, und die Begründung für die *vera religio* lag in dem exklusiven Sachverhalt, der Christengott sei erkennbar und damit vernunftgemäß; auch als *religio* trachtete man die mythische Redeweise zu überwinden. Solches Bemühen läßt sich schon innerhalb des Neuen Testamentes und in der zeitgenössischen jüdischen Literatur beobachten, so daß der vorausgesetzte Gegensatz von Mythos und Philosophie nicht so eindeutig besteht. Vielleicht geht der Verfasser zu sehr von der Vorstellung einer (scholastischen) Konklusionstheologie aus, die zwar durch Jahrhunderte das Geschäft der „Glaubenswissenschaftler" bestimmte, aber für Augustin nicht charakteristisch ist, insofern er eben das Ineinander von Glaube und Philosophie auch unter heilspädagogischem Aspekt vertritt.

München Peter Stockmeier

**Conte**, Pietro: **Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Con appendice critica.** Milano: Editrice Vita e Pensiero (1971). XV, 586 S. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche s. III sc. stor. 4) br. Lit 15 000

Die Arbeit möchte, wie vom Vaticanum II angeregt, einen Beitrag leisten zum vertieften theologiegeschichtlichen Studium des Verhältnisses von Papst und Bischöfen. Das als Untersuchungsfeld gewählte siebte Jahrhundert ist, wie der Verf. auch durch die Arbeiten von Congar zur Ekklesiologie des Mittelalters bestätigt sieht, in der Tat noch kaum ekklesiologisch erschlossen. Kleinere Teil- und Vorarbeiten können größtenteils, wenn auch nicht erschöpfend, in der reichen Bibliographie des Verf. gefunden werden.

Das Untersuchungsobjekt Contes sind die „Lettere dei papi" des 7. Jahrhunderts, in erster Linie die Briefe und anderen Dokumente der Päpste selbst, sekundär auch die an die Päpste gerichteten Schreiben. Da es nur für einzelne Päpste des 7. Jahrhunderts unvollständige Sammlungen sowohl der erlassenen als auch der erhaltenen Schreiben gibt, macht sich der Verf. die große und dankenswerte Mühe, ein Regest der Papstbriefe des 7. Jahrhunderts zusammenzustellen (397–507). Es enthält 316 Stücke in 305 Nummern von den Päpsten Sabinianus bis Sergius I. aus den Jahren 604 bis 701. Der Verf. ist auch um die kritische Frage bemüht. Er liefert die nötige Information über die bisherigen kritischen Untersuchungen zu den einzelnen Briefgruppen und schließt sich zumeist dem vorherrschenden Urteil an (383–396).

Dem Corpus des Buches wird eine kurze Einleitung über die Päpste des 7. Jahrhunderts vorangestellt, die stark von statistischen Gesichtspunkten geprägt ist. In einem kurzen Abschnitt über die „Briefe" dieser Päpste wird auch die geschichtliche Situation der Kirche des 7. Jahrhunderts zumeist nach Sekundärliteratur dargestellt. Die Arbeit ist darüber hinaus durchgehend von einem großen Aufwand an historischer Gelehrsamkeit begleitet, die aber zumeist dem Ziele dient, die systematische These zu bekräftigen oder abzusichern. Der Verf. kann sich allerdings auf den unbezweifelbaren Befund stützen, daß sich die römischen Lehr- und Glaubenstraditionen in allem Auf und Ab der wechselnden Konstellation kaiserlicher Macht und auseinander- oder zueinanderstrebender kirchlicher Kräfte gehalten haben und daß sich gerade die „Ausländer" unter den Päpsten und die zahlenmäßig und wirkungsmäßig beachtlichen Kräfte aus den östlichen Kirchen, die in die Papstgeschichte eingriffen, mit besonderem Nachdruck der römischen Traditionen von Kirche und Primat angenommen haben.

Bei der schmalen literarischen Basis der Papstbriefe ist, wie der Verf. mit Recht feststellt, keine vollständige Ekklesiologie zu erwarten. Wenn er aber im ersten Teil seiner Untersuchungen zur Lehre von der Kirche nur ein paar Bilder findet wie *domus, mater, corpus* und *navis*, dann hängt das auch damit zusammen, daß er Fragen, die sich aus historischen Fakten ergeben, zu geringe Aufmerksamkeit schenkt. Es wäre z. B. nicht unangebracht gewesen, über die Vorstellungen von der Kirche zu reflektieren, die im Zusammenhang des Verhältnisses von Kirche und Staat vorliegen, wenn ein Papst den Exarchen von Ravenna ersucht, ihm jene langobardischen Bischöfe, die einen bestimmten langobardischen Thronprätendenten unterstützt hatten, zur Aburteilung nach Rom zu schicken.

Das fruchtbarste ekklesiologische Thema, das aus den Papstdokumenten entwickelt werden kann, ist natürlich das Thema Bischöfe und Papst. Der Verf. verfolgt zunächst weiter die bildhaften Ausdrücke, die vom Bischof u. a. als *aedificator ecclesiae*, von *praedicator, agricola, pastor-dux, pater* sprechen. Der Verf. hat recht, wenn er in dieser Redeweise eine kirchliche Spiritualität der Zeit findet. Sie ist zwar dem, der die Redeweise der voraus-

gehenden Jahrhunderte kennt, nicht neu, aber man darf für die reiche Dokumentation aus dem 7. Jahrhundert dankbar sein.

Das gilt auch für den zweiten Hauptteil über den „Päpstlichen Primat" (91–361) und den Untersuchungen über die Rede von Petrus, von der *sedes apostolica*, der *catholica* und *apostolica traditio* und *fides* und der Rede von der Einheit. Der Verf., der selbst auch ganz gefangen scheint von der Mystik und Spiritualität, die er in der Sprechweise der lateinischen und römischen Tradition von der *sedes* und *fides apostolica* findet, vermag aber nicht mehr zu liefern als eine gewissenhafte und zuverlässige, manchmal apologetisch gehandhabte Dokumentation. Einzelkritik ist hier nicht möglich. Nur zur Frage der „Infallibilität" sei eine solche kurz angedeutet. So gut die Rede und Überzeugung von einer Unfehlbarkeit der *fides* und *sedes apostolica* dokumentiert wird, so wenig befriedigt die Behauptung, es handle sich um den Abschluß einer Entwicklung, weil diese Entwicklung nirgends zusammenfassend skizziert wird. Vor allem aber wird ohne einen geschichtlich überzeugenden Nachweis ständig vorausgesetzt, daß eine absolute Identifizierung jedes Papstes mit der *sedes* und *fides apostolica* angenommen wurde. In diesem Zusammenhang ist zwar anzuerkennen, daß der Verf. die Dokumente der Verurteilung des Honorius vorlegt, aber es ist zu wenig, wenn er als Konsequenz daraus nur feststellt, daß man die Verantwortung des römischen Papstes für die Reinheit der Lehre sehr hoch angeschlagen hat. Klarer als der Verf. es zugibt, muß gesagt werden, daß Honorius eine *victima* des römischen Unfehlbarkeitsanspruches geworden ist. Von seinem Fall bleiben Schwierigkeiten für die päpstliche Unfehlbarkeit, die zwar gelöst sind, wie der Verf. sagt, zu deren Lösung er aber selbst nichts beizutragen weiß.

Die Ausführungen des Verf. haben gerade im Hauptteil über die Doktrin des päpstlichen Primates nicht den vollen Kontakt zu der historischen Wirklichkeit. Selbst wenn sie eine Fülle zuverlässiger und auch mit Gespür für die historische Entwicklung erarbeiteter Details in durchaus nützlichen und aufschlußreichen Wortstudien bringen. Daraus muß der Schluß gezogen werden, daß eine gute Arbeit über die Doktrin des Primates im 7. Jahrhundert noch keine in allem befriedigende Arbeit über die Wirklichkeit des Primates im 7. Jahrhundert sein muß.

Die Erudition und Sorgfältigkeit des Verf. wird durch eine Reihe Beigaben von Texten und technischen Hilfsmitteln dokumentiert. Mit einer kleinen Anthologie von Texten (365–380) möchte er nicht nur dem Leser entgegenkommen, sondern auch zum Bekanntwerden wichtiger Texte über den Primat im 7. Jahrhundert beitragen. Eine Tafel der Päpste, mehrere Tafeln zur chronologischen und geographischen Aufteilung der Briefe, eine Konkordanz des Regests mit anderen einschlägigen Papstdokumentensammlungen, ein Incipit der Briefe, ein Stellen-, Namens- und ekklesiologisches Register werden willkommen sein. Druckfehler finden sich erfreulich wenige, die meisten allerdings in der Bibliographie S. 18 (Caspar), 21 (Grisar 2mal), 23 (Koch), 26 (Rahner). Die Querverweise innerhalb des Buches sind unangebracht kompliziert. So muß eine mit cap. V § 3 Ca angegebene Stelle auf den Seiten 271–281 gefunden werden. Die gesuchte Stelle befindet sich auf S. 278.

Würzburg Jakob Speigl

**Der Freisinger Dom.** Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200-jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian. Im Auftrag des Historischen Vereins Freising hrsg. v. Joseph A. Fischer. – Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising e. V. 1967. XII, 289 S., kart. DM 16.80

Der reiche Inhalt dieser Festschrift, die anläßlich des 1200jährigen Jubiläums der (2.) Translation der Gebeine des ersten Freisinger Bischofs Korbinian herausgegeben wurde, vermittelt uns einen eindrucksvollen Überblick über die Geschichte Freisings und seines heute noch imponierenden Gotteshauses am Domberg.

Angesichts dieser langen Periode von 1200 Jahren ist es hoffentlich auch eher verzeihlich, wenn die Besprechung dieser wertvollen Publikation eine durch widrige Umstände bedingte Verzögerung erlitten hat.

Der verdienstvolle Herausgeber dieses Buches, das im Auftrag des Historischen Vereins Freisings gedruckt wurde, ist der inzwischen an die Universität Augsburg berufene Kirchenhistoriker Joseph Fischer. Er hat auch selber einen der umfangreichsten Artikel beigetragen. In diesem untersuchte er die zeitgenössischen Quellen über den Brand vom Jahre 1159. Die Größe dieses Unglücks, das ein Jahr nach dem Tode des berühmten Bischofs Otto von Freising, des Sohnes Herzog Leopolds von Österreich, die Stadt traf, ist aus dem Umstand ersichtlich, daß der Wiederaufbau des Freisinger Münsters erst 1205 zum Abschluß kam. Mit der Epoche vorher, also mit dem 1. Jahrtausend, beschäftigt sich der Münchener Diözesankonservator Sigmund Benker. Leo Weber und Karl Mindera, beide Salesianer Don Boscos, berichten über die zweimalige Neugestaltung des Bauwerkes. Die erste erfolgte mitten in den Wirren des 30jährigen Krieges unter Fürstbischof Veit Adam von Gepeckh ganz im Geiste der Renaissance; sie brachte u. a. die Beseitigung des Lettners. Die zweite führte der Künstler Georg Asam durch. Gerade diese Renovierung wird uns an Hand eines bisher in seiner Gesamtheit unveröffentlichten Tagebuches geschildert, das der berühmte Historiograph von Freising, P. Karl Meichelbeck, hinterlassen hat.

Mit dem liturgischen Leben, das sich in diesem ehrwürdigen Gotteshaus vollzogen hat, machen uns weitere Beiträge bekannt. Dr. Klaus Gamber, Regensburg-Rom, befaßt sich mit den drei ältesten liturgischen Büchern, dem Dom-Sakramentar aus dem 8. Jahrhundert, dem dazugehörigen Lektionar und dem Benedictionale episcoporum aus dem 9. Jahrhundert. Unter fachkundiger Heranziehung auswärtiger Parallelhandschriften vermag uns der Autor einen guten Einblick in die Feier des Gottesdienstes für die damalige Zeit zu vermitteln. Die Kanoniker verrichteten ihr Stundengebet an einem bestimmten Platz im Dom: im Chorgestühl. Dieses verdanken wir dem ausgehenden Spätmittelalter – es blieb bis in unsere Tage erhalten. Umgestaltungen fanden nur im Zusammenhang bzw. in Vorbereitung der jeweiligen Domrestaurierungen statt. Das Gestühl selber wurde nach den Entwürfen von Ulrich Glurer in der Schreinerwerkstätte des ortsansässigen Meisters Bernhard ausgeführt, wie Berndt Oesterheld auf Grund eines eingehenden Quellenstudiums nunmehr feststellen konnte. Im Zusammenhang mit der Liturgie ist auch die Predigt und Kirchenmusik zu berücksichtigen. Professor Karl Gustav Fellerer, Köln, beschäftigt sich mit der Kantorei und dem Orgelbau in Freising, indem er bei seinen Darlegungen mit dem 1484 gegründeten Choralisteninstitut beginnt und seine Hauptaufmerksamkeit dem 17. und 18. Jahrhundert widmet.

Sehr aufschlußreich über die kirchlichen Zustände im Spätmittelalter und in der Reformationszeit ist der vorzügliche Beitrag von Professor Joseph Staber, Regensburg. Er zeigt nicht nur für Freising, sondern für ganz Bayern die Entwicklung der Prädikaturen auf, deren Einrichtung im Zusammenhang mit dem vordringenden Humanismus gesehen werden muß. Viele Schlaglichter fallen bei dieser Untersuchung auch auf die damaligen Zustände im Klerus. Pfarrer Anton Bauer berichtet über die Wallfahrt zu Ehren des hl. Sigismund nach Freising. Durch sie wurde lange Zeit die Erinnerung an Korbinian etwas in den Schatten gestellt.

Als ausgezeichneter Kenner jenes Zeitabschnittes, während dem sich in Deutschland die Säkularisation der Hochstifte und Klöster vollzog, erweist sich auch in diesem Band Professor Georg Schwaiger, München, wenn er über die „stillen" Jahre Freisings und seines Domes (1803–1822) berichtet. Daß er dabei auch die Gelegenheit wahrnahm, Karl Theodor von Dalberg Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist erfreulich. Der anschauliche Bericht über das Vorgehen der Wittelsbacher bei der Konfiskation des Kirchengutes ruft zwei Gedanken wach: ein Vergleich mit den kirchlichen Maßnahmen Kaiser Joseph II. von Österreich liegt nahe. Er hat von den kirchlichen Besitzungen nichts in seine eigene Tasche fließen lassen. In unseren Tagen wird dieser Beitrag wohl auch über den Kreis der ehemaligen Professoren und Studenten von Freising hinaus melancholische Gedanken wachrufen, da vor kurzem auch die Theologische Hochschule Freising aufgelöst wurde. Dabei sind Parallelen zum Vorgehen von 1802/3 unverkennbar, allerdings unter geänderten Vorzeichen.

Der vorliegenden Festschrift gebührt ein würdiger Platz unter den Publikationen zur wissenschaftlichen Erforschung der „Bavaria sacra". Das objektiv nüchterne Bild wurde durch die Benützung vieler Quellen und der bisher erschienenen, kritisch gesichteten Literatur gewonnen. Diese Publikation kann daher anderen Veröffentlichungen lokalhistorischen Charakters gewiß als Vorbild dienen. Durch die Hinzufügung eines Namensregisters wird im übrigen ihre Benützung sehr erleichtert.

Bochum Josef Lenzenweger

**Köhler,** Theodor Wolfram, O.S.B.: **Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.** – Rom: Herder 1971. XXXIII, 540 S. (Studia Anselmiana, Bd 58)

Die Dominikanerschule in Paris weist zu Beginn des 14. Jahrhunderts sehr selbständige Denker auf, die trotz bzw. gerade wegen der grundlegenden Übereinstimmung mit Thomas von Aquin (in einer veränderten wissenschaftsgeschichtlichen Situation) zu unterschiedlichen theologischen und philosophischen Lehrstandpunkten kamen. Jakob von Metz opponierte gegen Johannes von Paris; er wurde aber seinerseits von Herveus Natalis attackiert. Seine Bedeutung wird aber nicht nur durch die breit gestreute Überlieferung seines Sentenzenkommentars (in 12 heute noch greifbaren Handschriften) bezeugt, sondern auch durch den nachweislichen schulischen und literarischen Einfluß auf Durandus de S. Porciano. Der Sentenzenkommentar ist in 2 Lehrformen, die auf 2 verschiedene Lehrtätigkeiten (in der Provinz und in Paris) zurückgehen, und in je unterschiedlichen Überlieferungsformen (Redaktionen) auf uns gekommen. Weil im mittelalterlichen Geistesleben Lehrform und (literarische) Traditionsform eine Einheit bilden, lassen sie sich nie streng von einander abheben. Die seit dem Durandus-Buch von Koch anhaltende Diskussion über die beiden Redaktionen (A und B) des Sentenzenkommentars ist wohl im Sinne Köhlers zu lösen: 2 Lehrformen in je unterschiedlicher Nachschrift bzw. sogar in einer Mischform (vgl. 261f, Anm. 40!).

Nachdem in den letzten Jahrzehnten die Gotteslehre (aus dem 1. Buch), die Schöpfungstheologie (aus dem 2.) und z. T. wenigstens auch die Sakramentenlehre (aus dem 4.) des Jakob von Metz thematisch untersucht wurden, hat Th. W. Köhler ein philosophisches Thema aufgegriffen: das Problem der Einheit und Verschiedenheit, sowie und soweit es im Zusammenhang theologischer Fragen diskussions- und spruchreif wurde. Bei der Erklärung des christlichen Glaubensbekenntnisses vom einen und dreimal anderen Gott (Sent. I d. 24 q. un.) erörterte der Magister den Unterschied der metaphysischen (transzendentalen) und numerischen (akzidentellen) Einheit. Mit sichtlichem Interesse weilt der Theologe bei den philosophischen Theorien über die numerische Einheit, die sich nicht allein von der Idee des Ungeteilten her begründen läßt, deren Prinzip vielmehr die *ratio mensurae*, das Maß ist. Die naturphilosophische *ratio mensurae* sichtet ebenso das Unterscheidende des ungeteilten (grenzenlosen) *continuum* wie auch den Unterschied von *quantum* und *quotum*, Ausdehnung und Menge, und kommt damit weit über die Grenzen der theologischen Gotteslehre hinaus. – (Dieser ist es später nicht mehr gelungen, die vorwärts strebende und zielstrebige naturwissenschaftliche *ratio mensurae* einzuholen!) – In der Angelologie, bei der Frage nach der Vielzahl der Engel (Sent. II d. 3 q. 2) diskutierte Jakob von Metz die philosophische Frage nach dem Grund der numerischen Verschiedenheit des Seienden. Im vollen Gegensatz zur thomasischen Lehre von der notwendigen spezifischen Verschiedenheit aller Engel konzipierte und begründete der Magister die Möglichkeit der formalen Individuation. Das Individuationsprinzip ist komplexer Natur; es umfaßt ebenso die Materie samt den ihr eigentümlichen *dimensiones*, in denen die materialen Dinge entstehen und bestehen, wie auch die substantiale Form, die an und für sich Einzelform sein kann, zum mindesten durch die schöpferische Macht Gottes. Was formal numerisch Eines ist (kraft der substantialen Form), kann ebenso auch formal numerisch Verschiedenes sein, sofern die entsprechende Wirkursache gegeben ist. „... für Jakob konvergieren Metaphysik der Einheit und des Seins in der Metaphysik der Form" (266, vgl. 251) und die „Formmetaphysik" verlagert das Schwergewicht der philosophischen Acht auf die naturphilosophische Betrachtung der unbestimmt-bestimmbaren Dimensionen der Materie und der einen, vielfachen Form. Den Einzugs- und Geltungsbereich der „Formmetaphysik" bestimmen mit und vor Jakob von Metz die Magister aus dem Weltklerus: Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent, möglicherweise aber auch Siger von Brabant. Man wird sich dieses wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhangs wohl erinnern müssen, wenn man später bei Durandus de S. Porciano liest, daß der inwendige Grund der Vervielfältigung der Form allein die Natur sei (vgl. 355 Anm. 60). – Zu diesen beiden Grundfragen bezüglich der numerischen Einheit und formalen Vielfalt fügte Th. W. Köhler aus der Eschatologie des 4. Buches (Sent. IV d. 44 q. 1) noch die Frage nach der Identität der Materie des Auferstehungsleibes an. Jakob von Metz reduzierte diese Identität auf die Selbigkeit der substantialen Form (der Seele). Diese Antwort liegt in der Konsequenz seiner philosophischen Formmetaphysik und zeigt zugleich deren Grenzen an, die noch deutlicher unterstrichen werden müssen.

Die Arbeit beeindruckt aufs höchste durch die reiche Kenntnis und Verwertung der Quellen: sie deckt mit außerordentlichem quellenkritischen Spürsinn die vielfach verschlungenen literarischen Abhängigkeiten der Dominikanertheologen (des beginnenden 14. Jahrhunderts) untereinander und im Verhältnis zu den weltgeistlichen Magistern auf; dem philosophisch-theologischen Gedankengang auf der Spur zu bleiben, fällt dabei nicht immer leicht. Die kritische Edition der Textgrundlagen (Sent. I d. 24 q. un., $I^a$ red. und Add., II d. 3 q. 2, $I^a$ red. u. $II^a$ red. IV d. 44 q. 1 $II^a$ red.) vermittelt zugleich einen Eindruck von der überaus diffizilen Überlieferung des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz. Gelegentliche Druckfehler (z. B. S. 10, 73, 140, 459) stören den mit großer Sorgfalt gesetzten und ausgestatteten Druck nicht. Die willkürliche Groß- und Kleinschreibung von „aristotelisch" und „thomistisch" (z. B. S. 77, 110, 228, 178) ist ungewöhnlich. Die Arbeit setzt die Reihe der „Studia Anselmiana" würdig fort und bezeugt den hohen Stand der wissenschaftlichen Forschung in S. Anselmo.

Bochum Ludwig Hödl

**Bäumer,** Remigius: **Martin Luther und der Papst.** – Münster: Aschendorff 1970. 100 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 30) kart. DM 9.–

Der Umstand, daß für alle theologischen Begriffe Luthers die Einzeluntersuchungen fehlen, die Luthers Auffassungen durch sein ganzes Werk hindurch genau verfolgen würden, hat den Autor veranlaßt, der Entwicklung des Verhältnisses Luthers zu Papsttum und Päpsten an Hand der Quellen nachzugehen.

Ganz im Gegensatz zu einer heute Mode gewordenen sehr subjektiven und spekulativen Lutherinterpretation, die mehr die von Luthertexten angeregten Gedanken ihrer Verfasser zu bieten scheint, als daß sie danach fragt, was Luther über dies oder jenes nun wirklich gedacht und geschrieben habe, geht Bäumer als Historiker streng quellenmäßig und quellenkritisch vor. So erarbeitet er jene solide Basis von Tatsachenfeststellungen, die allemal die unabdingbare Voraussetzung für Geschichtsdeutung sein muß. Darüberhinaus tut er einen weiteren wichtigen methodischen Schritt: er sieht nicht nur das literarische Werk, sondern auch den Menschen Luther. Das ist umso notwendiger, als die reine Beschäftigung mit dem Werk nie zu dessen tieferem Verständnis führt. Lebensgang und literarisches Schaffen beeinflussen sich gegenseitig ja sosehr, daß eines ohne das andere nicht zu verstehen ist. Aus diesem Grunde behandelt Bäumer nicht nur die Äußerungen Luthers über Papst und Papsttum in den verschiedenen Perioden seines Lebens, sondern etwa auch das tatsächliche Verhalten Luthers gegenüber seiner Exkommunikation (64–69), zu den Päpsten Hadrian VI. und Klemens VII. (70–77). Der Bruch, der zwischen dem von Luther an Leo X. geschriebenen Wort „Deine Stimme will ich als die Stimme Christi erkennen, der in Dir herrscht und redet" (1518) und der Frage, die sich Luther 1519 stellte, ob der Papst nicht der Antichrist sei, ist zu tief, zu extrem, als daß man ihn als Ergebnis wissenschaftlich-theologischen Erkenntnisfortschritts bezeichnen könnte; er ist nur mit psychologischen Kategorien zu erklären. Weder Grisar noch Erikson hatten mit ihrem psychologischen Ansatz in dem Maße Unrecht, wie man heute gemeinhin sagt. Gut überdies, daß Bäumer auch die außerordentlich wirksame Polemik behandelt, die Luther gegen das Papsttum mit Hilfe der damals modernen Graphik auf zahlreichen Flugblättern entfaltet hat. Gibt es hierzu nicht auch neuere kunsthistorische Literatur? Das Hauptergebnis der Schrift läßt sich etwa so zusammenfassen: So lange ihn die Frage nicht existenziell berührte, hat der junge Luther die traditionellen kirchlichen Auffassungen von Hirten- und Lehrgewalt des Papstes geteilt. Erst als Luther den Papst als persönlichen Widersacher erlebte, wendet er sich gegen das Papsttum. Die sich im Laufe seines weiteren Lebens steigernde und Züge „triebhaften Hasses" zeigende Polemik bestimmte von nun an Luthers Verhältnis zum Papst.

Zuzustimmen ist darum der abschließenden Anregung Bäumers, daß es an der Zeit sei, evangelischerseits den unheilvollen Einfluß der einschlägigen Lutherschriften auf das evangelische Bild von Papsttum und katholischer Kirche historisch aufzuarbeiten, wie dies mit dem katholischen Lutherbild schon vor 30 Jahren durch Adolf Herte geschehen ist. Mit solch leidenschaftslos-nüchterner

Arbeit könnte der Kirchenhistoriker fraglos gute „therapeutische" Arbeit für ein neues und gutes Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten leisten.

Die Schrift Bäumers ist informativ, sorgfältig und kritisch gearbeitet. Daß sie mittlerweile in 2. Auflage erschienen ist, zeigt, welches Interesse und welche Anerkennung sie mit Recht in weiten Kreisen gefunden hat.

Augsburg Walter Brandmüller

**Haussherr**, Reiner: **Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna**, Bemerkungen zu Ikonographie und theologischer Deutung. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1971). 54 S. 50 Abb. (Wissenschaftliche Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd 44) Lw. DM 40.–

Unter den kunstwissenschaftlichen Arbeiten, die der Auslegung der Werke der religiösen Kunst gelten, sind vor anderen diejenigen, die einer bestimmten Richtung des Fragens erwachsen sind, ihren Ergebnissen nach auch für den Kirchenhistoriker beachtenswert, der die Werke der Kunst als Denkmäler der Geschichte nimmt. Aber gerade ihm fällt, wenn er die Ergebnisse berücksichtigen will, die Beurteilung solcher Arbeiten, die einer anderen Art des Gegenstandes und deshalb anderer Methode sind, oft nicht leicht. So sind einige Bemerkungen am Platze.

Die Kunstwissenschaft, sofern sie einzelne Werke und das Gesamtoeuvre eines Künstlers versteht, hat – auseinander sortiert – vorzüglich drei Gegenstände und Richtungen des Fragens:

1. kann sie den Werkprozeß erörtern, wie ein Künstler – um das heuristische Schema zu nennen – von sogenannten Ersten Einfällen (z. B. zu Motiv, oder Figur, oder Szene, oder Bild) über Skizzen (z. B. zur Klärung und Durchführung der Komposition) und Studien (z. B. nach der Natur) und abschließende, zusammenfassende Zeichnungen zum fertigen Werk fortgeschritten ist, und solcherart mit Methode Motive gesetzt, Figuren gebildet, Formzusammenhänge erfunden, Kompositionen durchgeführt, Rhythmus etabliert, Modus angesetzt hat im Hinblick auf das Darzustellende, ja dieses überhaupt nur so erreichend, und in vielfältiger Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit: wie erst heute deutlicher bewußt wird, ist diese Forschungsrichtung, die das Darstellen des darstellenden Vermögens zum Gegenstand hat, insbesondere für die nachmittelalterliche Kunst und die nachmittelalterlichen Künstler wichtig mit ihrer freieren, machtvoller und sprunghafter Figuren und Formen bildenden, Gegenstand und Überlieferung wandelnden Phantasie.

2. kann sie im fertigen Werk Eigenart und Zusammenwirken der genannten künstlerischen Mittel Figur, Form, Komposition, Rhythmus, Modus bestimmen; ich sage ‚Mittel', weil sie dies sind und zur Vermeidung eines abstrakten Formalismus nur bestimmt werden können im Blick auf die Ziele, das Darzustellende hin: erst von den Zielen her verstanden, erscheinen sie vernünftig gesetzt, sinnvoll, erfüllt. Zugleich aber ist festzuhalten, daß die Ziele nicht anders sind als eben im Zusammenwirken dieser Mittel. Man hat es hier statt mit einer Lehre vom darstellenden Vermögen mit einer deskriptiven Formenlehre zu tun. Diese Fragerichtung ist zu Unrecht gegenüber der dritten zurückgetreten:

3. kann die Kunstwissenschaft – und hier beginnt auch die Teilnahme des Kirchenhistorikers – das fertige Werk auf das in ihm Dargestellte hin auslegen: in einfacher Weise von jeher geübt durch die Bestimmung des Inhaltes, durch das Erkennen der Personen, Begebenheiten, Hauptmotive des Inhaltes, wie Dreinagelkruzifix, Viernagelkruzifix, lebender, toter Christus, gesenkten, gehobenen Hauptes, im Gespräch mit dem Vater oder Maria und Johannes, usw.; oder in wesentlicherer Weise durch Auslegung des fertigen Werkes dahin, als was der Künstler mittels seiner Mittel Figurenbildung, Formerfindung usw. dasjenige, was er darstellt, wie der Wortwissenschaftler zu sagen pflegt, seinerseits ausgelegt, wie der Kunsthistoriker sagen muß, dargestellt hat. Wie bei der genannten zweiten Richtung die Ziele der Darstellung nicht bei Seite gelassen werden dürfen, so darf diese dritte Art der Untersuchung ihrerseits die Mittel nicht übersehen, muß vielmehr das Gesamte des Künstlerischen berücksichtigen: ja, über die Beachtung der Mittel ist die darstellende Auslegung des Künstlers überhaupt erst zu erfahren, in den Mitteln nur zu sehen, ohne diese inexistent: die Gestalten und Themata des Künstlers sind nur in Figuren, Formen usf. erscheinend.

Dieser dritten Gruppe ist die vorliegende Abhandlung zur Ikonographie und theologischen Deutung derjenigen Zeichnung des Kruzifixus, die Michelangelo für Vittoria Colonna, Marchesa di Pescara, gezeichnet hat, zuzurechnen. Das Blatt zeigt Christus am Kreuz, lebendig, aufschauend zum Himmel, nebst zwei klagenden Engeln und zu Füßen des Kreuzes einen Totenschädel. Dieser Art Abhandlung hätte kirchenhistorisches Interesse gelten können, insoweit die Ergebnisse der Auslegung auch von dem Werk abgehoben werden und Momente in der Gesamtentwicklung der religiösen Auffassungen nennen könnten: so hätten die Ergebnisse a) Zeugnis von Michelangelos, dieses in seiner Zeit bedeutend herausgehobenen Mannes Auffassung Christi und b) Kunde geben können davon, welche Auffassung Christi, von Michelangelo sichtbar vor die Augen gestellt, seither und bis heute mitgebildet hat an der sich stets entwickelnden Auffassung und Anschauung Christi. Doch geht Haussherr einen anderen, diese Erkenntnisse gerade verfehlenden Weg.

Seine Abhandlung hat fünf Teile: a) Referat der hist. Umstände, der Zeugnisse zeitgenössischer Deutung (Condivi, Vasari), der bisherigen kunstwissenschaftlichen Deutung (Tolnay, Perrig) und Einrichtung des Problems dahin, daß Christus das Kreuzeswort Mt. 27,46 (Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen) sprechend dargestellt sei (darin Condivi gegen Vasari folgend). b) Referat der Kreuzesworte Christi, deren ikonographischer Gruppen, und Hinweis auf die theologische Problematik gerade dieses Kreuzeswortes (Gottverlassenheit). c) Zusammenstellung bildkünstlerischer Darstellungen Christi am Kreuz zum Vater sprechend. d) Abriß theologischer Ansichten zu diesem Kreuzeswort. e) Hinweis auf spätere Kreuzesdarstellungen Michelangelos und solcher Künstler, die sich zu Michelangelos Darstellung verhalten haben.

H.'s Absicht ist, mitzuteilen, daß er die zwei älteren Deutungen Tolnays (die Zeichnung sei im Zusammenhang mit der nach Italien eindringenden Rechtfertigungslehre – Rechtfertigung durch den Glauben – zu verstehen) und Perrigs (es sei Christi Verzweiflung dargestellt, der sich an der Schwelle des Nichts und der Gott-losigkeit finde) als irrig ablehne, worin ihm beizupflichten ist, und seinerseits zu erweisen, daß Michelangelos Darstellung auf die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit, durch den Kreis des Juan de Valdés, mit Marcantonio Flaminio, Bernardino Ochino, ev. unter Einschluß reformatorischer Ansichten, vermittelt, zurückzuführen sei.

Welche häufig begangenen und darum beachtenswerten Wege gehend, verfehlt H. sein Ziel?

1. Schon mit diesen nur herausgegriffenen Namen und Titeln sind komplizierte, problematische geistige Sachverhalte angedeutet, so daß ohne Analyse von Gedanken, auch Gedankenteilen, Komplementärgedanken, Gegengedanken, deren Verknüpfung, und ebenso künstlerisch von Gestalten, auch Gestaltenmomenten, komplementären und gegensätzlichen Ergänzungen Spezifisches nicht auszumachen ist, das eine besondere historische Verknüpfung ermöglichte: jede Figur- und Formenanalyse, auf das Dargestellte hin, aber fehlt: H. stößt damit an das in der kunsthistorischen Praxis verbreitete Dilemma der ikonographischen Arbeitsweise zumindest bei Werken der nachmittelalterlichen Kunst, daß in ihr sehr besondere Zusammenhänge im geistesgeschichtlichen Bereich der Gestalten und Themata, auf den hin sie auslegt, namhaft gemacht werden sollen, dieses aber ohne Auslegung von Figur und Form nicht gehen kann und man über den inhaltsbeschränkten Schatten springen muß: es wird eine größere Genauigkeit im Ergebnis behauptet als die angewandten Mittel zu erreichen überhaupt angelegt sind.

2. Statt der fehlenden Analyse von Figur und Form, etc. wird eine lange Reihe von Bildern und Bildwerken zusammengestellt, in denen ebenfalls Christus am Kreuz mit dem Vater redend dargestellt ist: durch solchen Ersatz aber ergibt sich nichts darüber, ob Michelangelo etwas und als was er seinen Vorwurf sichtbar gemacht hat ohne eindringende Interpretation des Werkes selbst, wiederum: des Figuralen und Formalen im Hinblick auf die Sache: ja es wird durch die Wirkung solcher Reihen dem Leser insinuiert, daß Michelangelos Werk in diese Reihe irgendwie gehöre, daß Michelangelo deren thematische Probleme weiter ausbilde: aber gerade dieses wäre zu prüfen: es wäre statt dessen zu erörtern, welchen Platz diese Darstellung Christi im Zusammenhang der Auffassungen Christi bei Michelangelo selbst überhaupt hat; und zwar bevor man auf eine Bible moralisée im Kathedralschatz von Toledo erkenntnishoffend zurückgeht.

Das gleiche gilt für die theologische Reihe: was nützt es, von überallher, bis auf Cassiodor und Chrysostomus zurückgehend, Stellen über die Gottverlassenheit Christi einzusammeln als, wie der Autor es nennt, theologischen Hintergrund, wenn nicht vorab geklärt ist, als was Michelangelo darstellt, was er darstellt: wenn das geklärt ist, mag ein historisches Interesse Vorläufer und Zeitgenossen suchen. Diese sehr verbreitete Ersetzung der Auslegung durch ikonographische Reihen führt in der Tat zu Nichts, wie es der Autor, für die Kunsthistorische Reihe, sogar in material-historischer Hinsicht unverblümt festhält (p. 29).

3. Der dritte, ebenfalls sehr verbreitete Fehler ist, daß die Auslegung von einem Wort (Mt. 27,47) ausgeht, so als stünde dieses auszulegen: (in diesem Fall sogar von einem Wort, welches der dem Künstler nahestehende Condivi in seiner Auslegung eingeführt hat durch: par che dica . . ., also auch formell das sichtlich Gegebene ‚überschreitend' das Gemeinte zu verdeutlichen bemüht: dies kann nicht an die Stelle der Sache selbst treten). Um der Schwierigkeit zu entgehen, Sicherheit in der Auslegung anschaulicher Gegebenheiten zu gewinnen, wird nach einem Wort gegriffen und die die Bildkünste konstituierende, figur- und formbildende Phantasie übergangen: anders aber als ‚bildend' ‚denkt' der bildende Künstler die ihm als solchem eigenen ‚Gedanken' nicht: was dadurch entsteht ist die Scheinsicherheit desjenigen, der sich durch das die Kunst konstituierende Eigene nicht hindurchgetraut hat. Es möge nachgesehen werden, daß auf diesen Fehler mit Nachdruck an diesem Ort gewiesen wird, weil der Kirchenhistoriker, als Wissenschaftler im Wort lebend, beachten möchte, daß das ihm vielleicht vertrauter Scheinende in der Kunstwissenschaft zur Sache nicht führt; und hier keine andere Sicherheit trägt als die, die in der Anstrengung einer Vermittlung von Anschauung zu Begriff gewonnen ist. Ich komme auf den Hauptsatz zurück: Kunsthistorische Arbeiten der genannten dritten Frageriehtung sind kunstgeschichtlich beachtenswert und können kirchengeschichtlich nutzbar werden, wenn sie durch Analyse der Kunst (Figur, Form, Komposition, Rhythmus, Modus, u. ä.) herausarbeiten, was ein Künstler unter den nennbaren Titeln als Gestalten und Themata wirklich dargestellt hat: andernfalls bleiben diese Arbeiten ‚Titelikonographie', durch deren grobes Netz noch jede Anschauung und jeder Gedanke gefallen ist.

Es ist vielleicht nicht Aufgabe, ein aus methodischen Gründen abgelehntes Buch sachlich zu berichtigen in einer Rezension zu versuchen: doch zur größeren Klarheit des Vorgebrachten möchte ich auf zwei künstlerische Momente hinweisen, die bei einer Analyse des in Frage stehenden Kruzifix meines Erachtens zu berücksichtigen sind:

1. Es fällt auf, daß der Körper Christi, beim Gegeneinander der Knie, doch im Bogen der Beine dominant aufgeht, bei vorkommender Brust und horizontal weitgespannten Armen, in deren Höhe ausgespannt bleibt, nicht höher hinauf sich reckt. Dagegen sinkt das Haupt gegen den Schultergürtel ein. Aufgehen, Einsinken (und in diesem – im Blick sichtbar – Vergehen) ist hier eng zusammengenommen.

Beachtet man das zweite für dieselbe Vittoria Colonna gezeichnete Blatt mit der Pietà, so bemerkt man ein ähnliches Moment: von Engeln auseinandergehalten und ausgebreitet sind die Oberarme Christi, senkrecht zur Erde hängend seine Unterarme dargestellt, wie auch sein Leib zwischen den Knien Mariens hängt; wie Christus und Christi Arme zur Erde herabhängen, so geht komplementär Maria, zum Himmel schauend, und Mariens Arme, lockerer und weiter entfaltet, zum Himmel auf: so sind niederhängen und aufgehen auch hier komplementär aufeinander bezogen (es kann hier bei Seite bleiben, wie Maria auf die schräg aufgehenden Balken des Gabelkreuzes bezogen ist, ihm aufgehend einerseits angeähnlicht, andererseits als lebendig bewegt dem Starren gegenüber abgesetzt). Es ist zu erkennen, daß ‚Auf und Nieder' eine anschauliche Struktur nennt, an der in der Pietà das Komplementäre von Tod Christi und Erlösung dargestellt ist, die, umkehrend, als Korrespondenz zwischen Niederhängen des Einen und Aufgehen des Anderen, zwischen Unten und Oben, Himmel und Erde nach Michelangelo zu fassen wären, – eine anschauliche Struktur nennt, an der im Kruzifixus sichtbar gemacht ist, daß Christus wirklich stirbt, als Aufgehen in die bleibend haltende Ausspannung und dagegen im Blick zum Himmel vergehendes Einsinken. Vasari (raccomanda lo spirito al Padre) und Condivi (par che dica: Heli heli) verdeutlichen beide durch ihre Überschreitungen das Sichtbare mittels eines Seitenmomentes.

Später hat Michelangelo in weiteren Zeichnungen Christus tot am Kreuze hängend dargestellt und damit verbunden, wie Menschen (Maria und Johannes) neben dem Tod Christi, meist angstvoll erschreckt, frierend allein, überhaupt bestehen können, Maria ihm einmal verehrend angeschmiegt; und hat die Pietà in Skulpturen gemeißelt, in der Florentiner Pietà wieder zusammennehmend das Sinken Christi und das Bestehen der Menschen und zwar so, daß die Menschen, indem sie seiner pflegen, bestehen können und daß Christus, im Tod zur Erde sinkend, ganz in den Kreis der Menschen und als dessen Teil aufgenommen ist; und in der Pietà Rondanini diese Vollendung der Menschwerdung Christi noch radikaler nehmend, indem Maria, erhöht stehend, in ihren Schultern über Christus vorgebeugt, den (figural) sinkenden Toten (formal) ganz in sich auf und zurück nimmt.

Nach christologischen Titeln ist der Bezug von Tod Christi und Erlösung der Menschen, Tod Christi und Vollendung der Inkarnation der thematische Umkreis, innerhalb dessen im Kruzifixus-Blatt das Sterben Christi für sich herausgehoben ist.

2. Es fällt auf, daß der Leib Christi kräftig ist, kräftig sich aufrichtend und der Kopf, vergehenden Blicks, dagegensinkt: damit ist ein Ausdrucksgegensatz von Leib und Kopf zusammengenommen, den man aus der Salvatorstatue Michelangelos in Sta. Maria sopra Minerva in Rom kennt: der Gegensatz eines kräftigen, herkulischen Leibes in der Statue zu einem milden Gesicht, hier zu einem vergehenden Blick: Christi Sterben ist hier auf seine Kraft bezogen, Leben und Tod im Sterben aufs Engste und in den Gegensatz zusammengenommen. Genau dieses aber hat mit mittelalterlicher Passionsfrömmigkeit ohne nähere Bestimmung nichts zu tun, in der in der Regel das Sterben der Gipfel der Leidensskala ist und nicht in diesem zusammengetriebenen Gegensatz von Tod und Leben (kräftigem Aufgehen, vergehendem Einsinken) besteht.

München Rudolf Kuhn

**Schäfer, Philipp: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 267 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts. Bd 3) Lw. DM 44.–

Alexander Randas „Handbuch der Weltgeschichte" verwendet für die historische Darstellung des öfteren den Begriff der „Hohlperiode". Darunter werden Epochen verstanden, in welchen große geschichtliche Gestalten an ein Ende gekommen sind, neue tragende Gestalten sich aber noch nicht durchgesetzt haben. Derartige Hohlperioden sind für den Historiker überaus aufschlußreich. Denn in ihnen werden die Probleme sichtbar, welche die künftige Geschichte bestimmen. Das Unentschiedene der Situation offenbart die Entscheidungsmöglichkeiten mehr als eine zur Selbstverständlichkeit gediehene geschichtliche Gestalt.

In diesem Sinn stellt für die Geschichte der Theologie die Zeit zwischen Aufklärung und Romantik ohne Zweifel eine Hohlperiode dar. Aus dem Studium dieser Epoche sind für die gegenwärtige Theologie schon deshalb wichtige Einsichten zu erwarten, weil eben in dieser Epoche Strukturen grundgelegt wurden, die bis heute Geltung beanspruchen. Man braucht hier nur an den Rautenstrauchschen Studienplan und die Ausgliederung eines eigenen Faches, das später Fundamentaltheologie genannt wurde, zu erinnern. Gleichwohl ist diese Epoche fast noch nicht erforscht. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die vorliegende Dissertation anhand des Werkes Patriz Benedikt Zimmers einen umsichtigen Vorstoß in dieses Neuland unternimmt.

Der Verfasser stellt zunächst die Lebensgeschichte Zimmers dar (I. Teil, 17–73). Er gewinnt diese dadurch, daß er sorgfältig die verschiedenen gedruckten Quellen über Zimmer zusammenstellt und an einigen Stellen (vgl. 24) auch eigene Archivstudien mit beizieht. In der Sache der Absetzung Zimmers von dem dogmatischen Lehrstuhl in Dillingen will Schäfer diesen bereits vorhandenen Untersuchungen ausdrücklich keine weiteren hinzufügen (52). Es ist allerdings zu fragen, ob diese ganze Affäre, die ja auch wichtige Einblicke in das Verhältnis des damaligen kirchlichen Denkens zur Französischen Revolution gewährt, nicht in einer eigenen Arbeit anhand der Archivalien heute neu dargestellt werden müßte. Die letzten Arbeiten darüber stammen aus dem Jahre 1910.

Daß Schäfer sich im übrigen in wichtigen Fragen immer wieder auf die 1889 erschienene Theologiegeschichte von Werner verläßt (es gibt in der Tat heute noch keine andere Möglichkeit), zeigt, wie wichtig jede neue Darstellung aus den Quellen für diese Epoche ist. Im ganzen ergibt die von Schäfer sauber gearbeitete Biographie ein sehr gutes und in solcher Vollständigkeit bislang nicht vorhandenes Bild des Lebens und der Werke Zimmers.

In dem zweiten, wichtigeren Teil (77–244) erarbeitet Schäfer aus den Werken und (einigen wenigen in Wangen aufgetauchten) Vorlesungsnachschriften Zimmers eine klare, im wesentlichen doxographisch verfahrende und sehr behutsam deutende Darstellung der Theologie Zimmers. Als Leitfrage erweist sich dabei die Frage, wie angesichts der verschiedenen philosophischen Systeme der Zeit Theologie als Wissenschaft möglich sei.

Schäfer gelingt es sehr gut, diese Frage in den drei Phasen des Werkes durchzuspielen. Diese drei Phasen sind durch die Begegnung mit Kant, Fichte und Schelling gekennzeichnet. Dabei wird in dem ersten Abschnitt (A. Demonstratio religiosa und Theologie [77–133]) gut sichtbar, wie vom Boden einer Nachfolge Stattlers aus sich einerseits die Begegnung mit der Neologie und insbesondere der Theologie Lessings und andererseits die Begegnung mit Kant vollzieht. Für die noch nicht geschriebene Geschichte des Verhältnisses der zeitgenössischen katholischen Theologie zu Kant ist dies ein erster Baustein. Eine reflektierende Ausarbeitung der von Schäfer zusammengetragenen Positionen könnte etwa zeigen, wie unverbunden hier die von Lessing herkommende Idee der Offen-

barung als eines Unterrichtes und Kants praktische Vernunft nebeneinander stehen. In einer hervorragenden Differentialdiagnose zeigt Schäfer im übrigen, wie Zimmer die feineren Unterschiede im Denken Kants übersieht und gerade an Kants entscheidender Frage nach den Bedingungen des menschlichen Erkennens kein Interesse zeigt (133).

Beachtlich ist andererseits, wie Zimmer bereits in dieser ersten Periode zu einer Art von hermeneutischem Argument hin tendiert, der nexus-Idee, die Schäfer gemäß ihren verschiedenen Aspekten beschreibt.

Der zweite und dritte Abschnitt (B. Theologie als Reflexionsstufe [134–167] und C. Theologie als Vermittlung von Philosophie und Glauben [168–206]) beschreiben die Rezeption des Fichteschen Identitätssystems durch Zimmer und schließlich den Übergang zu dem Anschluß an Schelling. Beide Rezeptionen erlauben es Zimmer, Philosophie und Theologie in steigendem Maß ineinander zu sehen. Wobei Zimmer der Gefahr der Aufhebung von Theologie in Philosophie dadurch zu entgehen sucht, daß er die Eigenständigkeit der Theologie in der Aufgabe begründet sieht, das „Wie" des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch darzustellen.

Daß Zimmer die „intellektuelle Anschauung" Schellings aber letztlich zu einer das Unendliche begreifenden und gegenständlich ausmünzbaren Anschauung macht, dürfte eine der wichtigsten Feststellungen des Buches sein, die zeigt, wie bei allem Bemühen mit der Philosophie Schellings Theologie zu treiben, das Entscheidende dieses Denkens nicht begriffen wurde. „Zimmer hat das Begriffssystem dieses Denkens übernommen, aber nicht sein Anliegen und sein Leben" (237; vgl. 202–203).

Die innere Dynamik der Zimmerschen Theologie treibt in ihrer letzten Phase darauf hin, die Geschichte als die Konkretion der Offenbarung zu sehen (D. Die Theologie als Einheit von Philosophie und Geschichte [207–244]). Schäfer stellt auch hier wiederum genau dar, wie für Zimmer in der Wirklichkeit der Geschichte die Freiheit, in welcher der Mensch wesentlich besteht, das Böse und das erlösende Handeln Gottes, welches sich als Offenbarung zeigt, zusammenkommen. In Christus als dem ursprünglichen Menschen zeigt sich der unbedingte Sinn der Geschichte (232). Philosophie und Geschichte erscheinen als je eine Form der Offenbarung, deren reale Einheit dann die Theologie darstellt (241).

Was bei der Lektüre der Arbeit Schäfers auffällt, ist, daß an keiner einzigen Stelle Hegel genannt wird. Wer die Theologie Zimmers kennt, vermutet, daß Zimmer in der Tat den Jenaer Privatdozenten nicht mehr wahrgenommen hat und weder die Differenzschrift noch die Phänomenologie des Geistes kannte. Vielleicht sollte die sehr gute und überaus aufschlußreiche Arbeit diesen Ausschluß eines Einflusses Hegels aber ausdrücklich vermerken.

In der Bibliographie sind zwei unbedeutende Fehler unterlaufen: Die „Erklärung an das Publikum" erschien in der Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung nicht am 21. Juni 1805, sondern am 2. Juli. Und die „Antwort auf die Gegenerklärung" erschien ebendort nicht am 15. Juli, sondern am 1. August 1805.

In den Beständen der Universitätsbibliothek Augsburg findet sich überdies eine in der Bibliographie nicht aufgeführte 27 Seiten starke Schrift: „D. Patriz Bened. Zimmer, ... verkündet die Disputation des Herrn Maurus Hagl, ... zur Erlangung des theologischen Doctorgrades, den er durch seine gekrönte Preisschrift verdient hat, auf den 12. Septemb. 1805". Da zu vermuten steht, daß die in dieser Schrift abgedruckten „Sätze aus allen Teilen der christlichen Theologie" dem Brauch der Zeit entsprechend zum wenigsten zum Teil Zimmers Ansichten wiedergeben, wird es sich empfehlen, auch diese Schrift künftig mit in eine Bibliographie Zimmers aufzunehmen.

Augsburg Bernhard Casper

**Maron,** Gottfried: **Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970.** Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd 4, Lfg N 2. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1972). 197–328 S.; kart. DM 24.–

Diese Lieferung des Handbuches „Die Kirche in ihrer Geschichte" geht davon aus, daß das 1. wie das 2. Vatikanum jeweils ein Abschluß und ein Neuanfang sind und damit die 100 Jahre von 1870–1970 einen Abschnitt darstellen, der sich mit „Die römisch-katholische Kirche unter Führung des unfehlbaren Papsttums" charakterisieren läßt. Deshalb wird die Geschichte des Papsttums auch im ersten Abschnitt dargestellt (I), dem „Der römische Katholizismus in den Ländern der Welt" (II) und „Zur inneren Geschichte der römisch-katholischen Kirche" (III) folgen. Diese Unterteilung muß zwar gelegentlich Zusammengehöriges auseinanderreißen, hat aber den Vorteil genauerer Differenzierung im zweiten und tieferen Eingehens auf das innere Leben der Kirche in Frömmigkeit und Theologie im dritten Abschnitt. Die Darstellung bemüht sich nicht nur um Objektivität, sondern sucht die Phänomene auch von dem Standpunkt aus, den Verf. selbst nicht einnimmt, verständlich zu machen. Es fehlt sicherlich auch nicht Kritik aus protestantischem Blickwinkel, wofür der Katholik, der sich vor Betriebsblindheit nicht gefeit wissen darf, nur dankbar sein wird. Es bleibt nicht aus, daß aus einer gewissen protestantischen Empfindlichkeit Akzente überstark gesetzt sind, z. B. ist bei dem Wenigen, was in dem Kapitel „Der Weg der Theologie" über die Dogmatik gesagt wird, fast nur von einer „unerhörten Intensivierung" der Mariologie (311f) und von einer eigenen „Josephologie" als „paralleler Entwicklung" die Rede. Dabei brauchte zur Gegenprobe, um die rechten Größenverhältnisse herzustellen, nur einmal das Werk aller bedeutenden und vom Verfasser genannten Theologen der letzten 50 Jahre befragt zu werden, um festzustellen, daß diese, wenn sie überhaupt zur Mariologie sich geäußert haben, bemüht waren, sie in den Zusammenhang der Christologie und Ekklesiologie einzuordnen.

Es war auf wenig Raum viel zu sagen. Dabei leistet Verf. Erstaunliches, öfter unterlaufen ihm dabei aber auch mißverständliche Verkürzungen oder Fehler, wenn es z. B. heißt, der Papst sei „Schöpfer und Herr des Konzils" (238), die Aussagen des 2. Vat. Konzils über Religionsfreiheit seien „in sich nicht eindeutig" (248), der erste katholische Akademikerverein gehe auf das Jahr 1863 zurück (290), die Bibel sei „nicht die maßgebende Quelle der Wahrheit, sondern die Kirche mit ihrem Lehramt" (298). Er spricht vom „zeitweisen Zurücktreten Windthorst's" nach 1878 (259) oder davon, daß der einheimische Episkopat in Japan ein „Ergebnis der nationalistischen Rassenlehre vor 1945" sei (284). Unverständlich ist der Satz: „Immerhin werden heute in den meisten Ländern (d. h. des kommunistischen Ostblocks) die Kirchen mit erheblichen finanziellen Mitteln durch den Staat gestützt" (273).

Ungenügend und z. T. widersprüchlich ist die Darstellung des Verhältnisses der Kirche zum NS, besonders des „unglückseligen" Reichskonkordats. Man dürfte das Wort des „Völkischen Beobachter" vom 23./24. 7. von der „Anerkennung des nationalsozialistischen Deutschland durch die katholische Kirche" nicht zitieren, ohne zu erwähnen, daß zum Befremden der Regierung der „Osservatore Romano" am 26./27. 7. betonte, der Vertragsabschluß bedeute nicht eine Gutheißung oder Anerkennung einer bestimmten politischen Richtung. Behaupten, die römisch-katholische Kirche habe sich durch das Konkordat „jeglicher Möglichkeit eines ‚prophetischen Amtes' beraubt", kann man nur, wenn man z. B. die Enzyklika „Mit brennender Sorge" nur nebenbei behandelt (219) und von ihr sagt, sie habe weniger die unchristliche Weltanschauung des NS als eine Vertragsbrüchigkeit im Auge gehabt (222). Verf. verkennt dazu sowohl die Unteilbarkeit des Rechtes wie das Wesen eines totalitären Systems, wenn er nicht realisiert, daß durch Beharren auf dem Recht auch nur an einer Stelle ein solches System überhaupt in Frage gestellt war. Die Hoffnung, den katholischen Organisationen einen Existenzraum zu sichern, hat sich keineswegs „durchaus als trügerisch" erwiesen (266). Immerhin haben die katholischen Jugendverbände, wenn auch unter Einschränkungen und Verfolgungen, bis 1938 arbeiten und dabei eine innere Front des Widerstandes aufbauen können. Artikel 32 bedeutete auch nicht die „Preisgabe der politischen Aktivität des deutschen Katholizismus", sondern er hat im Endeffekt nur verhütet, daß katholische Priester Mitglieder der NSDAP werden konnten. Verf. muß ja selbst betonen, daß das Zentrum sich schon vor Konkordatsabschluß, und zwar als letzte Partei, aufgelöst hatte. Eine ausgeglichene Darstellung der vielschichtigen Vorgänge gelingt Verf. auf dem engen Raum nicht. Spricht er S. 220 vom überraschend schnellen Sich-Arrangieren der Kirche mit den neuen Machthabern und vom außer Kraft setzen der Verbote und Warnungen durch den Hirtenbrief vom 28. 3. 1933, so zitiert er selbst S. 265 aus diesem den Passus „Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben ..." und betont, es habe sich „keineswegs um eine vorbehaltlose Bejahung des neuen Regimes" gehandelt.

Münster Erwin Iserloh

**Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945.** Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes. Hrsg. von Paul Kopf und Max Miller. – Mainz: Grünewald (1971). XXXV, 386 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen – Bd 13.) Lw. DM 72.–

Während des Kulturkampfes im vorigen Jahrhundert hatte es die preußische Regierung hauptsächlich auf die Geistlichkeit, vor allem aber auf die Bischöfe abgesehen. Sie führte die Auseinander-

setzung nach dem schon in der Bibel überlieferten Motto: „Den Hirten schlagen, um so die Herde zu zerstreuen". Gemessen am Aufwand war der Erfolg für die Regierung ziemlich mager. Hitler scheint daraus seine Lehre gezogen zu haben. Schon in „Mein Kampf" wie auch später in den Tischgesprächen mit Picker bezeichnete er das Vorgehen Bismarcks als falsch und erklärte, er werde auf keinen Fall (bischöfliche) Märtyrer, sondern gemeine Verbrecher schaffen. Entsprechend dieser Taktik, die sich in ihrem Verlauf auch als die wirkungsvollere erwies, verfolgten die Nationalsozialisten in der Regel aktive katholische Laien und unbequeme Geistliche. Die Bischöfe dagegen wurden zwar verbal immer wieder angegriffen, ansonsten aber, wenn auch, wie im Falle des münsterischen Bischofs Graf von Galen – zähneknirschend – geschont. Mit einer Ausnahme: Bischof Sproll von Rottenburg.

Schneller als viele seiner bischöflichen Kollegen durchschaute er das makabre Spiel sowie die Doppelzüngigkeit der neuen Machthaber: Nur die Regierung, nicht aber die Partei ist an das Konkordat gebunden. Durch seine z. T. auf Großkundgebungen erfolgende mutige Verurteilung der nationalsozialistischen Übergriffe hatte er sich bei ihnen seit längerem äußerst unbeliebt gemacht. So erklärte er am 19. 9. 1937 vor zahlreichem Publikum: „Auf dem Reichsparteitag in Nürnberg gab man so einem Mann (Rosenberg) 100 000 Mark für seinen Mythos, der gar nichts anderes bezweckt, als die Zersetzung und Zerschlagung der katholischen Lehre" (Dok. Nr. 72). Diese und ähnliche von den nationalsozialistischen Spitzeln gesammelten Äußerungen hatten dem mutigen Bischof bereits ein Ermittlungsverfahren wegen Verstoß gegen das Heimtückegesetz eingetragen. Eine günstige Gelegenheit gegen ihn vorzugehen, ergab sich anläßlich der Volksabstimmung vom 10. April 1938, bei der die deutsche Bevölkerung in „freier" und „geheimer" Wahl über zwei völlig unterschiedliche Materien abzustimmen hatte: Über den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich und die Zusammensetzung des neuen deutschen Reichstages.

Wie fast alle Deutschen begrüßte auch Bischof Sproll den Anschluß Österreichs, der 1919 von den Siegermächten des 1. Weltkrieges verhindert worden war (Dok. Nr. 69). Dennoch blieb er als einziger Bischof und auch als einziger Geistlicher seiner Diözese der Abstimmung fern, weil er, bedingt durch die Koppelung der zwei Fragen, seine Stimme nicht Männern geben wollte, die bisher aktiv die katholische Kirche bekämpft hatten. Zu einer Zeit, wo das deutsche Volk auf einer Welle der nationalen Begeisterung segelte, war ein solches Verhalten, das er weder mit seinem Domkapitel noch mit einem anderen Mitglied des deutschen Episkopats abgestimmt hatte, nicht ungefährlich und zumindest taktisch unklug.

Da es ihm bei dem Nachrichtenmonopol der Partei nicht möglich war, der Bevölkerung seine wahren Motive darzulegen, war es für die kirchenfeindliche Gauleitung ein leichtes, ihm unpatriotisches Verhalten vorzuwerfen und ihn als „Volksverräter" zu brandmarken.

Mit einem sicheren Instinkt erkannten die regionalen Parteigrößen, daß Sprolls Fernbleiben von der Wahl auch bei einem Teil der Katholiken auf Unverständnis oder gar Ablehnung stieß. Man inszenierte „spontane" Demonstrationen, bei denen das bischöfliche Palais mehrfach gewaltsam aufgebrochen und der Bischof selbst tätlich angegriffen wurde, ohne daß die jeweils alarmierte Polizei ihm den geringsten Schutz gewährt hätte. Bischof Sproll stand allein.

Sein Domkapitel verhielt sich – das wird aus der Dokumentation deutlich – loyaler, als es für damalige Beobachter den Anschein hatte (Dok. Nr. 73 d); zunächst wirkte die Unterstützung jedoch nur halbherzig. Das gleiche gilt für seine Bischofskollegen. „Warum ist er auch nicht zur Wahl gegangen?" war die erste Reaktion des um Hilfe gebetenen und ansonsten alles andere als feigen Bischofs von Münster (137).

Der deutsche Episkopat fand keine einheitliche Linie. Bei aller Einigkeit im Grundsätzlichen gab es über die Methoden des taktischen Vorgehens unterschiedliche Auffassungen; war die eine Gruppe für Festigkeit und Härte, empfahl die andere Zurückhaltung und die „Klugheit der Schlangen". Kardinal Bertram, als der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, protestierte so höflich gegen die Verunglimpfung, und auch der Hl. Stuhl legte sich eine solche Zurückhaltung auf, die die Partei zu weiteren Ausschreitungen ermutigte.

Wie die Dokumente zeigen, dauerte die Unentschlossenheit auf kirchlicher Seite nur kurze Zeit. Sie genügte aber, daß der Bischof am Ende (für die Dauer des III. Reiches) unterlag. Das Ganze war jedoch nicht nutzlos. Sein persönlich mutiges Verhalten hatte auf die drohenden Gefahren aufmerksam gemacht. Die nationalsozialistische Regierung mußte ihre Grenzen erkennen. Sein „Fall" führte dazu, daß von da ab Hitler vor jedem Vorgehen gegen Bischöfe selbst gefragt werden wollte, und als Taktiker, der er nun einmal war, sich immer für eine Verschiebung der Abrechnung bis zum Endsieg entschied. Bei etwas mehr Geschlossenheit hätte die Kirche aber auch diese Niederlage vermeiden können, denn die Bevölkerung reagierte alsbald mit Abscheu auf die Ausschreitungen. Mitleid mit und Achtung vor dem Bischof waren die auch bei Nichtkatholiken vorherrschenden Gefühle. „Besichtigungen" des verwüsteten bischöflichen Palais wie auch Gegendemonstrationen treuer Katholiken mußten von der Gestapo unterdrückt werden. Auch die Ausschlachtung des Falles in der ausländischen Presse kam den Machthabern des Dritten Reiches alles andere als gelegen. Man hätte die Sache am liebsten im Sande verlaufen lassen.

Daß es zum Schluß doch zu einer ohne Gerichtsverfahren erfolgten Ausweisung des Bischofs aus seiner Diözese kam, die sich mit dem Gau Württemberg deckte, ist vor allem darauf zurückzuführen, daß der Reichskirchenminister Kerrl den Führer davon überzeugen konnte, daß „nach diesem erheblichen Aufgebot von Propaganda" die Ausweisung des Bischofs für den Nationalsozialismus zu einer „Prestigefrage" geworden sei (Dok. Nr. 44a).

Die Dokumentation stützt sich hauptsächlich auf Bestände des Diözesanarchivs Rottenburg, des Erzbischöflichen Archivs Freiburg und des Bundesarchivs Koblenz. Entsprechend dem zeitlichen Verlauf ist die Sammlung in 7 Abschnitte gegliedert, denen jeweils eine kurze Zusammenfassung und Kommentierung der Ereignisse vorangestellt ist. Register, Anmerkungen sowie Kurzbiographien heute weithin unbekannter Namen sind wie in allen Editionen dieser Reihe vorbildlich. Da verzeiht man einige falsche Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis: S. 17 statt 12, S. 129 statt 120.

Bei allem verständlichen Zorn über die Ungerechtigkeiten des nationalsozialistischen Regimes wie auch dem Ärger über tendenziöse Berichterstattung in der 2. Hälfte der 60er Jahre (Lewy), hätten die Herausgeber in ihren Kommentaren alle Polemik im Ton vermeiden sollen. Durch eine eher unterkühlte Sprache hätten sie ihrem Anliegen besser gedient.

Bonn Klaus Weber

**Ruggieri**, Giuseppe: **Sapienza e storia.** Per una „teologia politica" della comunità cristiana. – Milano: Edizioni Jaca Book 1971. 139 S. (Teologia 7)

Im ersten Teil (14–40) wird mit Hilfe der theoretischen Erörterungen moderner katholischer (Metz, Schillebeeckx) wie protestantischer (Pannenberg, Moltmann), hauptsächlich deutscher Theologen sowie mit Hilfe der Kritischen Theorie der deutschen Soziologie zunächst die historische Problematik der Vermittlung kirchlicher Glaubensüberzeugung ins bürgerliche Leben erörtert.

a) In der gegenwärtigen abendländischen Kultur schaffen alle Institutionen, die ihre Existenz und Konstitution mit einer Botschaft legitimieren, deren Intentionen sich von den unmittelbaren Intentionen der bürgerlichen Gesellschaft unterscheiden, menschliche Verhältnisse, die sich nicht auf das normale bürgerliche Leben reduzieren lassen. Eine solche Differenz und Irreduktibilität dieser Institutionen gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft bewahren zwar die Identität solcher Institutionen, provozieren aber zugleich ihre Ausklammerung (exclusione, privatizzazione) aus der sozialen Sphäre. Diese Ausklammerung führt jedoch nicht zwingend zur Ungeschichtlichkeit, denn faktisch schufen solche Institutionen in bestimmten Epochen Werte, die in der bürgerlichen Gesellschaft Anerkennung fanden (vgl. 17f).

b) Auch die Kirche sieht sich heute wegen ihrer Konstitution und Selbstmotivation mehr als ihr ähnliche Institutionen aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeklammert. Allerdings wäre eine Identifizierung zwischen Kirche und Gesellschaft keineswegs die ursprüngliche Absicht des Christentums (vgl. 18). Zwischen beiden Feststellungen stellt sich das Problem: Wie kann die Kirche im Zustand einer von der bürgerlichen Gesellschaft ausgeklammerten Institution ihre Botschaft einer universalen Hoffnung, die also auch die bürgerliche Gesellschaft umfaßt, verwirklichen (vgl. 19)?

Im zweiten Teil (41–80) versucht R. dieses Problem zu lösen, indem er durch Reflexionen über Texte des AT und NT die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Weisheit erarbeitet, was dem Vf. auf der Grundlage der heutigen Exegese überzeugend gelingt: Die menschliche Weisheit ist durch die Autonomie des Menschen bestimmt, die Weisheit Gottes durch den Gehorsam gegen die als göttlich verstandenen Gesetze (im AT) und das von Gott in Jesus Christus Geoffenbarte. „Gehorsam" bedeutet keineswegs Flucht vor der Geschichte, da er einer bestimmten, geschichtlichen Überlieferung zustimmt.

Die aus der Erinnerung an die geschichtliche Person Jesu (als eines Stückes Geschichte der Weisheit Gottes in der menschlichen Weisheit) entstandene Gemeinschaft der Kirche charakterisiert der Vf. als Wohnung der Weisheit Gottes (abitazione della sapienza di Dio); sie bezeugt als partikulare Gemeinschaft (comunità particulare) im Gehorsam gegenüber der christlichen Überlieferung (fatto cristiano) durch verschiedene Charismen und zentrale Funktionen (bes. durch die Feier der Eucharistie) eine bestimmte geschichtliche Situation (vgl. 59ff), aus deren Erinnerung sie alle Herrschaften, welche die Geschichte regieren, kritisiert (vgl. 63ff). Obwohl die Kirche sich dabei nicht eindeutig von der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden vermag, sofern sie, selbst ein Stück Geschichte, ihrer eigenen Überlieferung untreu ist, besitzt sie doch die Weisheit Gottes im Sinne einer von Gott selbst erkannten eigenen Weisheit (der Rezensent ist sich selbst im unklaren, was der Vf. damit meint!). Eine solche Erkenntnis der göttlichen Weisheit, wobei Gott selbst bestimmt, was seine Weisheit bedeutet (wiederum bleibt der

Vf. sehr vage!), besitzt die bürgerliche Gesellschaft nicht, die auf subjektive Autonomie aus ist. Die Untreue der Kirche ist daher anders zu bewerten als die der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. 78–80).

Im dritten Teil (81–121) führt Ruggieri aus, wie Gott durch die Forderung, die er den Menschen stellt, bei ihnen eine Antwort auf die sie bewegenden Fragen hervorruft. Eine solche Antwort Gottes auf die Fragen der Menschen artikuliert sich, wenn die Gemeinschaft der Glaubenden im bürgerlichen Leben ihrer Überlieferung gegenüber Gehorsam leistet (81f). Weil die Kirche von der Überzeugung ausgehen muß, daß Gott und nicht der Mensch die Menschen in ihre Konstellationen setzt, kann die Kirche keine andere als diese Geschichte akzeptieren, die der göttlichen Rechtfertigung bedarf, weil sie in verkehrter Weise auf dem Weg der Autonomie, die Erlösung sucht, die ihr doch nur ein anderer als der Mensch geben kann. – Der Vf. versäumt dabei nicht, Überlieferung durch die Kirche zu reflektieren (94–100) und in der Folge über die Möglichkeit einer Falsifikation des Verständnisses der eigenen auf die Notwendigkeit der kritischen Kontrolle der Glaubensinterpretation durch die Theologie und eine lehramtliche Autorität hinzuweisen, wobei die umgekehrte Kontrolle der Autorität durch die Gemeinschaft selbst als ebenso notwendig eingesehen wird (vgl. 109).

Ein Anhang (125–139) befaßt sich kritisch mit jener Theologie, die von dem grundsätzlichen christlichen Ansatz ausgeht, daß Gott dem Menschen trotz und in seiner erbsündlichen Verfassung in freier Gnade begegnet und darin Mensch wird (Karl Rahner: Inkarnation und Selbstmitteilung Gottes), so daß die Theologie eine theologische Anthropologie wird. Rahner stellt sich nach Ansicht des Vf.s nur die Frage nach der menschlichen Bedeutung (relevanza) der Offenbarung; worauf es ankomme, sei die Herstellung von Modellen, die von einer geschichtlichen Konkretion der Offenbarung Gottes (einer bestimmten Überlieferung) ausgehen und die Theologie als einen historischen Prozeß zu entwickeln erlauben. Die Theologen müssen, ohne ihre theoretischen Anstrengungen preiszugeben, an die Praxis der Kirche gebunden bleiben.

In Auseinandersetzung mit Modellen der Traditionen der bürgerlichen Gesellschaft muß die Theologie die ursprüngliche Intention und Struktur des Christentums zu erheben versuchen. (Der Vf. versucht das, indem er an Kategorien des italienischen Theoretikers des Marxismus Antonio Gramsci und seiner Methode der Bestimmung der ursprünglichen Intention des Marxismus ein analoges Modell zur Auffindung des ursprünglichen christlichen Offenbarungsinhaltes zu entwickeln versucht, welcher Inhalt zugleich Antwort auf die Fragen des gegenwärtigen Menschen sein soll.) In diesem Zusammenhang geht der Vf. der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Lehramt nach. Beide sind notwendige Momente im Konsens einer Gemeinschaft von Glaubenden, insofern eine anfangs bezeugte Struktur (im Fall des Marxismus von Gramsci das Moment der bloßen Ökonomie ohne bewußte politische und ethische Interpretation, analog im Christentum der Glaube von bloß Einzelnen ohne Vereinigung zu einem gemeinsamen Ziel) sich in eine Superstruktur wandeln muß (im Marxismus durch die Wandlung des bloß ökonomischen Faktors in ethische und politische Implikationen, die einen neuen gesellschaftlichen Konsensus ermöglichen; analog im Christentum durch die Wandlung der individuellen Glaubensüberzeugung in das gemeinschaftliche Leben einer Kirche). Gramsci betont die Notwendigkeit einer „direzione culturale" (133) in einer solchen Gruppe, die sich um die Erweckung und Erziehung eines sozialen Bewußtseins (consenso) im politischen Leben bemüht. Analog begründet R. die Rolle der Theologen in der Kirche. Eine solche „direzione culturale" hängt stets mit dem letztlich maßgebenden politischen Moment der sozialen Superstruktur zusammen, in Gramscis marxistischer Doktrin „egemonia-dittatura" (133) genannt, analog das Lehramt in der Kirche (vgl. 131–134). Ähnlich wie Gramsci es zu seinem Ziel erklärt, daß die Gesellschaft das bloß ökonomische Moment bewußt ins Ethische und Politische wandle (ohne daß dabei die Theoretiker und die „egemonia-dittatura" – die Träger der „direzione culturale" – die exklusive Hegemonie über die politische Zielsetzung ausüben), will auch Ruggieri die christliche Gemeinschaft zum bewußten Konsens über ihre Verantwortung in der Geschichte kommen sehen (wiederum ohne daß die theoretische Instanz der Theologen noch die Autorität des Lehramtes das Übergewicht erhalten).

a) Wenn der Vf. wirklich der Auffassung ist, daß die Kirche sich als Gemeinschaft der Glaubenden doch in der Geschichte und die Geschichte sich in ihr realisieren, so daß auch die Kirche selbst (mindestens dort, wo sie der eigenen Überlieferung untreu ist) als Geschichte verstanden werden muß, warum will er dann noch die Behauptung aufrechterhalten, daß zwischen der Kirche als empirischer Gemeinschaft und der bürgerlichen Gesellschaft abgesehen von der juridisch-institutionellen auch eine reale Differenz bezüglich der „Weisheit Gottes" besteht, insofern die Kirche sie im Gehorsam gegenüber der Offenbarungsüberlieferung „hat" im Unterschied zur autonomieversessenen bürgerlichen Gesellschaft (während die Kirche doch zugegebenermaßen die Überlieferung der „Weisheit Gottes" oft nicht weniger verläßt als die bürgerliche Gesellschaft)?! Ohne die im Glaubensbekenntnis der Kirche begründete Unterscheidung zwischen ihr und der übrigen Welt zu leugnen, kann man doch nicht sagen, daß die Gemeinschaft der sich empirisch als Kirche Darstellenden (also konkret die Gemeinschaft, die sichtbar Eucharistie feiert) eine Weisheit besitze, die sich von der der bürgerlichen Gesellschaft real unterscheide; noch weniger läßt sich sagen, die Mehrdeutigkeit der Kirche im Gehorsam gegenüber Gott sei nicht dieselbe wie die der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. 89)!!

b) Im übrigen scheint die vom Vf. vorgenommene Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft von der Kirche, insofern jene in der Autonomie, diese jedoch im Gehorsam (gegenüber der in der Jesusüberlieferung erschlossenen göttlichen Forderung) ihre Erlösung sucht, einfach überzogen, schließt doch der Vf. dadurch alle jene Weltanschauungen aus seinen Überlegungen aus, die ebenfalls den Gehorsam, wenn auch nicht gleichen Inhalts, so doch gleicher Formalität, als „erlösendes Prinzip" verstehen. Bereits die weidlich ausgewerteten Analogien zwischen dem Modell des italienischen Marxisten Gramsci und dem vom Vf. entwickelten Modell für eine praktikable Konzeption gegenwärtigen christlichen Lebens verweisen auf die Möglichkeit einer faktisch gegebenen Gemeinsamkeit von aufgrund verschiedener Traditionen „kirchlich" und „bürgerlich" Genanntem. Die beiden positiven Traditionen scheinen von einer tiefen Struktur getragen zu werden, die doch im letzten „Gehorsam" der Menschen genannt werden muß. Gehorcht denn nicht auch die nach „Autonomie" strebende Gruppe einer ihr innewohnenden „Dynamik", die nicht vom Menschen „gemacht" ist?!

c) Die Reflexionen des Vf.s sind sicherlich ein guter Beitrag zur Problematik einer „politischen Theologie". Gleichwohl muß er sich die Anfrage gefallen lassen, ob er denn nicht zu „regional" denke, vergessend, daß die Welt nicht bloß das Abendland ist?! So besehen, wird seine Unterscheidung von (bloß) zwei Traditionen, der biblischen mit dem Gehorsamsprinzip und der bürgerlichen mit ihrem Autonomieprinzip, zu einer abstrakten Behauptung. Noch längst nicht die ganze Welt bekennt sich zum Atheismus; es gibt noch genug nichtchristliche Religionen, die in einer ekklesiologischen Reflexion über die Kirche als Träger einer Hoffnung für alle nicht vergessen werden dürfen.

d) Ohne die Aufgabe der Kirche im unklaren zu lassen, kann nach katholischem Kirchenverständnis ein engagiertes christliches Leben gefordert und gleichzeitig eine bewußte Interaktion mit der übrigen Welt eingegangen werden. Vom „katholischen" Standpunkt aus gesehen vermittelt sogar die Geschichte, die sich von der Kirche institutionell unterscheidet, dieser vertiefte Einsichten in ihre eigene Lehre und neue Möglichkeiten ihrer Artikulation. In diesem Sinne „hat" weder die Kirche die volle Weisheit Gottes, noch „hat" sie die übrige Welt; beide, Kirche und Welt, lernen voneinander. Vielleicht will R. das auch sagen, wenn er betont, die Überlieferung Jesu gebiete, die Geschichte ernst zu nehmen (82f), und sie erspare der Kirche und der Welt nicht das Risiko der eigenen Freiheit, so daß durch Jesus die Möglichkeit des Scheiterns auch für die an ihn Glaubenden als nicht eindeutig ausgeschlossen verstanden werden kann (78–80; 94f; 113).

Niassa/Mozambique Filipe J. Couto

**Bouyer**, Louis: **L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit.** – Paris: Les Editions du Cerf 1970. 704 S. Linson FF 69.–

Der bekannte Ökumeniker und Theologe veröffentlicht mit dem vorliegenden Werk den zweiten Teil einer Trilogie, die eine Darstellung der christlichen Botschaft in ihren anthropologischen (vgl. Le Trône de la Sagesse, Ed. du Cerf 1957), soziologischen (L'Eglise de Dieu) und kosmologischen Aspekten zum Ziele hat. In einer meisterhaft geschriebenen, inhaltsreichen Einleitung nennt der Verfasser seine Quellen (Schrift und Kirchenväter), sowie die Theologen (O. Cullmann, A. M. Ramsey, S. Bulgakow, V. Lossky, L. Beauduin, G. de Broglie, H. de Lubac und besonders Y. Congar), denen er die Anregungen zur vorliegenden „Synthese" verdankt.

Das umfangreiche, in einer ebenso schönen, leserlichen wie leidenschaftlichen Sprache geschriebene Werk umfaßt zwei Hauptteile: einen historischen (17–189) und einen synthetischen (195 bis 673). Die zehn Kapitel des 1. Teils skizzieren wichtige Etappen der ekklesiologischen Reflexion (Väter, Mittelalter im Osten und im Westen, Reformation, nachreformatorische Periode, Möhlers und Newmans Ekklesiologien, protestantisches Kirchenverständnis im 19. Jahrhundert und russische Ekklesiologie im 19. und 20. Jahrhundert), wobei die große Gelehrsamkeit und Treffsicherheit des Historikers ebenso in Erscheinung treten wie seine höchst per-

sönlichen Urteile und Neigungen. Die große Bedeutung, die er Möhler, Newman und den russischen Theologen zumißt, zeigt schon, mit welchem Verständnis der Tradition und deren Entwicklung die ekklesiologische Synthese versucht wird. Im Übergangskapitel über die gegenwärtige Situation der Ekklesiologie (177–189) werden die dafür gewählten positiven und kritischen Richtlinien eindeutig dargelegt. Positiv wird dreierlei angestrebt:

1. die Rückkehr zu den biblischen, patristischen und liturgischen Quellen,
2. eine Theologie der Mysterien im Sinne der Offenbarung, der Mystik und des Kultes,
3. eine alles durchdringende und beseelende Theologie des Wortes.

Negativ werden der Transzendentalismus des früheren Barth und der Immanentismus der postbultmannianischen protestantischen Theologie (bes. die „Pseudo-Theologie des Todes Gottes" und des „säkularen Christentums": 180ff) mit aller Schärfe abgelehnt. Dabei zeigt der Verfasser sogar recht tiefes Mißtrauen gegenüber jeglichem gesellschaftlichem Engagement der Christen und der Kirchen (186).

Der synthetische Teil des Buches hält die begrüßenswerten Versprechen des Übergangskapitels vor allem dadurch, daß dort tatsächlich eine vielseitig durchdachte und artikulierte Theologie des Wortes entwickelt wird. Das Wort wird grundsätzlich als offenbarungstheologische und christologische Kategorie verstanden (220), ohne daß dabei vom Volk Gottes als dem wandernden und sich wandelnden Träger der göttlichen Selbstoffenbarung abstrahiert wird. Das Wort verleibt sich dem Volk ein, so daß dieses in seiner Geschichte ein lebendiges Zeugnis des Wortgeschehens ist (273f) und für weitere Offenbarungen eine Basis darstellen kann (238). Ekklesiologische Konsequenz: Wie das Wort eins ist, so verleiht es auch dem Volk Einheit und Identität durch die Jahrtausende hindurch (281). So erscheint das Wort als inkarnierte Offenbarung Gottes. Es versteht sich nach dieser Konzeption, daß Wort und Schrift nicht gleichzusetzen sind (422–436). Geht man von solcher Identifikation aus, so verfehlt man das rechte Verhältnis zwischen Schrift und Tradition und gibt leicht der Neigung nach, etwa im NT ein unveränderliches, absolut normatives Vorbild der kirchlichen Strukturen zu suchen (378). Das wäre aber biblizistischer Positivismus und daher ungeschichtliches Gesetz-Denken. – So verstanden ist das Wort also jene lebendige Größe, an der schon die atl. Priester, ganz besonders aber die Apostel und deren Nachfolger Dienst zu leisten haben, als Diener des inkarnierten Offenbarungswortes für und zu allen Zeiten (401–416; vgl. 234).

Das aktuelle Wortgeschehen kann dabei nie rein verbal sein. Kult und Sakrament gehören wesentlich dazu. Sie stellen den Realismus des Wortes dar (237). Deshalb ist Wort ohne Liturgie bzw. Eucharistie (im breiten und strikten Sinne des Begriffs) eine Vorstellung, die weder jüdisch noch christlich sein kann (218f). – Der Gedankengang Bouyers, der eine Theologie des Offenbarungswortes mit einer Theologie des danksagenden Kultes verbindet, ist ohne Lücke. Ob seine vorwiegend kultische Konzeption vom Christusleib (vgl. 365–371: Christusleib und Konzelebration), vom Laientum (26, 514ff; 516: das gesamte Leben des Laien müsse eucharistisch werden) und vom Konzil (533, 543: Konzil und Synode seien wesentlich Konzelebration; und müssen daher nach Einstimmigkeit trachten: 537) von den meisten heutigen Ekklesiologen geteilt wird, mag wohl bezweifelt werden. Ebenfalls mag sein Versuch, die gesamte heutige Krise und Problematik des priesterlichen Dienstes durch eine restaurative Rückkehr zum schlichten, religiös-kultischen Dienst an Wort und Sakrament lösen zu wollen (vgl. 508–513), manchen Widerspruch erwecken. Die Tatsache, daß Bouyer auf jegliche wahrhaft soziologische Analyse der Gegenwartssituation verzichtet und in der „Säkularisation" des Priestertums thesenhaft die Wurzel allen Übels sieht (649ff; vgl. 619–626), mag ihn gegen manche humanwissenschaftlich gestützten Kritiken recht ungeschützt dastehen lassen. Sein Glaube z. B. an die Möglichkeit, die gegenwärtige Krise des Episkopats (501, 505) und der Pfarrei (498ff) durch eine radikale Rückkehr zum frühchristlichen Predigt- und Sakramentswesen zu beheben, verlangt gewiß den höchsten Respekt, zumal man sein persönliches Engagement auf diesem Gebiet gut kennt. Doch läßt sich fragen, ob diese Möglichkeit realistisch genug erfaßt wird, wenn die Ergebnisse der modernen Religionssoziologie (Wandel der Primärgruppen, Entwicklung von Sekundärgruppen, Vergroßstädterung, Sozialisationsprozesse, usw.) nur gelegentlich und nicht systematisch berücksichtigt werden. Die Indienstnahme etwa der Theorien von Tönnies (1887!) (574ff) scheint doch kaum auszureichen, um die Probleme des Verhältnisses „Kirche-Welt" oder „Kirche-Großstadt" (576) oder „Kirche-Staat" zu beantworten. Der Verf. übergeht schließlich fast ganz das Thema „Kirche und Arbeitnehmer" (ausgerechnet in Frankreich!) (509) und den Problemenkreis „Christentum und dritte Welt". Gewiß plädiert der verdiente Autor mit Recht dafür, daß die Kirche Gottes in ihrer „geschichtlichen Totalität" erfaßt werde (399). Umfaßt aber nach ihr diese Totalität nur die Tradition, die das Idealbild der Kirche erblicken läßt (vgl. 236, 331), oder auch die wohl ebenso „gemischte", ambivalente zukunftsträchtige Gegenwart, in der das Realbild der Kirche auf uns zukommt? Müßte man nicht mit ebensoviel „Sym-pathie" das gegenwärtige „Inkarnationsmaterial" des Wortes erforschen wie den biblisch-patristischen Ursprung des kirchlichen Wesens (vgl. 618)? Ist es sachgemäß, Bultmann und seine Entmythologisierungstheorie (219) mit einigen kritischen Worten (Bultmann stehe in der Nähe der idealistisch-spiritualistischen Gnosis!) zu bedenken und dann mit der Forschung nach einer Rückkehr zum geschichtlich offenbarten Wesen der Kirche fortzufahren? Es ist zu erwarten, daß solche und ähnliche Fragen in manchen Besprechungen des Buches aufgeworfen werden.

Ein aufrichtiges Lob gilt Pater Bouyer für sein ehrliches Ringen, die dreifache Kollegialität der Kirche (wie er sie versteht) sorgfältig und klar darzulegen (449–519). Hierin wird seine Überzeugung sichtbar, daß die Ortskirche Ausgangspunkt jeglicher ekklesiologischen Reflexion sein muß. Was er über das Presbyterium unter der pastoralen Leitung des nicht monarchistisch (483) verstandenen Seelsorgerbischofs und in diesem Zusammenhang über die „skandalöse Vernachlässigung des Presbyterats" (621, vgl. 208) auf dem II. Vaticanum schreibt, hat fundamentale Bedeutung. Denn die wohl ursprünglichste Kollegialität zwischen Bischof und Priestern müsse wohl als Basis jeglicher analogen Struktur dienen (486): der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, sowie der Kollegialität zwischen Priestern und Laien. Mit diesen seinen Ausführungen, wobei die Leistungsfunktion des Bischofs auf die vorhin entwickelte Theologie des Wortes zurückgebunden ist, sagt Bouyer m. E. etwas zugleich „Ursprüngliches" und „Aktuelles" aus. Man kann bedauern, daß er hier und sonst die Problematik der (analog) demokratischen Strukturen in der Kirche zu negativ behandelt (397, passim) und sich mit dem Problem der Majorität bzw. Unanimität (537ff) ungenügend auseinandersetzt. Doch erscheint sein Ansatz in puncto Kollegialität interessant und fruchtbar für eine gegenwartsbezogene Besinnung. Die Öffnung, die dieser Ansatz in Richtung der ostkirchlichen Ekklesiologie bedeutet, ist nicht zu bestreiten. Auch die ökumenische Forschung ganz allgemein kann daraus (trotz bestimmten „harten" Vorstellungen des Verf. in bezug auf den Protestantismus: 634–643) großen Nutzen ziehen.

Als Gesamturteil darf folgendes gelten: das schöne und mutige Werk Bouyers wird weder Weggenossen noch Opponenten gleichgültig lassen; es hat allen etwas zu sagen. Deshalb verdient er Anerkennung, Respekt und Dank.

Würzburg Alexandre Ganoczy

**Sacramentum Mundi.** Theologisches Lexikon für die Praxis. Hrsg. von Karl Rahner SJ und Adolf Darlap [u. a.]. Bd 3: Konfessionalismus bis Quietismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1969). 1432 Sp. Lw. Subskr. DM 125.–. Bd 4: Qumran bis Zukunft. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1969). 1458 Sp., 33 S. Register und Autorenverz. Lw. Subskr. DM 125.–

Nach der Intention der Herausgeber soll „Sacramentum mundi" gleichsam eine Bestandsaufnahme und enzyklopädische Darstellung heutiger Theologie sein, es soll vor allem der Praxis dienen. Es möchte „das moderne Schreibtischlexikon des Theologen" werden. Darum wurde die Zahl seiner Stichwörter begrenzt und zentrale Themen in ausführlichen Abhandlungen dargeboten. Der Absicht dient auch die Einbeziehung benachbarter Wissenschaften (moderne Philosophie, Psychologie und Gesellschaftswissenschaften) ebenso wie der große Kreis sachkundiger Mitarbeiter. Es muß anerkannt werden, daß auch die abschließenden Bände 3 und 4 dieser Intention weithin gerecht werden. Sie enthalten eine ganze Reihe zentraler Artikel, die ihr jeweiliges Thema nicht nur inhaltlich und geschichtlich umfassend vorstellen, sondern es auch in

gegenwärtige Fragestellungen hinein weiterführen. Nur als Beispiele seien genannt die Stichworte Mensch, Mission, Propheten, Reformation, Heilige Schrift, Spiritualität, Staat. Einer raschen und doch sachlich ausreichenden Orientierung dienen Sammelartikel wie z. B. Papstgeschichte, Nichtkatholische Kirchen, Nichtchristliche Religionen. Aktuell sind nicht nur einzelne Stichworte wie Mission, Nichtchristliche Religionen, Unglaube, Theologische Qualifikationen, Unterscheidung der Geister oder Tourismus. Viele andere Artikel nehmen in begrüßenswerter Weise die aktuellen Aspekte ihres Themas ausdrücklich auf. So ist dem Thema Mission die Frage der „impliziten Christlichkeit" angefügt (III 547ff), es ist bei der Konversion eindringlich auf die „Kunst der Mystagogie" verwiesen (III 43f), für den Mythos ist „sein in Christus gegebenes Ende zugleich seine Vollendung" (III 668), oder es wird zum Lehramt darauf aufmerksam gemacht, daß die konkret geschichtliche und ekklesiologische Eigenart von Lehrentscheidungen noch nicht genügend bedacht sei (III 191). Antwort auf heutige Fragen geben ähnliche Artikel wie Sexualmoral, Situationsethik, Soziale Frage oder Seelsorge, welch letzterer z. B. die einseitig klerikale Pastoral überwindet und den christlichen Weltdienst als Wirkform der Seelsorge aufzeigt (IV 506ff). Diese gelungenen Beispiele dürfen allerdings offen gebliebene Wünsche oder kritische Einwände nicht verdecken. Den Artikel „Letzte Dinge" wünschte man pastoral entfalteter und nicht so knapp, ebenso wäre wichtig, die „Trinität" über die theologische Spekulation hinaus für die Spiritualität auszufalten. Dem so ausgezeichneten Artikel „Liturgie" fehlt die Auseinandersetzung mit Guardinis radikaler letzterer Frage, ob wir überhaupt noch liturgiefähig seien. Über „Predigt" wird nach der formalen Seite exakt berichet, doch nicht auf die moderne Problematik (Predigtgespräch, Laienpredigt, Predigtdiskussion oder Predigt in einer ungläubigen Welt, wovon dann überraschend das Stichwort „Unglaube" etwas sagt) eingegangen. Auch zum Thema „Priester" hätte man sich neben den lehramtlichen und geschichtlichen Darlegungen gerade in der heutigen Situation ein ausführlicheres Eingehen auf „Krise und Besinnung der Neuzeit" (III 1277) gewünscht. Manches was zu Priestertum und Amt gesagt wird, entdeckt man unter „Heilige Weihen", unter welchem Stichwort man es sicher nicht gleich sucht. Zum Thema „Pfarrei" fehlt die Frage von Territorial- und Personalpfarrei, die in der Diskussion um Gemeinde heute wichtig ist. Unter „Tugend" sucht man vergebens Näheres über die sogenannten natürlichen oder die Kardinaltugenden. Ebenso möchte man bei „Mystik" etwas mehr über nichtchristliche Mystik erfahren nicht zuletzt angesichts ihres Werbens bei uns. Wenn die „Pastoraltheologie" als existenzielle Ekklesiologie heute auch „zwangsläufig" Aufgaben der essentiellen Ekklesiologie übernehmen will, scheint das bei allem Respekt vor ihrem Eifer doch etwas zu viel fröhliche Selbstsicherheit. Mangelnde kritische Reflexion begegnet einem auch sonst in einigen Artikeln. Darunter wären die über „Restauration", „Revolution" und die zu fraglose Selbstdarstellung „Politische Theologie" zu rechnen. Der Artikel „Sünde und Schuld" leidet unter der übertriebenen Angst des Autors, es könne Gottes Ordnung als Gesetz genommen oder Gut und Böse aus der menschlichen Natur abgelesen werden. Vielleicht müßte man ja doch auch unter einem situationsbestimmten Sündenbegriff („Weigerung sich in einer Geschichte des Heils zu engagieren" IV 769) noch nach den bleibenden Ordnungen fragen. Nach der ganzen Anlage und Bestimmung des Lexikons ist nicht recht erfindlich, warum unter mehreren Stichworten wissenschaftstheoretische Ausführungen über die Theologie ausgebreitet werden. Es gibt dabei eine ganze Menge neuer „Theologien", die eigentlich Teilfragen der einen Theologie sind. Es wäre sicher übersichtlicher, „Transzendentaltheologie", „Religionstheologie", „Politische Theologie", „Philosophie und Theologie" oder die beiläufig geforderte „Milieutheologie" in der einen altbekannten Theologie aufzuheben und ihnen innerhalb ihrer den gemäßen Ort zu bestimmen. Einige Stichworte vermißt man auch in diesen beiden Bänden, gerade weil sie für die Praxis nicht unwichtig wären. Es seien auch nur beispielsweise genannt: Selbstmord, Skrupel, Tragik, Volkskirche. Ganz beiläufig sei noch vermerkt, daß unter der Literatur des Artikels „Taufe" Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 4, Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens und Edmund Schlink, Die Lehre von der Taufe fehlen.

Heidelberg Richard Hauser

**Blum,** Georg Günter: **Offenbarung und Überlieferung.** Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 234 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Hrsg. v. E. Schlink, Bd 28) kart. DM 34.–

Verf. überprüft die dogmatische Konstitution DV, die er für „das wichtigste Dokument des II. Vaticanums" (11) hält, im Blick auf die altkirchliche Theologie, die er im Verständnis der Vätertheologie und dort noch einmal mit dem Schwerpunkt bei Irenäus repräsentiert findet, und im Blick auf die moderne Theologie. Seine Interpretation sucht er mit Hilfe einer „ökumenisch orientierten und auf die Zukunft gerichteten Hermeneutik" (13) zu leisten. Die eigentliche Thematik des Buches ist aber dann nicht so sehr das Verständnis von Offenbarung, sondern deren Überlieferung. Um eine Anfrage des Verf. vorwegzunehmen, in der er fragt, „inwieweit überhaupt gesondert über die Offenbarung unter Absehung von ihrer Überlieferung gehandelt werden kann" (17), so möchte ich meinen, daß es angesichts der Besinnung auf die Offenbarung zweifellos mehrere Gesichtspunkte geben kann. Für eine katholische Schultheologie, die in der Offenbarung zusehends einen neuen grundlegenden Lehrkodex erblickte, mußte nach den verschiedenartigsten Überlegungen zur Dogmengeschichte und damit zur Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit der Offenbarung die Betonung eines heilsgeschichtlichen, dialogischen und schließlich personal und christozentrisch verankerten Offenbarungsverständnisses zunächst einmal von einschneidender Bedeutung sein. Die Tatsächlichkeit eines die Hl. Schrift umfassenden, ja sie erst einmal ermöglichenden Traditionsvorgangs stand nicht zur Frage, auch wenn hinsichtlich des Wie dieses Prozesses inzwischen auch in der katholischen Theologie Überlegungen angestellt werden, die sich mit Fragestellungen der evangelischen Theologie berühren. Dagegen muß für das interkonfessionelle und innerprotestantische Gespräch, in dem nicht so sehr eine dogmatische als vielmehr eine bibelpositivistische Verfestigung im Anschluß an eine in der nachreformatorischen Zeit zusehends verfestigte Wort Gottes-Theologie die Crux darstellt, die Frage nach der Überlieferung des Wortes und ihre je neue Sprachgestalt und deren Ausweis als Wort Gottes von größerer Aktualität sein. Trennen lassen sich beide Überlegungen ohnehin nicht, und tatsächlich bilden beide zusammen erst den Punkt, in dem ein ökumenisches Bedenken der Frage nach Offenbarung und Überlieferung erst sinnvoll ist. Das vorwiegende Interesse am Prozeß der Überlieferung führt beim Verf. allerdings dann dahin, daß seine Überlegungen zum Offenbarungsbegriff eher knapp ausfallen, ja daß eine wirkliche Konfrontation des konziliaren Verständnisses mit dem entsprechenden Verständnis der reformatorischen Klassik, der protestantischen Orthodoxie oder auch der modernen Ansätze in diesem Punkte vermißt wird.

Nach dem einleitenden Kapitel I „Zur Methode und Intention der Interpretation" (11–16) bildet folglich das Kapitel II mit seiner Behandlung des Offenbarungsverständnisses gleichsam nur den Vorspann des Buches (16–43). Verf. zeichnet sorgfältig den Entwicklungsgang des Konzilsdokumentes nach, erläutert dann dessen Kapitel 1, um es schließlich mit der trinitarischen Struktur der Selbstoffenbarung bei Irenäus zu vergleichen. Ausführlicher behandelt Verf. in Kapitel III „die Konzeption der Überlieferung" (43–130). Im Anschluß an Kapitel 2 von DV schildert er zunächst den ganzheitlichen und dynamischen Traditionsbegriff des Konzils, zeigt sodann, wie dieser im theologiegeschichtlichen Hintergrund der Konzeption einer Real- und Totaltradition der Offenbarung in der Tübinger Schule (Drey, Möhler, Kuhn), bei Newman, in der Römischen Schule (Franzelin), bei Blondel bis hin zu Congar und Ratzinger vorgeprägt ist, um schließlich den ökumenischen Konsens der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963, bei der auch die Sicht der orthodoxen Theologie eine bedeutende Rolle spielte, anzufügen und dann erneut einen Vergleich mit der patristischen Theologie anzustellen. Kapitel IV widmet sich dem „Weg der Offenbarungstradition durch die Geschichte" (130–156), wobei die Aussagen von DV zur Geschichte der Überlieferung mit philosophischen und (evangelisch-)theologischen Konzeptionen der Gegenwart (Betti, Bultmann, Skydsgaard, Kinder, Gadamer, Moltmann, Pannenberg) konfrontiert werden. Die letzten Kapitel V–VIII gelten der Entstehung des neutestamentlichen Kanons (V: 156–167), dem Verhältnis von Überlieferung und Heiliger Schrift (VI: 167–189), dem Verhältnis von Tradition und Schrift zur Kirche und ihrem Lehramt (VII: 189–218), der Überlieferung des Glaubens und der Einheit der Kirche (VIII: 218–221).

Der entscheidende Beitrag des Verf. ist seine durchgängige Betonung des pneumatischen Wirkens als des die Distanz von Zeit und Raum überbrückenden Geschehens der Aneignung der einmal geschehenen Offenbarung im Glaubensvollzug und in der Glaubenserkenntnis der Gemeinde (vgl. 147). In der mangelhaften

Pneumatologie sieht Verf. im Anschluß an orthodoxe Kritiker auch den tiefsten Grund für das (nach wie vor) starke Übergewicht des Lehramtes der katholischen Kirche gegenüber dem Gottesvolk und seiner lebendigen Überlieferung (202f). Pneumatologisch und ekklesiologisch möchte er auch Vollmacht und Autorität des Petrus, aber eigentlich nicht des Petrus allein, sondern der Apostel Petrus und Paulus begründet sehen (217). Mit dem pneumatologischen Interesse hängt dann auch die Bevorzugung des Irenäus zusammen. Das Buch ist ein irenisches Buch, das gerade deshalb an vielen Punkten kritisch differenziert oder sich auch distanziert. Die Intention des Buches, auf einen Punkt zwischen den Kirchen hinzuweisen, wird gegen Ende noch einmal in Deutlichkeit ausgesprochen: „Die (?) altkatholische Kirchenverständnis, ebenso wie die pneumatologisch geprägte kirchliche Konzeption der Offenbarung und ihrer Überlieferung dürfte wie kaum eine andere geeignet sein, die in den getrennten Konfessionen divergierenden Elemente, wie zum Beispiel die reformatorische Theologie des Wortes Gottes und das primär christologisch orientierte römisch-katholische Kirchenverständnis ebenso wie die pneumatologisch geprägte ostkirchliche Ekklesiologie, zu einer echten Konvergenz auf der ihnen gemeinsamen Basis kommen lassen" (220f).

Wittlaer Hans Waldenfels

**Ratzinger,** Joseph: **Das neue Volk Gottes.** Entwürfe zur Ekklesiologie. – Düsseldorf: Patmos 1972. 192 S. (Topos-Taschenbücher Bd 1) kart. DM 7.80

Mit dieser Aufsatzauswahl eröffnen die Verlage Patmos-Düsseldorf und Grünewald-Mainz eine neue Taschenbuchreihe, von der bisher sieben Bändchen vorliegen. Aus dem 1969 erstmals erschienenen Sammelband gleichen Titels, der seinerzeit 19 Arbeiten enthielt, wurde die knappe Hälfte nochmals veröffentlicht. Leider hat es der Verlag versäumt, darauf hinzuweisen; das ist nicht zuletzt deswegen bedauerlich, als sich sicher der eine oder andere Leser nur zu gern anregen lassen wird, auch die anderen „Entwürfe" Ratzingers kennenzulernen, die dort vereinigt sind.

Unter Ausscheidung der Beiträge rein dogmenhistorischer Art und solcher, die um mehr spezielle theologische Fachprobleme kreisen, vereinigt das Taschenbuch neun Aufsätze aus den Jahren 1956 bis 1967, die um drei Themenkreise sich bewegen: Die Kirche und ihre Ämter, Kirche und Kirchenreform, Kirche und nichtchristliche Welt. „Vom Ursprung und Wesen der Kirche" ist in der Eröffnung die Rede (9–24). Der Regensburger Dogmatiker wendet sich gegen die Verabsolutierung eines Kirchenbegriffes zuungunsten anderer. Weder Leib Christi noch Volk Gottes sind allein geeignet, das Wesen der Kirche wiederzugeben; dieses erschließt sich erst aus der Zusammenschau beider Realitäten, die sich aus der Betrachtung der kirchenkonstituierenden Eucharistie ergibt. In ihr ruhen darum auch die Qualität des Apostolischen und des Katholischen, die beide durch das kirchliche Amt bezeugt werden müssen (Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, 25–42). Dessen kollegialer Charakter resultiert aus dem Netz der *communio*, das die Eucharistiegemeinden in Brüderlichkeit zusammenschließt und die lebendige Einheit der Kirche erhält (Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, 43–70). Freimut und Gehorsam (71–90) lautet der Titel eines überzeugenden Plädoyers für die Rolle des Propheten, dessen Charisma gerade in der neutestamentlichen Kirche seine Heimat hat. Der Gehorsam, in den er eingebunden ist, verpflichtet ihn, gegen das „Babylonische" in der Kirche anzugehen. Hier stellt sich freilich die Frage: Was heißt Erneuerung der Kirche? (91–106). An den negativen Beispielen des pharisäischen und des sadduzäischen Mißverständnisses wird gezeigt, daß christliche Reform das je Christliche in seiner eigentümlichen Neuheit zur Geltung bringen muß. Es geht ihr stets um das Mehr des Christseins; darum ist sie wesentlich unabgeschlossen und unabschließbar. Die beiden folgenden Aufsätze beschäftigen sich mit dem Konzil und seinen Folgen. Der Autor sieht in seinen „Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils" dieses als Übergang von einer konservierenden Haltung der Kirche zur missionarischen Ausrichtung, kraft derer sie „Weltoffene Kirche" werden müsse (107–128). Deren Sinn „kann nicht sein, den Skandal des Kreuzes aufzuheben, sondern allein der, ihn in seiner ganzen Blöße wieder zugänglich zu machen", heißt es im Versuch einer Bestandsaufnahme des „Katholizismus nach dem Konzil" (129–151), die auf dem Bamberger Katholikentag von 1966 erstmals vorgetragen wurde. Die Öffnung der Kirche auf dem Konzil machte das altchristliche Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus" wieder aktuell. Ratzinger zeigt, daß es nicht Bekenntnis zum Partikularismus, sondern Appell zur Überschreitung jedes geschlossenen Systems ist (Kein Heil außerhalb der Kirche?, 152–177). In seinen um das gleiche Thema kreisenden Überlegungen zum „Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges" (178–192) schneidet er die brennende Frage der Mission an. Sie bleibt auch weiterhin wesentliche Aufgabe der Kirche, da gerade sie ein Ausdruck der Heilsverheißung für die Welt ist.

Die Gedanken über die Kirche, die hier nochmals zusammengefaßt werden und hoffentlich nur ein weiterer Schritt auf die angekündigte Gesamtdarstellung der Ekklesiologie sind, haben deren Bewußtsein im vergangenen Jahrzehnt nachhaltig beeinflußt. Insofern sind sie von historischer Bedeutung. Aus seiner profunden Kenntnis der Theologiegeschichte heraus gelingt es dem Verfasser immer wieder, diese auf die Probleme der Gegenwart hin fruchtbar zu erschließen und auch auf diese Weise dem Programm des aggiornamento gerecht zu werden, das die Richtschnur für das Konzil bildete. Gerade das Hinhören auf die wesentlichen Mahnungen der Väter, die Blickrichtung auf das neutestamentliche Grundmuster der Kirche als gegliederter, aus der Eucharistie lebender brüderlicher Gemeinschaft ermöglicht es, wertvolle Impulse für die dringend anstehende Erneuerung der Kirche zu liefern. Insofern freilich eine grundlegende Reform kaum noch in Angriff genommen worden ist, besitzen Ratzingers Anstöße nach wie vor höchste Bedeutung. Von so kompetenter Seite vorgetragen, aus (im besten und aktuellsten Sinn des Wortes) traditioneller Haltung geschrieben, aus echter Spiritualität entwickelt, sollten sie wieder und wieder zur Kenntnis genommen werden – und endlich ihre Umsetzung in die Wirklichkeit erfahren. Die Taschenbuchausgabe ermöglicht eine weite Verbreitung, die eine Voraussetzung dafür bildet. Dem Buch sind möglichst viele Leser zu wünschen, über die Zahl der Theologen im engeren Sinne hinaus.

Bochum Wolfgang Beinert

**Theologische Berichte I.** Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 371 S., br. sfr/DM 27.80

Eine neue Reihe ist anzukündigen, die nach dem Willen der Herausgeber, der beiden deutsch-schweizerischen theologischen Fakultäten, „in der Flut der Neuerscheinungen aktuelle Probleme aufgreifen, sie sichten, Schwerpunkte setzen, und so zu einer Klärung der anstehenden Fragen beitragen" möchte (9). Sie denken dabei an eine Art Fortsetzung des seinerzeit sehr erfolgreichen Werkes „Fragen der Theologie heute" ($^3$1960). Der erste Band des Unternehmens liegt vor. Er faßt vier „Berichte" zusammen aus den Gebieten Neues Testament, Dogmatik und Dogmengeschichte sowie Moraltheologie.

Die Sammlung wird eröffnet mit einer Untersuchung aus der Feder von E. Christen über „Ehe als Sakrament – Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik" (11–68). Aus einer raschen tour d'horizon in der Dogmengeschichte ergibt sich als Hauptaufgabe der alten Ehetheologie ihre Pflicht, das bestehende Eherecht zu untermauern. Das hat nach dem Verfasser zu einer großen Einseitigkeit geführt, die heute endlich zu korrigieren sei. Er unternimmt den Versuch dazu durch eine breite Herausstellung der Problematik der Kategorie des Sakramentalen, das hier aktualistisch verstanden wird. So besteht beispielsweise die Sakramentalität der Kirche darin, daß sie einem dauernden Gründungsprozeß unterworfen ist (45). Freilich bleibt bei dieser Methode wenig Raum für die eigentliche Thematik, die Christen darin doch gegeben sieht, daß erst einmal dieser Hintergrund eröffnet werden müsse, um ihre zugegebenermaßen noch fragmentarischen Ansätze und Keime zu entwickeln. Das wird dann freilich nicht versucht.

Wohl den bedeutendsten Beitrag liefert A. Grillmeier mit seinem Aufsatz „Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik", den er dezidiert verstanden wissen will als Beitrag „Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie von heute" (69–169). Im ersten Teil untersucht er die wichtigsten Positionen der gegenwärtigen Hermeneutik an Hand der Aussagen ihrer Vertreter und wertet sie kritisch für die christologische Problematik aus. Er gewinnt damit den Fragehorizont für die die Dogmatik bedrängende Sorge, wie sie die heute verfremdet klingenden Aussagen der altkirchlichen Konzilien so dem christlichen (und darüber hinaus dem allgemeinen geistigen) Verständnis eröffnen könne, daß sie verstehend rezipiert werden. Wie dies tatsächlich sinn- und ertragreich geschehen könne, exemplifiziert der Autor an Hand des Hellenisierungsvorwurfs, der seit einem halben Jahrtausend gegen die Christologie von Nikaia und Chalkedon erhoben wird. Aus seiner profunden Kenntnis der damaligen Geschehnisse heraus vermag er überzeugend darzulegen, daß die beiden Kirchenversammlungen zwar „hellenistisch" reden, aber gerade darin die faktische Enthellenisierung des Christentums vollziehen. Erst darin ist ein Prozeß möglich geworden, der innerhalb des westlichen Denkens zu Philosophie und Theologie der Personalität und Interpersonalität geführt hat. Man darf mit Spannung den Band II von Grillmeiers „Christ in Christian Tradition" erwarten, für den weitere Belege des hier angerissenen Vorganges versprochen werden. Von den Detailfragen wendet sich der Ver-

fasser dann wieder den durch sie provozierten grundsätzlichen Fragen zu, die unter dem Stichwort „Rezeption" gerade in der jüngsten Vergangenheit das Interesse der theologischen Forschung auf sich gelenkt haben. Besondere Beachtung verdienen die Erwägungen über die Nützlichkeit von Universalkonzilien, die sehr kritisch gesehen wird. Mit Recht wünscht Grillmeier eine nähere Beschäftigung der Forschung mit dem altkirchlichen Synodalleben, aus dem sich wichtige Aufschlüsse zur Dogmengeschichte ziehen lassen. Weiter widmet er seine Aufmerksamkeit dem Problem der um Nikaia und Chalkedon getrennten Kirchen. – Die meisterliche Skizze des bedeutenden Kenners der altkirchlichen Dogmengeschichte verdient nicht allein als Forschungsbericht große Aufmerksamkeit, sondern auch als Wegweiser für eine fruchtbare Beschäftigung mit der Vergangenheit als Anregung zur Bewältigung der uns heute aufgegebenen Fragen. Dogmengeschichte wird hier zur Hilfe für die Gegenwart und zum Ausgangspunkt weiteren Bedenkens einer für die Theologie lebenswichtigen Frage.

Einen Forschungsbericht im eigentlichen Sinne dieses Wortes liefert der Luzerner Neutestamentler E. Ruckstuhl mit seinem Überblick über „Die johanneische Menschensohnforschung 1957–1969" (171–284). Detailliert werden die Ansichten von 28 Exegeten (von R. Bultmann bis St. S. Smalley) über die Menschensohn-Christologie des letzten Evangeliums vorgetragen und kritisch gewürdigt. Nach wie vor liegt das Schwergewicht der Forschung auf der Klärung von Herkunft und Inhalt des fraglichen Titels. Scheint diese Arbeit auf den ersten Blick recht fachspezifisch zu sein, so wird sie vom Verfasser in der Zusammenfassung in einen größeren Zusammenhang gerückt, indem er die johanneische Menschensohntheologie mit der der Synoptiker konfrontiert. Betonen diese mehr die katabatische Linie der Christologie, hebt der vierte Evangelist die *theologia gloriae* hervor. Ruckstuhl kommt zum Ergebnis, daß zur Gewinnung des richtigen Christusverständnisses alle Traditionsströme zusammengeschaut werden müssen.

Ein nun auch vordergründig sehr aktuelles Thema greift im letzten Beitrag der Zürcher Jesuit A. Ziegler auf. Er nennt ihn sehr vorsichtig „Hinweise zur moraltheologischen Frage der Gewaltanwendung. Prolegomena zu einem aktuellen Problem" (285–370). Unter Einbeziehung der vorhandenen Literatur (die Bibliographie umfaßt elf Seiten!) untersucht er die Legitimität von Gewalt und Gewaltlosigkeit vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie aus. In der Analyse des Oberbegriffs Macht, die als „Freiheit angesichts der Freiheit anderer" definiert wird (310), versucht er Gewalt als „physische Macht" (309), die sich durchsetzt ohne Einsicht und Freiheit anderer. Daraus folgt, daß Gewalt letztlich nur dort vermeidbar ist, wo sich ein Mensch selbst aufgeben würde. Da sie nicht ausgerottet werden kann, muß man sie überwinden, indem man sie zur Autorität wandelt, die verstanden wird als Einladung zur Einsicht, daß Freiheit notwendig Beschränkungen erfahren müsse. Von größtem Interesse ist dann die Frage, wann legitimerweise Gewalt angewendet werden darf. Maßstab ist nach Ziegler die Rechtmäßigkeit einer Sache, insofern Recht ohne Macht nicht durchsetzbar ist. Wo aber liegt das Kriterium für die Rechtmäßigkeit? Es ist, so der Autor, die „zukunftsorientierte Gemeinwohlidee". Dann und dort ist also die Anwendung von Gewalt rechtens, „wenn und soweit sie – in Zweck und Mitteln – dem menschlichen Fortschritt dient" (349), der anders unmöglich sei. Dieses etwas optimistische Bild wird dadurch differenziert, daß Ziegler dafür eintritt, daß auch im Fall von Gewaltanwendung das klassische Widerstandsprinzip gewahrt bleiben müsse. – So bestechend und präzis auch die Untersuchung ist, so kann sie doch selber nicht verhehlen, daß die eigentliche Problematik weniger auf der prinzipiellen als auf der praktisch-politischen Ebene liegt. Wann ist in diesem oder jenen konkreten Fall der casus legitimer Gewaltausübung gegeben? Hier *disputatur*, aber nicht nur *inter auctores*! Ob man sich dann noch um die christliche Unterbauung der sozialethischen Thesen kümmern kann und wird, wenn die jeweiligen „Falken" sich durchzusetzen beginnen, ist sehr fraglich. Die Arbeit leistet dennoch einen wertvollen Dienst, indem sie nicht nur vor einem blind-unkritischen Pazifismus warnt, sondern auch die Bedeutung der Gewaltlosigkeit als charismatisches Zeichen zeigt, das allein theologisch, nicht aber politisch tragbar und tragfähig ist. In ihrer nüchternen Analyse regt sie zu weiterer Befassung mit einem Thema an, das sich tagtäglich als drängend ausweist.

Die Arbeiten der Beiträger zu diesem ersten Berichtsband sind ohne Zweifel anregend und wertvoll. Sie bieten einen Überblick über teils sehr detaillierte, teils sehr allgemeinbedeutsame theologische Themen. Von daher ist das Unternehmen sicher gerechtfertigt. Zwei Fragen sollen dennoch nicht verschwiegen werden. Sind die zusammengefaßten Aufsätze wirklich alle Berichte im herkömmlichen Sinn? Wer sich einen Forschungsbericht üblichen Stils erwartet, wird sich mit Ausnahme von Ruckstuhl, von den Autoren in etwa enttäuscht sehen. Referat der fremden Tätigkeit und Resultat der eigenen Forschung sind nicht immer deutlich unterscheidbar. Das ist natürlich in sich kein Nachteil. Man kann sich jedoch darüber streiten, ob der Reihentitel dann noch angemessen ist. Die zweite Frage erhebt sich, wenn man die Themen der „Berichte" ansieht. Sie sind ohne jede erkennbare Systematik zwischen zwei Buchumschläge gebracht. Damit wird die (sit venia verbo) mixed pickles-Literatur vermehrt, die mehr und mehr zu einer Belastung (aus verschiedenen Ursachen) für den an dem einen oder anderen Beitrag interessierten Leser wird. Wenn sich schon kein Gesamtüberblick über „Fragen der Theologie heute" mehr gewinnen läßt, wäre es dann nicht hilfreicher, wenn man die noch zu erwartenden Bände unter ein Rahmenthema (sachlicher oder disziplinspezifischer Art) stellte und somit einen größeren Durchblick anböte? Man würde sich auf die weitere editorische Arbeit der Herausgeber nur noch mehr freuen.

Bochum Wolfgang Beinert

**Demmer**, Klaus: **Sein und Gebot.** Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. – München-Paderborn-Wien: F. Schöningh 1971. XVII, 254 S. kart. DM 30.–

Der transzendentale Denkansatz ist in den letzten zwanzig Jahren nicht ohne Einfluß auch auf die Moraltheologie geblieben. K. Rahner, mit dessen Namen man ganz spontan diesen Denkansatz verknüpft, hat in eigener Person eine ganze Reihe von Themen, die man gewöhnlich der Moraltheologie zuordnet, auf transzendentale Weise aufgegriffen und dabei demonstriert, wie notwendig und fruchtbar das ist. Aber bisher hatte m. W. noch niemand den Versuch unternommen, die Bedeutung der transzendentalen Methode für die moraltheologische Reflexion im ganzen aufzuzeigen. Dieser wichtigen und zugleich schwierigen Aufgabe hat K. Demmer sich unterzogen. Es muß ihn Jahre konzentrierter Arbeit gekostet haben, was er jetzt als Ergebnis vorlegt.

Im ersten Hauptteil (8–120) gibt er zuerst eine gedrängte Einführung in den transzendentalen Denkansatz, indem er dessen philosophische Anliegen erläutert, Zugänge zu seinem Verständnis sichtbar macht und schließlich seine Grenzen aufzeigt (8–56). Man ist für diese Einführung sehr dankbar, soweit man nicht in der Lage war, die vor allem durch J. Maréchal angestoßene intensive Auseinandersetzung der Scholastik mit Kant genau zu verfolgen. Im 4. Abschnitt des 1. Hauptteils (57–120) entwickelt D. eine transzendental-philosophische Begründung der sittlichen Entscheidung, was einem formalen Aufriß philosophischer Ethik gleichkommt. Die sittliche Entscheidung ist zu verstehen als Selbstsetzung des Menschen „in geschichtlicher Intersubjektivität". Der sittliche Anspruch legt sich aus „in der Analogie von Sein und Geschichte". Von daher erschließt sich, wie das Verhältnis von Ziel- und Erfüllungsgebot, von konkreter Situation und allgemeiner Norm zu bestimmen ist, was Kasuistik leisten und nicht leisten kann. Im 2. Hauptteil (121–248) entwickelt D. im transzendentalen Reflexionsstil die Grundzüge einer theologischen Fundamentalmoral. Er setzt mit einer Theologie der Offenbarung ein, die ihn dazu führt, „Heilsgeschichte als in Christus vermittelte transzendental-eschatologische Subjektivität" aufzufassen. Auf dieser Grundlage geht er auf die viel diskutierte Frage nach dem Aufbauprinzip der Moraltheologie ein. Er faßt seine subtilen Überlegungen dazu in dem Satz zusammen: „Das Moralprinzip ist der in Glaube, Hoffnung und Liebe vollkommen zu sich selbst erschlossene wie sich erschließende Mensch" (188). Wie ernst D. es mit der Grundlegung nimmt, geht daraus hervor, daß er sich erst jetzt hinreichend gerüstet sieht, den formalen Aufriß einer theologischen Fundamentalmoral auszuführen. Er interpretiert dabei u. a., was es heiße, das Sollen gründe im Sein, will die neutestamentliche Materialethik als „schöpferische Möglichkeit" aufgefaßt wissen, analysiert das Verhältnis von Gesetz Christi und sittlichem Naturgesetz, von moralischem Gesetz und eschatologischer Vollendung, Geschichtlichkeit und Personalität.

D. denkt und schreibt äußerst konzentriert. Darum fordert er auch dem Leser ein äußerstes Maß an Konzentration ab. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck hat seine Untersuchung als Habilitationsschrift angenommen. Wer weiß, welch hervorragenden Anteil Mitglieder dieser Fakultät an der kritischen Entfaltung des transzendentalen Denkansatzes in Philosophie und Theologie haben, kann daraus entnehmen, daß D. von kompetenter Seite bestätigt wird, er habe die transzendentale Methode vollkommen begriffen und konsistent im Bereich der Moraltheologie angewendet. Man kann sich also an D. halten, wenn man lernen will, wie man den transzendentalen Denkansatz für die ethische und moraltheologische Reflexion fruchtbar zu machen hätte. Dafür ist man ihm zu großem Dank verpflichtet.

Nicht ganz deutlich wird, was die transzendentale Methode für eine Theorie sittlicher Urteilsbildung beiträgt. Kant selbst meint, am kategorischen Imperativ das Kriterium zu haben, das einem allemal erlaube, zwischen pflichtgemäßen und pflichtwidrigen Handlungen zu unterscheiden. Aber man weiß seit langem, daß Kant dabei einen notwendigen Bestimmungsgrund fälschlicherweise für einen zureichenden Bestimmungsgrund hält. Es

fällt auf, daß die Transzendentalphilosophie der Scholastik, auch dort wo sie ausdrücklich zur Ethik wird, sich kaum mit Kants Theorie sittlicher Urteilsbildung auseinandersetzt. Sie hält sich wahrscheinlich, wie der Rez. es früher auch getan hat, an den Satz, das Sollen gründe im Sein. Das dürfte jedoch eher eine metaethische Aussage sein, die sich bei der materialen Bestimmung des jeweils sittlich Geforderten als wenig hilfreich erweist. Jedenfalls wäre es vielleicht der Mühe wert, einmal zu fragen, ob die transzendentale Reflexion im Grund nicht zur Metaethik gehört und darum möglicherweise nur sehr mittelbar das Problem sittlicher Urteilsbildung berührt. D. selbst scheint das anzudeuten, indem er von der Bedeutsamkeit der transzendentalen Reflexion für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral spricht.

Bochum Bruno Schüller

**Schmitz**, Philipp: **Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral.** – (Mainz): Grünewald (1972). 92 S. Snolin DM 10.80

Das zwei früher erschienene Aufsätze zusammenfassende und ergänzende kleine Buch will, seinem Titel gemäß, darstellen, welchen Beitrag das Christentum für die Neugestaltung der Sexualmoral in unserer gesellschaftlichen Situation leisten kann und muß, nachdem die überkommene Sexualmoral ihre „Motivkraft eingebüßt hat" (9). Wie schon der Titel zeigt, hält es der Verf. nicht für sinnvoll möglich, nach überkommener Art eine eigene „christliche Sexualmoral" neu zu konstituieren. Er weist auf, wie in den unter psychologischen und soziologischen Aspekten erfaßten Prozeß der Normenfindung der christliche Beitrag eingebracht werden kann. Deshalb ist es folgerichtig, zuerst eine Darstellung des Normbegriffes, der Normentstehung und der Normerkenntnis vorzunehmen (14–30). Gegenüber manchen anderen gleichartigen Unternehmen in der derzeitigen Moraltheologie tut sich dieses Kapitel durch die spekulative Verwertung psychologischer und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse hervor. Kennzeichnend für die hier angelegte Normauffassung scheint zu sein, daß sie nicht bei abstrakten Wesenssätzen bleibt, sondern die empirisch beschreibbaren Daten von anthropologischer Relevanz in die Normentheorie einbringt, wie z. B. Entwicklung, Erfahrung, Intersubjektivität, soziokulturelle Bestimmung etc. Als funktionales Ziel der Normen beschreibt Schmitz die Realisierung fortschreitender Humanisierung, der Freiheit in notwendiger Begrenzung. Für die Normierung bedarf es deshalb der aus der jeweils konkreten Erfahrung gewonnenen intersubjektiven Sinndeutung, welche ihrerseits in ein inhaltliches Modell des Humanum eingebracht werden muß.

Den christlichen Beitrag zur Normfindung in der Sexualmoral faßt Schmitz mit der Formel zusammen: „Freisein in der Entfremdung" (31–52). Zwar muß auch er feststellen, daß es noch immer nur schwer möglich ist, für die ethische Schriftauslegung eine Gesamtaussage zu gewinnen als Interpretationsschlüssel für die Einzelaussagen (34), der Gang aber durch die Geschichte christlicher Einstellung zur Sexualität zeigt bei divergierenden Akzentuierungen im einzelnen Fall, „daß die Sexualität immer auch als Entfremdung gedeutet wurde" (44). Diesen Begriff will Schmitz keineswegs rein negativ verstanden wissen. Er enthalte nämlich zwei wichtige Aspekte. Der erste, der „ontologische", besagt: „Um sich selbst ... zu verwirklichen, muß sich der Mensch von sich aus in die Fremde begeben, muß er sich selbst fremd werden. Zu sich selbst kommt er nur, wenn er von sich selbst weggegangen ist." Dieser Begriff der Entfremdung, die also den Exodus bedeutet aus unfruchtbarer Ichbeschränkung, „bringt auch eine positive Orientierung in den Blick, den Partner, der die Einsamkeit aufzuheben und die Sexualität in der Garantierung von Lust und in der Gestaltung des Triebes in eine menschliche Ordnung zu stellen imstande ist" (45).

Den geläufigeren negativen Aspekt des Entfremdungsbegriffes, wie er vor allem seit Marx bekannt ist, bezeichnet Schmitz als faktisch-geschichtlichen. Und hier sei Entfremdung in christlichem Sinne „die Schuld und schicksalhafte Verwirrung, in der der Mensch seinen Dienst und seine Hingabe dem zuwendet, was er selbst ist und was er sein möchte." Zu diesem Zustand der Entfremdung trage der Mensch in seinem Sexualverhalten ständig bei. Im Negativen bleibe aber eben auch hier „das menschliche Ideal sichtbar". Dabei handle es sich nicht um einen bloßen Erkenntnisgegenstand, der Glaube wisse nämlich um die Realität jenes menschlichen Ideals. Und in die Entfremdung treffen „Heil und Erlösung, werden Urzustand, Anfang, Schöpfung neu gesetzt" (46).

Der christliche Beitrag soll in dieser Art dazu helfen, Entfremdung (zu der ja unter negativem Aspekt z. B. Pornographie, bloße Sexuallust-„Partnerschaft" usw. gehören) durch je humanere Gestaltung der Sexualität zu überwinden: In der partnerschaftlich-humanen Hinordnung auf den andern „wird das Heil gewirkt" (47), wird Freiheit gewonnen. Von hier her haben die die Entfremdung regulierenden Institutionen, zu denen neben den gesellschaftlichen Normen etwa auch die christlichen Sakramente zählen, ihren heilsamen Sinn. Das Ziel aller Normierung aufs Humanum hin, also der Überwindung von Entfremdung, ist Jesus Christus als „inhaltliche Erklärung des Humanum" (49).

Charakteristikum des abschließenden Kapitels, das dem „Modell christlicher Deutung von Sexualität" gilt (53–89), ist es, daß der Autor von einer Erhebung des „intersubjektiv Normalen", also des gesellschaftlich als sach- und sinngemäß richtig Geltenden her den Schritt zum Normativen beschreibt. Das Normative faßt er als den verpflichtenden „Entwurf der Freiheit", welcher auf die Sinngestaltung der Sexualität gerichtet ist. Hierbei spielt das Intersubjektive deshalb eine große Rolle, weil die konkreten Normen sozial abgeleitet werden aus dem vorgängigen Sinnentwurf. Zusammenfassend erklärt Schmitz die Liebe als innere Dynamik des Entwurfes: „Liebe ist es, die aus Fülle eine geordnete Vielheit macht, aus dem beliebigen anderen wird durch sie der Nächste, sie verwandelt Chaos in Form und geordnete Entwicklung" (83). – „Liebe ist auf die Gesamtheit des Humanum gerichtet; diese Ausrichtung ist im Nächsten erfahrbar und auf die Entwicklung der Welt übertragbar" (85). Deshalb kann Normativität, die sich auf eine autonome Verwirklichung befreiter Menschlichkeit richtet, als christonom gelten.

Es mag auffallen, daß der Verf. nicht in üblicher Weise die bekannten Einzelprobleme der Sexualmoral behandelt. An den entsprechenden Stellen seines Buches weist er freilich auf geeignete Kriterien deutlich hin. Dabei läßt er keinen Zweifel daran, daß hinsichtlich bisheriger „christlicher" Wertungen sexuellen Verhaltens heute etwa von entwicklungspsychologischen, kulturanthropologischen, aber auch ethologischen Erkenntnissen her nachhaltig Fragezeichen gesetzt werden müssen; daß weiterhin bestimmte Einzelprobleme (z. B. der voreheliche Geschlechtsverkehr) nicht einer naturalistisch-verabsolutierten Betrachtung unterliegen dürfen, sondern differenziert auf ihren normativen Sinngehalt befragt werden müssen.

Man kann derzeit nicht selten den Eindruck gewinnen, die Fragen der Sexualmoral würden bewußt oder unbewußt zu Gretchenfragen des christlichen Glaubens erhoben. Und weiterhin spielen in vielen offiziellen und inoffiziellen Verlautbarungen von einigem Einfluß Thesen und Wertungen eine erste Rolle, die oft wie Verdächtigungen wirken und eher zu Verhärtung und Entfremdung von der Kirche führen denn zu gemeinsamer Sinnerkenntnis. Angesichts solcher Lehrpraxis und auch einer umfangreichen Fachliteratur besteht die Besonderheit der Arbeit von Schmitz in der genuinen Verarbeitung von Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften und ihrer spekulativ-theologischen Durchdringung. Dabei hilft der Begriff der Entfremdung m. E. vorzüglich dazu, den latent wohl immer noch vorhandenen Trend zu vermeiden, der Sexualmoral „naturalistisch" beizukommen. Das Buch macht sichtbar, welch großer systematischer Anstrengungen es innerhalb der Moraltheologie noch bedarf, nicht nur im Bezug auf die Sexualmoral eine vernünftige Normentheorie zu entwickeln. Wenn der Verf. hier sicherlich „nur" eine Anregung bieten kann, so kommt seinem Beitrag aber gerade deswegen sehr große Bedeutung zu. Nicht zuletzt ergibt sich aus der Lektüre vorliegenden Buches die drängende Frage, worin der christliche Beitrag bei der Erziehung zu human befreiter Sexualität bestehen könne. Aus Schmitz' Beitrag ließen sich wohl gewichtige Leitlinien gewinnen.

Bamberg Volker Eid

**Lotz**, Johannes B.: **Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape.** – Frankfurt: Knecht (1971). 241 S. Lw. DM 19.80

Die Gedanken, die Lotz in diesem Buch vorträgt, sind anfänglich in Rundfunkvorträgen und Vorlesungen entwickelt worden. Er will „die Liebe in ihren Wesensstufen entfalten und dabei besonders dem Eros zu seinem Recht verhelfen" (10).

In die geschichtlichen Darlegungen flicht der Autor im ersten Teil seine eigenen systematisierenden Überlegungen ein, indem er, auf Platon, Aristoteles und das Neue Testament gestützt, nacheinander Eros, Philia und Agape bespricht. Der zweite Teil, der überschrieben ist: Große Gestalten, und in dem Texte von Platon, Aristoteles und Augustin nach dem Anliegen des Autors systematisiert und interpretiert werden, läßt die Philosophie und Lebenserfahrung dieser Großen zur Sprache kommen.

Schlicht, beinahe meditativ ist die Gedankenführung, welche in besonderer Weise die Philia als freie Freundschaftsliebe betont. Der Fachmann wird hier neue Akzentuierungen zum Thema Liebe, dem eine neue Aktualität zugekommen ist, mit Aufmerksamkeit verfolgen. Besonders wird er an den Stellen die Diskussion aufnehmen, an denen Lotz sich thetisch von den Darlegungen Stoeckles über den Eros absetzt.

Die philologisch grundierte philosophische Darlegung wirkt erhellend und klärend, gerade auch dort, wo der Autor bei der Bestimmung und Abgrenzung von Eros und Philia neue Ansätze versucht, die Widerspruch wecken können.

Da eine psychologisch-anthropologische Erhellung der Liebe vom Autor nicht intendiert war, dürfte vielleicht eine neue Klärung zu diesem Thema erwartet werden, wenn es gelingen könnte, eine Psychologie und zugleich Philosophie der Liebe zu erarbeiten. Dabei würden die eigenständigen Sichten, die Lotz hier vorträgt, als anregend und klärend dankbar aufgenommen werden.

Münster Hans Kramer

**Naturgesetz und christliche Ethik.** Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae. Mit Beiträgen von Ludger Oeing-Hanhoff, Wolfgang Wickler und Franz Böckle. – München: Kösel 1970. 116 S. (Münchner Akademieschriften. Katholische Akademie in Bayern. Hrsg. von Franz Henrich) kart. DM 9.80

Es ist zu begrüßen, wenn, wie hier, Vertreter von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie einen zentralen Begriff der philosophischen Ethik und (als deren Teil) der Lehre vom sittlichen Naturgesetz und (als dessen Teil) des Naturrechts: den Begriff der Natur diskutieren und damit zugleich einen heute dringend notwendigen Beitrag auch zum moral-theologischen Naturbegriff liefern, weil er überhaupt ein Zentralbegriff der gesamten Theologie und aller ihrer Disziplinen ist.

Auf diese Weise wird dann auch sowohl dem Anliegen von Humanae Vitae (= HV), der Fortentwicklung ihrer Lehre entsprochen als auch der kritisch-theologischen Interpretation ihrer Grundlagen, die unter Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern heftig umstritten sind. Gerade die an diesem Symposion der Katholischen Akademie in Bayern beteiligten und in ihrer Wissenschaft ausgewiesenen Gelehrten zeigen nun aber mit aller Deutlichkeit, wie weit man noch von diesem doppelten Anliegen entfernt ist. Es wird deutlich, wie stark man doch in der Diskussion pro und contra HV weniger mit gläubiger Rationalität als mit welthaft orientierter Emotionalität, weniger mit sachlich richtiger wissenschaftlicher Untersuchung als mit jeweils interessenbedingter, d. h. ideologisch vorbelasteter ad-hoc-Wissenschaft vorgegangen ist und weiter vorgeht.

Die Grundbegriffe Natur und Gesetz werden in den genannten Disziplinen nicht einheitlich gebraucht, so daß auch die Stellungnahmen zum sittlichen Naturgesetz und zu dessen Teilbereich, zum Naturrecht, völlig verschieden ausfallen müssen. W. Wickler, seit 1956 Mitarbeiter von K. Lorenz, jetzt am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen, liefert in diesem Symposion zwei auch für den Nicht-Naturwissenschaftler sicher sehr interessante Beiträge: „Naturgesetzliches Verhalten der Tiere und Menschen" (48–71), wobei das „und" schon die Gefahr andeutet, der so manche ethisch sich äußernde Naturwissenschaftler erliegen, wenn sie vom naturwissenschaftlich verstandenen Naturgesetz aus (Natur = die empirisch nach Maß, Ziel und Gewicht erkennbare und im Experiment überprüfbare Erfahrungs-Wirklichkeit) unmittelbar über die Erkenntnis des sittlichen Naturgesetzes entscheiden wollen. In Wirklichkeit geht es hier bei der Natur um deren sittlich (d. h. absolut verbindlich) gültigen Zusammenhänge, die der Freiheit des Menschen zur vollen Entfaltung seiner personalen Leib-Seele-Ganzheit vor- und aufgegeben sind und als sittliches Naturgesetz begriffen oder auch ergriffen und formuliert werden (Gesetz = Formulierung gültiger Zusammenhänge). Erst aus dem esse der metaphysischen Natur des Menschen in Bezug auf sich selbst und die Dinge, die zwar in der physischen Natur realisiert ist und in ihr, aus ihr erkannt wird, aber nicht mit dieser identisch ist, folgen sittliche Normen für das agere. Die in einer Physis erkennbare Metaphysis muß in einer transzendentalen (ebenfalls metaphysischen) Beziehung stehen zum Menschen im Hinblick auf die unausweichliche absolute Verantwortung für seine personale Freiheit als Ganzer und im Ganzen, wobei wiederum diese metaphysische Natur des Menschen in seiner physischen sich realisiert und konkret wird. Somit kann und muß man ganz allgemein die physische oder naturwissenschaftlich erforschte empirisch vorgegebene Natur und das Naturgesetz wohl mit der physischen Natur und dem darin erkannten physischen Naturgesetz des Menschen in Beziehung setzen, wie es z. B. eine gesunde Evolutionstheorie tun darf und tun muß. Aber daraus allein kann man noch keine einzige sittliche Norm herleiten. Von daher muß auch der zweite Beitrag von W. Wickler „Ethologie und Ethik. Normfindung und Normkritik?" (91–101) beurteilt werden. Mit Recht sagt er: „Der Naturwissenschaftler ist sicher nicht in der Lage, Normfindung zu betreiben. Brauchbar ist die Naturwissenschaft aber mindestens als Hilfestellung in der Praxis, zum Beispiel, um zu konkreten Entscheidungen Hilfsargumente zu liefern, etwa in der Art, wie eben angedeutet, daß eine Handlungsvorschrift um so wahrscheinlicher ist, je mehr sie mit Naturgesetzen übereinstimmt ..." (100). Kurz gesagt: der Naturwissenschaftler kann und muß helfen um auszumachen, wie und mit welchen Mitteln eine bestimmte Metaphysis in einer konkreten Physis realisiert ist bzw. realisiert werden kann, nicht aber, ob und wozu sie realisiert werden soll.

L. Oeing-Hanhoff versucht, in seinem Beitrag „Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Lichte der philosophischen Tradition" (13–47), das Thema des Symposions von der Problemgeschichte her zu bearbeiten. Besonders kennt sich Oe-H. aus bei Thomas von Aquin (26–36), wobei jedoch der Verweis auf die Arbeit von W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 1964, nicht viel erbringt, da K. selbst seine Thomasinterpretation zu eng, d. h. ohne Berücksichtigung wichtiger neuester Thomas-Deutungen vorgetragen hat. Mit Recht aber stellt Oe.-H. heraus, daß die Fragen, um die es hier geht, nach Thomas metaphysischer Natur sind. Die Kritik an H. V. (34), sie orientiere sich nicht am metaphysischen Humanum, d. h. wie wir sagen möchten, an der Metaphysis in der Physis ehelicher ganz-menschlicher personaler Lebens- und Liebesgemeinschaft, trifft offenbar nicht zu. Denn bei Oe.-H. wird das *bonum humanum*, das „Glück des Menschen", doch wieder zu sehr nur physisch verstanden.

Daß die Enzyklika die „Autonomie philosophischer Ethik negiert" (34) dürfte doch wohl aus vielen Gründen nicht stimmen. Denn die Enzyklika, wie immer man zu ihr von der eigenen Gewissensanstrengung und -entscheidung aus stehen mag, argumentiert von der in der menschlichen Physis sich darstellenden Metaphysis als vor- und aufgegebene im Horizont der geoffenbarten göttlichen Schöpfungsordnung zur Befolgung des darin aufgegebenen sittlichen Naturgesetzes. Auch können wir nicht zugeben: „Entgegen dieser traditionsreichen Lehre christlicher Philosophie hat die Enzyklika ‚Humanae Vitae' in Kanonisierung eines stoischen Gedankens die Unterordnung freien personalen Verhaltens unter angeblichen Naturzwecken als ‚Gottesgebot selbst' verkündet" (43).

Die Kritik von Oe.-H. an der Zuständigkeit der Kirche hinsichtlich der in H. V. behandelten Probleme (44, 45) bedürfte der längeren (hier leider nicht möglichen) theologischen Zurückweisung. Offenbar spielt auch hier vielleicht mehr als Oe.-H. weiß, eine (ideologisch- oder interessengebundene) ad-hoc-Theologie und eine heute so weit verbreitete „Entrüstungstheologie" eine Rolle. Und wenn er von Casti Connubii sagt: „Weshalb haben damals die Theologen dagegen nicht Einspruch erhoben? Hätten sie nicht schon damals die Autorität des ‚*doctor communis*' gegen die beschämende Gleichsetzung von Autonomie und ‚falscher Freiheit' geltend machen können?" (45), so verkennt Oe.-H. die theologisch-wissenschaftliche Seite der Frage.

Das beste, was auf diesem Symposion zum Thema gesagt wurde, stammt von F. Böckle, „Natur als Norm in der Moraltheologie" (73–90) und „Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit" (103–115). B. untersucht kurz (77) die Vieldeutigkeit des Begriffes Natur. Daß die Übernahme der Unterscheidung von „intensivem" und „extensivem" Naturbegriff von Helmut Kuhn (77) viel weiterbringt, möchten wir aber bezweifeln. Als vierten bei B. noch zu ergänzenden Naturbegriff müßte man erwähnen: Natur = das vom Menschen Vorgefundene und ihm Aufgebene im Unterschied zum Künstlichen als vom Menschen selbst Geschaffenen. Überhaupt böte es mancherlei Vorteile, wenn man, wie es früher in der Dogmatik üblich war, Natur immer bestimmte im Unterschied vom Gegenbegriff: Natur – Kunst, Natur – Gnade, Natur – Geschichte, Natur – usw.

Mit Recht betont B. das Vorhandensein eines eigentlichen (Proprium) Christianum im Weltethos der Christen (vgl. S. 76 und 113), das gegenwärtig ebenso stark diskutiert wird wie das Verhältnis von Absolutheit und Objektivität sittlicher Normen, mögen diese allgemeingültig oder begrenzt gültig sein.

B. behandelt in seinem ersten Beitrag Natur als 1. = natura rationis (wobei wir mit ihm bei aller Betonung der Wesensnatur der menschlichen Vernunft mehr noch die Vernunftordnung der zu erkennenden Wirklichkeit hervorheben möchten, weil man sonst leicht in die Nähe einer sicher Thomas fremden rationalistischen, d. h. nicht seins- und ordnungsvernehmende – sondern konstruierenden Vernunft gerät); 2. = metaphysische Wesensnatur des

Menschen; 3. = natura actus humani; 4. = naturwissenschaftlich verstandene Menschennatur. B. macht zu diesen einzelnen Naturbegriffen interessante Anmerkungen. Unseres Erachtens unterscheidet er dabei jedoch zu wenig: den durchhaltenden unveränderlichen Kern in allen diesen vier Bedeutungen von natura und deren geschichtlich konkreten wandelbaren Darstellungen. Diese stehen zu jenen nicht bloß in einem äußeren kategorialakzidentellen, sondern in einem existentiellen Verhältnis! Auch sollte stärker hervortreten, daß in jeder Physis, z. B. im Handgeben zwischen zwei Menschen, ein Akt, den man physiologisch beschreiben kann, eine Metaphysis real und konkret gegenwärtig wird: die metaphysische Bejahung der Gemeinschaft dieser zwei Personen. Umgekehrt: ein Schlag ins Gesicht ist auch ein physischer Akt, physiologisch beschreibbar, der jedoch die metaphysische Verneinung zwischen dem Schläger und dem Betroffenen ausdrückt. So ist auch im geschlechtlichen Akt als physiologischem die metaphysische ganzmenschliche personale Lebens- und Liebeseinheit ausgedrückt. Und bei aller Betonung der Physiologie des Aktes stand immer und steht in der Lehre von H. V. und der katholischen Moraltheologie im Zentrum die selbstverständliche Auffassung der metaphysischen, ja sogar theologisch zu verstehenden Einswerdung zweier Personen zur „una caro".

Vielleicht sollten die sicher sehr bedenkenswürdigen Gedanken, die B. hier vorträgt, von diesem Boden aus im Hinblick auf die von allen gewünschte Fortentwicklung von H. V. neu durchdacht werden. Daß aber katholische Moraltheologen sine ira et studio sich zu einem Gespräch in dieser Richtung zusammenfänden, scheint aber wohl bei der emotional hochgespielten gegenwärtigen innertheologischen und innerkirchlichen Situation noch ein frommer Wunsch zu bleiben.

Bochum Gustav Ermecke

**Lang,** Odo OSB: Das **Commune Sanctorum** in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln. Ein Beitrag zur Geschichte des Commune Sanctorum. – Ottobeuren: Kommissionsverlag Winfried-Werk Augsburg 1970. XVII, 145 S. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 20. Ergänzungsband) kart. DM 23.40

Die vom Päpstlichen Athenaeum Anselmianum zu Rom 1968 angenommene Dissertation des Einsiedler Mönchs wurde von Burkhard Neunheuser OSB, dem Leiter der Studiengruppe Commune Sanctorum des römischen Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia, angeregt, auch, wenngleich „nicht in erster Linie" (1), im Blick auf die vom Zweiten Vaticanum geforderte Revision der Bücher der römischen Liturgie. Die Neufassung des Commune Sanctorum im neuen Missale Romanum (1970) hat allerdings nicht – und noch weniger in der neuen Liturgia Horarum (1971f) – das bestehende Commune nach alten Vorbildern angereichert, was zu Beginn der Reformarbeit vielleicht genügend erscheinen mochte. Sie hat vielmehr das Commune, sowohl was die Gruppen als auch was die Auswahl der Texte betrifft, von Grund auf neu redigiert. So sind von den 107 bzw. 236 Orationen des bisherigen Commune bzw. der von Lang herangezogenen Quellen in den 185 Orationen des neuen Missale nur 16 mehr oder weniger unverändert erhalten geblieben (davon vier in den Quellen Langs). Von den 49 Introiten des neuen Commune sind 12 aus den 26 des bisherigen Commune, keiner aus den 36 der Quellen des Verf. entnommen. Ähnliches gilt für die übrigen Gesänge. An Perikopen haben die Quellen bei Lang 135 (mehrere sind teilweise identisch); davon standen 39 nicht im bisherigen Commune. Das Lektionar des neuen Missale (1969) hat davon, meist in veränderter Abteilung, 47 (sieben nicht im alten Commune) unter insgesamt 186 Lesungen.

Die Arbeit am Commune hat vorweggenommen, was der Verf. (93) so zusammenfaßt: „Aus den in dieser Untersuchung studierten Textsammlungen . . . scheint mir nicht sehr viel für eine adäquate Form des Commune Sanctorum in unserer Zeit gewonnen werden zu können, obwohl in ihnen biblische und euchologische Texte sind, die heute nicht mehr im Missale stehen. Denn einerseits wird man heute dem gewandelten Schriftverständnis mehr Rechnung tragen müssen und anderseits, vor allem was die euchologischen Texte betrifft, darauf zu achten haben, daß sie nicht farblos und im Grunde genommen, weil viel zu allgemein gehalten in ihrer Aussage, nichts-sagend sind." Die Wünsche nach einer Differenzierung des Commune (92f) und nach Schaffung einiger fester Messen und daneben eines „Thesaurus textuum, aus dem der Zelebrant entsprechend den Anforderungen einer konkreten liturgischen Feier frei auswählen kann" (93), waren, als die Dissertation im Druck erschien (1970), wenigstens in den römischen Editionen bereits erfüllt. Inzwischen – zu Advent 1972 – ist als „Studienausgabe" eine deutsche Übersetzung erschienen. Der dritte Bd des ausgedruckten Lektionarium (1972) hat übrigens in den Fällen, wo der Ordo Lectionum von 1969 nur generell auf die Sammlung im Commune verwies, vielfach bestimmte Lesungen als besonders geeignet empfohlen, unbeschadet der Freiheit, bei bloßen Gedenktagen eine andere Commune-Lesung oder die Lectio currens zu wählen.

Unberührt von der nicht effizient gewordenen Nebenabsicht der Dissertation bleibt das Verdienst, in die wenig untersuchte Entwicklung der bisherigen Commune-Formulare, die unter gallischem Einfluß sich aus den Propriumtexten allmählich entwickelten, etwas mehr Licht gebracht zu haben. Verf. beschränkt sich, wie es das Recht einer Dissertation ist, auf einen zeitlich (10.–15. Jh.) wie lokal (Bibliothek von Einsiedeln) begrenzten Raum. Es handelt sich um folgende Handschriften:

Zwei Kapitulare (10.–11. Jh.) ohne Commune (nur Dedicatio ecclesiae), ein Epistolar aus St. Gallen (11. Jh.), das Sequentiar in einem Graduale aus dem Kreis um St. Gallen (11. Jh.), Einsiedler Missalien (je zwei aus dem 12. und 15. Jh.), ein Kapitular (Böhmen; 15. Jh.), ein Missale wahrscheinlich aus Deutschland (15. Jh.), ein Missale für Brixen (1470), ein Graduale für Einsiedeln (1494), ein Missale OFM (14. Jh.). Dazu kommen an Drucken ein Auswahlmissale (Straßburg 1493), Missalien für Basel (ca. 1494) und Konstanz (Augsburg 1504), ein Reisemissale (Köln 1505), ein Bursfeldense (Hagenau 1518), ein Athanatense (Ainay, Abtei OSB 1531), ein Cisterciense (Paris 1556), ein Curiense (Konstanz 1589) und für das vortridentinische Missale Romanum die Drucke Venedig 1504, Paris 1520 und Lyon 1543.

Der Bestand an einzelnen Communeteilen in den herangezogenen Quellen wird durch eine lange Tabelle (121–145) bequem ersichtlich. Dazu treten Register der Initien (Orationen, Perikopen, Gesänge) mit Quervermerken zur Tabelle (97–113); 114ff folgt ein Verzeichnis von Personen, Orten und Sachen.

Nach der Beschreibung der Quellen (15–36) und einer Kurzgeschichte des Einsiedler Skriptoriums (8–15; vgl. 78–82 zur Stellung der Abtei in der Liturgiegeschichte) versucht der Verf., die Entfaltung des aus Formularen des Proprium Sanctorum sich bildenden, außerhalb der kurialfranziskanischen Meßbücher gewöhnlich weit reicheren Commune Sanctorum von den Anfängen (8. Jh.; Alt- und Junggelasiana; Lektionare; kein Commune in den Capitularen (!) und den alten Meßantiphonaren) über die Vollmissalien, das Missale der Kurie bis zum Missale Pius V (37–53) aus den von ihm herangezogenen Quellen zu beleuchten (53–75); in einem Exkurs (75–78) werden einige italienische und französische Sakramentare oder Missalien des Fundus Barberini der Vaticana zum Vergleich herangezogen. Das geschieht nach Ebner, Iter Italicum; inzwischen wäre P. Salmon, Les manuscrits liturgiques latins de la Bibl. Vaticane II (Stet 253), Vatikanstadt 1969, Nr. 11; 13; 244f; 249; 251f; 255; 423; 559; 562; 564; 598; 699 heranzuziehen.

In der Entwicklung ist bemerkenswert einerseits eine Reduzierung: Fortfall der Vigilformulare (außer dem der Apostel), des Commune Apostolorum und des Commune mehrerer Bekenner, anderseits eine Auffüllung der Stücke, die (wie jetzt die Perikopen im Lektionar von 1969) nicht wie im MR zu geschlossenen Formularen zusammengestellt waren, und zunehmende Differenzierungen: Confessor und später Martyr, Pontifex – non Pontifex, Virgo non martyr, gegen Ende des Mittelalters: Nec virgo nec martyr.

An Einzelheiten, die den Wert der Arbeit nicht beeinträchtigen, ist anzumerken: „Missale" sollte im Plural nicht unverändert bleiben (45; 48 u. ö.); entweder Missalien, so auch 86, oder Missalia oder Meßbücher. – Das von Morin editierte Lesesystem des cod. 39 inf. der Ambrosiana ist nicht mailändisch (43), sondern gehört wahrscheinlich nach Verona (vgl. K. Gamber, Cod. liturg. lat. antiquiores I, Nr. 249, (174). – Die Vermehrung der „Privatmessen" und die Priesterweihe fast aller Mönche ist nicht durch ein „einerseits" „anderseits" nebeneinanderzustellen (45); vielmehr ist das erste die Folge des zweiten Phänomens. – Zum Missale der Kurie und dem der Franziskaner müßten die Forschungen und Editionen von S. J. P. van Dijk, besonders Sources of the modern Roman Liturgy, I–II, Leiden 1963 (vgl. auch HBS 85) herangezogen werden (34; 46; 74f). – Nicht-römische Missalien bestanden in den Bistümern Köln, Münster und Trier bis fast zum Ende des 19. Jahrhunderts (zu 47f An. 60). Sequenzen fehlen nicht in allen Meßbüchern der römisch-franziskanischen Tradition (73f); außer MR 1520 (36, Anm. 131; 16 Sequenzen im Commune) hat auch MR 1505 eine Sequenz im Commune Apostolorum: Lippe II, 256; in anderen Teilen des Missale auch im MR 1474; Lippe I, 240f; 253; in jüngeren Ausgaben: Lippe II, 129; 194; 229; 233; 241; 243; 252; 256; 280; 293; 323; 331; 337; 339; 347; 349. – Cod. Vat. Barb. lat. 564 (76) ist kein Missale, sondern ein Sakramentar. – S. 99, Z. 36 ist exemplo (statt exempla) zu lesen.

Münster Emil J. Lengeling

**Birnbaum,** Walter: **Die deutsche evangelische liturgische Bewegung.** Tübingen: Katzmann-Verlag 1970. 158 S. (Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd 2) kart. DM 22.80

Dem 1966 erschienenen ersten Band über die katholische liturgische Bewegung in Deutschland, der eine Neufassung einer bereits 1926 erschienenen Darstellung ist (vgl. ThR 64 (1968) 360), läßt der emeritierte Göttinger Ordinarius für praktische Liturgie einen zweiten Band über die evangelische liturgische Bewegung in Deutschland folgen, dessen Register auch den ersten Band mitumfaßt. Das in Band I angezeigte Vorhaben, „alle liturgischen Bewegungen der Gegenwart vergleichend darzustellen" (8), scheint Verf. aufgegeben zu haben.

Im vorliegenden Band werden in ihren Auffassungen und Bestrebungen dargestellt die Kreise um Friedrich Spitta, Straßburg, dann Göttingen († 1929), und Julius Smend, Straßburg, dann Münster († 1930), die beiden Gründer und Herausgeber (1896) der „Monatsschrift für Gottesdienst und christliche Kunst" (bis 1941; erscheint nicht „noch heute", wie es S. 11 heißt), um Bischof Wilhelm Stählin und Karl Bernhard Ritter (Berneuchener, seit 1922); um Friedrich Heiler († 1968; „Hochkirchliche Bewegung", seit 1917); um Friedrich Buchholz (Alpirsbacher, reformiert; zu ergänzen: seit 1933; Fr. B. starb 1967; Literatur: F. Buchholz, Liturgie und Gemeinde. Gesammelte (z. T. vorher ungedruckte) Aufsätze (mit Bibliogr.: 266–272), München 1971); um Friedrich Rittelmeyer (Leiter der der Anthroposophie Rudolf Steiners nahestehenden „Christengemeinschaft", seit 1922; Körperschaft öffentlichen Rechts seit 1948; Verf. behandelt diese Außenseiter und die katholisierende – nicht veröffentlichte, ja geheimgehaltene – Liturgie dieser neugnostischen Sekte mit einiger Sympathie). Einige – etwas willkürlich ausgewählte – Vorläufer aus dem 19. Jahrhundert: J. H. Wichern und die Liturgie im „Rauhen Haus" in Hamburg, die praktischen Theologen J. W. Fr. Höfling, F. K. L. Steinmeyer, Th. A. Liesner und die Dresdner Konferenz von 1852–1856 werden im Anhang vorgestellt (135–147). Wichtigere Männer wie Th. Harnack, Th. Kliefoth und vor allem W. Löhe (Neuendettelsau) werden neben anderen nur kurz S. 10f und an einigen anderen Stellen (vgl. Register) angeführt. Der Verf. charakterisiert sodann auf wenigen Seiten die theologischen Anschauungen über den Gottesdienst, die Karl Ferdinand Müller (1952), Peter Brunner (in: Leiturgia I, Kassel 1954ff) und Otto Händler (1957) entwickelt haben und steuert eigene Überlegungen zur „Theorie und Konkretion des evangelischen Gottesdienstes" bei (117–134).

Schließlich werden kritisch kurz vorgestellt die beiden reformierten Kirchenbücher München 1941 (Hrsg. E. Wolf und M. Albertz) und Neukirchen 1951 (Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland), die kirchenamtlich evangelisch-lutherischen Agenden für Bayern (1879), Hannover (1901), Sachsen (1906), die „Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden" (Berlin 1955; nur der erste Band: Der Hauptgottesdienst ... und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste) sowie einige jüngere, etwa seit 1962 einsetzende Versuche zu „Gottesdiensten in neuer Gestalt" (Schnath 1965; 1967; G. Schmidt, 1969; Sölle-Steffensky, Politisches Nachtgebet, o. J.).

Den Abschluß bilden Literaturhinweise (151–154) und ein Personenregister (155–158).

Verf. übergeht die durchaus beachtlichen nach 1945 erschienenen Agenden der unierten Kirchen und die wertvollen Arbeiten von J. Beckmann, P. Brunner u. a.; vgl. W. Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie, Paderborn 1967, 567ff; 834; ebd. auch weitere bemerkenswerte „ökumenische" Gottesdienstordnungen (Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg; seit 1949; 1955; vgl. Averbeck, a.a.O. 565ff; 569–574; 834). – Verf. geht ferner nur auf den Hauptgottesdienst ein, läßt also – entgegen der Erwartung, die der Titel des Buches wecken muß – die Reform auf dem Gebiet der „Kasualien" (Taufe, Trauung, Beerdigung usw.) und des Tageszeitengebets außer acht. Was den Hauptgottesdienst selber betrifft, vermißt man ein Eingehen auf die bedeutsamen Bestrebungen zur Wiedergewinnung des eucharistischen Hochgebets, in Abkehr von der lutherischen Fixierung auf den isolierten, aus dem Gebetstext herausgelösten und daher umfunktionierten „Einsetzungsbericht". Die wichtige Arbeit aus der Schule P. Brunners von H.-Ch. Schmidt-Lauber, Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957, wird nicht einmal in den Literaturhinweisen angeführt. In dieser Hinsicht, aber sogar in anderen Einzelheiten der liturgischen Formulare der letzten Jahrzehnte, bietet die ebenfalls vom Verf. übergangene, bereits genannte münstersche Dissertation von Averbeck erheblich mehr an Information und theologischer Durchdringung: 64–76 zum 19. Jh.; 90–126 zu K. G. Goetz (1898ff), Smend, R. Otto; 130–175 zum Kreis um Heiler: 176–257 zu Berneuchen; 527–573 zu den neuen Agenden; 598–713 zu W. Hahn, K. F. Müller, P. Brunner, aber auch – nicht bei Birnbaum – zu G. Delling, V. Vajta, W. Nagel, J. Beckmann, O. Koch, H. Chr. Schmidt-Lauber u. a.; 768–775: Überblick über außerdeutsche liturgische Entwicklungen.

Mit diesen Einschränkungen bietet die Arbeit eine gute erste Information. Der Kritik, etwa an den Archaismen und anderen Mängeln der Lutherischen Agende (92–95) oder an der Aufnahme des Schlußevangeliums aus dem Missale Romanum bei den Berneuchnern (37; im MR seit 1955 abgeschafft, was Verf. nicht anmerkt), wird man im allgemeinen beipflichten. Das Urteil über „Gottesdienst in neuer Gestalt", von denen Verf. allerdings nur die ersten Ansätze vor Augen hatte, ist wohl noch zu wohlwollend; vgl. die tiefer ansetzende Kritik an deren theologischen Schiefheiten und Irrtümern durch P. Brunner, Theologische Grundlage von „Gottesdienste in neuer Gestalt"; W. Nagel, Kann eine Thematisierung der Gottesdienste zum Prinzip neuer Gottesdienstgestaltung werden?; O. Dietz, Liturgien „im Umbruch". Eine theologisch-kritische Untersuchung; F. Hofmann, Ansätze zu neuem christlichen Liedgut; alle in: W. Blankenburg u. a. (Hrsg.), Kerygma und Melos. Chr. Mahrenholz 70 Jahre, Kassel 1970.

Im einzelnen ist folgendes kritisch anzumerken. Die Dreiteilung der Ämter (prophetisches, priesterliches und Königs- oder Hirtenamt) hat die katholische Pastoral nicht „bis heute oder wenigstens bis zum Konzil beibehalten" (38); sie ist gerade im Zweiten Vaticanum (gegenüber der vorher herrschenden Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt) in fast allen Dokumenten wie nie zuvor herrschend geworden. Die Bemerkung, daß „in der alten katholischen Lehre – so noch bei Thalhofer –" der irdische Gottesdienst „ein getreues Abbild der Messe (2) ist, wie sie im Himmel gefeiert wird – vermutlich also auch lateinisch" (78), ist unter dem sonst erfreulichen Niveau des Verf., der sonst, nicht nur im ersten Band, katholische Positionen zutreffender zu werten versteht.

Münster Emil J. Lengeling

**Hesbert,** René-Jean OSB: **Corpus Antiphonalium Officii.** (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series maior. Fontes VII–X) Roma: Casa Editrice Herder. Vol. I: Manuscripti „Cursus Romanus" (1963) XXIV, 6 Faks., 448 S.; Vol. II: Manuscripti „Cursus Monasticus" (1965) XXIV, 6 Faks., 832 S.; Vol. III: Invitatoria et Antiphonae. Editio critica (1968) XII, 552 S.; Vol. IV: Responsoria, Versus, Hymni et Varia. Editio critica (1970) XII, 528 S.; br. DM 156,80 + 336,00 + 204.80 + 237.60 = 935.20

Wie Mohlberg, Klauser, Andrieu und Dreves durch ihre Textausgaben den Grund gelegt haben für eine systematische Erforschung der Sakramentare, Lektionare, Ordines sowie der liturgischen Dichtung (Hymnen, Sequenzen, Tropen), so kommt Hesbert das Verdienst zu, durch seine Editionen der Antiphonarforschung die notwendigen Hilfsmittel an die Hand gegeben zu haben. 1935 erschien sein inzwischen im Neudruck vorliegendes Antiphonale Missarum Sextuplex, in dem er anhand der sechs ältesten Gradualien die Texte der Meßgesänge der gregorianischen Tradition kritisch herausgab. Während, von wenigen Ausnahmen abgesehen, alle Meßformulare ihrer Struktur nach gleich sind und aus fünf nicht vertauschbaren Stücken bestehen, schwankt beim Stundengebet die Zahl der z. T. auswechselbaren Gesänge von Cursus zu Cursus und von Hore zu Hore und ist mindestens viermal so groß wie bei der Messe. Hinzukommt, daß die Tradition des Offiziums infolge der größeren Zahl nichtbiblischer Gesänge weniger konstant ist als die des Antiphonale Missarum. So ist es nicht erstaunlich, daß im Unterschied zum Sextuplex die Herausgabe des Antiphonale Officii eine Fülle von Problemen mit sich brachte. Daher konnte der erste Band des Corpus erst 1963, also fast 30 Jahre nach dem Sextuplex, erscheinen, und das ganze auf sieben Bände geplante Werk dürfte wohl kaum vor 1975 abgeschlossen sein.

Die beiden ersten Bände des CAO bringen in der Form des Sextuplex sechs Antiphonare des Cursus Romanus und sechs des Cursus Monasticus. Sowohl aus Platzgründen als auch der Übersichtlichkeit wegen konnte dabei jeder Text nur mit der Anfangszeile wiedergegeben werden. Die Texte in ihrer Ganzheit sind in den beiden folgenden Bänden mit allen Varianten in alphabetischer Reihenfolge ediert, wobei Bd III die Invitatorien (Nr. 1001–1186) und Antiphonen (Nr. 1187–5517), also insgesamt 4517 Texte, und Bd IV die Responsorien (Nr. 6001–7922) sowie Versus, Hymnen und dergl. (Nr. 7923–8455), also insgesamt 2455 Texte, enthält. In den noch ausstehenden drei Bänden soll unter Heranziehung

der ganzen Überlieferung, repräsentiert durch rund 750 Quellen, der Archetyp des Antiphonale Officii S. Gregorii rekonstruiert werden.

Jeder Band enthält eine ausführliche Einleitung, in der die Handschriften beschrieben, ihre Auswahl begründet, ihre Eigenheiten besprochen und die Prinzipien der Edition erläutert werden. In den beiden ersten Bänden kommen neben den Indizes noch je sechs Tafeln hinzu, die einen Eindruck von Schrift und Notation der edierten Handschriften vermitteln.

Was die Auswahl der zwölf Basishandschriften angeht (C = Paris, Bibl. Nat. lat. 17436; G = Durham, Kap. B. III. 11; B = Bamberg Lit. 23; E = Ivrea, Kap. 106; M = Monza, Kap. c. 12.75; V = Verona, Kap. XCVIII; H = St. Gallen, Stiftsbibl. 390–391; R = Zürich, Zentralbibl. Rh. 28; D = Paris, Bibl. Nat. lat. 17296; F = Paris, Bibl. Nat. lat. 12584; S = London, British Mus. add. 30850; L = Benevent, Kap. V. 21), so kann man fragen, ob in Bd I die italienische Tradition nicht zu stark vertreten ist. Daß Hesbert das Antiphonar von Mont-Renaud (Pal. Mus. XVI) nicht heranzog und daß er das Antiphonar von Quedlinburg nicht als Repräsentant der deutschen Tradition wählte, obwohl es älter ist als das von Bamberg (vgl. W. Lipphardt, Ein Quedlinburger Antiphonar des 11. Jahrhunderts (Berlin, Staatsbibliothek Mus. ms. 40047), in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 38 [1954] 13–24), kann ihm nicht zur Last gelegt werden, da beide Quellen erst ans Licht kamen, als die Arbeit am CAO schon weit vorgeschritten war. Daß der Bd II keinen Repräsentanten der anglo-normannischen Tradition enthält, liegt daran, daß keine einigermaßen vollständige Handschrift aus der frühen Zeit überliefert ist. Der Ausschluß der zisterziensischen Überlieferung ist gerechtfertigt. Das gilt in noch stärkerem Maße von den Sondertraditionen, die von Agobards Reformprinzipien herkommen. Gerade an der Liturgie der Kartause kann man deutlich sehen, wie wenig solche Überlieferungen für die archetypische Tradition repräsentativ sind (vgl. H. Becker, Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen zu Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause, München 1971). Daß die Tradition des Vieux-Romain (Bibliotheca Vaticana, Arch. S. Petri B 79 und London, British Mus. add. 29988) nicht in diesen Zusammenhang gehört, sondern erst nach der Rekonstruktion des Gregorianischen Archetyps zur Sprache kommen kann, scheint mir ebenfalls klar (vgl. die Kontroverse Hesbert – Botte in: Les Questions liturgiques et paroissiales 39 [1958] 299–326 und 40 [1959] 139–142).

Im Laufe meiner mehrjährigen Forschungen über die Gesangsteile des Stundengebetes hatte ich Gelegenheit, das CAO genau kennenzulernen. Dabei habe ich nicht nur die unschätzbare Hilfe dieser Edition erfahren, sondern konnte auch einige wenige Mängel feststellen:

1. Unter den Basishandschriften vermisse ich einen Repräsentanten der aquitanischen Tradition. Das Antiphonar der Kapitelsbibliothek von Toledo 44–1 hätte sich für den Bd II empfohlen und scheint mir wichtiger als St. Maur-les-Fossés (= Cluny) (vgl. M. Huglo, Rez. des CAO, in: Revue de Musicologie 52 [1966] 129–130).

2. Daß Hesbert in den Bänden III und IV die Edition der Texte mit Hinweisen auf patristische, hagiographische, hymnologische und liturgische Quellen sowie auf wichtige Sekundärliteratur versehen hat, ist sehr zu begrüßen. Leider fehlen die Angaben der biblischen Quellen, und die Begründung, die Hesbert hierfür auf S. XI des Bd III gibt (Übersichtlichkeit, Umfang, Preis), kann nicht überzeugen. Es ist schade, daß man neben dem CAO doch noch Bibel und Konkordanz benutzen muß und Marbach mit seinen z. T. falschen Angaben weiter unentbehrlich ist.

3. Wäre die Einbeziehung der Schriftquellen leicht zu realisieren gewesen (selbst ein Nicht-Liturgiker hätte die Arbeit übernehmen können!), so ist der Wunsch nach den Melodien wesentlich schwerer zu erfüllen. Natürlich weiß keiner besser als Hesbert selbst, daß die Meß- und Offiziumsgesänge vertonte Texte sind und man mit dem Text nur die eine Hälfte hat. Es wäre zuviel verlangt, wollte man in einem Schritt die Texte und die noch viel komplizierteren Melodien mit all ihren Varianten edieren. Das Graduel Romain von Solesmes läßt ahnen, wie weit wir noch von einer kritischen Ausgabe der archetypischen Texte und Melodien zusammen mit der ganzen Fülle der verschiedenen regionalen Überlieferungen entfernt sind. So muß man Hesbert grundsätzlich recht geben, wenn er auf S. X des Bandes III sagt: „... traiter conjointement, de front, textes et mélodies, n'eût conduit qu'à tout brouiller". Dennoch hätte man sich wenigstens einen summarischen Hinweis auf die Melodie gewünscht, sei es, daß man ihren Anfang durch Tonbuchstaben oder Zahlen wiedergegeben hätte (vgl. J. R. Bryden – D. G. Hughes, An Index of Gregorian Chant, Cambridge Mass. 1969), sei es, daß man die Zuordnung zu einem bestimmten Melodiemodell (vgl. W. H. Frere, Antiphonale Sarisburiense, Bd I, Farnborough 1966) oder wenigstens zu dem jeweiligen Modus (vgl. die St. Galler Tonarbuchstaben) vermerkt hätte. In jedem Fall hätte da, wo ein und derselbe Text in verschiedenen Vertonungen vorliegt, deutlich gemacht werden müssen, welche Quellen hier zusammengehören. Dasselbe gilt nicht weniger für die Texte, bei denen man zweifeln kann, ob einzelne Abweichungen bloße Varianten ein und desselben Grundtextes sind (vgl. Bd III, S. VII; so entsprechen sich textlich und melodisch 1593 und 1660 sowie 2094 und 4302) oder ob es sich um selbständige Stücke handelt (ein und derselbe Text in verschiedenen Melodien liegt etwa in 4086/7 [zwei Nummern!] und in 3667 [eine Nummer!] vor). Für die Nummern 1257–1260 hat Hesbert das Rätsel gelöst (vgl. S. X des Bd III); aber bei den folgenden Beispielen bleibt eine mehr oder weniger große Unklarheit: 1390/1; 2003/4; 2202/3; 2365/6; 2594/5; 2606/7; 3135–8; 3194/5; 3464–7; 3479/80; 3560/1; 3928/9; 3943/4; 3953/4; 3980/1; 4108/9; 4135/6; 4290/1; 4317/20/1; 4509/10; 5188/9; 5307/8; 5362/3.

4. Bei den mit bis, ter etc versehenen Nummern hätte man mit dem Verweis auf das Normalincipit auch auf dessen Nummer Bezug nehmen sollen: z. B. 1430 bis Ante chorum cf. Ante torum = 1438. In 1726 bis ist der Verweis auf die Grundnummer (1728?) unklar.

5. In Spalte 2 der Bände III und IV hätte man sich am besten von der in Band I und II berechtigten genauen Wiedergabe der Überschriften, so wie sie sich in den Quellen finden, gelöst, besonders in den Fällen, wo diese Überschriften offensichtlich auf einem Versehen des Schreibers beruhen (I 83–86³ : C : Die Titel sind z. T. unsinnig (Dominica VII post Oct. Paschae!!). Eine Vereinheitlichung der Titulatur für die liturgische Verwendung und eine Abkürzung, etwa durch dreibuchstabige Siglen (z. B. III, 4 Qua = feria 4 hebdomadae III Quadragesimae), hätte nicht nur die Möglichkeit gegeben, sehr viel Platz zu sparen (Umfang und Preis der Bände; vgl. Punkt 2), sondern hätte auch das Ganze optisch leichter erfaßbar gemacht und Texte, deren Zusammengehörigkeit durch die zufällig verschiedenen Überschriften in den Quellen nicht deutlich wird, einander zugeordnet. So wird die Woche vor Weihnachten in den Handschriften bald als hebdomada III Adventus, bald als hebdomada ante Natale Domini bezeichnet. In Bd III gehen die diesbezüglichen Namen willkürlich durcheinander (vgl. 3020 mit 2215). Die Identität der Samstagsvesper mit der ersten Vesper des Sonntags führt dazu, daß ein und derselbe Text unter verschiedenen Namen läuft (2280 steht in S und L unter Nr. 62: Dom. III Quadragesimae, in den übrigen Quellen unter Nr. 61: Sabb. Hebd. II Quadr. In beiden Fällen handelt es sich um dieselbe Verwendung, die von den einen Handschriften als Vesper des Samstags, von den anderen als erste Vesper des Sonntags bezeichnet wird (vgl. auch 3873). 1489 wird unter drei verschiedenen Titeln eingeordnet (Dom. per annum, Dom. IV p. Epiph., Dom. V p. Epiph.). In allen Fällen handelt es sich um die gleiche Grundverwendung, da das V p. Epiph. nichts anderes ist als die Verwendung der dem 4. Sonntag nach Epiphanie zugehörigen Texte in der zur vergangenen Woche gezählten 1. Vesper des 5. Sonntags (vgl. 2380, 2364, 5074).

6. In Spalte 3 der Bände III und IV ist es verwirrend, daß die Zwischennummern des Bandes I nicht immer mit denen des Bandes II übereinstimmen: z. B. I 96 – 96² = II 96 – 96³ / I 92² = Syrus, II 92² = Exaltatio S. Michaelis. Es wäre besser gewesen, in einem Band nicht vorkommende Zwischennummern zu überspringen.

7. In Spalte 4 der Bände III und IV hätten lacunae der betr. Handschriften gekennzeichnet werden müssen (z. B. durch ein o). Jetzt weiß man nie, ob der Text mehr zufällig fehlt, weil die Handschrift eine Lücke aufweist (z. B. 6129: Lacuna bei C und L, d. h. der Text ist praktisch in allen Quellen vorhanden), ob er fehlt, weil die ganze Serie in der betreffenden Quelle nicht vorhanden ist (z. B. Responsoria de Psalmis bei C) oder ob er fehlt, obwohl die Serie in der in Frage kommenden Quelle vorhanden ist (z. B. 6982 in allen Quellen ist das Ascensionsoffizium vorhanden, dennoch hat nur V dieses Responsorium).

8. Der Unterschied zwischen Responsoria prolixa, brevia und „media" (r. orné) hätte deutlich gemacht werden sollen, zumal in den Fällen, wo ein und derselbe Text in verschiedener Funktion vorkommt. Im alphabetischen Inititenverzeichnis der beiden ersten Bände ist die Zuordnung von Responsorien wie De ore leonis zu den Responsoria brevia da fragwürdig, wo es sich um Responsorien handelt, die musikalisch und von der Art ihrer Repetition her eindeutige Responsoria prolixa sind und die lediglich ihrer Funktion nach an einer Stelle stehen, wo wir in der heutigen Offiziumsordnung im allgemeinen Responsoria brevia antreffen [vgl. 6395 (Resp. prol.) mit 6394 (Resp. br.)].

9. Addenda et corrigenda: (p. = pagina; n. = numerus; c. = columna). Bei einer Forschungsreise hatte ich in St. Wandrille Gelegenheit, mich von Hesberts vorbildlicher Methode und bis ins kleinste Detail perfekter Durcharbeitung zu überzeugen. Angesichts der Gründlichkeit, mit der der Autor arbeitet, finden sich in dem so umfangreichen und komplizierten Werk kaum Fehler. Einige für die Arbeit mit dem CAO wichtige Addenda et Corrigenda seien im folgenden angeführt:

Volumen I:

22b M: Die Resp. d. 3. Nokt. fehlen (in d. Hs schon?; Lacuna-Zeichen?)/31b V: Die Ant d. Vesper fehlen (in d. Hs schon?; Lacuna-Zeichen?)/36b V: In mat. laud. cf. n. 129a/41b.42a (p. 101) M: Das Lacuna-Zeichen fehlt (vgl. p. 100 u. 102)/65 B: Propheta magnus gehört zus. mit Accepit zur Fer. V/70 B: mecum statt meus (vgl. 6521)/72c CM: cf. n. 147/83–86³ C: Die Überschriften in d. Hs sind z. T. unsinnig (Dom. VII post Oct. Paschae!!); sie hätten in einer Anm. verbessert werden sollen. 85 u. 85² gehören zur Dom. III, 86 zur IV sowie 86²-³ zur V post Oct. Paschae/94 C: cf. n. 86²-³/95b E: Hodie completi gehört wohl zur Vesper/113a–c. 113². 114a–b (p. 308–314) G: Das Lacuna-Zeichen fehlt (vgl. p. 306 u. 316)/129a E: cf. n. 36b/141 GV: cf. nn. 27–32/147 C: cf. n. 72c/p. 436, c. 3: De ore leonis: 66 (6394 ist ein Resp. br., 6395 hingegen ein Resp.

prol.; auch die übrigen Resp. „media" gehören musikalisch und repetitionsmäßig eindeutig zu den Resp. prol., auch wenn sie funktionsmäßig die Rolle von Resp. br. spielen. / p. 437, c. 3: Unter dem Incipit Dixit Judas fratribus verbergen sich zwei versch. Resp.: Dixit J.f.s. Ecce: 62 (vgl. 6477); Dixit J.f.s. Elige: 137 (vgl. 6477 bis = 6478)/p. 437, c. 3: Dixit Judas Simoni: $97^7$ (statt 97!), 137 (vgl. 6478)/p. 438, c. 1: Dominus mecum est: 68 (statt 69!), 70 (vgl. 6521).

Volumen II:

p. XXI, c. 1: Der Text muß heißen: „... après quoi viennent la Nativité de Notre-Dame (8 septembre) (n. 109), les répons et antiennes de Tobie (n. $109^2$), de Judith (n. $109^3$) et de Esther (n. $109^4$), les fêtes de septembre depuis Exaltatio Crucis (14 septembre) (n. 110) jusqu'au saints Côme et Damien (27 septembre) (n. 112)."/1a D: Die Magn. ant. d. 1. Vesper, d. Inv. u. d. Cant. ant fehlen (in d. Hs schon? Oder ist das erste Blatt von D verlorengegangen? Wenn ja, fehlt das Lacuna-Zeichen)/7c HRDFL: In mat. laud. cf. n. 11/19e D: cf. n. 19c (statt 19e!)/19e FS; cf. n. 19c/$22^3$a–b HDFSL: cf. n. 19/$22^3$b F: ad laud. cf. n. $23^2$/$23^2$ HRSL: cf. n. $22^3$/$23^2$ D: cf. n. 19e/24a L: c. n. $23^3$b (vgl. $23^3$a Si venerint ...)/26b L: cf. n. 58a L/36a L: cf. n. 26 et n. 58a/40 H: Die Primant. fehlt bereits in d. Hs; ein diesbez. Hinweis wäre angebracht/58a H: cf. n. 36a/58a S: cf. n. 26b/71b L: gehört zu 72a (ad vesp.)/97b H: cf. n. $43^2$/97b F: cf. n. $127^3$/97b L: cf. n. $120^3$; ebenso in mat. laud. statt $120^a$/128 SL: cf. n. 26c/130a S: Die 3. Nokt. fehlt (in d. Hs. schon? Lacuna-Zeichen?)/132a S: Anm. 2 fehlt / 140 SL: cf. n. 26c/141–142a–b F: cf. n. $32^2$; S: cf. n. 27–$32^8$; L: cf. n. 27–32/143 SL: cf. n. 26c/145 SL: cf. n. 26c/146b D: cf. n. $150^2$b/$150^2$b D: cf. n. 146b/p. 816, c. 1: Adjutor meus esto: 26, 27, 54, 56 (vgl. 6037) ist ein Resp. prol., auch wenn es in 54 u. 56 als Resp. „med." verwendet wird / Adjutor meus tibi: 28, 29, 30, 139 (vgl. 6038)/p. 817, c. 1: Unter dem Incipit Cantate verbergen sich zwei versch. Resp.: Cantate Domino alleluia psalmum: 85 (vgl. 6268); Cantate ... cantate: 85 (vgl. 6269)/p. 818, c. 2: Ecce jam venit: 8, 9, $23^3$ ($22^3$, 23 sind zu streichen) (vgl. 6596); Ecce jam veniet: 8 (vgl. 6596 bis = 6596)/p. 819, c. 3: Ingressus ad Mariam: $57^7$ (statt $57^4$!) (vgl. 6963); Ingressus angelus: 51 (statt 57!) (vgl. 6963)/p. 820, c. 1: Justi: $125^3$ (statt $123^3$!) (vgl. 7054)/p. 820, c. 3: Non relinquam: 93 (91 ist zu streichen) (vgl. 7230); Non vos relinquam: $96^3$ (statt $96^2$!) (vgl. 7234)/p. 823, c. 1: Adjutor meus esto. Es ist fragwürdig, wenn ein und dasselbe Resp. nach seinen versch. Funktionen aufgespalten und bald als Resp. prol, bald als Resp. br. aufgeführt wird (vgl. 6037; p. 816, c. 1).

Volumen III:

1772: vgl. die 3. Str. des Hy. Ubi caritas (Anal. hymn. 12, 24–25 (Nr. 27))/2082: et a scandalis / 2281: $54^2$ B: Es muß Fer. IV Septuagesimae heißen; ähnlich bei 4921: Fer V Septuagesimae / 2461: Das nos von Anm. 2 ist mir unverständlich / 2462: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 104,331) / 2526: vgl. G. Benoît-Castelli, L'antienne „Ecce nomen Domini Emmanuel", in: Etudes Grégoriennes 2 (1957) 131–147/2462: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 131–147/3138: es (Komma vor Dei Genitrix) oder est (vgl. 3136/7)/3568: vgl. J. Lemarié, Textes épiphaniques d'Antiphonaires et Bréviaires du moyen-âge, in: Ephemerides Liturgicae 75 (1961) 6–9/3585: 54 ist bei B Dom. Septuagesimae/3723: L ist zu streichen. Die Angabe müßte einfach Fer. post Cineres heißen, da D die Ant. auch am Samstag bietet / 4081 etc.: vgl. C. Callewaert, De groote Adventsantifonen O, in: Liturgisch Tijdschrift 2 (1911/2) 1–13/4086/7: Die Rekonstruktion zweier textlich verschiedener Antiphonen ist fragwürdig, zumal der Text in H in beiden Fällen völlig gleich ist; vgl. 3667: H hat hier ebenfalls einen Text in zwei versch. Vertonungen (nur e i n e Nummer: vgl. p. X)/4274/5: Statt nach Wilson wäre nach der Mohlbergschen Ausgabe des GeV (1010 bzw. 1034) zu zitieren/4449: L ist zu streichen. Die Angabe müßte einfach Fer. post Cineres heißen, da H und S den Text auch am Freitag bieten / 4455: vgl. R. J. Hesbert, L'Antiphonale Missarum de l'ancien rit bénéventain, in: Ephemerides Liturgicae 52 (1938) 41–66/4728: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 104,333)/5025/6: H gehört nur zu 5026 und ist bei 5025 zu streichen / 5118: vgl. das Te Deum/5259: Im Text müßte es wohl hominem (statt hominum) heißen.

Volumen IV:

6152/6153/7096/7876: Statt De Resurrectione muß es De auctoritate T. P. heißen (vgl. 6448)/6159: Statt nach Migne wäre der Hymnus des Sedulius nach den Analecta Hymnica (50, 59 (Nr. 53) Str. 20) zu zitieren/6205 H (statt 205!)/6289: Im Text muß es m. E. portantes facem (faces), illuminantes patriam heißen. Pacem statt facem ist eine durch das folgende dare pacem gentibus bedingte Verschreibung; vom Bild her (portare, illuminare) ist facem (faces) eindeutig (auch wenn die Lesart pacem stärker bezeugt ist)/6393: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 104,331)/6411: vgl. Agobardus, Liber ... (PL 104,331–332)/6605: vgl. L. Brou, Le répons „Ecce quomodo moritur" dans les traditions romaine et espagnole, in: Revue Bénédictine 51 (1939) 144–168/6616/6633: Statt Dom. I post Octavam Paschae muß es De auctoritate T. P. heißen (vgl. 6448)/6744/7626: Es muß Fer. post Cineres heißen / 6901: Statt de Sanctis T. P. und Dom. III post Pascha muß es De Psalmis T. P. heißen / Statt SS Philippi et Jacobi muß es De Sanctis T. P. heißen (vgl. 6635)/7905: vgl. A. Dold, Die Quelle des Responsoriums „Viri impii", in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 13 (1935) 191–194/8408: Es handelt sich um die 2. Strophe von Analecta Hymnica 50, 13–14 (Nr. 8).

Es wäre verfehlt, aus dieser langen Liste der Addenda et corrigenda auf die mangelnde Qualität des CAO schließen zu wollen. Im Gegenteil: Die Bedeutung des CAO kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Man kann nur gespannt sein auf das Erscheinen der folgenden drei Bände, die mit dem Versuch der Rekonstruktion des Antiphonale Officii S. Gregorii einen entscheidenden Baustein zu der noch zu schreibenden Monographie „Divinum Officium" liefern werden. Daß ein solches Werk auch über die liturgiewissenschaftliche Forschung hinaus von nicht geringerer Bedeutung sein wird als Jungmanns „Missarum Sollemnia", dürfte klar sein. Aber auch unabhängig davon ist das CAO für die verschiedenen Disziplinen von großer Wichtigkeit. Es wird nicht nur dem Theologen Einblick gewähren in die Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, sondern auch dem Musikwissenschaftler, Historiker, Kunstgeschichtler dienlich sein. Besonders die mediaevistische Forschung hat auf dem Sektor Hymnologie und Hagiographie Hesberts Ausgabe viel zu verdanken, enthält das CAO doch eine große Zahl von Texten, die als Kleindichtung anzusehen sind und entsprechend gewürdigt werden sollten. Das gilt für die Antiphonen, Responsorien und dergl., die in Reimprosa oder in verschiedenen Versformen gedichtet sind (vgl. CAO vol. III, p. X–XI; vol. IV, p. XI–XII). Nur das wenigste davon ist bereits in den Analecta Hymnica ediert. Erwähnt seien besonders die drei unbekannten Hymnen „Levate manus", „Lumen erat" und „Laurenti merito" (I, 24.25.103). Zu diesen Versus wäre das als Antiphon überlieferte „Ubi est caritas et dilectio" (5259) zu zählen, dessen dichterische Struktur Hesbert entgangen ist. Seinem regelmäßigen Aufbau nach handelt es sich um eine Art Hymnus zu vier Strophen mit je zwei Zeilen; auch musikalisch gesehen besteht zwischen den Str. 1/2 und 3/4 nur ein geringfügiger Unterschied. Erstaunlicherweise ist dieser herrliche noch heute bei den Dominikanern in Gebrauch befindliche Fußwaschungsgesang der Karolingerzeit nirgends verzeichnet und in seiner Zuordnung zu den Caritasliedern gewürdigt. Von großer Bedeutung sind ebenfalls die besonders bei den Responsorien häufig anzutreffenden Prosen, von denen ebenfalls nur ein kleiner Teil in den Analecta Hymnica enthalten sind. Leider hat Hesbert unter den zahlreichen Indices keinen Index Prosularum et Troparum, in dem Texte wie die Nummern 6143, 6246, 6262, 6266, 6305, 6411, 6565, 6569, 6679, 6746, 6759, 6805, 6885, 6912, 6913, 7001, 7046, 7072, 7084, 7298, 7319, 7389, 7484, 7610, 7641, 7677, 7713, 7845 verzeichnet wären. Als Beispiel für die z. T. große dichterische Bedeutung dieser Prosulae stehe das mit Noten versehene Heu me, fili meus Joseph, amore dulcissimo (6746), das zu den bereits bekannten Jakobs-Planctus [Tertio in flore mundus adhuc dum pubesceret (MG Poetae IV, 462–471), Infelices filii, patre nati misero (AH 48, 224 [Nr. 245]) und Heu mihi, cur hoc feci (J. Leclerq, Textes et manuscrits de quelques Bibliothèques d'Espagne, in: Hispania Sacra 2 (1949) 115–116] hinzukommt. Es ist bedauerlich, daß man im neuen Brevier so wenig von Hesberts Edition profitiert hat, sei es, daß man, wie etwa bei der Antiphon Quem vidistis pastores (4455, cf. 7470), die bessere Textform hätte übernehmen können, sei es, daß man die Tradition der Versus in Triduo Sacro (8442ss), die ebenfalls bei den Dominikanern noch besteht, hätte aufgreifen können, da sie textlich und musikalisch hier vor den neu verfaßten Preces den Vorzug verdient.

Man kann nur wünschen, daß Theologen wie Nicht-Theologen die fundamentale Bedeutung des Hesbertschen Corpus und der hier edierten Texte erkennen und daß der Autor selbst die Kraft haben wird, dieses sein wohl bedeutsamstes Werk zu einem baldigen Abschluß zu bringen.

München Hansjakob Becker

**Troxler**, Georg: **Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart.** – Freiburg-Schweiz: Universitätsverlag 1971. 265 S. (Arbeiten zur praktischen Theologie, hrsg. vom Pastoralinstitut der Universität Freiburg-Schweiz, Bd 2)

Mit hohen Erwartungen greift man nach dieser Schrift, die unter den Veröffentlichungen des Pastoralinstituts der Universität Fribourg erschien und ein bedeutsames Thema derzeitiger theologischer Diskussionen behandelt, und man muß dem Verf. dankbar sein, daß er dem Gespräch über die Sonntagsmeßpflicht Impulse gegeben und Material dafür gesammelt hat.

Doch dann wundert man sich über den technischen wissenschaftlichen Apparat des Werkes. Beispiele: Das Zweite Vatikanische Konzil wird nicht aus seinen offiziellen Quellen, den Acta Apostolicae Sedis, nicht mit den offiziellen Titeln seiner Konstitutionen, nicht aus dem lateinischen Text zitiert, sondern es wird zitiert aus der deutschen Übersetzung im Ergänzungsband des LThK, oft genug sogar aus nicht immer näher differenzierten deutschen Textausgaben. Ferner: Man kann doch nicht den erreichbaren P. Browe aus G. Nickl zitieren! u. ähnl. – Oder: Das „a.a.O." wird so weit gezogen, daß der angegebene Ort nur nach einer Suchaktion aufzufinden ist. – Ungewöhnlich ist der Gebrauch des Zeichens + bei Zitierung zweier Nummern. – Interpunktion und Abbreviation in den Zitierungen werden nicht gleichbleibend angewandt. – Der Nachdenkliche fragt sich: Bekundet sich in diesen Kleinigkeiten nicht doch eine gewisse Sorglosigkeit und Eilfertigkeit der Schrift?

Die Frage nach den letztgenannten Eigenschaften drängt sich ebenfalls auf angesichts dogmatischer Ausdrucksweisen, z. B.: „Die Taufe ist sakramentaler Anruf und Vollzug der Eingliederung. Aber nur in dem Maß, wie sich der einzelne im gottgeschenkten Glauben diese Einstufung existentiell – von der Kindheit bis zur Reife wachsend – aneignet, gehört er wirklich zum mystischen Leib Christi. Daher decken sich sichtbare Kirche und Reich Gottes in der Jetztzeit noch nicht gänzlich, Spreu und Weizen sind noch nicht gesondert, ..." (220). Nicht anders ist die Sachlage mit heortologischen Befunden, z. B. „... nachträglich mit christlichem Geist erfüllt worden wäre, wie solches später mit dem *Natalis solis invicti* (25. Dezember, seit Aurelian Reichsfeiertag) geschah, als er im 4. Jahrhundert zum Geburtsfest Christi umgetauft wurde"; Seite 35 folgt dazu neben Dölger die Zitierung von K. Valentin, Illustrierte Weltgeschichte! Das verstößt doch wohl nach den großen Arbeiten von Hieronymus Frank und Hieronymus Engberding gegen die Sorgfaltspflicht, wenn auch nur in einer nebengeordneten Bemerkung.

Von zahlreichen Beobachtungen fehlender Sorgfalt wird nun die Sorge vermehrt, ob Troxlers These wirklich begründet ist. Seine These darf man vielleicht dahin formulieren: Eine Sonntagsmeßpflicht habe es nicht gegeben bis zur späteren Scholastik, und erst die vorreformatorische Zeit habe die Verletzung der Sonntagsmeßpflicht als schwere Sünde bezeichnet. Die bisherige These lautet etwa: Die ursprünglich selbstverständliche Mitfeier der Messe am Sonntag wurde im Laufe der Jahrhunderte durch die Gesetzgebung der Kirche mehr und mehr eingeschärft. T. beweist seine These, indem er vom urchristlichen bis zum neuzeitlichen Schrifttum viele Dokumente und Aussagen bemüht. Dabei lautet seine Grundfrage eigentlich nicht: Was war? sondern: Wie kann ich die geschichtlichen Aussagen und Fakten im Sinne meiner These verstehen? Er geht mit der Geschichte, z. B. S. 33–35, um, wie der von ihm wenig geliebte Scholastiker des Mittelalters, der aus der Geschichte seine These unterbaut und erhärtet; er betreibt keine Geschichtsforschung, sondern geschichtliche Beleuchtung moderner pastoraler Ideen. Natürlich kann man einem Pastoraltheologen keinen Vorwurf machen, weil er kein Historiker ist; wohl aber muß man beanstanden, wenn der Pastoraltheologe sich den Mantel des Historikers umhängt. Die Scholastik sprach in solchen Fällen von „petitio principii".

Man muß einmal lesen, wie T. mit Zeugnissen der Frühkirche, wie Didache (26), Clemensbrief (27), Justin (32) u. a. m. umgeht, um dann in seinen langen Schlußfolgerungen (33–55) diese Zeugnisse wegzudisputieren. Man vergleiche Troxlers Schrift mit der Studie Adolf Knaubers über das Kirchengebot der sonntäglichen Eucharistiefeier in der Festschrift für B. Panzram, Ius et salus animarum, Freiburg (Rombach) 1972: Dort wird über das bei T. nicht ausgewertete Martyrium der Christen von Abitinae am 12. 2. 304 berichtet, die wegen ihrer Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst verurteilt werden. Der Vergleich mit Knauber läßt die „Großzügigkeit" der Methode T. erkennen und zeigt, daß die historischen Zeugnisse durch T. unterbewertet werden. Die Geschichte gibt mehr her, als T. zugeben will. – So wird T. auch aus der neuesten Geschichte die Dokumente des Zweiten Vaticanum in seiner Art interpretieren. Daneben werden die belangvollen Fakten der liturgischen Bewegung, der Arbeit Pius X. und der jahrhundertelangen Mühen um die sinnvolle, innerliche Feier des Sonntags, schlicht formuliert in der katechetischen Mahnung „eine Messe mit Andacht" hören, einfach übergangen, statt dessen der Eindruck erweckt, als sei die katholische Haltung zur Sonntagserfüllung eigentlich nur äußerlich und legalistisch gewesen.

Immerhin, T. will keinen historischen Forschungsbericht schreiben, sondern eine pastoraltheologische Studie. Da ist die Summe seiner Studien folgende Neuumschreibung des Sonntagsgesetzes: „Die Getauften sollen in der Gemeinschaft, in der sie leben, womöglich an jedem Sonn- und Festtag oder sonst zu einem gegebenen Zeitpunkt als Gottesdienstgemeinde zusammenkommen, um den Auftrag Christi zu erfüllen ... Damit sie für eine rechte innere und äußere Teilnahme vorbereitet seien, sollen die Gläubigen an diesen Tagen von Erwerbstätigkeit und weltlicher Beschäftigung abstehen, um so treuer werden sie hernach durch ihr christliches Leben ... Gott Ehre erweisen. Wer diese äußere Anordnung mißachtet, obwohl er sich innerlich aufgerufen weiß, und so der Gottesdienstgemeinde seine Solidarität verweigert, übertritt zwar nur eine kirchliche Vorschrift. Er bedenke aber, wie folgenschwer und sündhaft es wäre, Gottes Heilsangebot in Wort und Sakrament gering zu schätzen" (249).

Mit diesen Ausführungen könnte man sich im Ganzen fast einverstanden erklären – trotz einiger bedenklicher Stellen. Aber in den Prämissen auf der Seite vorher heißt es: „Wie die Kirche frei ist in der Ansetzung ihrer Feiertage, ... so ist der einzelne mit seiner Teilnahme frei im Rahmen seiner Heilsbedürftigkeit und Solidarität. Weil mit bloß äußerer Teilnahme weder Gott noch der Gemeinde, noch den einzelnen gedient ist, innerer Teilnahmewille sich aber nicht kommandieren läßt, ... darum kann kein gesetzliches Zeitmaß absolut heilsentscheidend verpflichten." ... die Kirche ... müßte sagen, daß sie zum Gottesdienste nicht zwingen könne noch wolle ... „Der Respekt vor der Würde des Gottesdienstes wie vor der Persönlichkeit des Gläubigen gestattet ihr nicht, über dessen eigenes Gewissen hinweg eine bloß äußere Gesetzeserfüllung zu gebieten und dem Säumigen ... mit der Hölle zu drohen. Die Frohbotschaft würde zur Drohbotschaft ... und die Freiheit ... mit der neuen Sklaverei eines unchristlichen Werk- und Gesetzglaubens vertauscht" (248).

Man darf nach der Lektüre einer solchen Seite Georg Troxler gewiß bestätigen, daß er ein guter Prediger ist. Seine Pastoral- und Moral-Theologie wird aber weniger empfohlen. Denn die Conclusio stimmt mit den Prämissen nicht überein: Was er S. 249 als Ergebnis formuliert, wußten wir schon; es entspricht dem Beichtspiegel eines guten Diözesangebetbuches; die vorausgehenden Erörterungen S. 247 aber würden verlangen, daß die Sonntagspflicht restlos gestrichen und getilgt würde. Da wäre nicht nur größere Sorgfalt der Historie und der Theologie, sondern auch der Logik am Platze.

Das Verdienst T. wird darin bestehen, daß die Seminare der theologischen Fakultäten beginnen, sich des Themas mit aller Akribie anzunehmen.

Köln Theodor Schnitzler

**Meinecke,** Ursula: **Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher.** Der evangelische Religionsunterricht der Gegenwart, untersucht am Religionsbuch der Volksschule 1945–1967. – Hannover/Berlin/Darmstadt/Dortmund: Hermann Schroedel 1969. 288 S. (Empirische Forschungen zu aktuellen pädagogischen Fragen und Aufgaben, hrsg. von Prof. Dr. Heinrich Roth) Lw. DM 24.–

Eine Reform des Gegenwärtigen ist kaum möglich ohne eine Bilanz des Bisherigen. Zwar hat sich die Religionspädagogik diese Einsicht längst zu eigen gemacht und eine stattliche Anzahl von referierenden und bilanzierenden Erhebungen herausgebracht (G. Moser, H. Waldispühl, H. Halbfas, H. Missalla, B. Grom, K. Lang, K.-H. Sorger), die mehr oder weniger kritische Lehrbuchanalysen vorlegen (meist eingegrenzt auf Themenfelder oder Schultypen), aber kaum eine Arbeit entwickelt ein so präzises und zugleich auch ausgewogenes Methodenbewußtsein wie die Untersuchung von Ursula Meinecke, Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher, Hannover 1969. In exemplarischer Form werden aus der Fülle der zum evangelischen Religionsunterricht zugelassenen Bücher (vgl. eine Gesamtübersicht 270–280) Werke „typischen Grundcharakters mit originalen, stärker abweichenden Zügen ausgewählt und eingehend analysiert" (19).

Die Kriterien der Beurteilung werden nicht – wie meist bei ähnlichen Untersuchungen – losgelöst vom zu analysierenden Material vorweg dargelegt, sondern jeweils aus der Zielsetzung und Anlage der einzelnen Werke gewonnen; lediglich der eigene Standpunkt innerhalb der Religionspädagogik wird vorweg knapp skiz-

ziert und an Hand der Literatur einer Autorengruppe (H. Stock, M. Stallmann, G. Otto, K. Wegenast) umschrieben. So erreicht U. M. eine außergewöhnliche Flexibilität, die es ihr erlaubt, zu einer differenzierten Beurteilung der durchgemusterten Literatur zu kommen.

Teils bedingt durch die Anlage und den Inhalt der untersuchten Lehrbücher, teils wohl auch bedingt durch den religionspädagogischen Standort der Verfasserin werden einige Mängel mit einer gewissen Regelmäßigkeit aufgedeckt und zwar pädagogische (127, 239), sprachliche (59, 66ff, 106, 143, 263f) und theologische Mängel. So werden z. B. in den biblischen Teilen der Lehrbücher (selbst für die Hauptschule) noch in den sechziger Jahren Schrifttexte nach Art der Evangelienharmonien eingesetzt (125, 163) und AT und NT nach einem groben Verheißungs-Erfüllungsschema miteinander verbunden (122–125); besonders der vielfältige Versuch ist auffällig, ein heilsgeschichtliches Kontinuum herzustellen von der „Paradieseszeit" bis in die Gegenwart (144f, 149f, 166f, 180f, 214–218, 229).

Der hier vorgestellte repräsentative Querschnitt durch die evangelische Religionsbuchliteratur von 1945 bis 1967 legt eine auffallende Parallele in der evangelischen und katholischen religionspädagogischen Entwicklung offen – die Verfasserin macht allerdings nicht darauf aufmerksam, nämlich nach der restaurativ bestimmten Nachkriegszeit setzt sich zu Beginn der sechziger Jahre eine kräftige biblische Orientierung durch, die allerdings noch wenig differenziert zwischen Zeugnis und Auslegung, Exegese und Kerygma. Erst allmählich verebbt der Impuls eines von der Verkündigung her entworfenen Religionsunterrichtes zugunsten eines schüler- und problemorientierten Konzeptes.

Da der Religionsunterricht ständig neue Reformen braucht, die aber nicht vorankommen ohne gründliche Analysen bisheriger Versuche, behält die Arbeit von U. M. als Paradigma einer gelungenen Bilanz Bedeutung auch für herandrängende Neukonzeptionen des Religionsunterrichtes.

Münster Gottfried Bitter CSSp

**Peerlinck,** Franz: **Rudolf Bultmann als Prediger.** Verkündigung als Vollzug seiner Theologie. – Hamburg: Reich Verlag 1970. 266 S. (Theologische Forschung Bd. 50) Lw. DM 24.80

Die Arbeit, als Dissertation bei E. Schillebeeckx an der Universität Nymwegen eingereicht, will die Predigten Bultmanns „als Vollzug seiner Theologie" darstellen und zeigen, „was seine Theologie für die Verkündigung zu leisten vermag" (11). Das ist zweifellos ein interessantes und homiletisch bedeutsames Ziel. P. geht es an, indem er zunächst das Predigtmaterial sichtet (1. Teil) und den Aufbau und Ausbau der 25 veröffentlichten Predigten Bultmanns analysiert (2. Teil). Er entfaltet ihre Theologie (3. Teil) und konfrontiert dann die Theologie Bultmanns, die sich als Verkündigungstheologie versteht, mit seiner Verkündigungspraxis (4. Teil). Abschließend versucht er, die Aktualität der Bultmannschen Predigten aufzuweisen (5. Teil).

Die Arbeit ist übersichtlich angelegt und stellt, wie ihr Bultmann im Vorwort selbst bescheinigt, die Intention seiner Predigten „verständnisvoll dar" (9). Damit ist ihr Wert bereits hinreichend gekennzeichnet. Sie erschöpft sich weitgehend in der Wiedergabe der in ihrem Zusammenhang wichtigen Themen der Theologie Bultmanns und seiner Predigten, oft mit allzu langen Zitaten, die den Leser ebenso ermüden wie die zahlreichen Wiederholungen.

Enttäuschend ist die Behandlung der Frage, auf die es dem Ziel der Arbeit nach gerade ankommt: Wie stehen die Predigten Bultmanns zu seiner Theologie? (191–238) P. prüft, ob die Abgrenzung der Schriftperikopen und ihre Behandlung in den Predigten mit dem übereinstimmt, was der Exeget Bultmann sagt; er stellt über Seiten (201–208) Teile von Predigten neben Abschnitte aus Kommentaren, um so die Parallelität zwischen Predigt und theologischer Arbeit nachzuweisen, und er stellt schließlich zwischen beiden eine „sachliche Identität" fest. Damit ist jedoch das anstehende Problem nicht gelöst. Es wäre ja gerade zu prüfen, ob Bultmann in der Lage ist, die Ansätze seiner Theologie und das im einzelnen exegetisch Erarbeitete in der Predigt, die ein anderes Ziel verfolgt als der Kommentar und eine andere Situation voraussetzt als der Hörsaal, zu vermitteln. Eine oft wörtliche Übereinstimmung von Predigt und Kommentar spricht gerade nicht dafür, daß die homiletische Aufgabe gelöst ist. – Im letzten Teil der Arbeit werden einige Gesichtspunkte genannt, die den Prediger Bultmann kennzeichnen. Sie hätten eine eingehendere Erörterung verdient.

P. ist der Theologie Bultmanns verpflichtet und in ihr gefangen. Es fehlt ihm jene kritische Distanz, aus der heraus Fragen gestellt und Bedenken geäußert werden. Die Grenzen und Fragwürdigkeiten des Entmythologisierungsprogramms und der existentialen Interpretation sind seit über einem Jahrzehnt so eindeutig in Erscheinung getreten, daß eine Arbeit aus dem Jahre 1970 nicht achtlos daran vorbeigehen kann, gerade dann nicht, wenn sie die Aktualität und Relevanz der Predigten Bultmanns für die gegenwärtige Predigtpraxis aufzeigen will. Sie hätte ihrem Thema gemäß anhand klarer homiletischer Kriterien die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen aufzeigen müssen, die Bultmanns Predigten und die sich darin aussprechende Theologie aufweisen. Hier führt der Beitrag, den J. Konrad bereits vor 15 Jahren „Zu Form und Gehalt der Marburger Predigten Rudolf Bultmanns" veröffentlicht hat (ThLZ 82, 1957, 481–494), wesentlich weiter.

Münster Franz Kamphaus

**Historisches Wörterbuch der Philosophie.** Hrsg. von Joachim Ritter (u. a.). Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuches der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler Bd II: D–F. – Basel, Stuttgart: Schwabe & Co (1972), VI S., 1152 Sp. Lw. DM 84.50

Der zweite Band dieses Wörterbuches erfüllt alle Erwartungen, die mit dem ersten geweckt wurden, ja in einiger Hinsicht übertrifft er diesen. Z. B. stehen die Begriffswörter im Umfang und der Art ihrer Bearbeitung fast durchweg – also im höheren Maße als im 1. Bande – im Einklang mit ihrer Bedeutung in der Geschichte, bzw. für das heutige Philosophieren. Die Grenz- und Randbegriffe haben zahlenmäßig ein ausgeglicheneres Verhältnis zu den Hauptbegriffen.

In der Besprechung zum I. Bande wies ich darauf hin,

1. daß fast alle wichtigen Begriffe der Philosophie eine Geschichte haben, und zwar so, daß die philosophischen Grundbegriffe durchweg auf die Griechen zurückgehen;

2. daß sich in der Geschichte der einzelnen Grundbegriffe die Geschichte der ganzen Philosophie spiegelt.

Diese aufgrund des I. Bandes gemachten Feststellungen haben sich im II. Bande vollauf bestätigt. Man könnte noch anführen, wie stark theologische Grundauffassungen in historischer Wechselbeziehung zu metaphysischen Fundamentalbegriffen stehen, so bei den Stichwörtern Eine (das), Einheit (vgl. dazu Emanation), Erkennen, Erkenntnis (die Logostheorie), Form und Stoff, Existenz (Dasein) und Ethik.

I. Es dürfte nützlich sein, einige dieser Grundbegriffe auf obige Thesen hin genauer anzusehen.

Dasein (U. Wienbruch), 15–22. Da dieses Begriffswort erst seit Chr. Wolff als Eindeutschung des lateinischen existentia zum philosophischen Begriffsschatz gehört, muß es sich in der Darstellung mit Existenz in den Stufengang der Entwicklung teilen. Im deutschen Idealismus zu einem Gedankenspiel erstarrt, gewinnt es bei Kierkegaard seine Aktualität zurück. Dieser bezieht es freilich nur auf den Menschen. Diese Eingrenzung ist jedoch als Auszeichnung zu verstehen. Es steht für etwas spezifisch Menschliches, das zur Transzendenz hin offen wird, unter dem Namen Existenz bei Jaspers und als der Ort, wo Sein sich zeigt, bei Heidegger.

Denken, I. philosophischer Teil (C. v. Bormann, R. Kuhlen und L. Oeing-Hanhoff), II. psychologischer Teil (K. Foppa), 60–104.

Mit den Griechen beginnt die philosophische Begriffsgeschichte. Aber erst Aristoteles behandelte die Frage, worin D. bestehe, systematisch. Er unterscheidet D. streng von Wahrnehmen. Im Denken begreife ich das Allgemeine. Diese Verbindung von D. und Erkenntnis des Allgemeinen zeigt sich auf allen Höhepunkten der griechischen Weltweisheit. Sie wird bei manchen Philosophen metaphysisch-theologisch vertieft. Schon Aristoteles sah in der Denkkraft etwas Göttliches, nach Philon ist sie göttlichen Ursprungs. Und Plotin reiht sie in den Emanationsstrom aus dem Ur-einen an erster Stelle ein (Nous). Die lateinischen Denker mühen sich mit den Ausdrücken cogitare, intelligere, cognoscere, considerare, contemplari, ratiocinari und meditari um das Wesen, die Stufen und Arten des D.s. Das lateinische Mittelalter gibt mit Thomas von Aquin die bekannteste Dreiteilung: Intelligentia indivisibilium, Urteil und Ratiocinium oder Schlußfolgerung.

Damit hört die klassische Ausgewogenheit auf, in der alle menschlichen Fähigkeiten und alle Seinsstufen auf einander hingeordnet waren. Kants genialer Versuch einer neuen Zuordnung von Denken und Sinneserfahrung mußte scheitern, weil er die transzendentale Bezogenheit des D. zum Ding an sich nicht hinreichend berücksichtigte. Das D. ist keine geistige Wiedergabe von Wirklichkeit, es erzeugt, produziert sie vielmehr. An diesem Punkte setzte der deutsche Idealismus ein. Gegen dessen Abstraktionen erhebt sich der Widerstand im Namen des kon-

kret Menschlichen von Geschichte und Sprache. Seitdem wird die philosophische Bühne beherrscht von einer Vielheit von Erklärungsversuchen. Die fruchtbarsten scheinen uns die Versuche zu sein, die wieder an die klassischen Lösungen anknüpfen, z. B. N. Hartmann. Zu nennen wären noch u. a. Husserl, Bergson, Scheler und nicht zuletzt die Existenz- und Existentialphilosophie. Für Husserl richtet sich das D. auf Gegenstände, und Heidegger will den ganzen Fragekreis um das D. zurückführen auf die ursprünglichere Frage nach dem Sein.

Eine (das), Einheit, (I. P. Hadot; II. K. Flasch; III. E. Heintel), 361–384. Das klassische Transzendentale unum in seiner Vorgeschichte, Frühgeschichte, seiner Entfaltung und Problematik wird hier in einer lebendigen und fesselnden Weise vor Augen geführt. Systematisch umfaßt der Artikel die Grundfragen der Ontologie, der Erkenntnismetaphysik, der Logik (Universalienproblem) und der Theologia naturalis. Historisch reicht die Spannweite von den Vorsokratikern über die großen griechischen Schulen und die christliche Väterzeit bis zur mittelalterlichen Scholastik. Von hier aus leiten die Nominalisten über zur Fragestellung der Neuzeit. Immer wieder spielen sich alte Fragestellungen in neuen Abwandlungen an die Oberfläche. Fundamentalphilosophische Vorentscheidungen bestimmen oft die Eigenart der einzelnen Systeme. Doch gibt es trotz hundert Verschiedenheiten im einzelnen zwei große Denkrichtungen, die sich durchhalten. In der einen ist es das Sein, das (notwendig) die Einheit setzt, ist das Sein also der Urbegriff; die andere verwurzelt das Sein im Einen, setzt das unum demnach dem Sein voraus.

Der Artikel ist ein Muster für das, was das Hist. Wörterbuch der Phil. leisten kann. Die Verf. bieten unter ihrem Sachwort in erstaunlicher Gedrängtheit, die Fülle und Klarheit vereint, einen Abriß der klassischen und abendländischen Weltweisheit bis zur Gegenwart. Der Art. ist auch beispielhaft für eine glückliche Verbindung geschichtlicher Darstellung und kritischer Wertung.

Erkennen (I. Philos. Teil H. Krings/M. Baumgarten. II. psychol. Teil W. Prinz), 643–681. Ein Nachteil dieses Artikels ist, daß nicht eine oder einige hypothetische Definitionen von E. vorangestellt werden, um – wenigstens vorläufig – den Unterschied von E. etwa zum Denken anzuzeigen. Könnte man sagen, Denken sei die auf Seiendes als solches und dessen Sinnbeziehungen gerichtete unanschauliche Erkenntnisweise? (Phil. Wörterbuch Brugger, 12. Aufl. 48). Ist diese Bestimmung verwandt mit der Hegels: Nur die Philosophie ist das freie, unbeschränkte reine Denken? Wie unterscheidet sie sich von der Heideggers: die Wissenschaft denkt nicht... Das Denken ist ein Erhören, das erblickt? Erblicken wäre anschauen. Also würde Anschauen auch zum Denken gehören. Daher ist wohl nur die sinnliche Anschauung ausgeschlossen, und Denken wäre ein Teilbereich von Erkenntnis, Erkennen. Die Begriffsgeschichte von Erkennen enthielte somit notwendig auch die von Denken. In der Tat bereichert der Artikel über die E. die frühere Abhandlung über das Denken, und zwar gleich im Abschnitt über die Vorsokratiker (IB 1), besonders durch den Hinweis auf den Logosbegriff bei Heraklit, bei dem dieser Begriff nicht nur logisch, sondern auch ontologisch bedeutsam ist. Der Logos bestimmt das Sein und das Denken. Und so gibt es noch viele Fälle, in denen das über das Denken Gesagte in neuer Weise aufgenommen und ergänzt wird; einer der wichtigsten ist das Mittelalter. Man muß die Traktate über Denken und E. nebeneinander und in ständigem Vergleich studieren. Die Querverbindungen zu anderen Philosophischen Grundbegriffen drängen sich dabei von selber auf.

Existenz (I. Teil P. Hadot; II. Teil A. Guggenberger), 854–860. Die Verf. bieten auf knappem Raum wieder ein Beispiel dafür, was eine Übersicht über die Entwicklung eines philosophischen Grundbegriffs leisten kann. Wie ein Leitfaden für die ganze europäische Geschichte der Philosophie nimmt sie sich aus. Dabei ist sie nicht nur Chronik aufeinander folgender oder Aufzählung nebeneinander bestehender Lehrmeinungen und Schulen, sondern legt auch die inneren Zusammenhänge bloß. Wie alte Grundpositionen sich im Denken immer wieder durchsetzen und die Systeme bestimmen, wird hier besonders klar. Und alle philosophischen Disziplinen, Metaphysik und Erkenntnistheorie, Allgemeinbegriff und Individuum, Sachbereiche und Personsphäre, subjekt- oder weltimmanente Begrenzung und Ausweitung zur Transzendenz – alles spielt hier mit. Besonders anregend wird das Wechselverhältnis zu essentia. Der Doppelbegriff existentia/essentia bildet sozusagen die Fähre, auf der letzte geistige Haltungen zu den Grundfragen unseres Daseins in ständigem Ringen miteinander durch die Geschichte gleiten. Bald tritt die eine Grundhaltung in den Vordergrund, bald die andere; nicht einfach nach Laune einzelner Denker, sondern oft nach einer dialektischen oder evolutiven Gesetzmäßigkeit. Und deutlich erkennt der Leser, wie oft eine Epoche oder ein System das Korrektiv zu anderen oder früheren Denkmodellen bildet.

II. Wie sich aus dem I. Bande ergab, bildet eine weitere Eigentümlichkeit des H. W. d. Ph. die reiche Heranziehung von Grenz- und Randbegriffen. Das erwies sich einerseits als zeitgemäß und nützlich, aber dann doch auch wieder als etwas problematisch. Im vorliegenden II. Bande zeigen sich eigentlich nur die Vorteile dieser Methode. Kaum eines dieser Stichwörter möchte man missen. Da sind vor allem Grenzbegriffe hin zur Geschichte, zur empirischen Psychologie und Pädagogik, zu den neuzeitlichen Naturwissenschaften und zur Theologie. Eine Anzahl dieser Begriffe treffen wir in ganz verschiedenen Wissenszweigen an, z. B. Entfremdung, Epoche, Epochenbewußtsein, Erfahrung, Fanatisch, Fanatismus.

Reizvoll ist es, festzustellen, daß die Theologie am häufigsten an der Grenze auftaucht. Sie hat zu allen Zeiten die Weltweisheit am meisten befruchtet und ist von ihr befruchtet worden. Einige Beispiele: Desiderium naturale, Devotio moderna, Dogmenkritik, Du, Ecclesia spiritualis, Eigenwille, Engellehre, Entmythologisierung, Erbsünde, Erlösung, Erwählung, Eschatologie und Fetischismus. Wer diese Themen bearbeitet, muß ständig zwischen Philosophie und Theologie hin und hergehen. Auch eine säkularisierte Universitas litterarum kann demnach der Theologie nicht entraten.

III. Zu bemerken wäre noch, daß einige Bearbeitungen doch wohl etwas knapp geraten sind und so dem Benützer des Lexikons die Orientierung erschweren. So die Distinctio formalis (270), Distinctio rationis (271), Distinctio realis (271), Formalismus (967–971). Der im Teil I behandelte (H. Hülsmann), doch wohl an erster Stelle interessierende F. als Begriff in der Auseinandersetzung zwischen ethischem Rationalismus, Logizismus und Intellektualismus einerseits und materialer Wertethik anderseits – erhält nicht einmal eine ganze Spalte, während für den ästhetischen, literaturgeschichtlich verstandenen F. über drei Spalten verwandt werden. Dieses Mißverhältnis ist umso bedauerlicher, als auch die sonst beispielhafte Studie über die „Ethik" (J. Ritter, R. Romberg, A. Pieper) diesen Problemkreis nur sehr gerafft behandelt.

Fragen könnte man sich auch, warum die verschiedenen „Distinktionen" (formalis, realis, rationis) nicht unter dem Sammelbegriff „Distinktion" zusammengefaßt wurden, zumal die betreffenden Klein-Artikel alle denselben Verf. haben (O. Muck). Ähnliches gilt für die mit „Empirie" zusammengesetzten Begriffe.

In dem Kurzartikel „Futurabilien" (1150, N. Rescher) sind einige Ungenauigkeiten. 1. terminologisch: die Schulphilosophie kennt nur „Futuribilia". Natürlich kann R. ein eigenes Begriffswort prägen, nur müßte es klar sein, daß er damit von der Scholastik abweicht. 2. inhaltlich: futuribilia bedeuten nicht einfach futura contingentia, sondern das bedingt Zukünftige, was nicht dasselbe ist.

Alles zusammenfassend, kann man sich über diesen II. Band freuen. Er rechtfertigt Methode und Zielsetzung von Herausgebern und Mitarbeitern und wird seine Benützer nicht nur unter den Freunden und Schülern der Weltweisheit, sondern auch unter Naturwissenschaftlern, Theologen und anderen finden.

Ohlstadt G. Friedrich Klenk

**Peperzak,** Ad Th.: **Der heutige Mensch und die Heilsfrage.** Eine philosophische Hinführung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 224 S. Kart. DM 22.50

Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen wird auf ihrer nächsten Tagung im Januar 1973 das Thema „Erlösung und Befreiung. Die christliche Erlösungsbotschaft im Horizont heutiger Welterfahrung" behandeln. Gerade rechtzeitig zu dieser Tagung erscheint eine Arbeit des Utrechter Ricoeursschülers Peperzak, die es sich zum Ziel gesetzt hat, eine phänomenologische Hinführung zu der Frage nach dem Heil zu leisten. Peperzaks Arbeit ist ganz offensichtlich aus Vorlesungen hervorgegangen. Zum Teil tragen die Ausführungen deshalb eine gewisse Breite an sich, welche der Lektüre Hindernisse in den Weg legt. Andererseits zwingt der erwägende und vieles in die Analyse mit einbeziehende Stil den Leser allerdings auch dazu, selbst nachzudenken.

Peperzak versucht in einem 1. Teil die Frage nach dem Heil auszuarbeiten (9–74). Dabei stößt er immer wieder auf die Problematik, wie denn nun philosophisches und theologisches Fragen zueinander stehen. Dieses Problem legt sich von der Sache her nahe. Denn „Heil" ist jedenfalls kein klassisches philosophisches Thema. Es fragt sich allerdings, ob die Philosophie nicht unter anderen Titeln (vgl. z. B. die Entfremdungsproblematik) die Frage nach dem Heil immer auch schon gestellt hat.

Der 2. Teil sucht sodann zunächst einmal formalanalytisch zu zeigen (79–114), daß Menschsein im Unterwegssein besteht. Die Erkenntnisse, die Peperzak hier vorlegt, gehören zu den beachtlichsten des ganzen Buches. Sie verdienten es, ausgearbeitet zu werden. Vermutlich würde dadurch eine Anthropologie gewonnen, die der Ausarbeitung einer systematischen und zugleich bibeltheologischen christlichen Lehre vom Heil sehr nützlich sein könnte.

In den weiteren Abschnitten des zweiten Teiles sucht Peperzak, die von ihm gefundenen formalen Ansätze einer hodologischen Anthropolo-

gie dann inhaltlich zu füllen. Dabei zeichnen sich für ihn drei Themenkreise ab, die er „Egonomie und Kultur" (121–141), „Heteronomie und Ethik" (142–162) und schließlich Gott" (177–209) überschreibt. Im Sinne einer phänomenologischen Analyse der materialen Dialektik des Heilsverlangens vermögen auch diese Kapitel wichtige Hinweise zu geben. Allerdings sind die 20 Seiten, die darüber sprechen, wie sich im Felde der gesellschaftlichen Wirklichkeit das Verlangen nach Heil und Befreiung äußert, ein zu schmaler Raum. Sie reichen, auch wenn man das vorhergehende Kapitel dazunimmt, nicht aus, um diese Seite des Problems auszuleuchten.

Es fällt auf, daß Peperzak in diesen Kapiteln zwar einige Male Levinas nennt. Er geht in dem Abschnitt „Dia-logik" aber in keiner Weise auf die Diskussion ein, die seit Buber zu diesem Thema stattgefunden hat. Noch auch berührt er in den beiden Kapiteln etwa die Phänomenfelder, die durch die Frankfurter Schule zur Sprache gekommen sind, oder die Anliegen der Politischen Theologie. Zweifellos müßte eine Analyse des Heilsverlangens heute aber auch in diese Felder vorstoßen. Was Peperzaks Erwägungen leisten, ist, daß sie in einer Analyse des durch „Leben" angereicherten Bewußtseins die Charaktere des menschlichen Ausseins auf unbedingte Erfüllung offenlegen. Insofern muß das Buch denn auch im wesentlichen als Anregung und Beitrag verstanden werden.

Augsburg Bernhard Casper

**Altner,** Günter: **Grammatik der Schöpfung.** Theologische Inhalte der Biologie. – Stuttgart: Kreuz (1971). 79 S. (Rote Reihe, Bd 30), kart. DM 3.50

Günter Altner, promovierter evangelischer Theologe und promovierter Biologe, fragt in der Einleitung seines Bändchens: „Kann die Evolution als Grammatik der Schöpfung gelesen werden? Schließt das biologische Faktenwissen theologische Inhalte ein?" (7) Altner versucht, diese Frage in seiner Schrift zu bejahen, jedoch nicht durch die Konstruktion eines theologischen Überbaus, sondern als Resümee, in dem die theologische Relevanz einer biologischen Berichterstattung ausgedrückt wird. (70) Ermöglicht wird ihm die Bejahung durch den Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Biologie, in der die Schöpfung als Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit begriffen wird. Durch eine solche Bestimmung sieht Altner den klassischen Dualismus von Transzendenz und Immanenz überwunden, so daß die Zukunft der natürlichen Entwicklung als die Zukunft Gottes aufgefaßt werden kann. Innerhalb dieser Sicht kann dann die fortschreitende Entwicklung der Welt so gedacht werden, daß die Offenheit der Welt Zeichen ihres Schöpfungsseins ist. (8)

Der weitaus größte Teil des Bändchens gilt der schon erwähnten biologischen Berichterstattung, die allerdings die Disziplin der Biologie recht weit faßt. Die ausdrückliche theologische Erörterung fällt demgegenüber äußerst knapp aus (70–77). Altner ist sich dieser Proportionen bewußt, meint jedoch, daß in den naturwissenschaftlichen Kapiteln mehr Theologie enthalten sei, als es nach herkömmlichen Maßstäben deutlich sei. (7)

Nach der Lektüre dieser kleinen Schrift ist der Rezensent sich nicht sicher, ob Altner mit den Auffassungen, die er hier vertritt, einem Monismus nahe ist. Altner selbst sagt zum Schlusse seines Büchleins: „Der Aspekt des Monistischen ist im Gespräch zwischen Theologie und Biologie so unhaltbar nicht." (77). Die Veröffentlichung ist zu kurz, als daß eine endgültige Stellungnahme abgegeben werden könnte. Dringend wünschenswert ist, daß sich der Autor in nicht allzu ferner Zukunft mit einer ausführlichen, theologisch v. a. weiter ausgebauten Schrift noch einmal seinem Thema widmet.

Paderborn/Gimbte Werner Bröker

**Oraison,** Marc: **Zufall und Leben.** Hat die Biologie das letzte Wort? Deutsche Übertragung v. Hermann Josef Bormann. – Frankfurt/M: Josef Knecht 1972. 164 S. Efalin DM 14.80

Jacques Monods Buch „Zufall und Notwendigkeit" hat bei den wenigen, die seine Schrift wirklich gelesen haben, lebhafte Diskussionen ausgelöst. Diese Diskussionen sind darum v. a. begrüßenswert, weil Monod – natürlich mit eigenen Akzenten versehen – das ausspricht, was viele einschlägige Wissenschaftler annehmen. In diese Diskussion greift das vorliegende Buch Marc Oraisons ein, der v. a. von der Warte des Psychologen zu Monods Thesen Stellung nimmt. Die zentrale Frage Oraisons an Monod ist, „ob Zufall" (als bestimmender ‚Faktor' aller Entwicklungsschritte) nicht schlicht der Name für das ist, was durch etablierte Erkenntnisweisen der Wissenschaften nicht zugänglich gemacht werden kann, ob man nur das erfragen dürfe, von dem die Möglichkeit einer „wissenschaftlichen" Antwort schon feststeht. Ist etwa die Frage nach dem „Sinn" menschlichen Lebens legitim oder nicht? Oraison besteht auf der Sinnfrage als einer Frage, ohne die der Mensch nicht Mensch ist, und weiß die Antwort nicht in einem „Wissen", sondern in einem „Glauben" gegeben.

Das Buch ist durchgehend verständlich geschrieben – was man in Bezug auf den naturwissenschaftlichen Laien von Monods Buch nicht sagen kann –, verständlich auch für den, der „Zufall und Notwendigkeit" nicht gelesen hat; Oraisons Gesprächspartner ist zwar indirekt Monod, direkt aber der von der Sinnfrage beunruhigte Mensch.

Paderborn/Gimbte Werner Bröker

**Archiv für Religionspsychologie,** in Verbindung mit Alfons Bolley/Bonn, Heinrich Dumoulin/Tokio, André Godin/Brüssel, Paul E. Johnson/Boston und Klaus Thomas/Berlin hrsg. von Wilhelm Keilbach, Zehnter Band. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971) 381 S., mit einem Bildnis von Villiam Grönbaek († 4. April 1970) br. DM 54.–

1. Der Inhalt. Der Band enthält die Vorträge der Vierten Arbeitstagung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie, die vom 8. bis 12. September 1969 in Würzburg stattfand.

Zur Manipulierbarkeit des Menschen, besonders im religiösen Erleben, sprachen – in der Reihenfolge der Vorträge – Wilhelm Arnold, Wilhelm Keilbach (zwei Vorträge), Josef Hasenfuss, Hanscarl Leuner, Fritz Gnirss, Günter Hole, Klaus Thomas, Anton Anwander, Klaus Klostermaier. Über das religiöse Erleben trugen vor Rolf Oerter, Balthasar Gareis, Kurt Gins, Ottfried Kietzig, Hjalmar Sundén, Villiam Grönbaek. Zu diesen beiden Themen werden auch die Bemerkungen der jeweils folgenden Aussprache mitgeteilt.

In einem Symposion äußerten sich zur religionspsychologischen Methode Wilhelm Arnold, Lajos Vetö, Ernst G. Wehner, Willi Seitz, Dieter Pfau, Peter Jankowski.

Dem folgen Nachrufe auf Villiam Grönbaek und Johannes H. Schultz sowie Würdigungen von Wilhelm Keilbach und Josef Hasenfuss und ein Bericht von Kurt Krenn über die Vierte Arbeitstagung, die zugleich eine Würdigung ist.

Einige Bemerkungen zur Manipulierbarkeit, zum Beschreiben religiösen Erlebens, zur Religionspsychologie und zur Religion versuchen zu verdeutlichen, was geboten wird und was als Aufgabe noch bevorsteht.

2. Die Manipulierbarkeit. Inwieweit der Mensch manipulierbar ist, kann allgemeinbiologisch, aber auch genauer genetisch und biochemisch untersucht werden, wobei auch die Möglichkeit einer physikalischen Determiniertheit zu bedenken ist. Augenfällig ist die Beeinflussung durch Drogen, etwa den Teonanácatl-Pilz, den Peyotl-Kaktus, durch Haschisch, Meskalin, Opium, LSD-25.

So bemerkenswert es ist, etwas darüber zu erfahren, wie in Sub- oder Rand- oder Restkulturen oder in Sonderfällen der Mensch durch Drogen manipuliert werden kann, und so wichtig es ist, zu prüfen, inwieweit physische Determiniertheit auch den Menschen bestimmt, so wenig genügt das, um das Ausmaß möglicher und wirklicher Manipulierung erkennbar zu machen. Daß wir diese Frage gerade heute dringlich stellen müssen, wird kaum erkennbar, etwa an LSD-25 oder dem Computer.

Damit ist aber das Ausmaß willkürlicher Beeinflussung nur am Rande deutlich gemacht. Wodurch alles werden wir beeinflußt und gelenkt? Durch die Ernährung: Kunstdünger, Wachstumsspritze, Verschönung und Erhaltung der Lebensmittel; durch die Genußmittel: Alkohol, Nikotin, Alkaloide; durch die Rauschmittel verschiedenster Art und Herkunft. Durch die Erziehung, etwa durch „künstlich kultivierte Vorstellungen, die nicht aus dem Geist kommen und leicht in eine exaltierte und damit ungesunde Religiosität ausarten" (246), und das nicht nur bei der Religiosität; durch ein „Gottesbild, das für uns heute eher ein Hindernis als eine Hilfe darstellt" (47); durch eine „fast ganz unsinnige religiöse Programmierung der Individuen in den vergangenen 200 Jahren" (24); durch Nationalismen und Sozialauffassungen; durch ein Sündenbewußtsein, gegen das wir uns heute wehren.

Wir werden tiefgreifend durch Heilverfahren, Heilmittel, Schmerzmittel, künstliche Glieder beeinflußt.

Ebenso durch unsere Siedlungsformen: Weltstädte, Großstädte, Hochhäuser, Slums; durch unsere Arbeitswelt und Arbeitsverfahren, etwa Teilung und Fließband. Wir sind belastet durch die Dichte der Menschen: durch Ansprüche, die sie stellen und die an sie gestellt werden; durch die Aufgaben, die durch Dichte und Ansprüche auf uns lasten.

Gemeinsam ist allen diesen Beeinflussungen, daß sie, und nicht nur die Drogen, „den Personkern treffen, die ganze Persönlichkeit mit einschließen und betreffen" (247), daß sie „Verkümmerungen und Zerrüttungen, Entstellungen und Verzerrungen" (158) bewirken. Sie sind weit bedrohlicher als die Drogen, die sich so als nicht mehr denn als Symptome und Indikatoren erweisen.

Was kann und soll in einer solchen Welt Religion sein? Das ist die entscheidende Frage für den Menschen und für die Religion.

3. Das religiöse Erleben. Die Religionspsychologie will das religiöse Erleben beschreiben. Sicherlich kann nicht die ganze Breite und Tiefe dieses Bereiches dargestellt werden. Aber es fällt doch auf, daß auf der Tagung nur Sonderfälle beschrieben wurden: Kinder und Jugendliche, straffällige Jugendliche, Alte, und zwar in sehr enger Auswahl, sowie eine einzelne Heilige, Birgitta von Schweden. Man stellte fest, „daß die meisten Psychologen dem religiösen Verhalten normaler Erwachsener in unserer eigenen Kultur mit fast völliger Gleichgültigkeit gegenüberstehen" (299).

Wollte man sich darüber vergewissern, wie das religiöse Verhalten unserer Zeit, wenigstens unseres Kulturkreises aussieht, müßte man kennzeichnende Quer- und Längsschnitte zu zeichnen versuchen. An Querschnitten: Berufsgruppen, etwa Bergleute, Vertreter, mittlere und höhere Manager, Soldaten aller Grade, Bankfachleute, Ingenieure aller Sparten, Politiker, Kaufleute ... An Längsschnitten: Kind, Schüler, Student, Priester, Bischof, Papst; Kind, ... Forscher, Gewerkschaftsführer, General, Professor, Konzernchef, Kliniksleiter, Revolutionär, Bombenleger, „Verbrecher", ...; Kind, „Flegel", verliebt, verlobt, verheiratet, verwitwet, geschieden.

Manches davon ist kaum durchführbar. Das aber zeigt nur, wie schwer die Aufgabe ist und wie sehr man sich hüten muß, voreilig zu sein; wie sehr man es bedenken muß, daß Religion für alle da sein muß, aber auch möglich sein muß. Wie hat eine solche Religion auszusehen? Genügt es, um sie zu finden, die jetzigen Formen kennenzulernen?

Der Gefahren, Religionen beschreiben zu wollen, muß man sich bewußt sein. „Gerade eine ‚gut' zusammengestellte Versuchsreihe (eigentlich eine schlecht zusammengestellte) kann den Charakter einer psychologischen Manipulation annehmen" (278). Den möglichen und wahrscheinlichen „Suppressions- und Wechselwirkungs-Effekt" (293) muß man zu vermeiden suchen, und ich meine, daß er im Bericht von Grönbaek über Altersreligiosität offen zutage träte.

„Das Arbeitsgebiet der Religionspsychologie ist unermeßlich groß geworden und wird immer größer" (285), auch und vor allem deswegen, weil man nicht weiß, was Religion ist und eben deswegen nicht weiß, was man von der Religionspsychologie erwarten kann.

4. Die Religionspsychologie. „Religionspsychologie nennen wir eine wissenschaftliche Untersuchung, die sich mit der Religion als einen im Menschen sich abspielenden psychischen Phänomen befaßt. Die Religion ist also Objekt der Religionspsychologie nur insoweit, als sie in Erlebnissen des Individuums besteht oder soweit sie Erlebnisse und Handlungen eines Individuums oder einer Gemeinschaft zu beeinflussen und zu färben imstande ist" (297). Wenn zwischen religiösen Erlebnissen und anderweitigen Handlungen unterschieden wird, wird schon vorausgesetzt, was nicht selbstverständlich sein sollte, sondern gerade die entscheidende Frage ausmacht, ob nämlich Religiöses von anderem abtrennbar sei, ob es Erlebnisse und Handlungen gibt, die rein religiös, und solche, die rein nicht-religiös sind; ebenso ist zu fragen, ob eine Gemeinschaft im gleichen Sinne religiös erleben und handeln kann, wie das beim Individuum der Fall ist. Als was Religion gedacht wird, wird nicht gesagt. Jedenfalls soll von der Religionspsychologie die Frage nach dem Inhalt, der Verbindlichkeit, der Wahrheit im erkenntnistheoretischen und nach der Wahrhaftigkeit im sittlichen Sinne beiseitegelassen werden.

Daß es „eine bemerkenswerte Armut an wissenschaftlichem Wissen über die Psychologie der Religion gibt" (300), wurde schon im vorigen Abschnitt gesagt, und beruht darauf, daß man sich über den Begriff der Religion nicht im klaren und noch weniger einig ist. Um dieser Armut abzuhelfen, wird es nützlich sein, „moderne Möglichkeiten der Psychologie vorzustellen, damit in der religiösen Forschung und Lehre die Anwendung psychologischer Erkenntnisse im Bereich des religiösen Erlebens, Verhaltens und Handelns fruchtbar gemacht werden kann" (275). Das heißt, daß die Religionspsychologie nach oder in ihrem Verfahren nicht eigenständig ist, und heißt weiter, daß die Abhängigkeit der Psychologie von anderen Wissenschaften auch für die Religionspsychologie gilt, sie also zweistufig abhängig ist.

Wie jede Wissenschaft, so steht auch die Religionspsychologie heute vor der Frage und Entscheidung, ob „es möglich ist, für das objektiv nicht Ausdrückbare, für das, was ich nicht in einem Wort, und also auch nicht in einer Zahl oder in einer Zahlenverbindung im binären System ausdrücken, also der Maschine in der ihr gemäßen Sprache eingeben kann, die Maschine einzusetzen oder arbeiten zu lassen oder gar ihr in diesem Bereich Selbständigkeit zuzusprechen" (18). Man kann diese Frage aber auch von vornherein abweisen: „in keiner Weise darf behauptet werden, daß sich religiöse Erlebnisse vorwiegend oder gar ausschließlich von chemischen oder elektrischen Schaltvorgängen her verstehen ließen" (108). Für diese Behauptung kann es nicht gerade einnehmen, daß chemische Vorgänge als Schaltvorgänge und elektrische nur als Schaltvorgänge bezeichnet werden. Aber es ist klar: was hier in bezug auf die Religionspsychologie gefragt wird, gilt nicht nur für sie, sondern für jede Erforschung dessen, was im Menschen vorgeht.

Für die Quantifizierung auch des religiösen Erlebens spricht, daß dadurch zumindest geklärt werden kann, was überhaupt über Religion verläßlich und mitteilbar ausgesagt werden kann. „Die naturwissenschaftlich vorgehende Erschließung der religiösen Erlebniswelt wird sich erst dann als gelungen betrachten, wenn alle religiösen Phänomene in quantitativen Strukturen lesbar sind, die ein Verhalten der einzelnen religiösen Erlebnisse zueinander wiederum in quantitativen Verhältnissen begreifbar machen" (326); zu ergänzen wäre: auch das Verhältnis zu den nichtreligiösen Erlebnissen und Handlungen.

Diese Klärung könnte harte Folgen haben. „Das heutige wissenschaftliche Verlangen nach Metastrukturen macht sich allerorts bemerkbar und verweist manche bisher als wissenschaftlich sich ausgebende religionspsychologische Arbeit in den Bereich frommer Verallgemeinerungen oder willkürlicher Behauptungen" (326). Das könnte auch für manche Aussagen gelten, die sich als religiös bezeichnen. Jedenfalls ist jetzt gefragt: was ist Religion?

Das ergibt sich aus dem für notwendig erachteten Verfahren. „Für die Religionspsychologie ergibt sich im Eingehen auf naturwissenschaftliche Kriterien bei fortschreitender Radikalisierung und Intensivierung der wissenschaftlichen Indices die Loslösung von der inhaltlich religiösen Bestimmtheit des Phänomens, so daß die Frage unausweichlich wird, ob es – zumindest der wissenschaftlichen Feststellbarkeit nach – die ‚rein formale Religion' und ‚total formalisierbare religiöse Phänomene' gibt, für die die inhaltlichen Bestimmungen durch die konkreten Religionen nur ein konkreter Zufall sind. Dann allerdings wird es im ganzen fraglich sein, warum man von Religionspsychologie und einer gewissen wissenschaftlichen Eigenständigkeit redet, wenn nur die Psychologie religiöser Phänomene gemeint ist" (327).

Also: was ist Religion?

5. Die Religion. Es ist verwunderlich, daß immer von Religion gesprochen, aber fast nie gesagt wird, was man darunter versteht. Nur zwei Bestimmungen habe ich gefunden: Religion als Beziehungstatsache, und zwar zwischen Gott und Mensch (140) und Religiosität als Motivationskomplex (301). Im ersten Fall entfielen Hinduismus und Buddhismus als Religion, im zweiten Fall bleibt offen, inwiefern sich Religion als Motivation von anderen unterscheidet.

Man findet Unterschiede in der Auffassung der Religion. „Früher war Religion gleich Moral" (188), „früher waren die Religionen [Konfessionen?] sozialer und gesellschaftlicher Halt, das Leben in der Kirche umfaßte das Leben schlechthin. Heute ist die Religion ein ‚aus dem anderen ausgesperrtes Lebensgebiet geworden'" (189). Heute fragt man: „worin besteht ein gültiges, außerhalb des Frage-Inhaltes liegendes Kriterium für ‚Religiosität'?" (289), also auch für Religion.

Nicht jeder wird die Bibel als Kriterium anerkennen: „losgelöst von der objektiven Richtschnur der Bibel bedeuten die [religiösen] Erlebnisse durch halluzinogene Drogen im Sinn der christlichen Theologie gar nichts" (108). Man wird fragen: was ist „ein besonders ausgebildetes religiöses Leben" (286); und: kann „Echtheit nur von der Offenbarung her bestimmt werden" (140)?

Gegen eine Einschränkung, wie immer sie begründet werden mag, spricht es, daß „die Seel-Sorge sich um die in ihrer Zeit die Seelen zutiefst bewegenden Fragen kümmern muß" (21), daß „der Dialog seitens der Gläubigen von dem der Welt möglichen Verständnis ausgehen muß" (50). Man muß die Hindernisse sehen: „von den Kirchen kann man schwer behaupten, daß sie auf der Höhe ihrer diesbezüglichen Aufgaben stehen, d. h. daß sie sich damit beschäftigen, was sie für das gesunde Leben ihrer Gläubigen tun können" (284)" „die üblichen Gottesdienste, einschließlich der Feier des Heiligen Abendmahls, bleiben in der Regel erlebnisarm oder -leer" (100).

„Auch im Jahre 2000 noch wird der Mensch ein durchaus heilsbedürftiges Wesen sein, suchend nach dem, was seine Seele sinnvoll auszufüllen vermag" (51). Wird hier nicht das Behauptete vorausgesetzt? Warum heilsbedürftig und nicht hilfsbedürftig? Warum Seele und nicht er oder ihn? Und ob „religiöses Erleben im Raum der Freiheit angesiedelt ist" (35), kann gewiß nicht so zuversichtlich behauptet werden.

6. Abschluß. Nicht jede religionspsychologische Arbeit kann bis zu den Grundlagen, insbesondere den stillschweigenden Voraussetzungen, hinuntergreifen. Aber man dürfte auch nicht so selbstverständlich, wie es geschieht, von Seele, von Seelsorge, von Heilsbedürftigkeit sprechen. Man müßte sich auch dessen bewußt sein, daß man sich am Christentum in seiner europäischen Form, manchmal in seiner konfessionellen Form, orientiert. Man müßte genauer sagen, was man jeweils mit Religion meint, und man müßte sich darüber klar sein, daß das Psychologische an der Religion nur ein einzelnes Bestimmungsstück, nicht ihr Wesentliches ist. Man müßte damit rechnen, daß es möglich oder notwendig sein kann, das, was bisher als religiös bezeichnet wurde, anders zu kennzeichnen, und daß, was bisher als nicht-religiös angesehen wurde, später die Stelle des Religiösen einnehmen wird. Das heißt: daß man den Begriff des Religiösen anders fassen muß, wenn man dem gerecht werden will, als was der Mensch von heute und morgen sich empfindet und zu verstehen versucht.

Das jedenfalls ist zu rühmen: der Band veranlaßt zu tiefgreifenden Fragen, und das ist ein hohes Lob.

Zur Ergänzung: zu den Anregungsmitteln im religiösen Bereich gehörte in Arabien der Kaffee, und zwar bei den tanzenden Derwischen. Bei der Leiter (256) hätte man auch auf die Jakobsleiter verweisen können.

An Druckfehlern: 9 288] 228; 100 Opium des Volkes; 123 2 3 v o Puranas; 132 2 v o zur] nur; 142 2 1 v o grassierenden; Mohammedanismus (277 u. ö.)] Islam.

Der reiche Inhalt wäre leichter zugänglich, wenn auch ein Sachverzeichnis beigegeben wäre. Die Ausstattung und der Druck sind vorzüglich.

Münster Anton Antweiler

**Damman,** Ernst: **Grundriß der Religionsgeschichte.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972) 127 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 17) kart. DM 14.–

In den 127 Seiten dieses Buches werden folgende Religionen kurz dargestellt: Die sogenannten Naturreligionen (10–26), die indischen Religionen (Vedismus, Hinduismus, Jainismus, Sikh: 26–41), der Buddhismus (41–57), die chinesischen Religionen (58–66), der Schintoismus (66–72), der Islam (72–89), kleinere Religionsgemeinschaften der älteren Vergangenheit (Parsen, Mandäer, Drusen, Yeziden: 89–93), nachklassische Religionen oder Bewegungen christlicher und muslimischer Herkunft (93–101), Neureligionen der Gegenwart (Mormonen, Bahā'ī, Caodismus, Cargokulte, Umbanda: 101–114). Jede Kurzdarstellung endet mit entsprechender Literatur.

Nach diesem Grundriß werden ein paar Bemerkungen über Konstanz und Entwicklung (u. a. in Form eines Synkretismus) in Religionen gemacht (117–120). Ein Register schließt das Buch ab.

In seiner Einleitung stellt der Verf. fest, sein Buch „erhebe nicht den Anspruch, einen vollständigen Überblick über die Religionsgeschichte zu geben. Im Vordergrund stehe das Bestreben, die lebenden Religionen darzustellen", mit Ausnahme des Judentums und des Christentums. Warum diese Ausnahme gemacht wurde, bleibt mir unerklärlich. Übrigens ist der ganze Band wirklich nur eine erste Orientierung über die verschiedenen hier dargestellten Religionen bzw. Religionsgemeinschaften; er bietet eine erste, schnelle Information und regt zur Lektüre weiterer Literatur an. Nur wenn man diesen Charakter des Buches berücksichtigt, wird man das Unbehagen an ihm und ähnlichen Veröffentlichungen los.

Es seien jedoch ein paar Einzelbemerkungen angeführt. Die Drusen leben nicht nur im Libanon (91), sondern auch in Syrien und dem heutigen Israel. Über Drusen und Yeziden, empfiehlt sich als neuere Literatur die Arbeit von Kl. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien (Wiesbaden: Steiner 1967): Drusen 74–101; Yeziden: 132–205; und sonst auch passim.

In der Schreibung der arabischen Wörter sind viele Fehler festzustellen: z. B.: dār al-ḥarb nicht al-charb (76), wo der Verf. sonst immer Muḥammed und nicht Muchammed schreibt; ṣawm nicht ṣaum (78): (der Verf. schreibt sonst mawlid, walī, fatwā); Ka'ba nicht Ka'aba (78), 'i'tazala nicht 'i'azala (80); das muslimische Recht heißt auf Arabisch Sharī'a, nicht Shar'īya (80 = 2 mal, 86, 87, 126) ṣūf nicht ṣuf (82). Wir wollen weitere Kleinigkeiten übersehen. S. 89, Zeile 3 soll es heißen: Speyer, H., und nicht Speiser, H.

Wichtiger scheinen mir andere Einzelheiten: Warum wird der Kommentar von Bayḍāwī, und nicht der viel wichtigere von Rāzī erwähnt? Man kann nicht ohne weiteres schreiben, daß „Muḥammed einer starren Vorherbestimmung huldigte" (80), die Haltung des Korans ist ja zweideutig, was gerade zur Bildung verschiedener Schulen im Islam führte ...

Trotz der unvermeidlichen Schwächen von Kurzdarstellungen durch einen einzelnen Autor (Unvollständigkeit auch in bezug auf wichtige Punkte, Undifferenziertheit und unterschiedliche Qualität der verschiedenen Abschnitte), Schwächen, die auch hier nicht überwunden wurden, möchten wir das vorliegende Buch als Handreichung für diejenigen, die im „Studium und Beruf" stehen und sich schnell informieren wollen, gerne empfehlen.

Münster Adel-Théodore Khoury

**Mensching,** Gustav: **Die Weltreligionen.** – Darmstadt: Carl Habel Verlagsbuchhandlung o. J. [1972]. 319 S. Lw. DM 19.80

Wir erleben in unseren Tagen ein Wiederaufleben des allgemeinen Interesses an den verschiedenen Religionen der Menschen, daher auch das Erscheinen von zahlreichen Darstellungen der Weltreligionen. Eine dieser Darstellungen ist das hier vorliegende Buch vom Altmeister Mensching. Nach einer Einleitung über Wesen und Aufgaben der Religionswissenschaft (9–13), geht der Verf. in einem ersten Teil dazu über, einen Überblick über die Entstehung und die Geschichte der Religionswissenschaft zu vermitteln (14–37). Den wichtigeren zweiten Teil widmet er dann mit gebührender Ausführlichkeit den heute noch lebenden Religionen und beschreibt ihre Ursprünge, ihre Entwicklung, ihre Spaltungen in Schulen und Sekten, endlich ihre Gestalt heute. So werden der Reihe nach behandelt der Buddhismus (Theravada und Mahayana: 38–112), der Hinduismus (vor- und nachbuddhistische Religion Indiens: 112–157), die Religion Israels (157–186), das Christentum (der Jesus der Geschichte: 186–217; Jesus als Kultgottheit: 217–223; Motive und Formen der Institutionalisierung der christlichen Religion als Kirche: 223–238; christliche Mystik: 239–242) und der Islam (242–282). Es ist hervorzuheben, daß der Verf. sich bemüht, viele Belege und Zitate aus den heiligen Büchern und sonstigen Quellen in seine Darstellung der Geschichte und Legende der Religionsstifter und die Zusammenfassung ihrer Lehre einzubauen.

Der letzte Teil ist eine Besonderheit dieses Buches. Wo andere mit ihrem Exposé aufhören, gibt der Verf. hier noch einen kurzen Umriß einer Phänomenologie der Religion: „Wesen der Religion, Erscheinungsformen des Glaubens an eine heilige Wirklichkeit, Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen" (283–309).

Ein knappes Literaturverzeichnis (310–312) und ein Namen- und Sachverzeichnis (313–319) schließen dieses Buch, das man als eines der besten seiner Art betrachten darf.

Münster Adel-Théodore Khoury

**Günther,** Bonifatius OCD: **Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila.** – Aschaffenburg: Paul Pattloch (1971). 206 S. kart. DM 12.80

Angesichts des schon vorhandenen großen Reichtums an wertvollen Büchern und Schriften über die heilige Theresia von Avila bringt dies neue Buch eigentlich kaum wesentlich Neues. Zudem dürfte es in Denkart und Stil wenig den heute unerläßlichen Anforderungen an ein theologisch und menschlich überzeugendes Werk genügen. Auch weitere Leserkreise, für die das Werk bestimmt ist, stellen höhere Anforderungen. Die Biographie einer so bedeutenden Heiligen entbehrt der Wirkkraft, wenn sie nicht in entsprechender Form dargeboten wird.

Herstelle Oda Hagemeyer

**Müller,** Michael: **Frohe Gottesliebe. Das Ideal des hl. Franz von Sales.** – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verlag (1968). 268 S. Lw DM 12.60

Die Neuherausgabe dieser ausgezeichneten Einführung in die Theologie des heiligen Franz von Sales ist sehr zu begrüßen. M. Müller erschließt die Grundanliegen des heiligen Bischofs von Genf gründlich und exakt und quellenmäßig belegt in einer auch den Laien ansprechenden Diktion. Darum kommt seiner Arbeit bleibende Bedeutung zu. Der Verf. zeigt u. a., daß Franz von Sales es ist, der jenes Leitbild der „Laienfrömmigkeit" konzipierte, dessen Gültigkeit seit dem II. Vaticanum neu begriffen wurde.

Herstelle Oda Hagemeyer

**Der Mensch am Ende der Moral.** Analysen an Beispielen neuerer Literatur. Hrsg. von Josef Blank mit Beiträgen von Josef Blank, Maximilian Fischer, Josef Kopperschmidt, Elisabeth Meier. – Düsseldorf: Patmos (1971). 115 S. (Patmos Paperback) kart. DM 11.80

Blank und seine Mitarbeiter haben ein fälliges Thema aufgegriffen und verschenkt. Die vier Beiträge (J. Blank zu Camus; J. Kopperschmidt zum Thema Schuld in der modernen Literatur; Elisabeth Meier zur Entstehung und Konsolidierung des Dritten Reiches im Spiegel der deutschen Nachkriegsliteratur; M. Fischer zu Musil) sind weder aufeinander noch eindeutig auf den gemeinsamen Bezugspunkt hin orientiert. Was ein Buch unter einem Thema dieses Ranges hätte leisten können, deutet der Herausgeber im – zu knappen – Vorwort an. Eine sorgfältige Koordination hätte Musil und Camus als basisbildend für neue ethische Fragestellungen vorgeführt; Drittes Reich (als formaler Bezugspunkt) und die Kategorie Schuld (als materialer Bezugspunkt) hätten vor diesem Hintergrund klare Auskünfte gestattet. In der vorliegenden Form bleibt das Buch eine Enttäuschung trotz vieler nützlicher Einzelreflexionen. Leider verspricht auch die Titelseite mehr, als das Buch hält. So sind über Böll und Walser z. B. nur unbedeutende Anmerkungen in den Aufsätzen zu finden, und selbst die Beiträge jeder für sich wirken eher wie Gelegenheitsarbeiten, die aus zufälligem Anlaß zusammengestellt wurden. Vielleicht am meisten vermißt der Leser aber eine wenigstens umrißhafte Stellungnahme des Theologen zu den vorgetragenen Befunden. Schade, daß auch für die theologisch-germanistische Kooperation hier kein Modell gebildet wurde.

Paderborn Friedrich Kienecker

# 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

Horae **Tornacenses.** Recueil d'études d'histoire publiées à l'occasion du VIIIe centenaire de la consécration de la cathédrale de Tournai. – Tournai: Archives de la Cathédrale 1971. 338 p., 4 tabl., 1 carte; FB 520.

Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. II: Siglos IV–XVI; III: Siglos XIII–XVI. – Salamanca: (Instituto de Historia de la Teología Española) 1971. 522 p.; 654 p. = Instituto de Historia de la Teología Española. Corpus scriptorum sacrorum Hispaniae. Estudios I–II; pes 600; 600.

Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann **Schelkle** zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern. Hrsg. von Helmut Feld u. Josef Nolte. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 505 S.; Lw. DM 78,–; S. 501–508: Bibliographie Karl Hermann Schelkle 1937–1972.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Langevin, Paul-Émile: Bibliographie biblique. Biblical bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia biblica. Bibliografía bíblica 1930–1970. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1972. XXVIII, 935 p.; $ 45,–.

Atualidades Bíblicas. Miscelânea em memória de Frei João José **Pedreira de Castro**, OFM. Sob os auspícios da Liga de Estudos Bíblicos. Obra coletiva de colaboração internacional organizada por Joaquim Salvador. Edição aos cuidados de Frei Simão Voigt e Frei Frederico Vier. – Petrópolis [e.a.]: Editôra Vozes 1971. 655 p.

Schreiner, Josef: **Mythos** und Altes Testament. – Mythos und Glaube... = Mariologische Studien V, Essen (1972), 53–65; S. 67–88: Weiser, Alfons, SAC: Mythos im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Mariologie.

#### 2. Altes Testament

Studies on the ancient Palestinian world presented to F. V. **Winnett** on the occasion of his retirement 1 July 1971. Ed. by J. W. Wevers and D. B. Redford. – Toronto: Univ. of Toronto 1972. 171 p. = Toronto semitic texts and studies II; $ 10,–.

Westermann, Claus: **Genesis 1–11.** – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XXV, 108 S. = Beiträge der Forschung VII.

Clements, Ronald E.: **Exodus.** Commentary. – (Lo:) Cambridge University Press 1972. VIII, 248 p. = The Cambridge Bible Commentary. New English Bible; £ 1,–.

Fuß, Werner: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in **Exodus 3–17.** – B, NY: de Gruyter 1972. XI, 406 S. = ZAW, Beih. CXXVI; Lw. DM 98,–.

Kutsch, Ernst: Das sog. „Bundesblut" in **Ex XXIV 8** und **Sach. IX 11.** – VT XXIII, 1973, 25–30; p. 31–35: Loza, José: Exode XXXII et la rédaction JE.

Bernini, Giuseppe: Il libro dei **Numeri.** – (Torino, Roma): Marietti (1972). XIV, 322 p., 15 fig. = La Sacra Bibbia. Antico Testamento.

Vaulx, J. de: Les Nombres. – P: Lecoffre, Gabalda 1972. 431 p. = Sources bibliques; F 125,–.

Schmitt, Rainer: Zeit und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 342 S.; Lw. DM 64,– [Diss., Münster]

Weippert, Helga: Die „deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher. – Bibl LIII, 1972, 301–339.

Seybold, Klaus: Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach **1. Könige 19.** – EvTh XXXIII, 1973, 3–18; S. 18–32: Welten, Peter: Naboths Weinberg ‹1. Könige **21**›; S. 32–53: Fendler, Marlene: Zur Sozialkritik des **Amos.** Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte; S. 54–77: Hermisson, Hans-Jürgen: Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung **Jesajas**; S. 77–90: Steck, Odil Hannes: Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja **7,3–9**; S. 91–103: Kaiser, Otto: Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches **Jona**; S. 103–112: Ben-Chorin, Schalom: Hoffnungskraft und Glaube in Judentum und biblischer Prophetie.

Kearney, Peter J.: The role of the Gibeonites in the deuteronomic history. – CBQ XXV, 1973, 1–19; p. 20–34: Boadt, Lawrence: Isaiah 41: 8–13: Notes on poetic structure and style; p. 35–46: Sharpe, John L., III: The Second Adam in the Apocalypse of Moses; p. 47–71: Stone, Michael E.: Some observations on the Armenian version of the Paralipomena of Jeremiah; p. 60–68: Nickelsburg, George W. E., Jr.: Narrative traditions in the Paralipomena of Jeremiah and 2 Baruch.

Porter, J. R.: The background of **Joshua III–V.** – SvExÅrsb XXXVI, 1971, (Lund 1972), 5–23; p. 24–44: Erlandsson, Seth: **Jesaja 11:10–16** och dess historiska bakgrund; p. 45–76: Ottosson, Magnus: Hexagrammet och pentagrammet i främreorientalisk kontext; p. 77–96: Jonge, M. de: Recent studies on the Testaments of the **Twelve Patriarchs**; p. 97–116: Neusner, Jacob: De rabbinska traditionerna om fariséerna före år 70. Problemet om muntlig tradition.

Vogels, Walter, PB: Les récits de vocation des prophètes. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 3–24.

Bonnard, Pierre-E.: Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. **Isaïe 40–66.** – P: Lecoffre, Gabalda 1972. 560 p. = Etudes bibliques; F 170,–.

Caballero, José Ma.: La restauración de Israel según el profeta **Jeremías.** ‹Análisis y ambientación de los textos›. – Burgense XIII, 1972, 9–67.

Monloubou, L.: Un prêtre devient prophète: **Ézéchiel.** – P: Ed. du Cerf 1972. 183 p. = Lectio divina LXXIII; F 24,–.

Haag, Ernst: **Ez 37** und der Glaube an die Auferstehung der Toten. – TrThZ LXXXII, 1973, 78–92.

Vogels, Walter: Restauration de l'Égypte et universalisme en **Ez 29, 13–16.** – Bibl LIII, 1972, 473–494.

García de la Fuente, O.: La búsqueda de Dios según el profeta **Amós.** – Augustinianum XII, 1973, 257–276.

Magonet, Jonathan: Jüdisch-theologische Beobachtungen zum Buch **Jonas.** – BL XIII, 1972, 153–172.

Vuilleumier, René: **Michée.** – Keller, Carl A.: **Nahoum, Habacuc, Sophonie.** – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1971). 222 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XIb; sfr 42,–.

Macintosh, A. A.: **Psalm XCI 4** and the root סהר. – VT XXIII, 1973, 56–62; S. 39–51: Schüngel-Straumann, Helen: Zur Gattung und Theologie des **139.** Psalms.

Bretón, Santiago, SJ: **Qoheleth** studies. – Biblical theology bulletin III, 1973, 22–50.

Nelis, J. T., SSS: **I Makkabeeën.** Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. – Roermond: Romen & Zonen 1972. 255 blz. = De boeken van het Oude Testament VI, 1a; hfl 37,50.

Fohrer, Georg: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. – B, NY: de Gruyter 1972. X, 276 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXIV; brosch. DM 38,–.

Beegle, Dewey M.: **Moses**, the Servant of Yahweh. – GrR, Mich.: Eerdmans (1972). 368 p.; $ 7,95.

Seybold, Klaus: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 183 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CVII; Lw. DM 38,– [Diss., Kiel. Überarb.]

Ben-David, Arye: When did the Maccabees begin to strike their first coins? – PEQ CIV, 1972, 93–103.

Coppens, Joseph: La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique. – ETL XLVIII, 1972, 343–371.

Klopfenstein, Martin A.: **Scham** und **Schande** nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, ḫlm und hpr. – Zü: Theologischer Verlag (1972). 217 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXII; kart. DM 27,– [Habil.-Schrift, Bern]

Middendorp, Th.: Die Stellung **Jesu ben Siras** zwischen Judentum und Hellenismus. – Leid: Brill 1972. XVI, 183 S.; hfl 48,–.

Vawter, Bruce, CM: Intimations of immortality and the Old Testament. – JBL XCI, 1972, 158–171.

Olávarri, Emilio: La celebración de la **Pascua** y **Acimos** en la legislación del Antiguo Testamento. – Estudios bíblicos XXXI, 1972, 17–41. 293–320.

Grélot, Pierre, PSS: Études sur les textes **araméens** d'**Éléphantine.** – RB LXXVIII, 1971, 515–544.

Muraoka, Takamitsu: Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon. – RQ VIII, 1972, 7–51.

Bennett, Boyce M., Jr.: The search for Israelite Gilgal. – PEQ CIV, 1972, 111–122.

#### 3. Neues Testament

Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef **Schmid.** Hrsg. von Paul Hoffmann in Zusammenarbeit mit Norbert Brox und Wilhelm Pesch. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 430 S.; Lw. DM 52,50; [enth.:] S. 17–36: Brox, Norbert: Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b / Lk 11,9b; S. 37–47: Dupont, Jacques: Die individuelle Eschatologie im Lukas-Evangelium und in der Apostelgeschichte; S. 48–77: Friedrich, Gerhard: Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas; S. 78–92: Gnilka, Joachim: Das Martyrium Johannes' des Täufers ‹Mk 6,17–29›; S. 93–106: Goppelt, Leonhard: Jesus und die „Haustafel"-Tradition; S. 107–138: Hahn, Ferdinand: Die Worte vom Licht Lk 11,33–36; S. 139–169: Hengel, Martin – Helmut Merkel: Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten ‹Mt 2› im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus; S. 139–169: Hoffmann, Paul: Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung; S. 205–213: Kertelge, Karl: Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung ‹Mk 2,10›; S. 214–219: Kilpatrick, G. D.: Κύριος again; S. 220–237: Kümmel, Werner Georg: Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat. Bemerkungen zur neuesten Diskussion um die Auslegung der Gleichnisse Jesu; S. 238–252: Mußner, Franz: Gab es eine „galiläische Krise"?; S. 253–266: Neirynck, F.: Minor agreements Matthew – Luke in the transfiguration story; S. 267–285: Pesch, Rudolf: Die Salbung Jesu in Bethanien ‹Mk 14,3–9›. Eine Studie zur Passionsgeschichte; S. 286–299: Pesch, Wilhelm: Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23; S. 300–308: Schelkle, Karl Hermann: Jesus – Lehrer und Prophet; S. 309–324: Schnackenburg, Rudolf: „Das Evangelium" im Verständnis des ältesten Evangelisten; S. 325–363: Schürmann, Heinz: Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung; S. 364–371: Schweizer, Eduard: Matthäus 21–25; S. 372–393: Vögt-

le, Anton: Zum Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19"; S. 394–424: Wilckens, Ulrich: Vergebung für die Sünderin ‹Lk 7,36–50›.

Krämer, Michael: Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter. **Lk 16,1–13**. Auslegungsgeschichte, Umfang, Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute. – Zü: Pas-Verl. 1972. XI, 303 S. = Biblioteca di scienze religiose V; Lire 7000 [Diss., Rom. Pont. Bibl.]

Zmijewski, Josef: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu **Lk 21,5–36** und Lk **17, 20–37**. – Bonn: Hanstein 1972. XXXII, 591 S. = Bonner Biblische Beiträge XL; brosch. DM 124,– [Diss., Bonn]

Pancaro, Severino: The metamorphosis of a legal principle in the Fourth Gospel. A closer look at **Jn 7,51**. – Bibl LIII, 1972, 340–361.

Borg, Marcus: A new context for **Romans XIII**. – NTSt XIX, 2, 1973, 205–218.

Ramaroson, Léonard, SJ: Un «nouveau plan» de Rm 1,16–11,36. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 943–958.

Noyen, Carlos, OCD: Foi, charité, espérance et «connaissance» dans les Epîtres de la Captivité. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 897–911. 1031–1052.

Merklein, Helmut: Zur Tradition und Komposition von **Eph 2,14–18**. – BZ, N.F. XVII, 1973, 79–102.

Swetnam, James: Form and context in **Hebrews 1–6**. – Bibl LIII, 1972, 368–385.

Dequeker, Luc: Het nieuwe verbond bij Jeremia, bij Paulus en in de brief aan de Hebreeën. – Bijdragen XXXIII, 1972, 234–259; p. 260–261: Conclusion and summary.

Ladd, George Eldon: A commentary on the **Revelation** of **John**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1972. 308 p.; $ 6,95.

Muñoz Léon, Domingo: La palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo. Una nueva interpretación de la fórmula en Apocalipsis. – EstB XXXI, 1972, 179–199.

Staples, Peter: Rev. XVI 4–6 and its vindication formula. – NovT XIV, 1972, 280–293.

Conzelmann, Hans: Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien. – ThR N.F. XXXVII, 1972, 220–272.

Berger, Klaus: Materialien zu Form- und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse. – NovT XV, 1973, 1–37.

Müller, Karlheinz: **Menschensohn** und **Messias**. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien. – BZ, N.F. XVI, 1972, 161–187; XVII, 1973, 52–66.

Schneider, Gerhard: Die **Passion** Jesu nach den drei älteren Evangelien. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 173 S. = Biblische Handbibliothek XI; kart. DM 24,–.

Ruppert, Lothar: Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs. – Stu: KBW Verl. (1972). 87 S. = Stuttgarter Bibelstudien LIX; kart. DM 8,80.

Bernadicou, Paul J., SJ: The Lucan theology of joy. – ScE XXV, 1973, 75–98.

Kränkl, Emmeram: Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte. – Rgb: Pustet 1972. XII, 239 S. = Münchener Universitätsschriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VIII; kart. DM 42,– [Diss., München]

Richter, Georg: Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium. – NovT XIII, 1971, 81–126; XIV, 1972, 257–276.

Gräßer, Erich: Die Naherwartung Jesu. – Stu: KBW Verl. (1973). 146 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXI; kart. DM 11,50.

Ernst, Josef: Anfänge der Christologie. – Stu: KBW Verl. (1972). 173 S. = Stuttgarter Bibelstudien LVII; kart. DM 12,80.

Ernst, Josef: Personale oder funktionale Christologie? – MThZ XXIII, 1972, 217–240.

Limbeck, Meinrad: Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur **Gesetzeskritik** des Neuen Testaments. – (Düs:) Patmos (1972). 111 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 14,–.

Pesch, Rudolf: Freie Treue. Die Christen und die **Ehescheidung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 109 S.; kart. DM 11,50.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Santifaller, Leo: Bemerkungen über „Geschichtliche Wahrheit". – HJ XCII, 1972, 195–199.

Kunze, Konrad: Projekt einer «Bibliotheca hagiographica Germanica». – AnBoll XC, 1972, 299–322.

Plongeron, Bernard: Actuelles interrogations du fait chrétien par l'historien. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 131–166.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

González Blanco, Antonino: La institución del sacramento de la penitencia. Estudio de la tradición atestiguada por el canon 3.° de la sesión XIV del Concilio de Trento hasta San Agustín. – El Sacramento de la penitencia. XXX Semana española de la teología ‹Madrid, 14–18 sept. 1970›, Madr 1972, 121–196; p. 197–221: Ibáñez Ibáñez, Javier y Fernando Mendoza Ruiz: La praxis penitencial y sus presupuestos teológicos en los historiadores griegos de la época constantiniana; p. 223–250: Herrero Bravo, Zacarías, OSA: Anotaciones sobre la evolución de las formas de penitencia con las que se exteriorizaba el perdón de los pecados; p. 251–302: Gesteira Garza, Manuel: El sacramento de la penitencia en **Lutero** hasa el año 1521; p. 303–316: Franco Hernández, Ricardo, SJ: La confesión en el **Concilio de Trento**: exégesis e interpretación; p. 316–344: Larrabe Orbegozo, José Luis: La confesión de los pecados según el Concilio de Trento; p. 345–371: Pérez de los Ríos, José M., OSA: Confesión genérica, específica y numérica en el Concilio de Trento; p. 373–401: Pastor Freire, Antonio, OFM: Doctrina del pecado en el **Vaticano II**. Visión de conjunto.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Wilken, Robert [e.a.:] The study of Early Church history. – ChH XLI, 1972, 437–451.

Studies in New Testament and early christian literature. Essays in honor of Allen P. **Wikgren**. Edited by Aune David Edward. – Lei: Brill 1972. VIII, 274 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXIII; hfl 72,– [cont. e.a.:] p. 60–74: Suggs, M. Jack: The christian two ways tradition: Its antiquity, form and function; p. 75–91: Rist, Martin: Pseudepigraphy and the early christians; p. 92–103: Beardslee, William A.: Proverbs in the Gospel of Thomas; p. 107–120: Teeple, Howard M.: The historical beginnings of the resurrection faith; p. 194–214: Aune, David E.: The phenomenon of early christian "Anti-Sacramentalism"; p. 215–225: Grant, Robert M.: Christians and imperial economic policy in the early fourth century; p. 241–251: Hawthorne, Gerald F.: Christian baptism and the contribution of Melito of Sardis reconsidered.

Dörrie, Heinrich: Divers aspects de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 ap. J.-C. – RThPh XXII, 1972, 400–412.

Laporte, Jean: La doctrine eucharistique chez **Philon d'Alexandrie**. – P: Beauchesne (1972). 276 p. = Théologie historique XVI; F 48,–.

Mussies, G.: **Dio Chrysostom** and the New Testament. Parallels collected. – Leiden: Brill 1972. XII, 257 p. = Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti II; hfl 120,–.

Rordorf, Willy: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche. – Zü: Theologischer Verl. (1972). XXIX, 256 S. = Traditio christiana II.

Goulon, Alain: «Le malheur de l'homme à la naissance». Un thème antique chez quelques Pères de l'Eglise. – RevÉtAug XVIII, 1972, 3–26.

Mees, Michael: Das Herrenwort aus dem 1. Clemensbrief, Kap. 46,8 und seine Bedeutung für die Überlieferung der Jesusworte. – Aug XII, 1972, 233–256.

Stalder, Kurt: Apostolische Sukzessionen und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien. – IKZ LXII, 1972, 231–244.

Woodhall, J. A.: The eucharistic theology of **Ignatius** of **Antioch**. – Communio V, 1972, 5–21.

Pagels, E. H.: The Valentinian claim to esoteric exegesis of Romans as basis for anthropological theory. – VigChr XXVI, 1972, 241–258.

Paverd, F. van de: The meaning of ἐκ μετανοίας in the *Regula fidei* of St. **Irenaeus**. – OChP XXXVIII, 1972, 454–466.

Jürgens, Heiko: Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 49, 336 S. = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XLVI; kart. DM 48,–.

Knauber, Adolf: Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des **Clemens** von **Alexandrien**. – MThZ XXIII, 1972, 311–334.

Wagner, Walter H.: A Father's fate: Attitudes toward and interpretations of Clement of Alexandria. – The Journal of Religious History VI, 1971, 209–231.

Fredouille, Jean-Claude: **Tertullien** et la conversion de la culture antique. – P: Études Augustiniennes 1972. 547 p.; F 120,–.

Rius Camps, J.: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según **Orígenes**. – OChP XXXIV, 1968, 5–37; XXXVI, 1970, 201–247; XXXVIII, 1972, 430–453.

Crouzel, Henri, SJ: Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité. – Gr LIII, 1972, 679–716.

Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert. – Stu: Hiersemann 1972. VIII, 137 S. = Bibliothek der griechischen Literatur Band II. Abteilung Patristik.

Rudolph, Kurt: Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. – ThR XXXIV, 1969, 121–175. 181–231. 358–361; XXXVI, 1971, 1–61. 89–124; XXXVII, 1972, 289–360.

Grant, R. M.: Manichees and Christians in the third and early fourth centuries. – Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren. Vol. I, Leiden 1972, 430–439; p. 440–448: Haardt, R.: Gnosis und Freiheit. »Die Gnosis ist Freiheit«. ‹Evangelium nach Philippus 132,10›. Einige Bemerkungen zur Exposition des Problems.

Nautin, Pierre: L' «Opus imperfectum in Matthaeum» et les Ariens de Constantinople. – RHE LXVII, 1972, 381–408. 745–766.

Opelt, Ilona: Formen der Polemik bei **Lucifer** von **Calaris**. – VigChr XXVI, 1972, 200–226.

Tetz, Martin: Zur Theologie des **Markell** von **Ankyra III**. Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis. – ZKG LXXXIII, 1972, 145–194.

Althaus, Heinz: Die Heilslehre des heiligen **Gregor** von **Nazianz**. – Mstr: Aschendorff (1972). VIII, 232 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXIV; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Greshake, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des **Pelagius**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1972). 343 S.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Lamirande, Émilien: La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint **Augustin**. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme. – Ottawa, Ontario: Ed. de l'Université d'Ottawa 1972. 193 p.; F 42,– [Diss., Union Theological Seminary, New York. Überarb.]

Mayr, Franz K.: Trinität und Familie in *De Trinitate* XII. – RevÉtAug XVIII, 1972, 51–86.

Hannick, Christian: L'éloge de Jacques le Perse par Jean Eugenicos. – AnBoll XC, 1972, 261–287.

Ziegenaus, Anton: Die Genesis des Nestorianismus. – MThZ XXIII, 1972, 335–353.

Studer, Basil: Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez **Léon** le **Grand**. – RevÉtAug XVIII, 1972, 87–115.

Lumpe, Adolf: Die Epistola uniformis des **Proklos** von **Konstantinopel**. – AHC III, 1971, 1–20.

Ridley, R. T.: **Zosimus** the historian. – ByZ LXV, 1972, 277–302.

Vries, Wilhelm de, SJ: Das zweite Konzil von Konstantinopel ‹**553**› und das Lehramt von Papst und Kirche. – OChP XXXVIII, 1972, 331–366.

Catry, Patrick: Épreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du Livre de Job par saint **Grégoire** le **Grand**. – RevÉtAug XVIII, 1972, 124–144.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Stadtmüller, Georg: Geschichte der Abtei **Niederaltaich**, 741–1971. Von Georg Stadtmüller unter Mitarb. von Bonifaz Pfister, OSB. Bayer. Benediktinerakademie Ottobeuern. – Augsburg: Winfried-Werk [im Komm.] 1971. 516 S., 80 Abb.; Lw. DM 30,–.

Damen, Cornelius Ignatius, OSB: Geschiedenis van de Benediktijnenkloosters in de provincie **Groningen**. – Assen: van Gorcum (1972). 256 blz.; hfl 40,– [Diss., Nijmegen]

### 5. Mittelalter

Hardinge, Leslie: The **Celtic** Church in **Britain**. – Lo: S.P.C.K. for the Church Historical Society 1972. XV, 265 p. = Church historical society series XCI; £ 3,50.

Hilsch, Peter: Der **Bischof** von **Prag** und das Reich in sächsischer Zeit. – DA XXVIII, 1–41.

Claude, Dietrich: Geschichte des Erzbistums **Magdeburg** bis in das 12. Jahrhundert. Teil I: Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger ‹1124›. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XVI, 460 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXVII/1; Lw. DM 74,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Meaney, Audrey L.: Æthelweard, Ælfric, the Norse Gods and Northumbria. – The Journal of Religious History VI, 1970, 105–132.

Cantin, André: Ratio et auctoritas de Pierre Damien à Anselme. – RevÉtAug XVIII, 1972, 152–179.

Bosl, Karl: Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Teil I–II. – Stu: Hiersemann 1972. X, 211 S.; VI, 212–418 = Monographien zur Geschichte des Mittelalters IV, 1/2; Lw. DM 140,–.

Peppermüller, Rolf: **Abaelards** Auslegung des Römerbriefes. – Mstr: Aschendorff (1972). IV, 195 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters. N.F. X; kart. DM 38,– [Diss., Bochum]

Sanjek, Franjo: Le rassemblement hérétique de St-Félix-de-Caraman ‹**1167**› et les églises cathares au XII^e s. – RHE LXVII, 1972, 767–799.

Mainzer Urkundenbuch. Bd II: Die Urkunden seit dem Tode Erzbischofs **Adalberts I.** ‹1137› bis zum Tode Erzbischofs **Konrads** ‹1200›. T. 2: **1176–1200** bearb. v. Peter Acht. – Dmst: Hessische Histor. Kommission 1971. S. 627–1174. = Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt; kart. DM 130,–.

Stehkämper, Hugo: Der Kölner Erzbischof **Adolf** von **Altena** und die deutsche Königswahl ‹**1195–1205**›. – HZ, Beiheft II N.F., 1973,5–83.

Maccarrone, Michele: Studi su **Innocenzo III**. – Padova: Editrice Antenore 1972. 452 p., 3 tav. = Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica XVII; Lire 8000.

Moore, John C.: Papal justice in France around the time of Pope Innocent III. – ChH XLI, 1972, 295–306.

Esser, Kajetan: La tradition manuscrite des opuscules de saint **François** d'**Assise**. Préliminaires de l'édition critique par Kajetan Esser – Rémy Oliger. – R: Institut Historique O.F.M.Cap. 1972. 161 p. = Subsidia Scientifica Franciscalia III; Lire 3000.

Paravicini Bagliani, Agostino: Cardinali di Curia e "Familiae" Cardinalizie dal **1227** al **1254**. Vol. I. II. – Padova: Editrice Antenore 1972. LXXXIX, 610 p. = Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica XVIII/XIX; Lire 15 000.

Weakland, John E.: **John XXII** before his pontificate, 1244–1316: Jacques Duèse and his Family. – AHP X, 1972, 161–185.

Potvin, Thomas R., OP: The theology of the primacy of Christ according to St. **Thomas** and its scriptural foundations. – Frb/S: The University Pr. 1973. XXVIII, 327 p. = Studia Friburgensia. N.S. L; br. sfr 40,–.

Biffi, Inos: Prospettive e articolazioni della «Sacra doctrina» nei «Principia» e nel prologo all' «In Boetium de Trinitate» di san Tommaso d'Aquino. – SC C, 1972, 290–312.

Madre, Alois: Die theologische Polemik gegen **Raimundus Lullus**. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 176 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XI.

Grothe, Justina, SMIC: The Kronenburse of the Faculty of Law of the University of Cologne. – FStudies XXXI, 1971, 235–299.

Courtenay, William J.: Nominalism and late medieval thought: A bibliographical essay. – ThSt XXXIII, 1972, 716–734.

Schneider, Reinhard: **Karls IV.** Auffassung vom Herrscheramt. – HZ Beiheft II N.F., 1973, 122–150.

Hanssens, J. M., SJ: Un traité copte du XIV^e siècle sur l'Eucharistie. – OChP XXXVIII, 1972, 467–472.

Furcht vor dem Tod. Die Schrift des **Demetrios Kydones** „Über die Verachtung des Todes". Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. – Mstr: Aschendorff (1973). 73 S. = Aevum christianum XI; Pp. DM 14,–.

Tinnefeld, Franz H.: Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones. – OChP XXXVIII, 1972, 141–171.

Vooght, Paul de: **Jean** de **Pomuk**. Une ré-tractation. – RHE LXVII, 1972, 817–830.

Valasek, Emil: Das Kirchenverständnis des Prager Magisters **Matthias** von **Janow** ‹1350/55–1393›. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert. – R: Facultas Theol. Pont. Univ. Lateranensis 1971. 259 S. = Lateranum. Nova series XXXVII.

Davies, Richard G.: **Thomas Arundel** as Archbishop of Canterbury, **1396–1414**. – JEH XXIV, 1973, 9–21.

Decker, Rainer: Bischof **Wilhelm** von **Berg** und die Stadt Paderborn. Bisher unveröffentlichte Akten. – WZ CXXII, 1972, 75–101.

Paulhart, Herbert: Die Kartause **Gaming** zur Zeit des Schismas und der Reformkonzilien. – Sa, Vogelweiderstr. 68: James Hogg 1972. V, 126 S., S. 127–138 Tab. = Analecta Cartusiana V; kart. DM 75,–.

Eine niederdeutsche **Birgitta**-Legende aus der Mitte des XV. Jahrhunderts. Hrsg. von Axel Mante. – Sto: Almquist & Wiksell 1971. CLXVIII, 428 S.

Harvey, Margaret: England and the Council of Pisa: Some new information. – AHC II, 1970, 263–283.

Zumkeller, Adolar, OSA: Der Augustinermagister **Nicolinus** von **Cremona** und seine Septuagesimapredigt auf dem Baseler Konzil. – AHC III, 1971, 29–70.

Krajcar, Jan, SJ: Metropolitan Isidore's journey to the Council of Florence. Some remarks. – OChP XXXVIII, 1972, 367–387.

Barrucand, Marianne: Le retable du Miroir du Salut dans l'œuvre de Konrad **Witz**. – Gen: Droz 1972. 180 p., 52 pl. h.t. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXIV; sfr 48,–.

### 6. Gesamte Neuzeit

Jennes, Joseph: A history of the Catholic Church in **Japan**. From its beginnings to the early Meiji era ‹**1549–1873**›. A short handbook. – Leiden: Brill 1973. XI, 277 p.; 9 illustr., 4 maps; hfl 29,–.

Hajjar, Joseph: Le christianisme en Orient. Étude d'histoire contemporaine, 1684–1968. – Beyrouth: Libr. du Liban 1971. VIII, 330 p.; $ 7,–.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dickens, A. G.: The age of Humanism and Reformation. Europe in the fourteenth, fifteenth and sixteenth centuries. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1972. IX, 290 p.; $ 8,95.

Nijenhuis, W.: Ecclesia reformata: studies on the Reformation. – Lei: Brill 1972. VIII, 220 p. = Kerkhistorische Bijdragen III; hfl 56,–.

Bainton, Roland H.: **Erasmus**: Reformer zwischen den Fronten (Erasmus of Christendom, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 301 S.; Lw. DM 35,–.

Erasmus of Rotterdam: A quincentennial symposium. Ed. by De Molen, Richard. – NY: Twayne Publishers 1971. 152 p.

Tracy, James D.: Erasmus: The growth of a mind. – Gen: Droz 1972. 264 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXVI; sfr 50,–.

Scribner, R. W.: The social thought of Erasmus. – The Journal of Religious History VI, 1970, 3–26.

Luther und die Obrigkeit. Hrsg. von Gunther Wolf. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. IX, 482 S. = Wege der Forschung LXXXV; Lw. DM 55,20.

Billing, Einar: Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare läror. Andra bearbetade och utvidgade upplagan utgiven av Gösta Wrede. – Sto: AB Verbum 1971. 416 p.

Brosseder, Johannes: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert, vor allem im deutschsprachigen Raum. – (Mchn:) Hueber (1972). 398 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät = Beiträge zur ökumenischen Theologie VIII; kart. DM 50,– [Diss., München]

Tonkin, John M.: Luther's interpretation of secular reality. – The Journal of Religious History VI, 1970, 133–150.

Klug, E. F.: From **Luther** to **Chemnitz**. On scripture and the word. – GrR, Mich.: Eerdmans (1971). X, 261, 6 p.; $ 4,95.

Müntzer, Thomas: Scritti politici. Introduzione, versione e note a cura di Emidio Campi. – To: Claudiana 1972. 232 p. = Testi della Riforma IV.

Iserloh, Erwin: Revolution bei Thomas Müntzer. Durchsetzung des Reiches Gottes oder soziale Aktion? – HJ XCII, 1972, 282–299.

Maron, Gottfried: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. – ZKG LXXXIII, 1972, 195–225.

Kägi, Ursula: Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten. Der Weg **Zürichs** zu einem obrigkeitlichen Kirchenregiment bis zum Frühjahr 1529. – Zü: Iuris-Verl. 1972. 171 S.; sfr 35,– [Diss., Zürich]

Honée, Eugène: Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag **1530**. Versuch einer historischen Rekonstruktion. – NAKG LIII, 1972, 1–96.

Fatio, Olivier: Un florilège augustinien du XVI^e siècle: l'*Omnium Operum Divi Augustini Epitome* de Johannes **Piscatorius** ‹**1537**›. – RevÉtAug XVIII, 1972, 194–202.

Collinson, Patrick: The reformer and the archbishop: Martin **Bucer** and an English Bucerian. – The Journal of Religious History VI, 1971, 305–330.

Stöhr, Johannes: En torno al primer período de la controversia "De auxiliis". ‹Dictámenes de algunos Dominicos en un manuscrito de Pavía›. – RevEspTeol XXXII, 1972, 323–354.

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

Horn, Stephan, SDS: Glaube und Rechtfertigung nach dem Konzilstheologen **Andrés** de **Vega**. – Pad: Verl. der Bonifacius-Dr. (1972). 303 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXIX; Lw. DM 26,– [Diss., München]

Staedtke, Joachim: Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich **Bullinger**. – Zü: Theologischer Verlag (1972). XXIV, 322 S. = Bullinger, Heinrich: Werke I, 1; Lw. DM 45,–.

Janton, Pierre: Concept et sentiment de l'Église chez John **Knox**, le réformateur écossais. – P: Pr. Univ. de France 1972. 208 p. = Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 33; F 38,–.

Greaves, Richard L.: John Knox and the covenant tradition. – JEH XXIV, 1973, 23–32.

Krasenbrink, Josef: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum. – Mstr: Aschendorff (1972). XVI, 288 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CV; kart. DM 58,–.

Midali, Mario: Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento. – Sales XXXIV, 1972, 607–650; p. 651: Summarium.

Hurtubise, Pierre, OMI: Comment **Rome** apprit la nouvelle du massacre de la Sainte **Barthélemy**. Contribution à une histoire de l'information au XVIe siècle. – AHP X, 1972, 187–209.

### 8. Neuere Zeit

Die Protokolle des **Geistlichen Rates** in **Münster** ‹**1601–1612**›. Herausgegeben von Herbert Immenkötter. – Mstr: Aschendorff (1972). XV, 452 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CIV; kart. DM 84,– [Diss., Freiburg/B]

Weber, Leo, SDB: Veit Adam von **Gepeckh** Fürstbischof von Freising, **1618** bis **1651**. – Mchn: Seitz & Höfling 1972. 655 S., 1 Abb. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte III/IV; kart. DM 39,80 [Diss., München]

Capp, B. S.: The Fifth Monarchy Men. A study in seventeenth-century English millenarianism. – Lo: Faber and Faber (1972). 315 p.; £ 5,25 [Diss., Oxford. Überarb.]

Clair, Pierre: L'idée de nature chez le Père **Thomassin**. – RevÉtAug XVIII, 1972, 261–286.

Blet, Pierre, SJ: Les assemblées du clergé et Louis XIV, de **1670** à **1693**. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XX, 629 p. = Analecta Gregoriana CLXXXIX = Ser.Fac.hist.eccles.: sectio A, XI; Lire 10 000.

Wellenreuther, Hermann: Glaube und Politik in **Pennsylvania 1681–1776**. Die Wandlungen der Obrigkeitsdoktrin und die Peace Testimony der Quäker. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XX, 475 S. = Kölner historische Abhandlungen XX; Lw. DM 78,– [Diss., Köln]

Hartmann, Peter Claus: Die französischen Subsidienzahlungen an den Kurfürsten von Köln, Fürstbischof von Lüttich, Hildesheim und Regensburg, Joseph Clemens, im Spanischen Erbfolgekrieg ‹1701–1714›. – HJ XCII, 1972, 358–372.

Zeller, Winfried: Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei Gerhard **Tersteegen**. – ErbAuftr XLIX, 1973, 17–30.

Gabriel, Martin: Die reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland. Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im 18. Jahrhundert und danach. – Witten: Luther-Verlag 1973. 400 S. mit 15 S. Abb., 33 S. Register = Unio und Confessio V; Lw. DM 30,–.

Lavrin, Asunción: Values and meaning of monastic life for nuns in Colonial **Mexico**. – CHR LVIII, 1972, 367–387.

Seabeerg, Alan: Recent scholarship in American universalism. – ChH XLI, 1972, 513–523.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Rezeption der Philosophie Schellings in Bayern. Beobachtungen zur süddeutschen Theologiegeschichte ‹1800–1812›. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 691–727.

Engelmann, Ursmar: Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß. – HJ XCII, 1972, 373–391.

Smith, Timothy L.: Slavery and theology: The emergence of Black Christian consciousness in nineteenth-century America. – ChH XLI, 1972, 497–512.

Weber, Christoph: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 270 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 18,–.

Lamberts, Emiel: Kerk en liberalisme in het bisdom **Gent** ‹**1821–1857**›. Bijdrage tot de studie van het liberaal-katolicisme en het ultramontanisme. – Lv: Universiteitsbibliotheek – Universitaire Uitg. 1972. XXXIX, 508 blz. = Universiteit te Leuven. Werken op het gebied van de geschiedenis en de filologie V, 8; BF 750.

Litzenburger, Ludwig: Nikolaus **Weis** und sein Informativprozeß anläßlich seiner Ernennung zum Bischof von Speyer **1842**. – HJ XCII, 1972, 300–311.

Hennesey, James: The **Baltimore** conciliar tradition. – AHC III, 1971, 71–88.

Beumer, Johannes, SJ: Pater Wilhelm **Wilmers** S.J. und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vaticanum. – AHC III, 1971, 137–155.

Thils, Gustave: La primauté pontificale. La doctrine de **Vatican I** – les voies d'une révision. – Gembloux: Duculot (1972). 269 p. = Recherches et synthèses. Section de dogme IV; FB 450,–.

Gómez-Heras, José: Presencia de la Fe y del Magisterio en la inteligencia y progreso del dogma según el Concilio Vaticano I. – AHC III, 1971, 98–136.

Rummel, Peter: Der „Meringer Kirchenstreit". Das erste postkonziliare Schisma von 1870. – AHC III, 1971, 174–218.

Massanari, Ronald L.: True or false socialism: Adolf **Stoecker's** critique of Marxism from a christian socialist perspective. – ChH XLI, 1972, 487–496.

Krahl, Wolfgang: **Döllinger** als Altkatholik. – IKZ LXII, 1972, 219–230.

Denzler, Georg: Neuentdeckte Briefe des Ignaz von Döllinger an Chlodwig von Hohenlohe. – RömQu LXVII, 1972, 212–231.

Studia **Alfonsiana** ad centenariam memoriam doctoratus s. Alfonsi M. de Liguori 1871–1971. – R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1971. 454 p. = Bibliotheca historica Congregationis Ssmi Redemptoris V.

Sampers, Andreas: Bestreben und erste Ansätze den **hl. Alfons** zum Kirchenlehrer zu erklären kurz nach seiner Heiligsprechung, 1839–1844. – Studia Alfonsiana ad centenariam memoriam doctoratus s. Alfonsi M. de Liguori 1871–1971, R 1971, 5–24; p. 25–240: Orlandi, Giuseppe: La cause per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione, svolgimento, ripercussioni ‹1866–1871›; p. 241–256: Gregorio, Oreste: Corrispondenza epistolare inedita o edita di S. Alfonso; p. 257–279: Sampers, Andreas: Die Schwierigkeiten in Sizilien wegen der Moraltheologie des hl. Alfons in den Jahren 1768–69 und 1772–73; p. 280–303: Pfab, Josephus: De indole iuridica votorum in Congregatione SS.mi Redemptoris ante an. 1749 emissorum; p. 304–390: Ferrero, Fabriciano: San Alfonso Maria de Ligorio y los dos procesos de 1772–1773 contra Giambattista Remondini; p. 391–409: Gregorio, Oreste: Sant' Alfonso M. de Liguori visto da Benedetto Croce; p. 410–415: Sampers, Andreas: Bibliographia alfonsiana 1953–1971.

Saint-Arnaud, Jean-Guy: **Newman** et l'incroyance. Préface de Maurice Nédoncelle. – P, Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1972. 346 p = Hier – aujourd'hui X; FB 250.

Theis, Nicolas: John Henry Newman in unserer Zeit. – Nürnberg: Glock und Lutz (1972). 234 S., 3 Illustrationen u. 3 Wappen im Text, 8 Bildurkunden = Bibliothek unseres Zeitalters XVI; Lw. DM 25,–.

Ender, Erwin: Heilsökonomie und Rechtfertigung. Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei John Henry Newman. – Essen: Ludgerus Verl. Wingen (1972). VIII, 244 S.; kart. DM 35,–.

Hohmann, Friedrich Gerhard: Domkapitel und Bischofswahlen in **Paderborn** von **1857** bis **1892**. – WZ CXXII, 1972, 191–282.

McManners, John: Church and State in **France**, **1870–1914**. – Lo: SPCK for the Church Historical Society 1972. XXV, 191 p. = Church history outlines VI; £ 1,50.

Gatz, Erwin: Bischöfliche Einheitsfront im Kulturkampf? Neue Funde zum Kirchenkonflikt im Bistum Hildesheim. – HJ XCII, 1972, 391–403.

Luetkemeyer, Alexander: Conception: Neu-Engelberg oder Neu-Beuron. 1873–1973. – ErbAuftr XLIX, 1973, 5–15.

Adrianni, Gabriel: Friedrich Graf **Reveriera**. Erinnerungen ‹1888–1901›. – AHP X, 1972, 241–346.

Paul, Harry W.: The crucifix and the crucible: Catholic scientists in the Third Republic. – CHR LVIII, 1972, 195–219.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Adolf **Harnack** und Theodor **Zahn**. – ZKG LXXXIII, 1972, 226–244.

### 9. Neueste Zeit

Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten **1918–1945** im Zeichen des Nationalismus. Herausgegeben durch das Gerhardswerk Stuttgart und Sankt-Michaels-Werk Wien unter der Schriftleitung von Michael Lehmann. – Freilassing: Pannonia-Verlag 1972. 529 S. = Kirchengeschichte der katholischen Donauschwaben III = Donauschwäbische Beiträge LIX; Lw. DM 35,–.

Gerbod, Pierre: Les catholiques et l'enseignement secondaire ‹1919–1939›. – Revue d'histoire moderne et contemporaine XVIII, 1971, 375–414.

Lange, Peter: Konkrete Theologie? Karl **Barth** und Friedrich **Gogarten** „Zwischen den Zeiten" ‹1922–1933›. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 454 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theology XIX; kart. DM 52,– [Diss., Zürich]

Kaiser, Marcus Urs: Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 392 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XVII; kart. DM 49,50.

Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Band II: Um eine deutsche Reichskirche **1933**. – Stu: Calwer Verlag (1972). 1120 S.; Lw. DM 48,–.

Ott, Hugo: Möglichkeiten und Formen kirchlichen Widerstands gegen das Dritte Reich von seiten der Kirchenbehörde und des Pfarrklerus. Dargestellt am Beispiel der Erzdiözese **Freiburg** im Breisgau. – HJ XCII, 1972, 312–333.

Flynn, George Q.: Franklin **Roosevelt** and the **Vatican**. – CHR LVIII, 1972, 171–194.

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Hrsg. von Kurt Aland. Reihe II: Die Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Bd I: Die Jahre **1966** und **1967**. – Tü: Mohr 1972, LI, 666 S.; kart. DM 148,–.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Banks, Sarah: Fray Toribio de Benavente (Motolinia): A selected bibliography. – AIA XXXII, 1972, 463–482.

Religion and development in changing Africa. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, N. 3 (Dec. 1972). 66 p. = Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.

Filesi, Teobaldo: L'epilogo della «Missio antiqua» dei Cappuccini nel Regno del **Congo** ‹**1800–1935**›. ‹Sulla scorta dei documenti dell'Archivio di Propaganda Fide›. – Euntes docete XXIII, 1970, (R 1972), 377–439.

Abadie-Aicardi, Aníbal: El canónigo Juan **González**, rector universitario y ermitaño en la Nueva España del siglo **XVI**. – MissHisp XXIX, 1972, 279–327.

Bachmann, Peter R.: Roberto **Nobili**, 1577–1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus. – R: Institutum Historicum S.J. 1972. XXXII, 269 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XXXII; Lire 5000.

Documenta **Indica**. Vol. XII: ‹1580–1583›. Edidit Joseph Wicki, S.I. – R: Institutum Historicum S.J. 1972. XXIX, 32*, 1041 p. = Monumenta missionum S.I. XXX = Monumenta hist. S.I. CV; Lire 13500.

Gorrée, Georges – Jean Barbier: Amour sans frontière. Mère **Teresa** de **Calcutta**. – P: Centurion 1972. 142 p.; F 13,–.

Jongmans, Jacques: A restauração da Congregação Beneditina Brasileira. Papel de D. Gérard van Caloen. – REBras XXXII, 1972, 640–654.

De Lucena, Alfonso, SJ: Erinnerungen aus der Christenheit von **Omura**. Erstmalige, kritische Ausgabe von Josef Franz Schütte S.J. – R: Institutum Historicum S.J. 1972. XXII, 311 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XXXIV; Lire 6000.

Parente, Odilo G., OFM: Concilio Provincial Dominicano ‹1622–1633›. Aportación venezolana. – MissHisp XXIX, 1972, 129–213.

Sanlés Martínez, Ricardo, OdeM: Orígenes del Convento Mercedario de San Ramón de La Habana. – MissHisp XXIX, 1972, 329–372.

Sinica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Vitus **Chang**. Hrsg. von Hermann Köster. – Gauting: Hermann Köster 1972. 141 S.; DM 25,–.

Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de missiegeschiedenis van **Oost-Mongolië**. Bisdom Jê-Ho-Erh, Deel VII. – Lv: Missionarissen van Scheut 1972. 517 p.; BF 650.

Echenique, J.M.: La animación misionera del pueblo de Dios. – Madr: P.P.C. 1972. 212 p.

Mission in the '70s. What direction? Edited by T. Boberg, S.V.D. and James A. Scherer. – Chic: Chicago Cluster of Theological Schools 1972. 208 p.

Amstutz, Josef, SMB: Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1972. 127 S. = Quaestiones disputatae LVII; kart. DM 17,50.

Oosthuyzen, Gerhardus Cornelius: Theological battleground in Asia and Africa. The issues facing the Churches and the efforts to overcome Western divisions. – Lo: Hurst 1972. VI, 444 p.; £ 8,40.

Antoncich, Ricardo: Hacia una reflexión teológica de la acción promocional realizada por la Iglesia en **América Latina**. – Misiones Extranjeras, enero-feb. 1973, 39–53.

Comblin, Joseph: Mission et politique. – Spiritus XIII, 1972, 339–353.

Dussel, Enrique: Reflexiones para une teología latinoamericana de la liberación. – Cultures et développement IV, 1972, 35–55.

Dussel, Enrique: Teología de la liberación y pastoral liberadora. – Misiones Extranjeras, enero-feb. 1973, 9–37.

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

Laguerre, Michel, SJ: Le tambour et la danse religieuse dans la liturgie chrétienne en **Haïti**. – RClA XXVII, 1972, 587–603.

Roberge, G., SJ: Prions avec nos frères hindous. – Tourn: Desclée 1972. 150 p.; FB 140,–.

Legrain, Michel, CSSp: Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 1053–1064; A. CV = T. XCV, 1973, 43–59.

Annuaire de l'Eglise catholique en **Terre Sainte**. – Jer: Franciscan Printing Press 1972. 134 p.

Gheddo, Piero, PIME: Dove va la **Cina**? – Mil: Editr. Missionaria Italiana 1972. 114 p.; Lire 800.

Shorter, Aylward, WF: African traditional religion and religious education. – AfrER XIV, 1972, 304–317.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Self-understanding of world religions as religion. – Gr LIV, 1973, 91–127; p. 129–130: Résumé: La religion telle que comprise par les diverses religions du monde.

Vergote, Anton: De **mythe** als manifestatie. – TFil XXXIV, 1972, 195–224; p. 224–226: Summary: Myth as manifestation.

Waardenburg, Jacques: Religion between reality and idea. A century of phenomenology of religion in the **Netherlands**. – Numen XIX, 1972, 125–203.

Büttner, M.: Neue Strömungen in der **Religionsgeographie**. – ZMR LVII, 1973, 39–59; 2 Skizzen.

Stola, Rudolf: Zu den Jenseitsvorstellungen im Alten **Mesopotamien**. – Kairos, N.F. XIV, 1972, 258–272.

Tran Tam Tinh, V.: Le culte des divinités orientales en Campanie, en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum. – Leiden: Brill 1972. XX, 261 p., 101 fig. sur 73 pl., carte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXVII; hfl 120,–.

Hiltebeitel, Alf: The Mahābhārata and Hindu eschatology. – HRel XII, 2, 1972, 95–135.

Kinsley, David: "Without Kṛṣṇa there is no song". – HRel XII, 2, 1972, 149–180.

Kasser, Radolphe: Bibliothèque gnostique X: L'hypostase des Archontes. – RThPh Sér. III, A. XXII, 1972, 168–202.

Van Berg, Paul-Louis: Répertoire des sources grecques et latines ‹sauf le *De Dea Syria*› et Étude critique des sources mythographiques grecques et latines ‹sauf le *De Dea Syria*›. – Leiden: Brill 1972. XXIV, 110 p.; XX, 124 p., 4 fig., carte = Corpus cultus Deae Syriae ‹CCDS›. I: Les sources littéraires = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXVII I1/2; hfl 72; hfl 56,–.

Eichhorn, Werner: Die Religionen **Chinas**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 420 S. = Die Religionen der Menschheit XXI.

Basabe, Fernando M., SJ: **Japanese** religious attitudes. – Maryknoll, N.Y.: Orbis 1972. VII, 94 p.; $ 2,95.

## VI. Religionsphilosophie

Ghisalberti, Alessandro: Guglielmo di **Ockham**. – Mil: Vita e Pensiero 1972. 308 p. = Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore III; Lire 5000.

Peccorini, Francisco L.: **Suárez**'s struggle with the problem of the one and the many. – Thomist XXXVI, 1972, 433–471.

Di Napoli, Giovanni: Lorenzo **Valla**. Filosofia e religione nell' umanesimo italiano. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1971. 381 p. = Uomini e dottrine XVII; Lire 7000.

Watt, A.J.: **Spinoza**'s use of religious language. – NewSchol XLVI, 3, 1972, 286–307.

Sandberger, Jörg F.: David Friedrich **Strauß** als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 247 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts V; kart. DM 46,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Hogan, Donald J.: **Whitehead**'s God: The analogy of actual entity. – NewSchol XLVI, 1972, 411–426.

Klein, Aloys: Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl **Jaspers**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XXVI, 246 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXVII; kart. DM 28,– [Diss., München]

Williamson, Clark M.: **Tillich**'s "Two types of philosophy of religion": A reconsideration. – Journal of religion LII, 3, 1972, 205–222.

Tekippe, Terry J.: The shape of **Lonergan**'s argument in Insight. – Thomist XXXVI, 1972, 671–689.

Köchler, H.: Das Gottesproblem im Denken **Heideggers**. – ZkTh XCV, 1973, 61–90.

Peckhacker, Anton, SJ: **Scholastik** – wohin? Bemerkungen zu einem augenblicklichen Denkfortgang. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 303–355.

Kehew, Donald R.: A metaphysical approach to the existence of God. – FStudies XXXII, 1972, 88–122.

Vander Kerken, L.: De religieuze beleving als voorstelling. – TFil XXXIV, 1972, 3–27.

Ulrich, Ferdinand: **Leben** in der Einheit von Leben und Tod. – Ffm: Knecht (1973). 154 S.; kart. DM 16,80.

Biesel, Herbert: Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 110 S.; kart. DM 8,50.

Lotz, Johannes B(aptist): Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XII, 277 S. = Analecta Gregoriana CLXXXVIII = Ser. fac. phil. sectio A, n. XI; Lire 5500.

## VII. Fundamentaltheologie

Rahner, Karl: Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. – EE XLVII, 1972, 397–408.

Citrini, Tullio: Credibilità, plausibilità e l'apologetica oggi. – SC C, 1972, 313–330.

Balthasar, Hans Urs von: Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen **Pluralismus**. – Eins: Johannes-Verlag (1972). 164 S. = Kriterien XXIX; kart. DM 12,–.

Christian, William A.: Oppositions of religious doctrines. A study in the logic of dialogue among religions. – (Lo:) Macmillan (1972). IX, 129 p. = Philosophy of religions series; £ 2,80.

Kasper, Walter: Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam? – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 347–360.

Scheele, Paul-Werner: Der **Mythos** im Urteil der heutigen Theologie. – Mythos und Glaube... = Mariologische Studien V, Essen (1972), 89–107.

Schlitt, Dale M., OMI: The total situation as criterion for **Charisms**. – EglTh IV, 1973, 41–70.

Biser, Eugen: Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik. – Mchn: Kösel-Verlag (1972). 93 S. = Kleine Schriften zur Theologie; kart. DM 11,80.

Schlink, Edmund: Über die künftige Aufgabe von „Kerygma und Dogma" in einer veränderten theologischen und kirchlichen Situation. – KuD XIX, 1973, 2–9; S. 10–21: Joest, Wilfried: Zur Frage des christlichen Redens von Gott in der spätneuzeitlichen geistigen Situation; S. 22–29: Slenczka, Reinhard: Die verborgene Frage des nachchristlichen Menschen nach Gott. Thesenreihe im Gespräch mit Edmund Schlink und Wilfried Joest; S. 30–38: Lohff, Wenzel: Parallelthesen zur christlichen Rede von Gott in der gegenwärtigen Situation; S. 39–52: Pannenberg: Wolfhart: Eschatologie und Sinnerfahrung; S. 53–83: Schnurr, Günther: Fragestellung der Theologie im Horizont der Evolution.

Barth, Hans-Martin: Theorie des Redens von Gott. Voraussetzungen und Bedingungen theologischer Artikulation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 180 S.; kart. DM 19,80.

Rendtorff, Trutz: Gott, ein Wort unserer Sprache? Ein theol. Essay. – Mchn: Kaiser 1972. 41 S. = Theologische Existenz heute CLXXI.

Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort. Hrsg. von Josef Kopperschmidt. Mit Beitr. von S. Daecke [u.a.] – Düs: Patmos-Verl. (1973). 136 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 14,–; [enth.:] S. 11–31: Daecke, Sigurd M.: Gott ist tot – in der Theologie. Wie können wir dennoch heute vom lebendigen Gott reden?; S. 33–43: Figl, Hans: Strukturen der theologischen Auseinandersetzung mit dem Atheismus der Gegenwart; S. 45–66: Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott"; S. 67–108: Kopperschmidt, Josef: Gott ist tot. Versuch über die literarische Umsetzung dieses Satzes; S. 109–135: Kongehl, Gerhard: Gott und die Naturwissenschaft.

## VIII. Dogmatik

Rahner, Karl: Zur Selbstkritik der systematischen Christologie im Dienst der Exegese. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 333–346.

Ratzinger, Josef: Die Legitimität des christologischen Dogmas. – EE XLVII, 1972, 487–503.

Kitamori, Kazoh: Theologie des Schmerzes Gottes (Kami no Itami no Shingaku, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 172 S. = Theologie der Ökumene XI; kart. DM 21,–.

Congar, Yves, OP: La «réception» comme réalité ecclésiologique. – RSPhTh LVI, 1972, 369–403.

Schmaus: Michael: Die dogmatische Wertung des Verhältnisses von Mythos und Mariologie. – Mythos und Glaube... = Mariologische Studien V, Essen (1972), 109–124.

Gherardini, Brunero: Per una ecclesiologia di comunione. – Div XVI, 1972, 389–414.

Latourelle, René, SJ: Le Christ et l'Église – signes du salut. – Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1971. 291 p. = Recherches. Section de théologie VI.

Matabosch, Antoni: La catolicitat de l'Església. Noves perspectives. – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 369–381.

Berkouwer, G. C.: De kerk. II: Apostoliciteit en heiligheid. – Kampen: Kok 1972. 273 blz. = Dogmatische Studiën; hfl 27,40.

Zizioulas, Jean D.: Die pneumatologische Dimension der Kirche. – Internationale Kathol. Zeitschrift «Communio» III, 1973, 132–147.

Fehlbar? Eine Bilanz. Hrsg. von Hans Küng. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1973). 525 S.; kart. DM 32,–.

Hödl, L(udwig): Kirchliches **Sakrament** – christliches Engagement. – ZkTh XCV, 1973, 1–19.

Gerken, Alexander, OFM: Theologie der **Eucharistie**. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 259 S.; kart. DM 29,50.

Cordes, Paul Josef: »Sacerdos alter Christus«? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie. – Cath XXVI, 1972, 15–49; S. 69–83: Mühlen, Heribert: Sakralität und Amt zu Beginn einer neuen Epoche.

Bachl, Gottfried: Anmerkungen zur Lehre vom sakramentalen Charakter. – Priesterbild im Wandel... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 129–165.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Inter confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich **Heiler** zum Gedächtnis aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 31. 1. 1972. Hrsg. von Anne Marie Heiler. – Marburg: Elwert 1972. V, 198 S., 14 S., 14 Ill. = Marburger theologische Studien X; Lw. DM 46,20; S. 154–196: Bibliographie Friedrich Heiler.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht **1971** aus der Sicht des Einheitssekretariates. – Catholica XXVI, 1972, 325–344.

Gómez-Heras, José Ma. G.: Teología **protestante**. Sistema e historia. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1972. XV, 265 p.

Simonson, Conrad: The christology of the Faith and Order Movement. – Leiden: Brill 1972. VIII, 189 p. = Ökumenische Studien X; hfl 48,–.

Samarin, William J.: Tongues of men and angels. The religious language of **Pentecostalism**. – NY: Macmillan; Lo: Collier-Macmillan (1972). XV, 277 p.; $ 7,95.

Tugwell, Simon, OP: Reflections on the pentecostal doctrine of 'Baptism in the Holy Spirit'. – HeythrJ XIII, 1972, 268–281. 402–414.

Blaser, Klauspeter: Wenn Gott schwarz wäre. Das Problem des **Rassismus** in Theologie und christlicher Praxis. – Zü: Theol. Verl.; Frb/S: Imba-Verl. 1972. 360 S.; kart. DM 25,–.

Roberts, J. Deotis: Liberation and reconciliation: A black theology. – Phil: Westminster Pr. 1971. 205 p.; $ 3,50.

Winter, Eduard: **Rom** und **Moskau**. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht. – Wien, Mchn, Zü: Europa-Verl. 1972. 490 S.; kart. DM 35,–.

Pesch, Otto Hermann: Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther. – Stu: Calwer Verl. (1971). 47 S. = Calwer Hefte CXIV; kart. DM 2,50.

Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ökumenischen Rat der Kirchen. – OekRu XXI, 1972, 528–561.

Meinhold, Peter: Über die ökumenische Tragweite der Mobilität. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 251–263; S. 291–310: Brunner, Peter: Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend?; S. 311–325: Glässer, Alfred: Eucharistieverständnis zwischen Ideologie und Glaube; S. 327–341: Mumm, Reinhard: Konfessionsverschiedene Ehe in evangelischer Sicht; S. 389–401: Hasler, August: Rom, Wittenberg, Genf. Kirchenamtlicher Dialog in der Krise; S. 403–414: Brosseder, Johannes: Kirche für die Menschen. Bemerkungen zum Problem der Akkomodation.

Reform und Anerkennung kirchlicher **Ämter**. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1973). 207 S.; kart. DM 19,50.

Ministry in the church. A statement by the Theology section of the Roman Catholic / Presbyterian-Reformed consultation, Richmond, Virginia, October 30, 1971. – JESt IX, 3, 1972, 589–612.

Die Unfehlbarkeit der Kirche als ökumenisches Problem. [Von] Jérôme Hamer, OP (S. 532–542) [und] Wilhelm Dantine (S. 542–547). – WoWa XXVI, 1972, 532–547.

## X. Moraltheologie

Ernst, Wilhelm: Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel **Biel**. – Lpz: St. Benno-Verlag 1972. XXI, 434 S. = Erfurter Theologische Studien XXVIII; kart. DM 30,– [Habil.-Schrift, Erfurt]

Waddams, Herbert: A new introduction to moral theology. – Lo: SCM Pr. 1972. 248 p.; £ 1,80.

Pfürtner, Stephan H.: Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 276 S.; kart. DM 23,–.

Schunack, Gerd: Hermeneutik und Ethik. – Strukturwandel der Frömmigkeit... (Dietrich von Oppen zum 60. Geburtstag), Stu/B (1972), 80–90.

Styczeń, Tadeusz: Ethik und Anthropologie in methodologischer Sicht. – ThGl LXII, 1972, 219–233.

Rae, Simon H.: Regel und Kontext in der gegenwärtigen christlichen Ethik. – ZEvE XVI, 1972, 357–368.

Lepenies, Wolf: Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik. – Concilium VIII, 1972, 318–327; S. 328–337: Cobb, John: Der Mensch im Prozeß; S. 337–343: Iersel, Bas van: Das normative Menschenbild des Evangeliums; S. 344–349: Delhaye, Philippe: Der Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie; S. 349–355: Hollenweger, Walter: Das Suchen nach Solidarität und Authentizität in sogenannten Solidaritätsgruppen und Subkulturen; S. 355–362: Schlette, Heinz Robert: Utopisches Denken und konkrete Humanität.

Barthélemy, Dominique: Das Naturrecht und die Bibel. – Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch, Köln 1972, 243–257; S. 258–303: Pfürtner, Stephan H.: Das Natürlich-Rechte in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart; S. 304–318: Böckle, Franz: Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik.

Couture, Roger A., OMI: The use of **epikeia** in natural law: Its early developments. – EglTh IV, 1973, 71–103.

Pohier, J.-M.: Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques. – P: Ed. du Cerf 1972. 223 p. = Cogitatio fidei LXVI.

Lauer, Werner: **Schuld**, das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit einem Geleitwort von L. Szondi. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). XV, 339 S. = Eichstätter Studien. N.F. VI; Lw. DM 48,– [Diss., München]

Molinski, Waldemar: Neue **Familienformen** in moraltheologischer Sicht. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 468–484.

Häring, Bernhard: Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1972). 184 S.; kart. DM 22,50.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Baumeister, Theofried: Martyr invictus. Der **Martyrer** als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der **frühen koptischen Kirche**. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. – Mstr: Regensberg (1972). 219 S. = Forschungen zur Volkskunde XLVI; kart. DM 50,–.

Gnädinger, Louise: Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jhts. – Tü: Niemeyer 1972. VIII, 438 S. = Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie CXXX; Lw. DM 78,–.

Vooght, Paul de et Josépha Pilny: Un classique de la littérature spirituelle: la «Dcerka» de Jean **Huss**. Introduction. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 275–314.

Switek, Günter: „In Armut predigen". Untersuchungen zum Armutsgedanken bei **Ignatius** von **Loyola**. – Wü: Echter Verl. (1972). 308 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens VI; kart. DM 42,– [Diss., Rom Gregoriana. Überarb.]

Gil, Daniel, SJ: **Gagliardi** y los ejercicios ignacianos. – Manresa XLIV, 1972, 273–284. 379–400.

Colosio, Innocenzo, OP: Il venerabile Luigi **Blosio**, O.S.B. ‹**1506–1566**› e S. Caterina da Siena. – Rassegno di ascetica e mistica XXIII, 1972, 133–152.

Pepin, Fernande: Noces de feu. Le symbolisme nuptial du «Cántico espiritual» de saint **Jean** de **la Croix** à la lumière du «Canticum Canticorum». – P, Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1972. XLIII, 433 p. = Recherches IX. Théologie; FB 700.

Simeón de la S. Familia, OCD: Bibliografía del Doctorado **Teresiano**. – ECarm XXII, 1971, 399–494; p. 495–542: Tomás de la Cruz: Glosa a la bibliografía del Doctorado Teresiano.

Llamas Martínez, Enrique, OCD: Santa Teresa de Jesús y la inquisición española. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez" 1972. XVIII, 499 p. = Bibliotheca theologica Hispana Ia, 6; pes 450.

Hämel-Stier, Angela: Das Seelenleben der hl. Johanna Franziska von **Chantal**. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Psychologie weiblichen Heiligkeitsstrebens. – Jahrbuch für salesianische Studien 1972, (Eichstätt 1973), 85–142.

Mommaers, Paul: **Benoît** de **Canfeld**: Sa terminologie "essentielle". – RAM XLVII, 1971, 421–454; XLVIII, 1972, 37–68; ∼ Benoît de Canfeld et les sources flamandes. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 401–434; XLIX, 1973, 37–66.

Ortner, Franz: Heiligenverehrung zwischen Romantik und Moderne in **Wien**. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. [1972]. XVI, 175 S. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien XII; kart. ÖSch 190.

Gaucher, Guy, OCD: Los escritos de **Teresa** de **Lisieux**. Historia y repercusiones. – REspir XXXI, 1972, 399–407; p. 408–451: Vázquez, Antonio: Dinámica psicológica y espiritualidad en S. Teresa de Lisieux; p. 452–470: Meester, Conrad de, OCD: El primado de Dios en la vida de Teresa de Lisieux; p. 471–479: Graciela de S. Teresa, OCD: Paternidad, filiación, fraternidad; p. 480–501: Gennaro, Camilo, OCD: Vida teologal. Vivencia y mensaje de Teresa de Lisieux; p. 502–505: Bibliografía sobre santa Teresa de Lisieux: 1960–1971.

Ketterij, C. van de: De weg in woorden. Een systematische beschrijving van **piëtistisch** woordgebruik na **1900**. – Assen: van Gorcum 1972. 458 blz.; hfl 77,–.

Schmidt, Hermann: Wie betet der heutige Mensch? (Bidden onderweg, dt.) Dokumente und Analysen. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1972). 287 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 28,–.

Tillard, J.M.R., OP: La communauté religieuse. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 488–519; A. CV = T. XCV, 1973, 150–187.

Lenzeder, Friederike: Personale Reife und Klosterleben. Eine psychologische Untersuchung an Ordensfrauen. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1972). 250 S.; kart. DM 19,80.

## XII. Christliche Sozialwissenschaft

Aubach, María Teresa: La «Escuela de la Virtud», ¿escuela de Socialismo cristiano? – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 99–150.

Xhaufflaire, Marcel: **Feuerbach** und die Theologie der Säkularisation (Feuerbach et la théologie de la sécularisation, dt.) – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. 1972. 298 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. System. Beiträge X; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Der **Volksverein** für das katholische Deutschland. – StdZ, Bd CXC = Jg XCVII, 1972, 35–50.

Grenet, Paul: **Teilhard** de **Chardin** et le Marxisme. – RThom, A. LXXX = T. LXXII, 1972, 588–617.

Lessing, Eckhard: Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl **Barths** und Friedrich **Gogartens**. – (Gü:) Gütersloher Verl. G. Mohn (1972). 303 S. = Studien zur evangelischen Ethik X; brosch. DM 52,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Zulehner, Paul Michael: Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in **Österreich**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1973). 235 S.; kart. DM 23,50 [Habil.-Schrift, Wien]

Kowaliński, P.: The genesis of Christianity in the views of contemporary Marxist specialists in religion. – Antonianum XLVII, 1972, 541–575.

Stöhr, Martin: Gemeinsame humanistische Verantwortung von Christen und Marxisten. Tendenzen der Diskussion bei J. L. **Hromadka** und seiner Arbeit in der Christlichen Friedenskonferenz Prag ‹CFK›. – Marxismusstudien VII, 1972, 105–139.

Banks, Robert: A christian revolutionary tradition? – JESt IX, 1972, 285–298.

Vercruysse, Godelieve: The meaning of God: a factoranalytic study. – SocComp XIX, 1972, 347–364; p. 365–387: Neuter, Patrick de: Amour, sexualité et religion: enquête par questionnaire et par images d' aperception auprès d'un groupe de collégiens; p. 389–406: Hutsebaut, Dirk: The representation of God: Two complementary approaches; p. 407–413: Aerde, Mark van: The attitude of adults towards God; p. 415–430: Blauwe-Plomteux, Magda de: L'attitude des adolescents et des jeunes adultes envers le Christ; p. 431–444: Vergote, Antoine – Catherine Aubert: Parental images and representations of God; p. 445–458: Winand, Paul: Le symbole du feu dans la vie des adolescents et dans leur univers religieux; p. 459–471: Jaspard, Jean-Marie: Loi rituelle et structuration de l'attitude religieuse chez l'enfant; p. 473–480: Neuter, Patrick de: Amour, sexualité et religion: une bibliographie.

Broglie, Guy de, SJ: «Justice sociale» et «Bien commun». – DoctCom XXV, 1972, 257–292.

Kirche und **Publizistik.** Dreizehn Kommentare zur Pastoralinstruktion "Communio et progressio". Mit dem deutschen Originaltext. Mit e. Vorwort v. Andreas Maria Deskur. Hrsg. von Franz-Josef Eilers [u.a.] – Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1972). 198 S. = Communicatio socialis. Beih. I; kart. DM 16,–.

Richter, Klemens: Katholische Kirche in der **DDR.** Wandel kirchlicher Strukturen unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 215–245.

Coste, René: Le prêtre et la politique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 912–932.

Kimminich, Otto: Humanitäres **Völkerrecht** – humanitäre Aktion. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 136 S. = Reihe Entwicklung und Friede III; kart. DM 19,80.

Eigentum und **Bodenrecht.** Materialien und Stellungnahmen. Hrsg. von Franz Henrich und Walter Kerber. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 152 S. = Münchener Akademie-Schriften. Katholische Akademie in Bayern XXX; kart. DM 12,80.

## XIII. Kirchenrecht

Ourliac, Paul et Henri Gilles: La période post-classique ‹1378–1500›. II: La problématique de l'époque. Les sources. – (P:) Ed. Cujas 1971. 158 p. = Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident XIII; F 40,–.

Broeck, G. van den, OPraem: L'instruction «Renovationis causam». – RDrCan XX, 1970, 24–43. 308–328; XXII, 1972, 26–58. 177–199.

Acta Congressus Internationalis Institutorum Saecularium, Romae 20–26 IX 1970. – Mil: Edizioni O.R. (1971). XVI, 1178 p.; Lire 7000.

Composta, Dario: Teologia e legge canonica. – Apollinaris XLV, 1972, 403–453.

Neumann, Johannes: Das Kirchenrecht. Chance und Versuchung. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 63 S. = Reihe X; kart. DM 4,–.

Strigl, Richard A[dolf]: Marginalien zum Entwurf einer **Lex fundamentalis Ecclesiae**. – Sa, Mchn: Pustet (1972). 36 S. = Salzburger Universitätsreden XLIII; ÖSch 24,50.

Legge e Vangelo. Discussione su una Legge fondamentale per la Chiesa. Scritti di Giuseppe Alberigo [e.a.] – Brescia: Paideia Ed. 1972. 712 p. = Istituto per le Scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose VIII; Lire 7000; [cont.:] p. 15–37: Alberigo, Giuseppe: Fede, istituzione e Lex fundamentalis nella tradizione cristiana; p. 43–48: Chenu, Marie-Dominique, OP: Lex fundamentalis, lex nova; p. 49–64: Bori, Pier Cesare: La chiesa come mistero e il progetto di Lex ecclesiae fundamentalis; p. 65–95: Ulianich, Boris: La Lex ecclesiae fundamentalis e l'ecumenismo. Riflessioni e appunti; p. 97–133: Calati, Benedetto, OSBCam: Vita cristiana, legge ed Evangelo nella tradizione monastica; p. 135–145: Panikkar, Raimundo: «Super hanc petram». Due princípi ecclesiologici: la roccia e le chiavi; p. 147–168: Neumann, Johannes: Note tecnico-giuridiche sul progetto di una Lex ecclesiae fundamentalis; p. 169–190: Onida, Valerio: Lo «Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis» e l'esperienza del costituzionalismo moderno; p. 191–218: Prodi, Paolo: Note sulla genesi del diritto nella chiesa posttridentina; p. 225–248: Camaiani, Pier Giorgio: La libertà religiosa nella Lex ecclesiae fundamentalis; p. 249–264: Niccoli, Ottavia: Giovanni XXIII e Paolo VI di fronte al diritto canonico e alla sua riforma; p. 265–340: Martini, Luciano – Ippoliti, Alessandra: Il dibattito sui fondamenti teologici del diritto canonico e sulla Lex fundamentalis; p. 341–397: Giusberti, Franco: La Lex ecclesiae fundamentalis: un'analisi del suo linguaggio teologico in rapporto a quello della Lumen Gentium; p. 398–406: Excursus: L'incidenza dei sinonimi sull'analisi dei termini; p. 407–481: Appendice I, Appendice II a, Appendice II b; p. 485–657: Appendice I: Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. – Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis – MCMLXXI; p. 659–697: Appendice II: Appunti per un'analisi critica dello schema di Lex ecclesiae fundamentalis dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna ‹marzo 1971›.

Lefebvre, Charles: De Motu proprio 'Causas matrimoniales' animadversiones quaedam. – PerRMCL LXI, 1972, 395–422.

Castaño, Josephus F., OP: Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem. – Angelicum XLIX, 1972, 463–502.

Aceba l Luján, Juan Luis, OP: El proceso matrimonial de inconsumación. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 333–365.

Lobina, Giuseppe: Il processo amministrativo. – Apollinaris XLV, 1972, 290–305. 454–470.

Frost, Herbert: Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung. Rechtsvergleichende Untersuchungen zum Verfassungsrecht der dt. evangelischen Landeskirchen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. XV, 671 S.; kart. DM 100,– [Habil.-Schrift, Köln]

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie. Hrsg. von Gerhard Krause. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. XXV, 509 S. = Wege der Forschung CCLXIV; Lw. DM 55,20.

Lehmann, Karl: Was ist eine christliche **Gemeinde**? Theologische Grundstrukturen. – Internationale Kath.-Zeitschrift «Communio» I, 1972, 481–497.

Kirche im Werden einer Dienstgruppe. Die Kolonie im Ramtel. Gemeinsamer Schlußbericht einer experimentellen kirchlichen Gruppe. Hrsg. von Gerhard Wacker. Mit dem Offiziellen Bericht der Visitation besonderer Art Leonberg-Ramtel. – Stu: Calwer Verlag (1970). 258 S. = Kirchenreform V; kart. DM 15,–.

Rulla, Luigi M.: Depth, psychology and vocation. A psychosocial perspective. – R: Gregorian University Pr.; Chicago: Loyola Univ. Pr. 1971. 438 p.; Lire 5500.

Wagnon, Henri: Les «Normae pastorales» pour l'administration de l'absolution sacramentelle générale. – RTL IV, 1973, 46–57.

Tettamanzi, Dionigi: In margine alle «Normae pastorales» sull' assoluzione sacramentale generale. – SC C, 1972, 255–289.

Zalba, Marcellino, SJ: Commentarium ad normas pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam. – PerRMCL LXII, 1973, 193–213.

Niederstrasser, Heinz: Theologie und Oikonomie. Evangelische Beratung und Lebenshilfe. Grundfragen, Grundlagen. – Stu: Evang. Verlagswerk (1972). 712 S.; Lw. DM 38,–.

Ehe und **Familie**. Ein pastorales Werkbuch. Herausgegeben von Paul Adenauer. – (Mz:) Grünewald (1972). X, 376 S.; kart. DM 38,–.

Tourismus-Pastoral. Situationen, Probleme, Modelle. Hrsg. von Roman Bleistein. – (Wü:) Echter Verl.; (Innsbr, Wien, Mchn:) Tyrolia (1973). 269 S.; kart. DM 16,80.

Evangelium, Religionsunterricht, Gesellschaft. Festschrift für Friedrich **Hahn** zum 60. Geburtstag am 13. Dezember 1970. Hrsg. von Ernst Schering, Gerhard Ringshausen und Jürgen Redhardt. – Marb: Elwert 1972. 184 S., 1 Titelbild; kart. DM 22,–; S. 179–184: Bibliographie Friedrich Hahn 1934–1970 zusammengestellt von Brigitte Runge.

Atti del **II Congresso Catechestico** Internazionale, Roma, 20–25 settembre **1971**. – R: Editrice Studium (1972). 579 p. = Sacra Congregazione per il Clero; Lire 4500.

Pellens, Karl: **Religionsunterricht** im ökumenischen Zeitalter. – OekRu XXI, 1972, 457–467; S. 468–480: Martin, Gerhard: Religionslehre: konfessionell-kooperativ.

Kaufmann, Hans-Bernhard: Problemorientierter thematischer Religionsunterricht. – RU II, 1972, 105–114; S. 114–123: Biehl, Peter: Themenorientierter Religionsunterricht und Team teaching.

Angermeyer, Helmut: Der thematisch-problemorientierte Religionsunterricht. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1973). 47 S.

Birkenbeil, Edward Jack: Curriculum-Revision im Fragebereich der Religionspädagogik. Von der Lehrplananalyse des kath. Religionsunterrichtes an Grund- und Hauptschulen zu einem curricularen Neuansatz für den Religionsunterricht der Zukunft. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 367 S. = Studien zur praktischen Theologie II; kart. DM 28,– [Diss., Aachen]

Lott, Jürgen: Religion in der **Berufsschule**. Indoktrination und Schulpolitik in der berufs- und religionspädagogischen Theorie und Praxis. – (Hbg:) Furche-Verlag (1972). 229 S.; kart. DM 25,–.

Ohler, Annemarie: Gattungen im AT. Ein biblisches Arbeitsbuch. – Düs: Patmos-Verl. 1972. 224 S. = Patmos-Religionspädagogik.

Borchert, Rudolf: Gott, Welt und Mensch. Nach der Überlieferung von **Genesis 1 bis 3**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 112 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XIV; DM 10,80.

Rothermundt, Gottfried: Hindernisse auf dem Weg zur Behandlung der Fremdenreligionen im Religionsunterricht. – ThPr VII, 1972, 209–222; S. 223–239: Rickers, Folkert: Das religionspädagogische Fachpraktikum als Modell und »Forschendes Lernen«.

## XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Allmen, Jean-Jacques von: Bénédiction nuptiale et mariage d'après quelques liturgies de l'Église réformée. – Mélanges liturgiques offerts au Dom Bernard Botte, O.S.B. de l'abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale ‹4 Juin 1972›, Louv 1972, 1–18; p. 19–29: Bobrinskoy, Boris: Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte; p. 31–48: Bogaert, Pierre-Maurice: Le livre deutérocanonique de **Baruch** dans la liturgie romaine; p. 49–69: Borella, Pietro: Appunti sul Natale e l'Epifania a **Milano** al tempo di S. Ambrogio; p. 71–74: Chavasse, Antoine: Dans sa prédication, saint **Léon** le **Grand** a-t-il utilisé des sources liturgiques?; p. 75–98: Clerck, P. de: L'ordination des pasteurs selon quelques liturgies de consécration réformées; p. 99–120: Dekkers, E., OSB: La **concélébration**, tradition ou nouveauté?; p. 121–139: Fiala, Virgil E., OSB: Die **Handauflegung** als Zeichen der Geistmitteilung in den lateinischen Riten; p. 139–149: Fischer, Balthasar: Eine ausdrückliche **Geistepiklese** im bisherigen Missale Romanum; p. 151–166: Garitte, Gérard: Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï; p. 167–174: Gy, P.-M., OP: Le **Sanctus** romain et les anaphores orientales; p. 175–203: Heiming, Odilo, OSB: Das Kollektarfragment des Sangallensis 349. S. 5–36 ‹Saec. VIII²›.

Theodorou, Euangelos: Die Einheit der Initiationsmysterien in der orthodoxen Kirche. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Eins, Zü, Köln/Frb/B, Bas, Wien 1972), 315–318; S. 319–334: Neunheuser, Burkhard: Die Liturgie der **Kindertaufe**. Ihre Problematik in der Geschichte; S. 335–357: Thomas, Alois: Taufort und Taufspendung in der Bischofskirche zu **Trier**; S. 359–378: Maas-Ewerd, Theodor: Ort und Gestalt des **Taufbrunnens**; S. 379–393: Kleinheyer, Bruno: Der Dienst des Bischofs und der Presbyter bei der Feier der Initiation; S. 395–414: Reichert, Franz Rudolf: Amt und Aufgabe der **Taufpaten** nach den ersten gedruckten **Trierer Ritualien**; S. 415–428: Adam, Adolf: Erwägungen zum Patenamt bei Taufe und Firmung; S. 429–453: Lengeling, Emil Joseph: Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen; S. 455–468: Reifenberg, Hermann: **«Salbung»** bei der Taufe – Mit Öl?; S. 469–483: Auf der Maur, Hansjörg: Unctio quae fit manus impositione. Überlegungen zum Ritus der **Firmsalbung**; S. 485–491: Gy, Pierre-Marie: Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche; S. 493–503: Quack, Erhard: Gesang und Musik bei der Tauffeier; S. 505–519: Raffa, Vincenzo: Der Taufgedanke in den Preces der Laudes und der Vesper im Stundengebet.

Ligier, Louis, SJ: Les origines de la **prière eucharistique**. – QL LIII, 1972, 181–201; p. 201–202: Summary.

Flemming, Willi: Die Gestaltung der **liturgischen Osterfeier** in **Deutschland**. – Mz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Wiesb: Steiner in Komm (1971). 43 S. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse. Jg 1971, XI; kart. DM 11,–.

Lefèvre, Pl., OPraem: Les répons prolixes. Les heures diurnes du «Triduum sacrum» dans la liturgie canonale. – APraem XLVIII, 1972, 5–19; ~ p. 232–242: A propos des codes législatifs de Prémontré durant le **XII**e siècle.

Late fifteenth century **Carthusian rubrics** for the deacon and the sacristan from the Ms. Valsainte 42, T. I. 8. [Ed.] James Hogg. – Salzburg, Vogelweiderstr. 68: James Hogg 1971. 169 p. = Analecta Cartusiana IV; kart. DM 75,–.

Emminghaus, Johannes H.: Liturgie als Verkündigung. – Bibel und Liturgie XLV, 1972, 149–160.

Adam, Will: Gottesdienst zwischen Kanzel, Mikrophon und Kamera. Aporien und Chancen kirchlicher Verkündigung in der verwalteten Welt. – JLH LVI, 1971, Kassel 1972, 1–59.

Gy, Pierre-Marie, OP: La responsabilité des évêques par rapport au droit liturgique. – MD CXII, 1972, 9–24; p. 28–53: Cothenet, Edouard: La Communio Sanctorum. Partage de la foi et de la mission de l'Eglise; p. 54–69: Congar, Yves, OP: Initiatives locales et normes universelles; p. 70–83: Jounel, Pierre: La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles.

Ligier, Louis, SJ: La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau rituel romain de la confirmation. – Gr LIII, 1972, 407–486.

Talley, Thomas: **Healing**: Sacrament or charism? – Worship XLVI, 1972, 518–527; p. 528–543: Gusmer, Charles W.: Liturgical traditions of christian illness. Rites of the sick.

Tyciak, Julius: Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der **byzantinischen Liturgie**. – Tr: Paulinus-Verl. (1973). 110 S. = Sophia X; kart. DM 10,–.

Grütering, M.: De paasnacht in de evangelisch-lutherse kerk van Duitsland. – TLit LVII, 1973, 130–142.

Testini, Pasquale: Le origini dell'iconografia di S. Giuseppe ‹sec. IV–VI›. – San José en los XV primeros siglos de la Iglesia. Actas del simposio internacional en el primer centenario de la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal ‹Roma, 29 nov. – 6 dic. 1970›, Valladolid 1971 (= Estudios Josefinos XXV, 1971, núms. 49–50), 684–713; p. 714–722: Cattaneo, Enrico: Testimonianze iconografiche medioevali su San Giuseppe in Lombardia; p. 723–734: Verri, Franco, CSI: Iconografia di S. Giuseppe nell'arte medievale veneta; p. 735–746: José de Jesús María, OCD: San José en la escultura románica española; p. 747–773: Rodríguez, Juan Luis, OCD: Iconografía josefina en el gótico español.

Iturgaiz, Domingo, OP: Luz y color en la arquitectura basilical paleocristiana. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 367–400.

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Anton Antweiler, 44 Münster, Frauenstr. 1; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Albertstr. 8; Dr. Hansjakob Becker, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Gottfried Bitter CSSp, 44 Münster, Canisiusweg 23; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Memmingerstr. 6/14; Prof. DDr. Werner Bröker, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Dr. Filipe José Couto IMC, Vila Cabral/Niassa (Mozambique); Prof. Dr. Volker Eid, 86 Bamberg, Feldkirchenstr. 21; Prof. DDr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen/Weser, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle; Prof. Dr. Richard Hauser, 69 Heidelberg 1, Merianstr. 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; MA Elizabeth Hömberg, 4401 Raestrup, Haus Uhlenhol; Prof. Dr. Dr. h. c. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krummestr. 46; Prof. Dr. Franz Kamphaus, 44 Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. DDr. Friedrich Kienecker, 4791 Wewer, Auf der Natte 15; Dr. G. Friedrich Klenk SJ, 8115 Ohlstadt, Haus Maria Heimgarten; Prof. Dr. Walter Kornfeld, A-1080 Wien, Laudongasse 42/11; Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle, Kamillusweg 43; Priv. Doz. Dr. Rudolf Kuhn, 8 München 22, Alter St. Georgsplatz 1; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. DDr. Josef Lenzenweger, 463 Bochum, Roomersheide 71; Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig, 66 Saarbrücken 3, Großherzog-Friedrich-Str. 127; Prof. DDr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt, F. W. Von-Steuben-Str. 90/At II; Prof. Dr. Alexander Sand, 436 Bochum-Querenburg, Auf dem Backenberg 13; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. DDr. Theodor Schnitzler, 5 Köln, Pastor-Könn-Platz 1; Prof. Dr. Bruno Schüller, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr. Geb. GA; Priv. Doz. Dr. Jakob Speigl, 87 Würzburg, Karl-Straub-Str. 1; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer, Grenzweg 2; Prof. Dr. Klaus Weber, 53 Bonn, Lutfridstr. 20; Prof. Dr. Rolf Zerfaß, 87 Würzburg, Kath. Theol. Fak. d. Univ.

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.

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 28,–**

**Nummer 3** **1973** **69. Jahrgang**

Dr. Hermann J. Pottmeyer, Prof. Dr. Bernhard Kötting, Doz. Dr. Knut Walf: Der priesterliche Dienst Spalte 177

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 189
Seybold: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten (H. Gross)
Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier, hrsg. von Bornkamm und Rahner (G. Dautzenberg)
Metzger: A Textual Commentary on the Greek New Testament (K. Th. Schäfer)
Solages: Critique des évangiles et méthode historique (P.-G. Müller)
Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle (J. Dupont)
Davies: Die Bergpredigt (G. Schneider)
Weinacht: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium (R. Pesch)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 199
Brunner: Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes (J. A. Fischer)
Bumpus: The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources (J. A. Fischer)
Cremer: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs (Mk 2,18–22 parr) und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie (B. Weiß)
Demm: Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert (J. Wollasch)
Alberti Magni Super Ethica commentum et quaestiones ed. Kübel (L. Ott)
Sancti Thomae de Aquino: Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Appendix: Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque (P. Engelbert)
Valasek: Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55–1393) (J. Kadlec)
Johannis Isneri Expositio Missae. Primum ed. Zawadzki.
Zahajkiewicz: Msza swieta w Polsce przed Soborem Trydenckim w swietle rodzimych komentarzy – Expositiones Missae (E. Valasek)
Bäumer: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (W. Brandmüller)
Braeckmans: Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente (R. Bäumer)
Thümmler/Kreft: Weserbaukunst im Mittelalter (P. Franke)
Archiv für schlesische Kirchengeschichte, hrsg. von Gottschalk, Bd 30 (J. Köhler)
Fastenrath: Bischof Ketteler und die Kirche (K. J. Rivinius)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . Sp. 217
Ebneter/Selvatico/Gassmann: Hat Glauben noch Sinn? (P. Kaiser)
Stertenbrink: Ein Weg zum Denken (P. Gamberoni)
Neubauer: Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens (N. Schiffers)
Machoveč: Jesus für Atheisten (H. Rolfes)
Die Sache mit dem Apfel: Hrsg. von Illies (K.-H. Weger)
Weibel-Spirig: Christus und die Kirche (N. Schiffers)
Cordes: Sendung zum Dienst (P. Hünermann)
Cullmann: Vrai et faux oecuménisme (H. Bacht)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 228
Steinmüller: Evangelische Rechtstheologie (W. Astrath)
Aymans: Das synodale Element in der Kirchenverfassung (M. Kaiser)

**Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft** . . . . . Sp. 232
Groner: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie (H. Kramer)
Leist: Liebe ist kein Gesellschaftsspiel (Th. Bovet)
Hermann: Sexualerziehung im Religionsunterricht (M. Leist)
Glaubensgespräche mit Brautleuten (H. Wesseln)
Claessens: Familie und Wertsystem
Richter: Die Gruppe (F. W. Menne)
Häring: Theologie im Protest (F. Beutter)
Laloux: Seelsorge und Soziologie (K. Sieverding)
Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft (F. W. Menne)
von Nell-Breuning: Wie sozial ist die Kirche? (G. Ermecke)

**Philosophie, Religionswissenschaft** . . Sp. 245
Wiedmann: Philosophische Strömungen der Gegenwart (B. Thum)
Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Asmussen und Laessøe Verbind. mit Colpe. Bd II (G. Lanczkowski)
Raguin: Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China (O. Hagemeyer)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 248
von Balthasar: Schwestern im Geiste

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 249

## Der priesterliche Dienst

von Dr. Hermann J. Pottmeyer, Münster (I, II), Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster (III) und Doz. Dr. Knut Walf, München (IV)

### I. Ursprung und Frühgeschichte*

Wie der theologische Redakteur der Reihe „Quaestiones Disputatae", Herbert Vorgrimmler, in einem Vorwort (7) ankündigt, sollen mehrere Hefte dieser Reihe unter dem Titel „Der priesterliche Dienst" in zwangloser Folge den vielfältigen Fragen des priesterlichen Dienstes gewidmet werden. Ihrem Programm entsprechend greift die Reihe damit eine quaestio disputata unserer Zeit auf. An der Planung waren Ferdinand Klostermann und Norbert Greinacher beteiligt.

Der erste Band enthält drei Beiträge zu „Ursprung und Frühgeschichte": Alfons Deissler, Das Priestertum im Alten Testament. Ein Blick vom Alten zum Neuen Bund (9–80); Heinrich Schlier, Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes (81–114); Jean-Paul Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung (115–175).

#### 1. Das Priestertum im Alten Testament

Die Aufgabe, die sich A. Deissler stellte, im begrenzten Rahmen eines Beitrages aus dem AT Erkenntnisse für die heutige innerkatholische Diskussion über das Priesteramt zu gewinnen, war schwierig; denn „das AT ist nirgendwo so stark wie in seinem Priestertum für uns nur ‚Vorgeschichte' des Neuen Bundes" (80).

Nach einer Einführung in die neuere Diskussion um die Geschichte des Priestertums in Israel (11–18) untersucht Deissler Wesen, Stellung und Aufgaben des atl. Priestertums (18–42), das Priestertum in der nachexilischen Zeit (42–45), die Kritik der Propheten im atl. Priestertum (46–61), den Beitrag der Priesterschaft zur atl. Offenbarung und Theologie (61–67), die Bezeichnung des Gottesvolkes als „Priestervolk" (67–72) und legt schließlich die Bedeutung der Untersuchungsergebnisse für das neubundliche Gottesvolk dar (72–80).

* **Der priesterliche Dienst.** Erster Band: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von Alfons **Deissler,** Heinrich **Schlier,** Jean-Paul **Audet.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1970). 175 S. – (Quaestiones Disputatae, 46). Kart. DM 18.–.

U.-B.TÜB
23. JUNI 1973

Bedeutsam ist die Klärung einiger landläufiger Mißverständnisse, die in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder auftauchen. Deissler zeigt auf, daß man dabei vielfach nur ein Zerrbild des atl. Priestertums konstruiert, indem man es auf seine religionsgeschichtlichen Elemente reduziert. Der Aufgabenbereich des atl. Priestertums greift über die kultischen Aufgaben, die es mit dem religionsgeschichtlichen Priestertum teilt, weit hinaus und zeigt eine spezifische Gestalt, welche der Offenbarungsreligion des Bundesgottes Jahwe entstammt und diese selbst als solche kennzeichnet. Die erste Aufgabe des atl. Priesters ist die Belehrung der Kultgemeinde über Jahwes Willensoffenbarung. Der Priester ist ferner Anwalt der Gebeugten in Israel und hat das „Wissen um Gott" zu wahren. Selbst in der nachexilischen Zeit mit ihrem überreich ausgefächerten Ritualgesetz erhält der Priester den Titel „Bote Jahwes" (Mal 2,7; Sir 5,5), der auch den Propheten kennzeichnet (75). Damit zeigt das atl. Priestertum wenigstens in dem, worin es sich vom religionsgeschichtlichen Priestertypos unterscheidet, eine modellartige Entsprechung zum ntl. Apostolat (78).

Wichtig ist auch der Hinweis, daß die kirchliche Aufteilung des ntl. Gottesvolkes in Klerus und Laien im AT, selbst angesichts der in der nachexilischen Zeit stark ausgeprägten Hierokratie, keine Entsprechung hat. Die Aufgaben des Kultes wie die der Lehre sind nicht Monopol des Priesterstandes. Der Hausvater, die Propheten, die Weisheitslehrer und später der Laienstand der Schriftgelehrten sind eigenständige Träger solcher Funktionen.

Bedeutung hat insbesondere das Wort der Propheten zu Kult und Priestertum, dessen Gültigkeit für den Neuen Bund von Jesus selbst bestätigt wurde. Das Verhältnis Jesu zum atl. Priestertum, das durch „Distanzierung und zugleich aufnehmender Überbietung" (78) gekennzeichnet ist, kommt nur kurz zur Sprache. Ihm kommt allerdings in der Diskussion besondere theologische Relevanz zu, da die Übernahme der priesterlichen Qualifikation des kirchlichen Amtes gerade über das Verständnis der Person und des Werkes Jesu vermittelt wird.

Dem begrenzten Rahmen entsprechend gibt Deissler denn auch nur wenige Hinweise für die ekklesiologische Problematik. Aufgrund der dargelegten Untersuchungen gibt er zu bedenken, „ob die priesterliche Amtskirche nach Gottes geoffenbartem Willen nicht dem ‚Prophetischen' mehr Lebensraum im Gottesvolk einräumen müßte", und „ob die enge Verkoppelung der kirchenamtlichen und der theologischen Unterweisung mit dem Priesteramt nicht noch einer weiteren Lockerung als bisher Platz machen" könnte (79). Da selbst diese Folgerungen noch unter der unbeantworteten Frage des Entsprechungsverhältnisses von atl. und kirchlichen Strukturen stehen, schließt man sich gern dem abschließenden Urteil Deisslers an, daß „sich aus den alttestamentlichen Befunden mehr Fragen als Antworten" ergeben (80).

2. Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes

Die Ausführungen von H. Schlier über die ntl. Grundlage des Priesteramtes fanden bereits vor ihrer Aufnahme in die „Quaestiones Disputatae" größere Beachtung. Zuerst als Artikel der Zeitschrift „Theologie und Philosophie" (44, 1969, 161–180) erschienen, wurde sie als Sonderdruck in mehreren Diözesen an alle Priester versandt und später im wesentlichen in das „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung" (Trier 1969) übernommen. Angesichts der Unsicherheit und bisweilen Dürftigkeit heutiger Amtstheologie verdient dieser Beitrag, der in seltener Dichte eine bibl. Theologie des ntl. Amtes bietet, in der Tat weiteste Beachtung.

In klarem Aufbau geht Schlier 1. auf das Priestertum Jesu Christi (81–84), 2. auf das priesterliche Amt der Apostel (84–97), 3. auf das Priestertum des Volkes Gottes (97–100) und 4. auf das priesterliche Amt in der Kirche (100–111) ein. In dieser Gliederung treten die Elemente, die das kirchliche Amt theologisch bestimmen, deutlich hervor.

Grund und Ursache des priesterlichen Amtes liegen im priesterlichen Dienst Jesu Christi. In allem Wirken Jesu, in Verkündigung, Sammlung und Sendung, begegnet das διακονεῖν, das sich als Lebenshingabe vollendete. Der Dienst Jesu Christi wird durch den Heiligen Geist im Dienst der Apostel gegenwärtig gehalten. In diesem Sinne steht das apostolische Amt bleibend der Kirche gegenüber. Auch sein Dienst vollendet sich in der persönlichen Hingabe des Apostels an seinen Auftrag und darin an Jesus Christus. Der in diesem Sinn priesterliche Dienst des Apostels erweckt das Priestertum des Volkes Gottes, das in mannigfacher Weise den durch den apostolischen Dienst erfahrenen Priesterdienst Jesu Christi bezeugt. Der apostolische Dienst setzt sich inmitten des Volkes Gottes insofern fort, als er sich in Ämter ausgliedert, die in ausdrücklicher und formaler Kontinuität mit dem Dienst der Apostel stehen. Mit ihm teilen sie auch dessen innere Form, indem sie in allen ihrem Tun den Dienst Jesu Christi vergegenwärtigen und „das ‚Für-uns' Christi in Wort, Zeichen und Existenz begegnen" lassen (ThPh 44, 1969 175f.).

Damit wird der Gefahr der Soziologisierung des kirchlichen Amtes eine entschiedene Christologisierung des Amtes gegenübergestellt. Daß die spannungsvolle Einheit von geschichtlicher Vermittlung und geistgewirkter innerer Form, von Amt und Existenz durchsichtig gemacht wird, ist der wichtigste Ertrag der Untersuchung Schliers für die gegenwärtige Diskussion.

Das leitende Anliegen Schliers geht darauf, den Dienst Jesu wie den der Apostel und des kirchlichen Amtes von seiner inneren Form her, der Lebenshingabe Jesu und ihrer Vergegenwärtigung, als einen priesterlichen zu qualifizieren. Gegenüber den Entsakralisierungstendenzen weist Schlier überzeugend nach, daß die Bezeichnung „priesterlich" e i n e theologisch legitime Bezeichnung des kirchlichen Amtes darstellt. Bedenken erheben sich indes, wenn der exegetische Befund darüber hinaus eine Amtsauffassung stützen soll, die den Amtsträger in erster Linie als *sacerdos* sieht und fast ausschließlich nach seiner kultischen Funktion und *potestas* bestimmt.

Letzter Grund des priesterlichen Charakters des Amtes ist für Schlier die Tatsache, daß der grundlegende Dienst Jesu selbst ein priesterlicher war. Jesu Dienst war priesterlich, weil er „in seiner Mitte der Opferdienst seiner Gott gehorsamen Selbsthingabe für die Menschen" war (83). Von daher qualifiziert Schlier das gesamte Wirken Jesu, Verkündigung, Sammlung und Sendung, als priesterlich. Er beruft sich dafür nicht nur auf den Hebräerbrief, sondern glaubt darin ein durchgehendes Verständnis des NT zu erkennen. Dagegen stellt F. Hahn fest: „Überblickt man das ntl. Material, so muß festgestellt werden, daß abgesehen von der aus anderen Wurzeln stammenden Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes keine Anzeichen vorhanden sind für eine Deutung des Wirkens Jesu im Sinne der hohepriesterlichen Messianologie. Nur die Funktion des Erhöhten, das Eintreten für die Gemeinde vor Gott ist wahrscheinlich als priesterlicher Dienst verstanden worden ..."[1]. Die mehrmals für die Selbsthingabe Jesu verwandten Bezeichnungen aus dem kultischen Bereich sind Bildaussagen, die theologisch anknüpfen und interpretieren wollen[2].

Richtig ist, daß aber zumindest der Hebräerbrief die Selbsthingabe Jesu als einen priesterlichen Dienst verstanden hat und es daher theologisch legitim ist, unter Berufung auf dieses ntl. Stück und die von ihm geprägte theologische Tradition Jesu Dienst als priesterlich zu verstehen. Angesichts des gesamten ntl. Befundes erscheint es aber nicht berechtigt, die Theologie des Hebräerbriefes zum Interpretationsprinzip des Gesamtbefundes zu erheben und das Opferpriestertum als Oberbegriff zur Kennzeichnung des Dienstes Jesu einzusetzen, dem die Kennzeichnungen als „getreuer Zeuge" und „guter Hirt" unterzuordnen sind, wie es Schlier *de facto* tut (83f.). Nicht unwichtig ist auch die Beobachtung, daß der Hebräerbrief zwar ein Vorsteheramt mit Verkündigungsaufgabe kennt (13,7.17.24), aber für dieses keine Verbindung mit dem priesterlichen Amt Christi herstellt.

Das Selbstverständnis eines Apostels legt Schlier anhand paulinischer Aussagen dar. Zentral besteht der Dienst des Apostels in der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat (87). Es ist ein priesterlicher Dienst, weil er den Priesterdienst Jesu Christi der Welt vermittelt (88). In der Tat versteht Paulus seinen Verkündigungsdienst an einigen Stellen (Röm 15,15f; Phil 2,17; 2 Tim 4,6) als eine „öffentlich-amtliche Opferleiturgia für das Gemeinwesen der Welt" (84). Es ist aber zu sehen, daß Paulus dem „Priestertum" einen ganz bestimmten Sinn und Inhalt gibt und es damit zu einer Metapher umwertet: sein „Priester"-dienst ist die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, ist seine und der Völker Ganzhingabe an diesen Herrn. Gegenüber dem Einwurf, „daß hier ja nur ein Bild gebraucht und eine Metapher verwendet wird", bemerkt Schlier mit Recht: „Aber dieses

[1] F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, 83) Göttingen ²1964, 240

[2] Zu Eph 5,2 vgl. J. Gnilka, der Epheserbrief (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, X/2) Freiburg – Basel – Wien 1971, 245

‚Bild' ist nicht *nur* Bild, und die Metapher ist nicht beliebig. Sondern für Paulus *ist* an die Stelle des atl. (und damit jedes) Opfervollzuges die Verkündigung des Evangeliums getreten" (84f). Aber genau dadurch geschieht die „Aufhebung" des sacerdotalkultischen Verständnisses, seine „Absetzung" als generischer Oberbegriff, seine Umwertung in eine Metapher, die allerdings durchaus „eine Realität meint" (82), geschieht schließlich seine „Entsakralisierung" im Sinne einer Eschatologisierung, Pneumatisierung und Christologisierung[3]. „Angesichts der einmaligen Lage des Neuen Bundes ist es sinnlos, nach einem ‚Opfer- oder Priesterbegriff' im NT zu fragen... Die alten Begriffe und Vorstellungen versagen, in ihrer Verwendung auf die ntl. Gegebenheiten müßten sie samt und sonders in Anführungszeichen gesetzt werden"[4].

Trotz dieser Feststellung des Exegeten wird man die „priesterliche" Interpretation des apostolischen Dienstes wie den des kirchlichen Amtes allerdings nicht nur, wie oben betont, für theologisch legitim, sondern auch – unter dem Vorzeichen und Vorbehalt des eben festgestellten Sachverhaltes – für angemessen und keinesfalls überholt halten, solange und in dem Maße religionsgeschichtliche und atl. Termini aus dem Bereich des Kultes uns die „Realität" (82) „erklären". Gegenüber Tendenzen einer falsch verstandenen Entsakralisierung ist darüber hinaus zu betonen, daß die *memoria* in der Kirche durchaus angemessen, ja notwendig (wie J. Pieper und W. Siebel aus philosophisch-anthropologischen und soziologischen Gründen nachweisen) auch in feiernder, festlicher, kultischer Weise zu vollziehen ist, ohne daß dadurch zwingend Botschaft und Auftrag Jesu „verkultet" werden.

Mit Recht lehnt Schlier die ausschließliche Begründung des priesterlichen Charakters des kirchlichen Amtes im Recht des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier, die sich vielfach bei Vertretern wie Gegnern der Entsakralisierung findet, ab. „Ein Zusammenhang des Presbyter- und Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistie wird im NT nicht ausdrücklich gemacht... Erst allmählich klärte es sich, daß die Eucharistie die objektivste und innerste Vergegenwärtigung des Opfers Christi und das zentrale Konstitutivum des Aufbaues der Kirche ist, so daß sich der priesterliche Dienst letztlich, aber keineswegs ausschließlich an diese Weise der Vergegenwärtigung des priesterlichen Handelns Jesu Christi gewiesen sieht" (105f). Es sind nicht kultische Funktionen, die den priesterlichen Charakter des Amtes begründen, vielmehr findet die „innere Form" des Amtes im Rahmen kirchlicher memoria auch zu einem kultischen Ausdruck.

### 3. Priester und Laie in der christlichen Gemeinde

Der dritte Beitrag des ersten Heftes, der von Jean-Paul Audet stammt, ist eine sehr engagierte Analyse der Ursache des gegenwärtigen „Unbehagens im Klerus" (121), in dem sich, wie Audet mit Recht herausstellt, nichts anderes als ein Unbehagen der kirchlichen Gemeinschaft selbst äußert. Es hängt wesentlich mit dem Verhältnis Priester–Laie zusammen. Die entscheidende Ursache des Unbehagens sieht Audet im Verlust der wichtigsten Lebensbedingung der christlichen Gemeinde, eine menschlich überschaubare und erfahrene Bruderschaft zu sein.

Audet verfolgt die sich seit dem 3. Jh. durchsetzende Entwicklung von der bruderschaftlichen Gemeinde, in der alle Glieder auf eine unmittelbare Weise ihre christliche Berufung teilten und einander bei Namen kannten, zu einer „organisationalen" (140) und „hierarchisierten" (155) Konzeption der Kirche. Im Verlauf dieser Entwicklung wurde die „Stammgemeinde" unfähig, sich als die unaufgebbare Zelle und Grundform der kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen; sie nahm es passiv hin, mit gewaltig vergrößerten Organisationsformen identifiziert zu werden. Die Folge war, daß die kirchliche Gemeinschaft fast alle Organe und Werkzeuge einbüßte, die unverzichtbar sind, um jedem einzelnen Christen eine Grunderfahrung der ‚brüderlichen Liebe' zu vermitteln (156).

Audet liest diese Entwicklung an der zunehmenden Trennung von Priester und Laien ab; jene bilden eine immer schärfer umrissene Sonderwelt der „Kleriker", während diese zum „Volk" der „Gläubigen" werden, wobei die Brüderschaft in der Anonymität der Massenkirche untergeht (155ff). Die „Sakralisierung des kirchlichen Dienstamtes" machte die faktische Trennung von Klerikern und Laien schließlich unantastbar (162). „Da nun die Gemeinschaft durch die Trennungslinie des Sakralen geteilt war, entstand die Tendenz, daß die christlichen Werte sich den Stellungen, Modellen und Rollen entsprechend aufteilten" (164). Damit hat nach Audet ein zur Institution gewordener Widerspruch inmitten der kirchlichen Gemeinschaft Wurzel geschlagen und dieselbe durch eine „Art Schisma aus Indifferenz und Anonymität" gespalten (123,174). Dieser Widerspruch sei nur aufzuheben, wenn die konkreten Voraussetzungen neu geschaffen würden, unter denen die christliche Brüderschaft wieder eine Chance habe. Den Schlüssel zur Erneuerung der Kirche sieht Audet deshalb in einer Wiederbelebung der „Stammgemeinde" *(communauté de base)*, die das spezifische Organ und der eigentliche Ort für die Erfahrbarkeit und Entwicklung christlicher Brüderschaft ist (132).

Zweifellos bleiben im Beitrag Audets viele Fragen offen: Ist Brüderlichkeit institutionalisierbar? In welchem Verhältnis steht die „Stammgemeinde" zu den anderen kirchlichen Strukturelementen? Audets Kritik an der geschichtlichen Entwicklung berücksichtigt auch nicht eingehend genug die soziologischen Gesetzmäßigkeiten, die bei einer Institutionalisierung und der Entwicklung zu einer Großgesellschaft wirksam werden.

Daß Audet ein zentrales Erfordernis der augenblicklichen Situation erkannt hat, beweisen die Bestrebungen vieler Christen wie auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, in der der Vorschlag neu zu schaffender „Stammgemeinden" zu einer intensiven Diskussion des Priesterproblems führt. Die Ausführungen Audets werden ferner durch soziologische Beobachtungen bestätigt. Der Soziologe F. X. Kaufmann stellt fest: „In hochdifferenzierten Gesellschaften, in denen Kirche und der durch sie konstituierte Sinnhorizont wiederum partikulär geworden sind, kommt der Glaubensvermittlung innerhalb freiwilliger Gruppen wachsende Bedeutung zu" (HerKorr 26,1972,33).

## II. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*

Der zweite Band zum Thema „Der priesterliche Dienst" in der Reihe „Quaestiones Disputatae" ist eine sorgfältige dogmengeschichtliche Untersuchung von Karl J. Becker SJ über „Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt".

Das erste Kapitel behandelt das IV. Laterankonzil und dessen Vorgeschichte (11–43), das zweite Kapitel die Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz (44–55), das dritte Kapitel das Konzil von Trient (56–109), das vierte Kapitel die Lehre der Päpste im 19. und 20. Jh. (110–126), das fünfte Kapitel das II. Vatikanum (127–149) und das sechste Kapitel faßt die Ergebnisse in einem Überblick noch einmal zusammen (150–178).

Becker stellt die einzelnen Lehraussagen in ihren geschichtlichen Zusammenhang, untersucht die Textgeschichte, die vorausgehenden Diskussionen, die Aussageabsicht und das dogmatische Gewicht der Entscheidungen. Ihre Grenzen und die offengebliebenen Fragen werden als solche gekennzeichnet. Durch große Detailkenntnis zeichnet sich vor allem das umfangreiche Kapitel über das Tridentinum aus.

Gegenüber der einseitigen Darstellung vieler dogmatischer Handbücher, die unter Berufung auf konziliare Entscheidungen das Unterscheidende des amtlichen Priestertums fast ausschließlich in der Konsekrationsvollmacht sehen, stellt Becker mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß die betonte Hervorhebung dieser Vollmacht in den kirchlichen Lehrentscheidungen dadurch bedingt war, daß gerade diese Vollmacht jeweils in Frage gestellt wurde. Zum IV. Laterankonzil erklärt Becker: „Das Konzil hat unwiderruflich klargestellt, daß die *potestas conficiendi*, die Wandlungs- und Opfervollmacht, eine nur dem geweihten Priester gegebene Gewalt ist... Aber es wollte kein umfassendes Bild der priesterlichen Tätigkeit geben" (42f). Auch das Konzil von Florenz hatte nicht die Absicht, „den gesamten Aufgabenbereich des Priesters, wie die Offenbarung ihn festgelegt hatte, zu beschreiben" (55). Die einseitige Sicht kann sich vor allem nicht auf das Trienter Konzil berufen: „So grundlegend wichtig dem Konzil die Beziehung des Priestertums zum Opfer war, eingeengt hat es den Priester nicht auf diesen Bereich" (96). Berücksichtige man neben den dogmatischen Dekreten die Reformdekrete, so zeige sich, daß das Konzil sich des Zusammenhangs der verschiedenen priesterlichen Tätigkeiten, der Predigt auf der einen, der Sakramentenspendung und des Gottesdienstes auf der anderen Seite, durchaus bewußt gewesen sei. Die Verfasser und Leser der Dokumente im 16. Jh.

[3] H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung", in: Der Seelsorger 38, 1968, 45–48

[4] Ph. Seidensticker, Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (= Neutestamentliche Abhandlungen XX, 1/3) Münster 1954, 326f.

* **Der priesterliche Dienst.** Zweiter Band: Karl J. **Becker:** Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1970). 178 S. (Quaestiones Disputatae, 47). Kart. DM 19.50.

wußten um die anliegenbedingte Beschränkung. „Sie sahen, daß das Konzil von den Sakramenten handeln wollte und aus Anlaß der Sakramente vom Priestertum sprach; sie wußten, daß nicht bloß sie selbst, sondern auch das Konzil ein umfassenderes Bild vom Priester hatten, als es in den Einzeldekreten sichtbar wurde" (109).

Bei der Darstellung der von den Päpsten des 19. und 20. Jhs. weiterentwickelten Lehre vom katholischen Priestertum vermißt man bei Becker indes eine kritische Prüfung, ob die Betonung, mit der die Päpste in der „Darbringung des Meßopfers" (121) die Hauptaufgabe des Priesters sehen, nicht doch eine Anknüpfung an Trient war, die um die anliegenbedingte Beschränkung des Konzils nicht mehr wußte; denn „Trient bildet den Ausgangspunkt all dieser Darlegungen über das Priestertum" (113).

Auch bei der Besprechung der Dokumente des II. Vatikanum geht es bei Becker immer wieder darum herauszustellen, daß sich die genannte Akzentuierung in den päpstlichen Enzykliken auch im Konzil durchhält. In Christi Vollmacht „taufen die Priester, verwalten sie das Beichtsakrament, spenden sie die Krankensalbung und feiern sie vor allem das Meßopfer. Vor allem!" (148). Daß diese Sicht, die das Wesen des Priestertums vor allem von seiner Opfervollmacht her bestimmt, vom Konzil zwar uneingeschränkt fortgeführt wird, aber in eine umfassendere Wesensbeschreibung eingeordnet wird, die das Priesteramt als apostolischen Dienst sieht und ihn von seiner missionarischen Sendung zur Verkündigung und Heiligung her bestimmt, wird bei Becker nicht sehr deutlich gemacht, wie ein Vergleich mit dem Kommentar von Fr.Wulf SJ zeigt (LThK² Das 2. Vatikanische Konzil III, 146ff). Da die beiden Priesterbilder vielfach unvermittelt nebeneinander stehen, blieb in den Dokumenten manches unausgeglichen und manche Frage offen, was von Becker wiederum gut herausgearbeitet wird.

In der Darstellung Beckers wird damit nicht recht deutlich, daß die neue Akzentsetzung des II. Vatikanum das Vorherrschen der „presbyteralen" Theorie beendete, die das Wesen des Ordo vor allem in der Verleihung der *potestas conficiendi* sah und infolgedessen die Sakramentalität der Bischofsweihe verneinte. Becker erwähnt allerdings mehr als einmal (17f, 41, 169) das Vordringen dieser Theorie, die, von Hieronymus und Ambrosiaster ausgehend, die ursprünglichere „episkopale" Auffassung ablöste, über Petrus Lombardus in der mittelalterlichen Theologie herrschend wurde und von den Päpsten des 19. und 20. Jhs weiter entfaltet wurde[5]. Das II. Vatikanum zeichnet sich dadurch aus, daß es mit seiner Drei-Ämter-Lehre und der Lehre von der Sakramentalität des Bischofsordo auf den volleren Begriff des Amtes, wie ihn die „episkopale" Auffassung vertrat, zurücklenkte.

Die Ausführungen Beckers, in denen er sich abschließend mit einigen heutigen theologischen Tendenzen auseinandersetzt, zeigen, daß er selbst die „presbyterale" Auffassung vertritt. Wenn Becker zu Recht mit dem II. Vatikanum feststellt, daß der Dienst der Priester sich in der Feier der Eucharistie vollendet, so erscheint damit doch die Behauptung nicht zwingend, daß „die grundlegende Aufgabe des Priesters nicht die Wortverkündigung, nicht die Gemeindeleitung, sondern die Vollmacht, das Meßopfer darzubringen", ist (163). Die Begründung Beckers, „daß es Priestertum ohne Wortverkündigung geben kann oder etwa ohne Gemeindeleitung, nicht aber Priestertum ohne die eucharistische Vollmacht" (163), ist nur schlüssig in einer Theologie des Priesteramtes, die sich in der Lehre von dessen *potestates* erschöpft. Sie verkennt ferner den Zusammenhang von Wort und Sakrament und die ekklesiale Lebensfunktion der Eucharistie und des Priesteramtes, die das II. Vatikanum überzeugender berücksichtigte. – Auf S. 46 muß es statt „Bonifaz II." heißen: „Bonifaz VIII.".

## III. Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*

„Die vorliegende Arbeit ist eine historische, keine theologische Untersuchung." Dieser erste Satz des Vorwortes zu einem Buch, das als 48. Band der Reihe „Quaestiones Disputatae" erscheint, läßt aufhorchen. Diese Reihe befaßt sich im allgemeinen mit Diskussionsthemen, die dem formalen Untersuchungsgegenstand nach zum Wissenschaftsbereich Theologie zählen. Der Kirchenhistoriker fühlt sich deshalb leicht „provoziert", da er nach dieser scharfen Gegenüberstellung: „Geschichtswissenschaft – Theologie" in Sorge gerät, daß er zwischen zwei Stühle gesetzt wird. Vielleicht mochte er bisher glauben, daß er sich wegen seines Untersuchungsgegenstandes, den wir zunächst ganz allgemein „Kirche" nennen wollen, als „Theologen" (wenn auch in einem weiten Sinn des Wortes) bezeichnen dürfe, daß es ihm aber gelingen könne, zu seinem Untersuchungsobjekt eine angemessen kritische (also bei allem „Beteiligtsein" sich formal unterscheidende) Distanz zu gewinnen, die ihn bei der Anwendung der historischen Methode an dem Vorwurf der Unaufrichtigkeit vorbeiführt.

Martin ist betroffen von der Tatsache, daß dieselben in den Schriften des Neuen Testamentes mitgeteilten geschichtlichen Daten – seien es nun einzelne Sätze, Geschehnisse, Deutungen von Zusammenhängen – seit eh und jeh individuell verschieden (also objektiv „häretisch" im Sinne von „auswählend") interpretiert worden sind, und daß die gruppenmäßige Übernahme der Interpretationsinhalte zu den Spaltungen (also „Häresien" im gewöhnlichen Sinn) geführt hat und daß die „konfessionelle Identität nur durch Berufung auf die Tradition gesichert werden kann" (12). Hier möchte er einen neuen Ansatz gewinnen durch strikte Zuwendung zur historischen Methode, weil (das steht wohl unausgesprochen dahinter) die Theologie als präformierte Schriftinterpretationsmethode die hier anstehende Frage, also die Entwicklung des Amtspriestertums, nicht befriedigend zu lösen vermag. Woran mag das liegen? Es soll hier ganz knapp versucht werden – im Sinn eines Gesprächs mit Martin, nicht im Sinn vorschneller Kritik –, zu der von ihm vorgenommenen scharfen Konfrontation zwischen historischer und theologischer Untersuchung Stellung zu beziehen.

Es gibt keine Geisteswissenschaft, die je für sich vom Nullpunkt anfangen kann und ohne Prämissen auskommt; das gilt für die Geschichtswissenschaft ebenso, wenn sie dem Reflektierenden das Verstehen der Vergangenheit und der Gegenwart möglich machen will, wie für die Theologie. Hier ist nicht an den Streit um die „Voraussetzungslosigkeit" vor zwei Generationen gedacht, sondern an etwas anderes. Jede Wissenschaft bedarf eines Kategoriensystems. Martin greift nun – wenn er es auch nicht mit Namen nennt – das seiner Meinung nach „der Theologie" zugrundeliegende Seinsstruktursystem und seine Kategorien an. Es ist die Anschauung des Aristoteles mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, das weithin die nachmittelalterliche, besonders die katholische Theologie beeinflußt hat. Entscheidend ist für unsere Frage die Bestimmung des „Seins". Jedes für den Wissenschaftler „erfaßbare" Sein, ist in seiner konkreten Realität individuell, also unterscheidbar. Was er vorfindet, ist jedoch nicht das Wesen, die Substanz, die unveränderlich ist und sich gleichbleibt; er trifft immer nur auf die Akzidentien. Das Wesen einer Sache kann nur im Denkprozeß durch Abstraktion von den Akzidentien gewonnen werden. Für die Erlaubtheit seiner Identifizierung der theologischen Methode mit der aristotelischen Seins- und Erkenntnistheorie führt Martin eine Reihe von Zeugen an (S. 11f: Küng, Rahner usw.). Zu dieser Gruppe der Theologen rechnet er auch Historiker und Exegeten, die sich mit der neutestamentlichen und frühchristlichen Periode befaßt haben. Ihre gemeinsame Prämisse wäre die, daß man bei der Erforschung der zur Verfügung stehenden Quellen nach der Methode der aristotelischen Seinskritik zwischen wesentlichen, absoluten, unabdingbaren, also substantiellen Grundstrukturen der Kirche, und zufälligen, bedingten, durch geschichtliche Entwicklung veränderten, also akzidentellen Besonderheiten unterscheiden müsse. Danach wäre es die Aufgabe des Kirchenhistorikers, die Unveränderbarkeit der Substanz der Kirche in allen geschichtlich gewordenen Veränderungen aufzuzeigen. Die Kirchengeschichte wäre also immer noch eine Hilfsdisziplin der theologischen Systematik, eine Zubringerin speziell der Apologetik. Daß sie lange Zeit so verstanden worden ist, und hier und da auch heute noch so begriffen wird, ist nicht übertrieben.

Nun geht M. bei seiner Untersuchung auch von einer vorgegebenen Erkenntnismethode aus. Er nennt sie nicht, aber es ist die wissenschaftliche Methode der Phänomenologie, die heute auch die Geschichtswissenschaft bestimmt, nachdem sie viele andere Disziplinen (wie Biologie, Psychologie, Soziologie usw.) methodisch ergriffen hat. Sie will das Vorgefundene zunächst einfach hinnehmen, wie es ist, auch wenn es ungeordnet erscheint und vertrauten, bisher als gesichert geltenden Annahmen widerspricht. Von Vorbestimmtheiten des Urteils, aus welcher Quelle sie auch kommen mögen, ist Enthaltung zu üben. Es ist nur auf das zu achten, was dem distanziert betrachtenden Erkenntnissubjekt auffällt, „erscheint".

Der Historiker hat kein Mittel, Göttliches vom Menschlichen in der Kirche zu scheiden. Er kann überhaupt nichts Absolutes feststellen,

[5] Hdb. d. Dogmengeschichte IV/5: L. Ott, Das Weihesakrament. Freiburg – Basel – Wien 1969, 24f, 43f, 46, 50; P. Fransen, Art. Weihen, Heilige, in: Sacramentum Mundi IV, 1271f.

* **Der priesterliche Dienst** III: **Martin,** Jochen: Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972. 119 S. (Ouaestiones Disputatae 48) kart. lam DM 16.–.

sondern nur sich gleich bleibende oder ähnliche Phänomene erkennen und die Kontinuität von Institutionen beschreiben. Er muß allerdings auch nach dem Grund dieser Kontinuität fragen, will er mehr sein als ein bloßer Registrator. Das Phänomen „Kirche" hat nun ein eigenartiges Selbstverständnis, in dem, anders als bei anderen menschlichen Institutionen, die ständige Rückbezogenheit auf den Anfang sich findet. An diesem Anfang steht ein „Datum", das als einmalig und absolut angesehen wird, nämlich die Menschwerdung Gottes in Christus. Damit beginnt die Kirche und alle Christen sind sich darin einig, daß die Wahrung der Verbindung mit diesem Anfang für die Kirche unersetzlich ist. Damit ist über das „Wesen der Kirche" noch fast nichts gesagt. Der Historiker, der sich streng an diese Methode hält, kann über das „Wesen der Kirche" eigentlich erst am Ende der Zeit Ausssagen machen, wenn das in den geschichtlichen Phänomenen sich auftuende Kontinuum weiterer Ausdrucksmöglichkeiten beraubt ist.

Ist diese Variabilität schrankenlos und unbegrenzt? Nach langer geschichtlicher Entwicklung waren die Grenzen im Mittelalter weithin festgelegt und anerkannt. Daraus resultiert die Tatsache, daß in der Beurteilung von Problemen, die das Mittelalter betreffen, Profan- und Kirchenhistoriker eine weitgehende Übereinstimmung erzielt haben. Hier liegt eine gewordene Ordnung der Kirche vor. In der ersten Periode der Kirche ist es anders. So etwas wie ein formuliertes Grundgesetz, in dem „Wesen und Aufgabe" der Kirche definiert wären, gibt es nicht. Es wäre auch ahistorisch, so etwas überhaupt zu vermuten, da die Kirche sich bei Beginn als Institution unter Menschen der damaligen Selbstverständnisstufe eingeordnet hat, – es sei denn, daß sie sich von Anfang an als legitime Fortsetzung einer vorhandenen religiösen Institution (etwa der alttestamentlichen) verstanden hätte. Eine „Grundordnung" hat sich deshalb im geschichtlichen Ablauf erst entwickelt aus verschiedenen Anstößen. Dazu können gehören etwaige Anweisungen des Stifters, die zunächst mündlich weitergegeben wurden und sich in der Gemeindestruktur niedergeschlagen haben. Quellenmäßig können sie vom Historiker nicht erfaßt werden. Ob man solche, durch Analogieschluß vermutbare, auf den Stifter zurückzuführende Richtlinien annehmen darf, ist darum eine Frage, die der Historiker wohl kaum beantworten kann. Offensichtlich hat Paulus, gleichbevollmächtigter Apostel und wie die anderen mit der Verkündigung des Evangeliums betraut, keine Hinweise auf eine Gemeindeordnung empfangen. Er hat – wenn man auf eine geschichtliche Analogie verweisen will – vielleicht ähnlich wie später Franziskus geglaubt, daß mit der Botschaft von der Freiheit im Glauben und der Gleichheit aller in Christus auch die rechte Ordnung sich einstellen würde. Für den Historiker ist es durchaus wahrscheinlich, daß die anderen Apostel, die Augen- und Ohrenzeugen der Taten und Worte Jesu, stärker informiert worden sind über die Intentionen Christi in Bezug auf die Ordnung des Zusammenlebens seiner Jünger in der sich entwickelnden Kirche. Wenn es solche Hinweise Christi gegeben hat, dann haben sie ihre schriftliche Fixierung erst ziemlich lange nach dem Meinungsaustausch zwischen Paulus und seinen Gemeinden erhalten, vermutlich erst, als ihre Rückführung auf den Meister bestritten und ihre Tragweite kontrovers wurde. Auch Paulus differenziert zwischen Entscheidungen, die er aus eigenem Ermessen trifft, und solchen, die er auf den Herrn zurückführt. Dort wo sich die Apostel insgesamt einer solchen Anweisung nicht sicher sind, sind sie sich bewußt, daß ihre Anordnung nicht nur ihre Entscheidung ist (Apg 15,28). Auch sonst werden im Neuen Testament in Aussagen gefaßte Erkenntnisse nicht nur als das Produkt des Überlegens, der bloßen Anwendung der Vernunft und der rückschließenden Kombination verstanden (Mt 16,17).

Manches verdankt die Kirche auch Anregungen, die von den religiösen Institutionen der Umwelt ausgingen. Was aber von dort übernommen wurde, mußte jedoch der grundlegenden Konzeption von der Neuheit der Gemeinde Christi assimilierbar sein, sonst sind früh erkennbare Tatsachen kaum zu erklären. Dazu gehören die Betrauung mit Amt, Aufgabe und Dienst auf Lebenszeit, die Betonung der Verantwortung des Amtsträgers direkt Gott gegenüber und die damit gegebene Unmöglichkeit, daß die Gemeinde einen schuldlosen Amtsträger abberuft.

Die beiden Hauptkapitel, in denen zur Sache gesprochen wird („Die kirchlichen Dienste vor der Entstehung des Einzelepiskopats" und „Die Ausbildung des monarchischen Episkopats") zeigen die Entwicklungslinien klar und deutlich. Wenn nun nach der Stellungnahme zu dem Einleitungskapitel (9–24) von mir noch auf einzelne Stellen Bezug genommen wird, so geschieht das nicht, um an Einzelheiten herumzumäkeln, sondern um zu mehreren Problemen die Möglichkeit einer kontroversen Stellungnahme auch für den Historiker darzutun.

S. 27f: „Nach dem paulinischen Verständnis der Gemeindefunktionen ist deren Legitimation durch Einsetzung oder Ordination nicht gefordert." Ich bin nicht so sicher, daß Paulus in seiner mehr als 15jährigen Tätigkeit als Künder des Evangeliums von Anfang bis Ende die stets gleiche Ansicht darüber gehabt hat, wie in der Gemeinde die Dienste und Aufgaben gegliedert sein sollen und ob es nicht leitende Aufgaben geben solle, denen andere Dienste unterzuordnen wären. Zwischen dem Verf. des 1. Korintherbriefes und des Philipperbriefes scheint mir eine Entwicklung nachweisbar. Die verschiedene Situation in den Gemeinden wird womöglich nicht auf die Predigt des Apostels allein zurückgeführt werden müssen, sondern wird ebensosehr die religiös-kulturellen Voraussetzungen vor dem Erscheinen des Paulus und die verschiedene Emotionalität der Gläubigen bei der Erfassung und Verwirklichung der Hauptpunkte der paulinischen Verkündigung widerspiegeln. Warum sollte Paulus in einer Gemeinde wie Korinth, in der sich die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in der Hoffnung auf kurz bevorstehende Erfüllung niederschlug (1 Kor 7), auf eine statische Ordnung drängen? „Einsetzung" und „Ordination" beschreiben Sachverhalte, die mit diesen Begriffen erst in einer späteren Entwicklung bezeichnet werden. Das, was sie aussagen wollen, nämlich die Sichtbarmachung der Einheit, in der die Einzelgemeinden zur Gesamtkirche zusammengefügt werden, ist für Korinth und die anderen paulinischen Gemeinden zunächst in der Person des Paulus gegeben, der seinen Auftrag in dieser Hinsicht von den „Säulen", die vor ihm Apostel waren, legitimieren läßt (Gal 2,9), eben um der Einheit der Kirche willen; er selbst beansprucht in Korinth eine übergeordnete, also ordnende Autorität (1 Kor 6,13). Eine Legitimation der Personen, die in den Gemeinden Aufgaben übernehmen und Dienste leisten, durch die „Anerkennung" von Seiten Bevollmächtigter, die diese Dienste zu „gesamtkirchlichen" macht, ist auch in Korinth gegeben. Für eine „Ordination", eingeengt etwa auf den Akt der Handauflegung, sind bei Paulus selbst keine Anzeichen vorhanden.

S. 39, Anm. 44: Hier soll nur ein Hinweis gegeben werden, warum die Apostel gerade in Jerusalem die Parusie erwarten sollten. Das wird seinen Grund darin haben, daß sie als fromme Juden die Ankunft (als Christen die Wiederkunft) des Messias in Jerusalem erhofften (vgl. Strack-Billerbeck 1,151; 3,9).

S. 41: „Mit dem ersten Auftreten des Jakobus in der Apostelgeschichte wird dessen Autorität der der Apostel (gemeint sind wohl die „Zwölf") gleichgeordnet, später steht sie über der der meisten Apostel, zuletzt auch über der des Petrus." Diese Autoritätssteigerung des Jakobus läßt sich so nicht erweisen. Von einer Autorität anderer Apostel im einzelnen erfährt man aus der Apostelgeschichte nichts, die nur Petrus (und in seiner Begleitung im Anfang auch Johannes) und Paulus heraushebt. Ein Abbau der Autorität der Apostel und vor allem des Petrus hätte wohl am ehesten einen Niederschlag im Lukasevangelium gefunden, das nach dem Tod des Jakobus verfaßt wurde und sich bemüht, die Autorität der „Zwölf" herauszuheben. Wäre die Verheißung an Petrus, wie sie in Mt 16,18f formuliert ist, etwa antijakobisch? Das könnte man nach dem Satz von dem stufenweisen Abbau der Autorität des Petrus, wenn er richtig wäre, fast vermuten.

S. 49: „Weil apostolische Anweisungen für die kirchliche Organisation fehlten, versuchte man teilweise die Entscheidungen der nachapostolischen Zeit als Anordnungen der Apostel auszugeben: deshalb legt Lukas Paulus die Abschiedsrede an die Epheser in den Mund" (Apg 20,28–31). Hier darf ich als einer, der anderer Meinung ist, natürlich nicht argumentieren unter Zuhilfenahme der Inspirationslehre, um das Gewicht dieser Stelle zu ermessen: das wäre „Theologie" –, wohl aber muß ich nach der genauen Grenze zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit fragen, denn da ist auch der Historiker kompetent. Ist die apostolische Zeit begrenzt durch den Weggang der Apostel von Jerusalem oder durch den Tod des Apostels Paulus oder des Petrus oder des letzten Apostels oder durch die Ereignisse des Jahres 70? Da wir nicht genau wissen, wann die Apostelgeschichte abgefaßt ist – wenn auch wohl nicht allzu lange nach dem Lukasevangelium –, habe ich Bedenken, den Bericht über die Paulusrede in Ephesus als Korrektur der „nachapostolischen" Zeit am Versäumnis der vorigen Periode aufzufassen. Auch glaube ich nicht, daß dieses „Versäumnis", falls es eines ist, nur auf die Naherwartung der Apostel zurückzuführen ist, wie Verf. es tut. Naherwartung kennt auch Stufen von der stillen Hoffnung bis zur enthusiastischen Euphorie. Apostel, die bis Rom reisen, gehören nicht zu den Enthusiasten. Auch sie haben in dieser Frage in einem Zeitraum von 30 Jahren eine Entwicklung durchgemacht.

S. 52: Unerklärlich bleibt mir, warum die in Apg 18,2 genannten Juden Aquila und Priscilla als zwei Frauen bezeichnet werden, die den Apollos tiefer einführten. Ist das ein Versehen? Wer weiß, welche Position dieses Ehepaar in der römischen Gemeinde gehabt hat? Aus Apg 18,2 geht nicht hervor, daß das Ehepaar erst in Korinth nach der Predigt des Paulus den Glauben annahm. Wie sah überhaupt damals die römische Gemeinde aus? Wir hören nur von einigen Hausgemeinden (Röm 16); darunter werden auch die des Aquila und der Priscilla genannt. Wir treffen die beiden also in einem Zeitraum von 10–15 Jahren (zwischen der Judenverfolgung unter Claudius und der Abfassung des Römerbriefes) in Rom, in Korinth, in Ephesus und wieder in Rom an. Dabei haben sie auch in Ephesus eine Hausgemeinde gehabt (1 Kor 16,19).

S. 58f: Hier heißt es: „Nach den Pastoralbriefen ist das Amt nicht, wie in der späteren Sukzessionstheorie, qua Amt Garant der rechten Lehre, sondern deshalb, weil ihm diese Lehre von den Aposteln oder deren Beauftragten anvertraut ist." Nach der Satzlogik muß sich „ihm" auf „Amt" beziehen. Ist denn in der Sukzessionstheorie je behauptet worden, die rechte Lehre sei dem Amt, also einer Institution anvertraut worden und nicht Personen, die nacheinander im „Amte" sind? Auch die Sukzessionslehre kannte Bischöfe, die weil sie

Glauben und Kirche verließen, aus der Sukzessionsreihe ausschieden. Eine Unterscheidung der Art, daß das Bewahren der rechten Lehre nach den Pastoralbriefen noch eine funktionale Aufgabe, später aber nur ein fast magisches Tradieren beinhalte, scheint mir zu scharfsinnig und vom Text nicht gerechtfertigt zu sein.

S. 67: Ob sich aus der Didache erstmals kultische Funktionen des Gemeindeamtes erschließen lassen, wird danach zu beurteilen sein, wie diese Abschnitte im zeitlichen Verhältnis zu den Ignatius-Briefen zu bestimmen sind.

S. 72: In der Bezugnahme auf den 1. Klemensbrief heißt es hier: „Ein besonderer Streitpunkt scheint die Feier der Eucharistie gewesen zu sein, deren Vorsitz die Presbyter – Episkopen in Korinth (und auch in Rom) inzwischen an sich gezogen hatten, der aber nicht von Anfang an zu den Aufgaben des Gemeindeamtes gehört hatte." Aus dem Brief geht nur hervor, daß einige Gläubige in Korinth „ohne Grund" die Vorsteher absetzen wollten. Das setzt voraus, daß der Verf. des Klemensbriefes eine durch das Verhalten der Vorsteher begründete Absetzung akzeptiert. Daß die Feier der Eucharistie hierbei eine Rolle spielte, geht aus dem Text nicht hervor.

S. 76: „Wenn das Verständnis der Welt als hierarchisch gegliederter sich nicht mehr halten läßt, hat auch die Begründung der kirchlichen Hierarchie ein entscheidendes Fundament verloren." Hier muß man fragen: Gibt es mehrere entscheidende Fundamente? Richtiger würde es hier heißen: Der von dem Verf. des Klemensbriefes formulierte Analogieschluß von der hierarchischen Gliederung der Welt auf die kirchliche Hierarchie trägt heute nicht mehr. Diese Parallelisierung ist zwar für Klemens von Wichtigkeit, gibt aber nicht die allgemeine theologische Begründung ab.

S. 85: „Daß die frühchristliche Institutionalisierung so schnell auf ein . . . Gemeindeamt . . . hinauslief, . . . ist nicht aus der apostolischen Verkündigung ableitbar." Diese These ist richtig, wenn vorausgesetzt werden darf, daß die gesamte Verkündigung schriftlich festgehalten worden ist. Ist das der Fall? Wahrscheinlich ist Joh 21,25 ein Reflex der Diskussion um die Geltung von schriftlicher und mündlicher Tradition.

S. 102: Wenn in der Kirchenordnung Hippolyts betont wird, daß die Bischöfe den Geist des Hohenpriestertums besitzen, so ist es nicht ausgemacht, daß dabei in erster Linie an den Hohenpriester des Alten Testamentes gedacht ist, sondern im Vordergrund steht wohl der Bezug auf das einzigartige Priestertum Christi, das der Bischof repräsentiert. Auch Christus gilt in analoger Weise als Hoherpriester (Hebr 9,11); auch ihm ist „Herrschaft" vom Vater übertragen worden. Die Parallelen zwischen dem alttestamentlichen gestuften Priestertum und der kirchlichen Hierarchie sind zur Zeit Hippolyts noch nicht gezogen worden. Daß die Diakone die Einzigen sind, „die der Kirche noch dienen", ist eine zugespitzte Formulierung. Als Diakon kann man, wenn man auf die Wortbedeutung abzielt, jeden bezeichnen, der sich in freier Selbstentscheidung – anders als der dienende Sklave – für die Übernahme einer Aufgabe dauernd zur Verfügung stellt.

S. 103: Die Gemeinden haben z. Z. Hippolyts um 200 gewiß keine einheitliche Größe gehabt. In Rom, in Karthago und anderen großen Städten wird die Zahl der Gläubigen beträchtlich gewesen sein, aber die Ordnung Hippolyts ist auch für andere Gemeinden maßgeblich geworden. Wenn man auch annehmen darf, daß die Kirchenordnung antignostischen Charakter hat, so ist die Schlußfolgerung, daß die Beteiligung der Gemeinde an der Wahl des Bischofs auf eine bloße Akklamation reduziert worden sei, nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen mit Tatsachen, auch aus späterer Zeit (vgl. etwa Augustinus, ep. 213). Daß die Situation damals (um 200) eine klare Ordnung forderte, wird deutlich wenn man bei Tertullian (de praescr. 41) von häretischen Gruppen liest: „Es ist bei ihnen heute der eine Bischof, morgen der andere, heute ist jemand Diakon und morgen Lektor, heute einer Priester und morgen Laie. Denn sie tragen die priesterlichen Verrichtungen auch Laien auf".

S. 105: Nicht recht einsichtig ist mir, warum so stark betont wird, daß „in den Schriften des katholischen Tertullian die dem Bischof zustehenden Rechte nie als potestates im Sinne Hippolyts gefaßt werden". Gewiß, das Wort „potestas" im Sinn von Leitungsgewalt kommt bei Tertullian in Bezug auf den Bischof nicht vor, jedoch steht dem Bischof das Recht (ius) zu, in die Kirche durch die Taufe aufzunehmen und diese Vollmacht zu delegieren. Es gibt einen „ordo episcoporum" (de praescr. 32,1); die Eucharistie kann nur aus der Hand des Bischofs empfangen werden. In allen diesen Fragen beruft sich Tertullian auf die Tradition, die ihre Wurzel in der Schrift hat und haben muß. Daß er sich einige Jahre später, als er sich der antihierarchischen Bewegung der Montanisten angeschlossen hatte, vieles abstritt, was er zuvor verteidigt hatte, zeigt noch nicht, daß er in seiner katholischen Zeit Inhalt und Auftrag des bischöflichen Amtes anders sah als Hippolyt. Höchstens hatte er als Afrikaner über das Zustandekommen der Geistausrüstung des Bischofs eine andere Vorstellung als Hippolyt. Richtig ist, daß für Tertullian die Garanten für die Echtheit der Überlieferung, die Reinerhaltung des Glaubens, die apostolischen Gemeinden sind, nicht so sehr die Bischöfe, die diese Gemeinden leiten. Aber, um mit Tertullian zu reden, in der Handhabung der „disciplina", sehe ich zwischen ihm und der Kirchenordnung Hippolyts keinen großen Unterschied.

Der Verf. hat mit Gründlichkeit und Scharfsinn alle Quellen durchgearbeitet und sie in einen Entwicklungszusammenhang zu stellen versucht. Damit ist notwendig eine Wertung verbunden, bei der man Gewichte auch anders verteilen kann. Auch nach dem Neuen Testament gibt es eine „Einsetzung" in das Amt der Presbyter – Episkopen (Apg 14,23; 20,28). Das kann der Historiker feststellen, und auch daß hier direkt nichts über Inhalt und Umfang des Amtes und die Dauer der Beauftragung besagt ist. Wenn aber in einer Schrift des Neuen Testamentes von „Einsetzung" geredet wird, dann ist nach dem Gewicht dieser Aussage zu fragen; denn eine Seite des Amtsverständnisses ist eben die Einsetzung und die besondere Geistausrüstung. Die Wertmaßstäbe für die Beurteilung der Aussagen des Neuen Testamentes setzt aber nicht mehr der Historiker allein; da ist der „Theologe" gefordert, mit dem der Historiker zur Erhellung des Phänomens Kirche im Gespräch bleiben sollte, denn „anders als unter einer bestimmten Perspektive des Deutens und Verstehens kommt das Besondere nicht in den Blick und läßt sich darüber nicht sprechen" (Brox).

## IV. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik*

Der Münsteraner Ordinarius für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie nimmt sich im vorgestellten Bd 49 der „Quaestiones disputatae" dankenswerterweise einer Problematik an, um die Kirchenrechtler ansonsten einen weiten Bogen schlagen. Das Buch umfaßt die Niederschriften zweier Vorlesungen und zwei eigens für diese Publikation geschriebene Beiträge, die sich alle gleichermaßen mit dem Amt des Priesters befassen. Daraus ergeben sich allerdings gelegentlich Doppelungen in der Darstellung.

Das Anerkennenswerte und zugleich Erstaunliche an Herrmanns Arbeit soll gleich am Anfang genannt sein: Es ist der Optimismus des Verf., den der Rezensent in diesen Fragen nicht (mehr) teilen kann. Herrmann wehrt sich denn auch „gegen eine Haltung (...), die alles Neue, alles Fragen mit Unbehagen aufnimmt" (9); er konstatiert in Teilen der Kirche einen Immobilismus, der im wesentlichen das traditionelle Priesterbild zu verteidigen sucht, ohne andere Formen des priesterlichen Dienstes in der Kirche zumindest zu reaktivieren. Gleich anderen Theologen sucht Herrmann die Zukunft des Priesteramtes in der Vergangenheit. Er hält es für „unerläßlich, auch juristisch zur ursprünglichen Multiformität zurückzufinden" (15). Im Gegensatz zu anderen bleibt Herrmann jedoch eher auf dem Boden der Realität, wenn er auf bedenkliche Formen der Abhilfe hinweist, mit denen man heute dem Priestermangel sozusagen im Vorfeld der eigentlichen Problematik begegnen will.

Bereits früh klingt an, worin Herrmann wohl den Hauptgrund der heutigen Krise um den Priesterberuf erblickt. Es ist eben die Frage nach der gesetzlich geforderten Ehelosigkeit. Der Verf. widmet allein diesem Thema fast die Hälfte des Buches (Teil IV, Thesen zur Diskussion um den verheirateten Priester). Es ist Herrmann dabei gelungen, die Arbeit anderer theologischen Disziplinen in dieser Frage sozusagen kirchenrechtlich aufzubereiten. Dem Rezensenten scheint, daß Herrmann gerade im vierten Teil seine eigene Behauptung (17) widerlegt, der Kirchenrechtler habe noch viele Desiderate an die übrigen Disziplinen. Eher scheint es doch so, daß die Kirchenrechtler heute eine schlüssige Reaktion des kirchlichen Gesetzgebers erwarten, ohne selbst Vorschläge unterbreitet zu haben.

Nun, Herrmann hat sich den Erwartungen der anderen Disziplinen an die Kirchenrechtler gestellt. Hier werden einmal keine Glasperlenspiele vorgezaubert, sondern nüchtern konkrete Rechtsfragen angegangen. Die Zusammenarbeit aller theologischen Disziplinen ist aber weiterhin erforderlich. So weist Herrmann mit Recht auf die völlig unzureichende, ja fehlende theologische Begründung der derzeitigen Praxis sogenannter Laisierungen hin (17). Es ist erfreulich, wenn der Kirchenrechtler heute sogar rechtstheoretische Fortschritte gegenüber den Desideraten des Verf. (die erste Vorlesung wurde 1970 gehalten) feststellen kann. Niedere Weihen und Subdiakonat wurden inzwischen abgeschafft, das Weiherecht neu geordnet (Sept. 1972).

Herrmann erblickt die Gründe für den heutigen Priestermangel in der fehlenden Bereitschaft der Jugend, sich für das traditionelle Priesterbild erwärmen zu können. Das Weiherecht des CIC betrachtet er als theologisch dürftig und allzu bezogen auf die Vorstellungen nur einer theologischen Schule. Es würden lediglich Funktionen bestimmt. Dies geschehe in einer subtilen, legalistischen Weise „in durchaus sekundären Bereichen" (31). Herrmann überzeugt durch Aufrichtigkeit: Die

* **Der priesterliche Dienst** IV: **Herrmann**, Horst: Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 134 S. (Quaestiones disputatae, Bd 49) kart.-lamin. DM 15.–.

Kirchenrechtler können heute kein ausgereiftes Alternativmodell vorstellen. Aber es wäre ihre Aufgabe, sich darum zu bemühen. Auch die Frage nach der Möglichkeit, Frauen die Weihen zu erteilen, muß nach Herrmann neu durchdacht werden.

Der Verf. widmet einen Teil des Buches dem Thema „Priester im Nebenberuf – Priester mit Zweitberufen". Herrmanns Thesen zur Diskussion um den verheirateten Priester (insgesamt 10) können hier nicht näher erörtert werden. Sie sind des Bedenkens wohl wert. Herrmann gesteht, daß ihm „dieses Engagement (...) oft recht schwergefallen" (74) sei: „Häufig genug wollte ich aufhören, um den theologisch wie menschlich unproblematischeren Weg zu gehen und mich einem unverfänglicheren Thema zuzuwenden" (74). Wie eingangs bereits betont, kann sich der Rezensent der optimistischen Lagebeurteilung des Autors nicht anschließen, so etwa wenn die Ansicht vertreten wird, „daß wir uns in der Problematik um den verheirateten Priester am Anfang einer ‚Mittelphase' befinden" (75). Das Motuproprio „Ad pascendum" vom September 1972 hat denn auch solchem optimistischen Phasendenken einen erheblichen Dämpfer versetzt. Bei Herrmann wird neben der sachlichen Erörterung ja auch immer wieder allzu deutlich, in welcher „Phase" wir eigentlich leben, so wenn er schreibt: „Auch in der Kirche soll ein Zusammenleben zunehmend Wirklichkeit werden, in dem die Unlust am Nachteil des anderen und der Spaß am Denken herrschen und alle ohne Angst voreinander leben dürfen" (82). Die ruhige, abgewogene Darstellung Herrmanns ist erfreulich. Er bezeugt Verständnis für den Episkopat, er kennt auch die kritische Anteilnahme der Jugend an kirchlichen Entwicklungen oder Retardierungsversuchen.

Herrmann betrachtet in Anlehnung an andere die geltende Zölibatsverpflichtung in Gesetzesform als „suspekte Pseudostütze" (105). Seine These 5 fordert, die rechtliche Regelung der priesterlichen Ehelosigkeit nicht zu verzögern, wenn eine theologische Abklärung vorliegt. Diese aber scheint – nach Herrmann – vorhanden zu sein. Der Autor warnt davor, sich die Angst zum Ratgeber zu nehmen. Bei der gesetzlichen Neuordnung auf diesem Gebiet sollte die Autonomie der Ortskirchen respektiert werden.

Herrmanns Darstellung ist positiv zu werten. Theologen und Vertreter der Amtskirche sollten sich damit auseinandersetzen, denn die Kritiker von heute sind die Handelnden von morgen (80). Herrmann betont im übrigen öfters, für das Recht sei der Aspekt der Bewährung wichtiger als der der Bewahrung. Dem ist nichts hinzuzufügen.

---

**Seybold,** Klaus: **Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 183 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. E. Käsemann und E. Würthwein, 107. H.) Lw. DM 38.–

Wenn ich die derzeitige Arbeit am Alten Testament richtig beurteile, so vollzieht sie sich im großen und ganzen doppelgleisig. Auf der einen Seite werden die durch die bedeutenden synthetischen Darstellungen der Theologie und ihrer tragenden Probleme (vgl. die Theologien des AT von Eichrodt, von Rad, Vriezen, Zimmerli) angeschnittenen Fragen weiter thematisiert und nach ihrem Stellenwert im System untersucht, andererseits setzt sich mehr und mehr eine analysierend-kritische Betrachtungsweise durch und weiß beachtlichen Einspruch gegen solche Synthetisierung anzumelden. Diese Doppelgleisigkeit läßt sich auch in den verschiedenen neuesten Kommentarwerken feststellen. Seybold gehört mit seiner Arbeit zur ersten Gruppe, da er Gedanken der Schule Weisers fortentwickelt, in die er durch seinen Kieler Lehrer Beyerlein eingeübt wurde.

So fügt sich seine Untersuchung, die 1970 in Kiel als Dissertation vorlag, in die Linie der Untersuchungen über den Bund im AT ein, die durch Mendenhall und Baltzer inauguriert wurde. Die notwendige Polemik gegen die 1969 erschienene Arbeit von L. Perlitt, Bundestheologie im AT, die der zweiten Gruppe zuzurechnen ist, wird, auf ein Mindestmaß reduziert, sachlich und vornehm fast ausschließlich in Anmerkungen angebracht, nicht jedoch mit jener stechend-ironischen Schärfe von Perlitt vorgetragen.

Als grundlegend für die Entstehung der Vorstellung eines Davidbundes wird zu Recht die Natanverheißung 2 Sam 7 erkannt und herausgestellt. Durch sie wird das davidische Königtum in das sinaitische Bundesverhältnis einbezogen und der König als Platzhalter des eigentlichen Königs Jahwe in das Offenbarungsgeschehen integriert. Das wird dann im einzelnen und detailliert in den drei Teilen: Zeugnisse der vorklassischen Prophetie – Zeugnisse der Prophetie des 8. Jahrhunderts – Zeugnisse der Prophetie des 7. und 6. Jahrhunderts ausgeführt.

Dabei werden vor allem jene Texte interpretiert, die wir als atl. Messias-Verheißungen zu benennen gewohnt sind. Während nach der herkömmlichen Weise diese Texte mehr in ihrer Zukunftsträchtigkeit beurteilt werden – als Beispiel sei M. Rehm, Der königliche Messias, Kevelaer 1968 genannt – ist im Werk von S. verständlicherweise eine gegenläufige Blickrichtung festzustellen. Ihm geht es der Intention seiner Untersuchung gemäß darum, die jeweiligen Rückbezüge der prophetischen Aufnahmen des Davidbundes bis hin zum Ursprung in der Nathanverheißung herauszuarbeiten, ihre Rezeption und Neuinterpretation aus der jeweiligen anders gearteten geschichtlichen Situation verständlich werden zu lassen. Damit wird auf der einen Seite das Zeitbedingte jeder Neuaufnahme der Vorstellung des Davidbundes und so die Geschichtlichkeit und Geschichtsbezogenheit jeder prophetischen Neuinterpretation des Davidbundes offengelegt, auf der anderen Seite aber auch das Überzeitliche, auf die Heilzukunft weisende, die in der atl. Geschichte sich nicht ereignende Ausständigkeit des neuen Davidbundes anvisiert. Mit diesem glücklichen Mittelweg warnt die Monographie von S. einmal davor, den Davidbund in der politischen Geschichte der davidischen Dynastie aufgehen zu lassen, dann aber auch, vorschnell, ohne die geschichtliche Verankerung der untersuchten Vorstellung gebührend zu berücksichtigen, die Geschichtsbezogenheit des Davidbundes zu vernachlässigen.

Alles in allem ist das Buch von S. solide und besonnen. Er entwirft nicht so sehr neue Thesen, sondern stellt das atl. Material in glücklicher Weise überzeugend zusammen. Es bedeutet so etwas wie die Spiegelbildkontrolle in der landläufigen Darstellung der messianischen Verheißungen.

Regensburg Heinrich Gross

**Die Zeit Jesu.** Festschrift für Heinrich Schlier. Hrsg. von Günther Bornkamm und Karl Rahner. – Freiburg, Basel- Wien: Herder 1970. 336 .S Lw. DM 52.–

Die Festschrift für H. Schlier, den Siebzigjährigen, ist ein vieldimensionales, kaum definierbares literarisches Gebilde – also eine echte Festschrift und kein verlegerischer oder editorischer Wurf, wie man vielleicht nach dem anspruchsvollen, aber doch sehr vieldeutigen Titel „Die Zeit Jesu" vermuten könnte. Die „Zeit Jesu" als die Zeit, in welcher Jesus lebte, wird in diesem Buch nirgendwo zum Thema. Eher dürfte man an die Zeit denken, welche von Jesus bestimmt wird – und da stellen sich in der Tat, wie R. Pesch, welcher für die Schriftleitung der Festschrift zeichnet, in einer „Einleitung" (9–13) zeigt, Bezüge zwischen dem Titel und einigen Beiträgen ein. Bei aufmerksamem Lesen kann man sogar eine vielleicht durch den Titel provozierte offene theologische Kontroverse um den Begriff der „Zeit" notieren. E. Dinkler (Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5,14–6,2 [169–189] bemerkt: „Der Tag des Heiles ist der jeweilige Tag, an dem die Versöhnung Gottes mich trifft und die Liebe Christi mich beherrscht. Das νῦν ... ist das eschatologische Jetzt der Begegnung des Menschen mit Gottes Wort und Christi Liebestat am Kreuz. Es ist der vulgär-chronologischen Zeitlinie entnommen, ein nunc aeternum – wie Augustinus sagen würde" (182). Die Gegenposition vertritt P. Brunner (228–256: Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia): „Der gottheitliche Geschichtscharakter dieser Basileia bedarf der kreatürlichen Zeit, die mit der Erschaffung der Kreatur als Wesensmerkmal kreatürlichen Seins da ist. . . . Gottes Basileiahandeln geht an der von ihm gewollten chronologischen Struktur der Zeit nicht vorbei. Eine theologische Geringschätzung der chronologischen Zeit steht in Widerspruch zu dem uns in der Schrift bezeugten Basileiahandeln Gottes" (233). Vielleicht ist dies, abgesehen von den Ergebnissen der einzelnen Beiträge, der besondere Reiz dieser Festschrift, daß sie auf engem Raum eine Wiederbegegnung mit der in den meisten Fällen bereits wohlbekannten schriftstellerischen und theologischen Eigenart ihrer Autoren ermöglicht.

Der Schwerpunkt der Festschrift liegt bei den neutestamentlichen Beiträgen. Es handelt sich teils um Exegesen zu festumrissenen Textabschnitten, wie bei dem oben erwähnten Aufsatz von E. Dinkler und bei H. Zimmermann, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10,25–37 (58–69); R. Pesch, Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1–15) (108–144); J. Kremer, Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg 1,4–6 und 8 (145–168) – teils um bibeltheologische Studien wie: R. Schnackenburg. Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments (70–92) und K. H. Schelke, Die Schöpfung in Christus (208–217) – teils um traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien wie bei G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus (93–107) und J. Gnilka,

Christus unser Friede – ein Friedenserlöserlied in Eph 2,14–17 (169–189). Da „Friede" noch zu den wenig behandelten theologischen Themen gehört, seien einige Sätze aus dem letztgenannten Artikel zitiert. Der Verf. des Eph habe die Idee von einem universalen Frieden in einem Christus-Friedenslied vorgefunden, sich zu ihr bekannt, sie zugleich aber vergeschichtlicht. „Der Verfasser muß die Gefahr gespürt haben, die dann entsteht und in der Kirche immer wieder entstanden ist, wenn Theologie und Praxis, enthusiastische Theologie und reale Erfahrung allzusehr auseinanderklaffen" (206). Er habe den Frieden darum als Einigung der gespalteten Menschheit in der Kirche Gestalt gewinnen lassen. Daraus folge: „Wenn die Kirche der Ort ist, wo der Friede jetzt schon Wirklichkeit zu werden beginnt und Wirklichkeit werden muß, ist sie das auch und vor allem, um den Frieden der Welt zu vermitteln" (206).

Den neutestamentlichen Beiträgen ordnen sich die meisten übrigen Beiträge zu. Das gilt für die alttestamentlichen und kirchengeschichtlichen Studien – A. Deissler, Das Israel der Psalmen als Gottesvolk der Hoffenden (15–37); N. Lohfink, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung (38–57) und H. G. Gaffron, Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens. Bemerkungen zur Epistula ad Rheginum (218–227) – wie für die systematisch theologischen Abhandlungen. Von diesen wurde der gewichtige Entwurf von P. Brunner bereits erwähnt. Sein Ergebnis müßte exegetisch und theologisch überprüft werden. Oder hat die Lehre von der Königsherrschaft Gottes tatsächlich nur Konsequenzen für „das Ethos und das geistliche Leben der Christen", weil „eine innergeschichtliche Verwirklichung dieser Basileia Gottes ausgeschlossen bleibt" (253)? Dann müßte man in der Tat von einem „SIMUL von geistlich gelebter konkreter Basileiaerwartung und von konkreter Verantwortung für Weltgestaltung durch Vernunft im Geschichtsprozeß" als der „entscheidenden aktuellen Konsequenz der dogmatischen Basileialehre" (256) sprechen. Mir scheint damit nur ein Aspekt der biblischen Aussagen über das eschatologische Königtum Gottes reflektiert zu sein. Schon die Berücksichtigung der kritischen Funktion, welche die Idee der Gottesherrschaft gegenüber jeder Gegenwart ausübt, hätte vor dieser meiner Meinung nach fatalen Trennung der Gottesherrschaft von der menschlichen Geschichte bewahren müssen. J. Ratzinger steuert „Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche" bei (257–272). Ein längerer Überblick über das „Charisma im NT" zeichnet sich dadurch aus, daß er für die folgenden kürzeren Erwägungen über „Charisma in der Kirche" keine Bedeutung hat. Aus einer Deutung des Wirkens des hl. Franz von Assisi ergibt sich für R. die Einsicht: „Das Kriterium des echten Charismas ist das Kreuz, das sich Zerreißenlassen zwischen dem Auftrag und dem Ort seiner Erfüllung" (270). Der „Ort der Erfüllung" umschreibt hier das einige Zeilen vorher genannte „gehorsame Stehen in der Kirche". Wenn sich das auch einmal oder öfter so verhielt, dann darf diese Einsicht doch nicht als normativ für die „Frage der Charismen in der Kirche" gelten. Die Kreuzestheologie darf nicht zur Legitimation innerkirchlicher, hierarchischer Repression herabgewürdigt, das Charisma, wenn es nicht das Stigma solcher Repression trägt, von vornherein verdächtigt werden (272: „Was an fruchtbaren Wassern in der Kirche unseres Jahrhunderts aufgebrochen ist, kam von denen, die ohne Murren gelitten haben, nicht von denen, die letztlich doch nur für sich selbst warben"). K. Rahner entwickelt in seinen „Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik" (273–283) „eine erste Skizze einer Strategie zur Entlastung der heutigen katholischen Exegeten" (283), welche wohl in der „3. These" gipfelt: „Es ist vielleicht denkbar (fundamentaltheologisch), daß der Auferstandene . . . schon durch die Auferstehung allein genügend als d e r erkannt werden kann, als den ihn die orthodox christologischen Aussagen des Christentums bekennen" (282). Wenn man die Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik erheben will, darf man vielleicht die orthodoxen christologischen Aussagen nicht zum einzigen Beziehungspunkt wählen, sonst verliert man in der Tat die Geschichte Jesu für die Theologie.

Den Abschluß bilden die Beiträge der Philosophen G. Krüger (284–296: Philosophie und christlicher Glaube bei Augustin), B. Welte (297–305: Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens), H. G. Gadamer (306–312: Wer bin ich und wer bist Du? zu einem Gedicht von Paul Celan). V. Kubina (313–335: Jesus und seine Botschaft im Katechismus von Isolotto) unterwirft den Katechismus des Don Mazzi einem harten theologischen Examen. Dabei werden wohl doch die Vorgeschichte und der Sitz im Leben der von ihr zu Recht bemerkten Verkürzungen zu unreflektiert außer acht gelassen.

Der Verlag hat diese wertvolle und anregende Aufsatzsammlung hervorragend ausgestattet.

Gerhard Dautzenberg Gießen

**Metzger**, Bruce M.: **A Textual Commentary on the Greek New Testament.** A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition) on behalf of and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies' Greek New Testament Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren – London-New York. United Bible Societies. Printed by Württemberg Bible Society Stuttgart 1972. XXXI, 775 S. Plastik DM 12.–

In meiner Anzeige der 1. Auflage des Greek New Testament in ThRv 65, 1969, hatte ich gesagt: „Der Fachmann darf auf den in Aussicht gestellten Ergänzungsband gespannt sein, der die Begründung für die Entscheidungen des Herausgeberkollegiums bilden soll". Dieser Band liegt jetzt vor. Bruce M. Metzger hat die Aufgabe übernommen, auf Grund der Abstimmungsergebnisse und meist auch der Aufzeichnungen über die vorhergegangenen Diskussionen sowohl die Probleme aufzuzeigen, die durch die Textvarianten aufgeworfen werden, als auch ihre Bewertung und Lösung durch das Herausgebergremium. Allerdings hat es sich ihm dabei als notwendig erwiesen, nicht nur nochmals die Bücher nachzuschlagen, die in den Diskussionen benutzt worden waren – überwiegend sind solche in englischer Sprache genannt –, sondern auch nicht selten lückenhafte Aufzeichnungen über die Diskussionen zu ergänzen, so daß also schon insofern die Arbeit Metzgers erheblich über die eines Protokollführers hinausgeht. Sein Entwurf ist allen Mitgliedern des Herausgeberkomitees vorgelegt worden; falls jemand überzeugt war, daß die Majorität auf falschem Wege sei, wurde ihm Gelegenheit gegeben, seine eigene Meinung mit Namensnennung beizufügen; soweit ich sehe, ist das in 28 Fällen geschehen, meist von Bruce M. Metzger selbst. Nachträglich hat ihm das Komitee vorgeschlagen, in den Kommentarband zusätzliche Varianten aufzunehmen und zu erörtern. So sind zu den 1440 Stellen des New Testament rund 600 weitere gekommen, die Mehrzahl davon in der Apostelgeschichte, was in einer besonderen Einleitung zu dieser begründet wird.

Die Einleitung (S XIII–XXX) bietet außer einer kurzen Geschichte des neutestamentlichen Textes und einer nach Texttypen geordneten Handschriftenliste eine Übersicht über die Kriterien, die zur Beurteilung des Wertes von Textvarianten dienen können, fast wörtlich mit den Ausführungen Metzgers in seinem Buch „The Text of the New Testament" (Oxford 1964) 207–211 übereinstimmend. Sie sind allgemein anerkannt; die Schwierigkeit liegt bei der Entscheidung, welche im Einzelfall anzuwenden sind und welchen unter konkurrierenden das schwerere Gewicht beizumessen ist. Mit Recht wird daher gesagt: „The range and complexity of textual data are so great that no neatly arranged or mechanically contrived set of rules can be applied with mathematical precision . . . Since textual criticism is an art as well as a science, it is inevitable, that in some cases different scholars will come to different evaluations of the significance of the evidence." Der Kommentar beweist diesen Satz dadurch, daß sehr oft lediglich „a majority of the Committee" den Ausschlag für Annahme oder Verwerfung einer Lesart gegeben hat; in den Text gesetzte Klammern zeigen die Unsicherheit und den Kompromißcharakter getroffener Entscheidungen dem Benutzer des Textes an.

Das Greek Testament ist in erster Linie für Übersetzer bestimmt. Der etwa in Zentralafrika oder Indien noch geduldete Missionar, der sich vor die Aufgabe gestellt sieht, das Neue Testament in einen der dortigen Dialekte zu übersetzen, ist schon von sprachlichen Schwierigkeiten genugsam bedrückt und wäre zweifellos überfordert, wenn er an Hand des Kommentars seinerseits über die Gründe urteilen sollte, von denen das Komitee sich hat bestimmen lassen. Da er mit Klammern nicht arbeiten kann, wird er sie vermutlich ebenso unbeachtet lassen wie die in den Kommentarband neu aufgenommenen Textvarianten. Der Neutestamentler hingegen ist Bruce M. Metzger sehr zu Dank verpflichtet, daß er mit so großer Sorgfalt nicht nur über die Diskussionen des Komitees berichtet, sondern darüber hinaus erhebliche eigene Beiträge geliefert und den Kommentarband auch in verhältnismäßig kurzer Zeit dem Textband hat folgen lassen. Damit hat er uns ein sehr willkommenes Kompendium der Urteile von fünf ausgewiesenen Fachleuten über die von der Überlieferung des neutestamentlichen Textes gestellten Einzelprobleme geschenkt. Der Württembergischen Bibelgesellschaft ist wiederum für den ausgezeichneten Druck und die sehr ansprechende Ausstattung des Bandes zu danken.

Der Rezensent allerdings sieht sich in einer ungewöhnlichen Lage. Der Kommentar ist bestimmt zum Begleiter der dritten Auflage des Greek New Testament. Ein dem Band beigelegter Zettel aber teilt mit: „It is regrettet that owing to technical difficulties the publication of the third edition of he United Bible Societies' Greek New Testament has been delayed". Eine gleich nach Erhalt des Bandes seitens der Redaktion der ThRev von mir an die Württembergische Bibelanstalt gerichtete Anfrage ergab die vom 19. Oktober 1972 datierte Antwort, die dritte Auflage werde auch in absehbarer Zeit nicht erscheinen, da die Vorarbeiten für den neuen Apparat und die Ausmerzung der Fehler im alten noch einige Zeit beanspruchen würden. Es liegt auf der Hand, welche Schwierigkeiten sich daraus für den Rezensenten ergeben, der ja gar nicht wissen kann, ob eine Kritik die kommende dritte Auflage noch trifft. Ich möchte jedoch die Anzeige des wertvollen Werkes nicht auf vorläufig noch unabsehbare Zeit hinausschieben. Vielleicht kann

ich sogar der dritten Auflage mit einigen Bemerkungen noch einen Dienst erweisen.

S. 193 wird berichtet, es habe sich hinsichtlich der von Westcott und Hort so genannten „Western Non-Interpolations" während der Diskussionen eine scharfe Meinungsverschiedenheit unter den Mitgliedern des Komitees herausgestellt. Deren Ergebnis ist, daß nicht nur die in der 1. Auflage mit der Note D (a very high degree of doubt) versehenen und eingeklammerten Textbestandteile in Lk 24,3.6.12.36.40.51.52 in der 3. Auflage so bleiben sollen, sondern auch Lk 22,19b.20, in der 1. Auflage noch mit B (some degree of doubt) bewertet, in der 3. nur noch das Prädikat C (considerable degree of doubt) haben und eingeklammert bleiben soll. Nun ist die Hypothese von Westcott und Horst auch früher schon außerhalb der Englisch sprechenden Länder weniger allgemein akzeptiert worden als in diesen. Solange die Kenntnis der direkten Überlieferung des griechischen Textes nicht über die Pergamenthandschriften des 4. Jahrhunderts hinaus ging, war das in seiner Wurzel zweifellos bis in das 2. Jahrhundert hinabreichende Zeugnis von D – Vetus Latina – Vetus Syra rein vom Alter her gesehen bedeutsamer, als es nach der Entdeckung der Papyri des 3. Jahrhunderts sein kann; aber von vornherein mußte man bedenken, daß ein sehr alter Text keineswegs auch der älteste zu sein braucht. Die Entdeckung des Papyrus 75 hat nun die Lage geklärt. Was speziell Lk 22,19b.20 anbetrifft, so glaube ich in BIBLICA 33 (1952) 237ff nachgewiesen zu haben, daß sämtliche in D, Vetus Latina, Vetus Syra und Peschittha sich findenden Textvarianten erklärbar sind aus einer zwar schon im 2. Jahrhundert entstandenen, aber sekundären griechischen Textform, die die Verse 15.16.19a.17.18 umfaßte. Die von der Minorität des Komitees gegen die Echtheit von V. 19b.20 geltend gemachte Regel „Generally in New Testament textual criticism the shorter reading is to be preferred" halte ich generally für falsch. Die S. 175 gebotene Rückübersetzung der lateinischen und syrischen Texte ins Griechische kann die Einsicht in ihr Werden nur hemmen. Wie in diesem Fall, so sind die Klammern auch in Lk 24,3.6.12.36. 40.51.52 zu beseitigen; der dann gebotene Text kann getrost mit der Note A ausgezeichnet werden.

Anderwärts sollte inneren Gründen mehr Gewicht beigemessen werden, als geschehen ist. Mk 10,7 ist Gen 2,24b von V.8 her gar nicht zu entbehren, wie im Komitee richtig gesagt worden ist, und die Auslassung ist durch ein Homoioarcton sehr leicht zu erklären; gegen diese Überlegungen kann auch das vereinigte Zeugnis des Vaticanus und des Sinaiticus nicht aufkommen. – Das gilt auch für Mt 12,47; denn wenn auch Mt seine Vorlage Mk systematisch gekürzt hat, so ist doch in diesem Fall weit eher ein Schreiberversehen infolge eines Homoioteleuton die Ursache des Fehlens dieses V. in Vaticanus, Sinaiticus und einigen anderen Zeugen; und gegen eine spätere Eintragung aus einer der beiden Parallelstellen aus harmonistischer Tendenz spricht die Verschiedenheit des Wortlautes; daher sollten die Klammern beseitigt werden. – Mt 7,13 spricht für die Ursprünglichkeit von Η ΠΥΛΗ erstens der sonstige strenge Parallelismus von V.14 mit V.13, zweitens und vor allem aber der Umstand, daß ΕΙΣΕΡΧΟΜΕΝΟΙ ΔΙ' ΑΥΤΗΣ auch eine ΠΥΛΗ voraussetzt, nicht nur eine ΟΔΟΣ; vergleiche auch Jo 10,1.2.9. Η ΠΥΛΗ muß daher statt der Note C die Note A erhalten.

Bonn Karl Th. Schäfer

**Solages,** Bruno de: **Critique des évangiles et méthode historique.** L'exégèse des synoptiques selon R. Bultmann: (Toulouse): Édition Édouard Privat 1972, 219 S. FF 29.–

Der Inhalt dieses Buches kommt einem Frontalangriff auf Rudolf Bultmanns Synoptikeranalyse gleich. Wer es gelesen hat, hält den Atem an, weil er ahnen muß, wie tief dem treuen Jüngerkreis Bultmanns und allen, die sich bedingungslos auf Bultmanns formgeschichtliches Rezept verließen, der Stachel dieser Kritik ins Fleisch gehen muß. Mit methodenstrenger Akribie und textanalytischem Scharfsinn wird hier Seite um Seite des Bultmannschen Standardwerks „Die Geschichte der Synoptischen Tradition" auf Thesen, Argumente und Phantasien hin geprüft. Und was sich am Schluß des erbarmungslosen Examens als Fazit abzeichnet, gereicht dem ehemals so oft beschworenen Ruf deutscher Wissenschaftlichkeit kaum zur Ehre.

Doch fragen wir zunächst nüchtern: Wer steht eigentlich hinter dieser Attacke aus dem französischen Westen? Woher bezieht der Wagemutige seine kritische Kompetenz zu einem dermaßen heftigen Gerichtsgang gegen den Altmeister der Literar- und Formkritik und den Schöpfer des Entmythologisierungsprogramms? Als Autor dieses Buches zeichnet ein provenzalischer Prälat. Allerdings nicht irgendeiner. Bruno de Solages, Jahrgang 1895, Schüler von Marie-Joseph Lagrange (1855–1938), weist eine rund fünfzigjährige literaturkritische und literarkritische Praxis auf. Der jetzige Ehrenrektor des Institut Catholique von Toulouse veröffentlichte 1920 seine Dissertation über das literarische Werk von Camille Dupin. Von daher seine beachtliche Sensibilität für literarische Analysen und korrekte Textbehandlung. 1927 legte er eine methodologische Untersuchung über den scholastischen Traditionsprozeß vor. Schließlich zeigte sich sein Talent für das philosophische Geschäft in seinem Werk von 1947 über die nationale und internationale Gesellschaftsordnung. Die hier entscheidende Zuständigkeit des Verfassers für die Synoptikerexegese dokumentierte sich 1958 in seiner immensen griechischen Synopse von 1128 Seiten, deren Wert wohl im deutschen Sprachraum noch nicht recht entdeckt worden ist. Inzwischen wird bei Brill in Leiden gerade das reife Alterswerk des Exegeten Solages gedruckt, das die synoptische Forschung mit einigen unerwarteten Thesen zum Aufhorchen zwingen wird. Der Titel: „La composition des Évangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources".

Der gelehrte Verf. gesteht offen, daß seine Kritik am nun schon alten Bultmann reichlich spät eintrifft. Aber er rechtfertigt das auf zweierlei Weise: Einmal sei es immer schon so gewesen, daß die Franzosen deutsche Theologie nur mit erheblicher Verzögerung über ihre Grenzen gelassen hätten. Zweitens habe er zwar Bultmanns Standardwerk ständig zur Hand gehabt und benutzt, mit der Abrechnung aber bis zum Schluß gewartet, um einen maximalen Zeitenabstand zu gewinnen. Denn nur dieser verbürge eine sachliche, von zeitgebundenen Emotionen freie Behandlung des Gegenstandes. Die Bultmannsche Exegese nämlich, so fühlt es der Verf., lastet wie „ein großer Schatten, der den Rhein überquert hat" (77), auf der französischen Theologie und Exegese. Und aus derart verantwortungsbewußten Engagement für die Theologie getrieben, geht Solages an die Arbeit, die Schattenseiten des importierten Bultmann zu erhellen, ja bloßzustellen. Jedenfalls ist jetzt schon klar, daß die bisherigen bedingungslosen Bultmannverehrer die nächste Zeit ein bißchen Mühe haben werden, den Marburger Altmeister (geb. 1884) vor diesem unerschrockenen Prälaten aus Toulouse zu schützen. Vielleicht hat das Buch deswegen auch den nützlichen Nebeneffekt, daß deutsche Exegeten sich mehr als bisher um französische Fortschritte auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft kümmern.

Aber nun zur Sache. Worum geht es Solages? Gegenüber den heute weit verbreiteten Methoden einer sehr subjektiven internen Kritik, die sich lediglich auf gefühlsmäßige Eindrücke, unbeweisbare Hypothesen und willkürliche Feststellungen stützt, möchte der Verf. für Methoden einer objektiven internen Kritik auf der Basis wissenschaftlich haltbarer Verfahren plädieren. Denn „die größte Gefahr der Exegese ist der Subjektivismus, und der Trick des Subjektivismus ist der Mißbrauch von Hypothesen" (18). Daher sind viele Deduktionen, die man in synoptischen Untersuchungen ständig behauptet findet, weder historisch noch methodisch haltbar. Das gilt auch von vielen unbewiesenen Behauptungen in Bultmanns Standardwerk. Solages schildert seinen Gesamteindruck von Bultmanns Buch mit folgendem Bonmot: „Man sucht Geschichte und findet Roman" (7).

Zunächst greift Solages die Methode der kleinen Einheiten und der isolierten Perikopen- und Satzanalyse an. Er zitiert als prägnante Formulierung dafür, wie man es nicht machen soll, einen Satz von K. G. Kuhn von 1952: „Man muß festhalten an dem grundlegenden Gesetz jeder Synoptikeranalyse, daß jede kleine Überlieferungseinheit nur in sich selbst interpretiert werden darf, von sich selbst aus, nicht vom redaktionellen Rahmen her". Das ist aber gerade ganz falsch, sagt Solages. Aus einem Literaturganzen darf man keine Parzellen isoliert interpretieren, sondern nur in Funktion des Ganzen. Denn nur die Sinnrelation des Details zum Gesamtkontext des Ganzen gibt einen sachlichen Interpretationshintergrund ab. „Als ob die Beziehung zwischen den Texten der Synoptiker sich mit jeder Perikope ändern könnte!" (12 Anm. 2). Es ist Illusion, wenn man meint, das synoptische Problem der Beziehungen zwischen den Evangelien durch eine minutiöse Analyse einiger Perikopen lösen zu können, während ein totaler Gesamtvergleich die Unhaltbarkeit der meisten diesbezüglichen Thesen erweist. Das gilt von der Abhängigkeit des Mk von Mt wie auch von deren gemeinsamer Abhängigkeit von ein und derselben Quelle (12). Oft werden in der Perikopenanalyse Argumente angeführt, die nur auf Nadelspitzen beruhen, während die Konvergenz der Argumente nicht erblickt wird. Als eine Methode, exakte Ergebnisse in den Textrelationen zu erzielen, nennt Solages das Verfahren, kleine Einheiten mathematisch abzuzählen und zu vergleichen. Er sagt bezüglich dieser statistischen Methode: „Jede Exegese, die die mathematisch genau gewonnenen Resultate nicht wahrnimmt, ist eine vor-pythagoräische Exegese" (14). Mathematik ist der sicherste Weg, literarische Abhängigkeiten zu finden, und daher ist Messen und Zählen in der Exegese notwendig (15). Denn Hypothesen sind nur vorläufige Forschungsinstrumente, die durch Experimente und Erfahrung bestätigt oder falsifiziert werden müssen. Jedenfalls dürfen Hypothesen nie unbefragt in der Luft stehen bleiben oder sogar unter der Hand zu Quasi-Gewißheiten werden, wie das in Bultmanns „Die Geschichte der synoptischen Tradition" laufend geschieht. Solages nennt das ganze Buch von Bultmann ein „Kartenhaus", das in sich zusammenstürzt, wenn man die Methodenfrage an es richtet. Aber noch schlimmer! Bultmann baut neue Hypothesen auf bisher unbewiesene alte Hypothesen auf. Das heißt die Wahrscheinlichkeit und die Unwahrscheinlichkeit multipliziert sich im Quadrat! Folgt aber im zweiten Stadium einer wissenschaftlichen Analyse der Beweis nicht auf die Hypothese, so handelt es sich nicht mehr um historische Kritik, sondern um reine Phantasie. Genau dieser Phantasie entspricht auf der anderen Seite Bultmanns total unberechtigter Skeptizismus gegenüber dem historischen Jesus und seinem religionsgeschichtlichen Kontext. Bultmann

scheint genau das zu wollen, was Batiffol einmal in anderem Zusammenhang verworfen hat: „Es ist eine seltsame Art und Weise, die Zeugen, welche sprechen, zum Schweigen zu bringen, um auf jene zu hören, die nichts zu sagen haben" (79). Bultmanns Jesus-Skeptizismus übergeht einfachhin gut gesicherte Zeugnisse der frühen Kirche, so etwa das Papias-Fragment bei Eusebius. Bultmann wolle den Texten keinen Glauben schenken, meint Solages, weil er seiner Phantasie zuviel Glauben schenkt. Diese armen Texte stehen vor Bultmann wie arme Angeklagte, über die er als Richter zu befinden hat, wobei meistens Todesurteile herauskommen (91). Bultmanns Mißtrauen gegenüber den Textzeugnissen und seine totale Absage an die positiven Gegebenheiten der Geschichte „verderben von Grund auf seine ganze Exegese" (81). Denn einerseits „ertränkt er den Fisch" (81), d. h. er führt eine Masse religionsgeschichtlicher sogenannter Parallelen und Analogien an, bietet etwa auf sieben Seiten zeitgenössische oder amerikanische, ja fernöstliche Volksmärchen, andererseits macht er sich auch nicht einmal die Mühe, zwei Vergleichstexte genau abzuwägen und gegenüberzustellen, sondern er behauptet einfachhin Ähnlichkeit, Analogie, Verwandtschaft und Identität. „Was ihm schließlich gelingt, ist dies, um die Evangelien eine Atmosphäre des Verdachts zu schaffen" (82), und darauf fielen viele herein, die keinen klaren Kopf behielten und die komplizierten Erfordernisse exakt wissenschaftlicher Methoden nicht kannten.

Wie behandelt Bultmann etwa die Perikope der Sabbatfrage Mk 2, 23–28? Die Pointe, so kommentiert Bultmann, ist die Rechtfertigung der Sabbatverletzung. Die Komposition ist Gemeindebildung. Die Gemeinde legt die Rechtfertigung ihrer Sabbatpraxis Jesus in den Mund. – Solages nun (153) beobachtet folgenden „Mechanismus": Der Text redet ausdrücklich von Streitgesprächen zeitlebens Jesu. Man transponiert aber unversehens in Debatten der Gemeinde zur Zeit der Evangelisten. Die klare Aussage des Textes, daß Jesus persönlich an den Sabbatdiskussionen teilgenommen habe, wird beweislos durch die genau gegensätzliche Behauptung ersetzt, nämlich Jesus habe gar nichts damit zu tun gehabt, die Erzählung sei erst später von der christlichen Gemeinde erfunden worden, die die Lösung ihrer Gegenwartsprobleme auf die Lippen ihres Gründers zurückprojezierte. Der Tenor des Textes wird also glatt negiert und verfälscht. Bultmann denkt aber nicht im geringsten daran, seine Textverfremdung zu begründen. Seine Auslegung ist völlig unhaltbar, wie aus folgender Probe hervorgeht. Auch Lukas spricht an vier Stellen über diese Sabbatdiskussionen: 6,1–5; 6,6–11; 13,10–17; 14,1–6. Nun hat derselbe Lukas aber auch noch ein Buch über die Urgemeinde verfaßt, das einzige, das wir besitzen. Ist nun in diesem Buch der Apostelgeschichte von Sabbatdiskussionen der Gemeinde die Rede? Nach Lukas keineswegs!

Ein anderes Beispiel: Das Jesuswort über den Gerichtstag in Mk 13,32 „Doch jenen Tag oder jene Stunde kennt niemand, auch die Engel im Himmel nicht, selbst der Sohn nicht – nur der Vater" geht in seinem ersten Teil auf ein unbekanntes jüdisches Wort zurück, der zweite Teil „selbst nicht der Sohn – nur der Vater" ist Zusatz der christlichen Gemeinde. So behauptet Bultmann. Das Logion wird Jesus von den Lippen weggerissen; der Anfang von den Juden, das Ende von den Christen. Aber welches Interesse mußten die Christen haben, jene berühmte Schwierigkeit zu schaffen, die die Unwissenheit Jesu bezüglich des Gerichtstages mit sich bringt! (156).

Ebenso unhaltbar ist Bultmanns Art und Weise, Texte in einer literarischen Spektralanalyse zu zerlegen, um frühere Schichten zu erkennen. Er spricht geflissentlich von „Mk und seine Vorgänger" und vergißt ganz, daß Mk der älteste Evangelist ist, den wir haben. Eine Sequenz von literarischen Schichten vor 64 ist reiner Wunschtraum. Jede willkürliche Dekomposition der Texte, um Schichten, Einheiten und Formeln zu finden, atomisiert den Ganzheitscharakter der Texte und zerschlägt sie zu literarischem Staub (94). Im Namen einer abstrakten Logik entmantelt man die Texte und findet dann den kläglichen Rest ohne inneren Zusammenhang, kein Wunder! Das ist eine Zertrümmerungsaktion (une entreprise de démolition), wie sie kein Literaturfachmann je dulden könnte (96). Der „Herr Professor Bultmann" (96) maßt sich an, die „Abschrift" seines Schülers Mk zu korrigieren. Aber keinem Profanhistoriker kommt es in den Sinn, die Mängel historischer Dokumente zu korrigieren! Kraft seines unerlaubten Vorgehens gelingt es dann Bultmann, überall sogenannte „losgelöste Stücke", „unabhängige Aussagen", „abgehackte Stücke", oder „isolierte Logien" zu erkennen. Aber diese detektivische Manie verkennt total den dramatischen Erzählungszusammenhang, die szenische Dynamik, zu der eben auch Details und Ungereimtheiten gehören. „Alles, was nicht stilgemäß ist, was nicht in Bultmanns vorgefaßtes Konzept hineinpaßt, wird amputiert. Bultmanns Synoptikeranalyse ist eine wahres Prokustesbett für die synoptischen Evangelientexte" (99). Er führt die Tyrannei der Formen in das Evangelium ein und vergißt die oberste Tugend des Interpreten, auf den Text zu hören (être docile au texte). Bultmann vergißt, daß das wirkliche Leben sich über die Formen, Gattungen und Zwänge lustig macht (la vie réelle se moque des formes! 99). Er schreibt den Evangelisten vor, was sie hätten schreiben sollen, um stilecht zu sein. Bultmann huldigt in seiner Synoptikeranalyse einem direkt spitzfindigen Aberglauben, daß in den Texten alles so sein müsse, wie er fühlt und spürt (103). Und wenn dann die Auslichtung des Evangeliums abgeschlossen ist, nennt Bultmann das Herausgeschnittene „sekundäre Zufügung", „redaktioneller Zusatz" oder „ideale Erzählung". Aber hinter dieser verschwommenen Sprache steht die entschlossene Absicht, alle Texte, die sein A-priori-Konzept stören, herabzuwürdigen, als historisch wertlos zu deklarieren (106). Der pseudowissenschaftliche Charakter der Bultmannschen Prozeduren entpuppt sich auch in seiner szientistischen Antipathie gegen alles, was nach Wunder aussieht (128). Er mißtraut dem konkreten Zeugnis, um es durch hyperkritische Spitzfindigkeiten zu ersetzen (132.173). Es ist typisch, daß in dem ganzen Buch Bultmanns der Begriff „Zeuge" nicht vorkommt und von Aposteln niemals die Rede ist. Dafür arbeitet Bultmann laufend mit der Chimäre „Gemeindebildung", über deren Implikationen er sich wahrscheinlich nie klar war (141). Ein textproduzierendes Kollektiv ist eine Illusion, eine Masse komponiert nie eine literarische Schöpfung. Ebenso unsinnig ist das Kriterium, was jüdisch ist, ist nicht von Jesus, was christlich ist, ist nicht von Jesus. Der Jesus Bultmanns ist einfach ein Nichts, weil er nichts sein darf (156). Noch weit mehr Punkte wären anzuführen, wo Bruno de Solages scharf mit Bultmann ins Gericht geht.

Die manchmal unangenehm polemische Sprache und den oft unsachlich aggressiven Ton gegen Bultmann wird man gern verzeihen, wenn man bedenkt, daß der 77jährige Solages sich kaum von jenem Stil trennen kann, der sich ihm als früherem Chefredakteur der „Revue Apologétique" anscheinend eingefleischt hat. Daß der Teilzeitexeget Solages aber die seit E. Schick und E. Fascher von zahlreichen Exegeten längst vorgetragene und weitaus qualifiziertere Bultmannkritik offensichtlich nicht kennt und zudem in mehreren Punkten Bultmanns Auffassung gründlich mißversteht, weil er das übrige Werk Bultmanns überhaupt nicht berücksichtigt, ist ein wissenschaftliches Vergehen, das gerade einem so auf methodischer Korrektheit insistierenden Autor nicht hätte unterlaufen dürfen. Leider bietet Verf. außer seiner reichlich pauschalen Kritik so gut wie keinen Beitrag zur Lösung der angesprochenen Sachprobleme.

Viele der genannten Probleme werden die biblische Linguistik der kommenden Jahre beschäftigen. Die Exegeten allesamt werden darauf hingewiesen, ihre angewandten Methoden neu zu durchdenken und sich wissenschaftstheoretischen Kontrollen zu stellen.

Regensburg Paul-Gerd Müller

**Hoffmann**, Paul: **Studien zur Theologie der Logienquelle.** – Münster: Aschendorff 1972. VIII, 357 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, B 8); Lw. DM 68.–

L'intérêt, peut-être trop exclusif, porté par la Formgeschichte à la transmission des matériaux évangéliques dans la communauté chrétienne fait place, depuis vingt ans, à une recherche intense sur la personnalité littéraire et théologique des «rédacteurs» qui n'ont pas fixé les traditions par écrit sans les marquer de leur empreinte. Comme de juste, cette recherche s'est occupée d'abord de Matthieu et de Luc, points d'aboutissement de la tradition synoptique. Marc a suivi de près. Il est significatif que, la même année 1968, trois jeunes exégètes aient consacré leur Habilitationsschrift à la rédaction de la Logienquelle: D. Lührmann à Heidelberg, A. P. Polag à Trèves, P. Hoffmann à Münster. L'ouvrage que publie ce dernier connaît les travaux des deux autres et prend position à leur égard.

Il est rassurant de voir, dès l'introduction, la conscience qu'a l'auteur des aléas de sa recherche: son objet, la Logienquelle (Q), continue à alimenter les discussions, qu'il s'agisse de son étendue et de sa nature, de son unité comme composition et des états différents dans lesquels elle a pu se présenter. H. ne se décourage pas devant ces difficultés. Elles l'incitent à la prudence: économie d'hypothèses qui doit le maintenir sur un terrain solide, où l'on n'hésitera guère à le suivre. Aux matériaux Q, reconstitués sur la base d'une critique littéraire des versions de Mt et de Lc, il pose trois questions principales: attitude du rédacteur à l'égard d'une attente prochaine de la fin; signification attribuée à Jésus et traduite spécialement par le titre de «Fils de l'homme»; l'idée qu'on se fait de la mission chrétienne et de la tâche qui incombe aux missionnaires.

Sur la base de différents passages de Q relatifs à la prédication de Jean Baptiste et de Jésus, mais surtout en s'appuyant sur le logion de Lc 16,16 = Mt 11,12–13, on peut se rendre compte que la rédaction de Q reste dominée par la perspective d'une fin prochaine: les tribulations actuelles sont celles qui précèdent immédiatement l'avènement glorieux du Royaume. Cette perspective tend naturellement à centrer la christologie sur l'image apocalyptique de Fils de l'homme. Hoffmann s'applique à montrer qu'il en est bien ainsi; mais il élargit son enquête suffisamment pour y inclure une étude du «logion johannique» sur la révélation du Fils (Lc 10,21–22; Mt 11,25–27) et un examen de Lc 7,18–35 par., sur le rapport entre Jean et Jésus. Consacrée au Discours de mission, la troisième partie s'attache à y déceler, au niveau de la rédaction de Q, le reflet de la situation de chrétiens qui s'efforcent de rallier les Juifs à leur foi; ces missionnaires apparaissent comme des charismatiques, et leur prédication est essentiellement eschatologique.

H. a modestement intitulé son ouvrage: Studien. Et c'est bien la première impression que donne son travail: trois études, desti-

nées à répondre à trois questions différentes. Mais on ne manque pas d'être frappé par la convergence des trois parties et l'unité profonde qu'elles constituent au service d'une vision synthétique: Q devait constituer une collection de sentences de Jésus, composée dans le contexte de la mission chrétienne auprès des Juifs avant les événements de 70. L'intention missionnaire commande le choix et la présentation des traditions sur Jésus, en même temps que l'insistance sur le message eschatologique.

La thèse est simple. Peut-être trop simple pour répondre à toutes les données. Elle retiendra l'attention, comme aussi l'argumentation qui l'étaye: l'étude des textes est conduite avec soin et méthode. L'information sur l'état des questions est bonne, du moins jusque 1968; elle ne l'est plus pour les dernières années: c'est ainsi que, pour ne donner qu'un seul exemple, le chapitre consacré à Lc 16,16 ignore l'article publié par W. G. Kümmel en 1970 dans la Festschrift G. Stählin. La date du Vorwort (janvier 1972) ne correspond pas à la réalité.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

**Davies,** William David: **Die Bergpredigt.** Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens. Aus dem Englischen von Gertraud und Günter Reim. – München: Claudius (1970). 200 S. kart. DM 16.–

Der Vf. des Buches ist der Fachwelt bekannt durch zwei Werke, die sich mit dem jüdischen Hintergrund der im NT bezeugten Theologie beschäftigen: Paul and Rabbinic Judaism, London ²1955, sowie The Setting of the Sermon on the Mount, London 1964. Den Ertrag des Buches über die matthäische Bergpredigt (BP) legte D. in Vorlesungen an verschiedenen Universitäten und später in einem besonderen Paperback-Band dar (The Sermon on the Mount, London 1966), dessen Übersetzung hier vorliegt. Wilckens hat dazu ein Geleitwort geschrieben, in dem er zu Recht darauf hinweist, daß amerikanische Theologen oft viel weitreichender und präziser über wichtige Vorgänge in der deutschen Theologie Bescheid wissen als die unsrigen über die „drüben". Darum ist es zu begrüßen, daß die Ergebnisse der Forschungen eines in den USA lehrenden Exegeten dem deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht werden. Die Übersetzer halten sich eng an die englische Vorlage. Drei Erweiterungen sind jedoch am Schluß des Buches vorgenommen worden. Die Anmerkungen (175–184), die mit Billigung des Vf. in knapper Form beigegeben wurden, gehen meist auf das BP-Buch von 1964 zurück; sie standen erstmalig in einer französischen Ausgabe des Buches und wurden durch X. Léon-Dufour besorgt. L.-D. hat ebenfalls ein „Kleines Lexikon rabbinischer und anderer Begriffe" beigesteuert (185–191). Schließlich bietet die deutsche Ausgabe neben einem Stellenverzeichnis noch ein knappes Sachregister (198).

Zunächst bespricht D., methodisch richtig, die BP im Kontext des Matthäusevangeliums (I). Trotz der überraschenden Bemerkung, daß die BP vom literarischen Standpunkt aus „nicht interessant" sei (17), wertet der Vf. sie im Rahmen der matthäischen Gesamtkomposition. Gegenüber der „Pentateuchtheorie" und der Hypothese vom „neuen Mose" meldet er Bedenken an. „Die Kategorie des neuen Mose erschöpft die Bedeutung des auferstandenen Herrn nicht" (30). Auch die Vorstellung eines „neuen Exodus" begegne nur zurückhaltend (37f). Dennoch sei die BP als Gesetz des Messias Jesus verstanden, als überbietende Erfüllung der Tora. – Das wird nach D. klar, sobald man die BP im Kontext der jüdischen Messiaserwartung betrachtet (II). Nach dem AT und seinen Apokryphen erwartete das Judentum, „daß man das Gesetz zumindest in der Zukunft besser verstehen würde als in der Gegenwart" (55). In Qumran hingegen sind „Änderungen in der Interpretation des Gesetzes in messianischer Zeit vorausgesehen worden" (60; vgl. 74). Rabbinische Quellen setzen die Unveränderlichkeit der Tora voraus, halten indessen „Modifikationen verschiedener Art" für notwendig (64; vgl. 68). Auch das Mt beansprucht nicht ausdrücklich, die neue Tora zu bieten, jedoch wird diese neue Tora in einzigartiger Weise als die des Messias selbst vorgestellt (76). – Der Vergleich mit dem zeitgenössischen Judentum (III) zeigt die Differenz des Mt (zwischen 75 und 100 in Syrien oder Palästina entstanden [80]) zur Gnosis, zur Qumrangemeinde und zum pharisäischen Judentum von Jamnia. Daß Matthäus speziell gegen gnostischen Enthusiasmus und Libertinismus kämpfte, läßt sich nicht behaupten (91). Beziehungen zu Qumran lassen die Methode der Schriftverwendung, die Gemeindestruktur (der „Frühkatholizismus" des Mt [96]) und Mt 5,43 („deinen Feind hassen" [98]) erkennen. Hier wird zu wenig ernstgenommen, daß Mt 5,43 anti-qumranisch ist, falls es sich direkt auf diese Gemeinde bezieht (1 QS 1,1–4)! Die Abgrenzung zwischen Juden und Christen bildet nach D. den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Mt; insofern ist es „zumindest teilweise die christliche Antwort auf das in Jamnia auftauchende Judentum (105). – Auch „im Kontext der frühen Kirche" muß die BP gesehen werden (IV). Das Mt ist nicht gegen Paulus geschrieben, für den Christus ebenfalls „die Züge eines neuen und größeren Mose" hatte (116). Die beiden Quellen der matthäischen BP (Q und M) haben unterschiedlich zur vorliegenden Konzeption beigetragen. Die Hauptintention der Logienquelle lag nicht im „Katechetischen", sondern richtete sich auf die Radikalität der Jesusforderungen angesichts des kommenden Gerichts und des kommenden Christus (121). Das Sondergut – D. sieht es als traditionsgeschichtliche Einheit an und bezeichnet es mit dem Kürzel M – wollte die radikale Botschaft Jesu „anwendbar" machen. Die „radikalen Worte" („einer unmöglichen Ethik") beginnen hier, „regulativen Charakter anzunehmen"; sie werden „Anweisung für die wirkliche Lebensführung" (123f; vgl. 131f). Wie beim Autor des vierten Evangeliums schließlich wird bei Mt die sittliche Botschaft Jesu in dem einen („neuen") Gebot zusammengefaßt, das in Jesu eigenem Handeln konkret aufleuchtet (140f). – Das letzte Kapitel (V) stellt die BP im Kontext des Wirkens Jesu dar. Es steht unter der Frage, ob Matthäus, als er „Jesus rabbinisierte", ihn mit einem fremden Gewand bekleidet und verfälscht habe (143). Die Antwort lautet sowohl ja als auch nein. Nein, weil Mt die Forderung Jesu zugleich als Gabe versteht; ja, insofern er die Weisung Jesu sammelte und in gewissem Ausmaß separierte, sie als einheitliche Sammlung (Gesetz) darstellte und damit die Möglichkeit eröffnete, sie als bloße Anweisung zu isolieren (166f). – Der Schluß wendet sich mit Recht dagegen, Paulus gegen die matthäische BP auszuspielen, und möchte damit dem ökumenischen Fortschritt dienen (169–173).

Das sorgfältig abwägende Urteil und die klare Darstellung fallen bei dem Buch angenehm auf. Vorbehalte sind m. E. vor allem gegenüber der Beurteilung der ältesten Traditionseinheiten (Q und M) angebracht, und zwar sowohl bezüglich der literarkritischen Abgrenzung als auch hinsichtlich der Deutung. Aber das liegt – wie bei der Rückfrage nach der Botschaft Jesu – an den nicht einheitlichen und allgemein akzeptierten Kriterien der Rekonstruktion. Man wundert sich, daß beim historischen Jesus die Konzeption, der neue Mose zu sein (155), beiläufig unterstellt wird.

Starke Kritik ist an der Übersetzung zu üben. Eine kleine Liste kann das verdeutlichen; in Klammern steht die betr. Seitenzahl und die zutreffende Übersetzung: Formkritik (14 u. ö.: Formgeschichte); geboren (25: gezeugt); erdhaft (26: irdisch); Testaments (28: Bundes); des neuen Sinai (29: der neue Sinai); Gardarener (30: Gadarener); Wirken Mose (31: Wirken des Mose); ihm hören soll (37: ihn hören soll); das autoritäre Wort des Herrn (38: das autoritative Wort des Herrn); didaktischen Isolierung (43: lehrhaften Isolierung); sektiererischer Erwartungen (77 u. ö.: qumranischer Erwartungen; die Qumrangemeinde besteht nicht aus „Sektierern" [91 u. ö.], sondern aus „Sektenangehörigen"); gefehlt haben (86: verfehlt haben); Persönliche Zurechtweisung soll ... gefolgt werden (95: auf p. Z. soll folgen); im Zitat aus 1 QS 1,1–4 muß es heißen: „alles zu lieben" und „hassen, was er verworfen (nicht: befohlen) hat" (98); wurde durch das Judentum die Trennung vom Christentum herausgestellt (100: grenzte sich das J. vom Chr. ab); bei Taufen (117: bei der Taufe); ‚pronounciation stories' = Pronunziationsgeschichten (118f: pronouncement-stories); Israel wird hingerichtet (122: verurteilt); nachahmten (122: anstrebten); ehe sie (145: weil sie); apostolischen Führern der Tradition (145: ap. Hütern d. Tr.); Sekten (157: Sekte). Leider haben also die Übersetzer nicht sorgfältig gearbeitet, abgesehen davon, daß der deutsche Text teilweise recht umständlich wirkt. Auch der Verlagslektor hat seine Funktion nicht so wahrgenommen, daß man die Behauptung des Cover-Textes akzeptieren könnte, die deutsche Ausgabe genüge „allen wissenschaftlichen Anforderungen, die an ein Werk von derartigem Rang gestellt werden müssen". Das Begriffsregister (185–191) stimmt nicht mit den Termini (oder deren Schreibweise) im Haupttext überein (vgl. zu Birkat Hamminim S. 100.104; zu Doketisten S. 83f; zu Formgeschichte S. 14 u. ö.; zu Parabeln des Henoch S. 53; zu Pirqe Abot S. 20). Die Abkürzungen Mt und Mtev wechseln ohne Grund ständig einander ab.

Bochum Gerhard Schneider

**Weinacht,** Harald: **Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium.** Studien zur Christologie des Markusevangeliums. – Tübingen: Mohr 1972. X, 197 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 13) Lw. DM 31.–

Die Marburger Dissertation, welche die Literatur zum Mk-Ev nur bis 1966 aufarbeiten konnte, erscheint nach 5 Jahren in einer Situation, in der nicht nur Bultmanns Analysen im Bereich der Formgeschichte und die hermeneutischen Einsichten von Ernst Fuchs (auf die sich Vf. extensiv stützt) zunehmend berechtigter Kritik unterzogen werden, in der überdies die redaktionell-theologische Leistung des Markus wieder stärker als die des konservativ-traditionsgebundenen Evangelisten gewürdigt wird. Die Arbeit ist somit in mehrfacher Hinsicht unzeitgemäß, freilich auch mit ihrer leitenden Frage „nach dem Ursprungsort", die für das Markusevangelium so beantwortet wird: es ist „eine Biographie der Offenbarung des Lebens Jesu als Glaubensurkunde der glaubenden Existenz" (110; vgl. 176). Im einzelnen bespricht Vf. anregend, aber mangels eigenständiger literarkritischer und formkritischer Analysen

wenig überzeugend: Die Form des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes (16–69); Wunder und Eschatologie im Markusevangelium (70–110); Der Aufriß des Evangeliums: Jesus Christus als Text (111–177). Interessante Einzelthesen der Arbeit wie: „Jesu Leidensgeheimnis und das Geheimnis des Reiches Gottes ist ein und dasselbe" (88) oder: „Der von Wrede gesuchte, Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis verbindende Gedanke liegt in der markinischen Auffassung des Heiligen Geistes" (158) sind mittels abenteuerlicher Analysen gewonnen. Die späte Drucklegung der Dissertation erscheint nicht gerechtfertigt.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

**Brunner,** Gerbert: **Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes.** Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1972. IX, 177 S. (Frankfurter Theologische Studien, 11. Bd) kart. DM 29.–

Diese Innsbrucker Dissertation versucht eine neue Erklärung des Klemensbriefes, in der gemäß seinem Werkcharakter die Einzelheiten und das Gesamtverständnis sich gegenseitig erhellen und zur Einheit der Teile zusammenstimmen sollen.

Im ersten Abschnitt frägt der Verf. zunächst nach der richtigen hermeneutischen Methode für die Interpretation des Klemensbriefes. Die bisherigen Auslegungsmethoden von R. Knopf (religionsgeschichtlich), W. Bauer („ketzergeschichtlich"), O. Knoch (heilsgeschichtlich) und K. Beyschlag (traditionsgeschichtlich) verloren sich nach seiner Meinung zu sehr im Detail, in subjektiven Mutmaßungen, reflektierten nicht oder nicht überzeugend über Grundaussage und Grundcharakter des Briefes. B. eigener hermeneutischer Zugriff versucht eine Überholung der historisch-kritischen Methode (die den Verstehenshorizont des Interpreten zu wenig einbezog,) auf der Basis der Reflexion und Kritik aller Voraussetzungen. Die „richtige" werkorientierte Interpretation hat mit der Glaubenssituation des Verf. und mit dem geschichtlich-gesellschaftlichen Hintergrund des Schreibens (Konzeptionshorizont) zu rechnen und von der Mitte des Werkes auszugehen.

Nach diesen Überlegungen, die Stoff für eine eigene Diskussion bieten können, sucht B. im zweiten Teil das neue Verständnis des Klemensbriefes von der Form her zu gewinnen. Auch von diesem Verf. wird zunächst daran festgehalten, daß der Klemensbrief zwei Hauptteile umfaßt; der zweite Abschnitt beginnt, wie richtig gesehen wird, mit Kap. 40. Doch sind die beiden Teile, wie der Autor meint, einander in Entsprechung zugeordnet und stehen gleichwertig nebeneinander, was für Brunners Gesamtauffassung des Schreibens von Bedeutung wird: „Die vorliegende Arbeit geht für die Interpretation des Ersten Klemensbriefes davon aus, daß eine frühchristliche Schrift, die sich als Werk durchsetzen und so auf uns kommen konnte, eine ganz bestimmte Stufe in der Entwicklung der Glaubensgeschichte darstellt" (109); nicht erst der zweite Teil spreche eine konkrete Situation an, sondern die Vorkommnisse in Korinth seien ein einzelgemeindliches Exempel für eine eingetretene Umbruchsituation in der Gesamtkirche. Die Zweiteilung des Schreibens signalisiere „eine ganz bestimmte historische Sachlage, nämlich die Notwendigkeit der Unterscheidung von . . . Anwendungsbereich und paradigmatischem Fall, was nur als ‚Schaffung' von Gesamtkirche und Einzelgemeinde interpretiert werden kann" (58). Nach dieser Richtung werden mit Hilfe des wortstatistischen Materials Aussagen über die Eigenart der Denk- und Schreibweise gewonnen, die letztlich auf die Durchsetzung notwendig gewordener Veränderungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft abhebe. Auch die Schriftbenützung im Klemensbrief wird von B. im Sinn des am Einzelfall Korinth zu behandelnden Gesamtproblems gesehen. Ebenso werden die angenommenen redaktionellen Eingriffe in den Kapiteln 5/6, 9–12, 33/34, 34/35, 35/36, 38/39, 43/44, 49/50 aus einem „Anliegen von öffentlich-rechtlicher Natur" (98) beim Verf. begründet. Konsequenterweise sind für B. Adressaten des Schreibens nicht nur die Korinther, sondern ebenso die römische Gemeinde, in der s. E. eben ähnliche Ereignisse vorlagen und darüber hinaus die ganze christliche Ökumene. So ergibt sich für ihn aus der Briefform, daß das Schreiben „an der historischen Stelle" steht, „wo ein Umschwung in der Bewertung der Einzelgemeinde eintritt: Die Ortsgemeinde wird zu einem unter die christliche Ökumene als ‚Oberbegriff' subsumierbaren Einzelfall" (107).

Im dritten Teil sucht der Autor sein neues Verständnis des Klemensbriefes vom Inhalt her zu erarbeiten. Er geht von der angenommenen Mitte des Schreibens, von Kap. 44, aus und findet hier die besondere neue Umbruchsituation angesprochen. Die geschichtliche und gesellschaftliche Situation, in der das Schreiben entstand, erforderte „die Ausrichtung auf die organisierte Kirche mit institutionalisierter Autorität" (158). Diese angenommene Grundthematik habe sich in der Begrifflichkeit des Klemensbriefes (δεσπότης, ταπεινοφρονεῖν, ὁμόνοια) ebenso niedergeschlagen wie in seiner individuellen Form. Der erste Briefteil ziele auf Kap. 44 hin; der Verf. möchte ihn in organischen Inhaltszusammenhang mit dem zweiten Teil bringen, ein Ergebnis, zu dem die Forschung bisher nicht gefunden habe.

Eine gute Bibliographie, Stellen- und Autorenregister beschließen die Dissertation, deren Wert in einer Reihe von richtigen Detailergebnissen besteht und deren Grundaussage zu weiterer Diskussion anregt.

Zu dem von B. vorgelegten neuen Versuch einer Gliederung des Klemensbriefes kann man geteilter Meinung sein; jedenfalls wird auch hier das von A. Harnack angesprochene Problem der Anlage und Disposition des Schreibens nicht endgültig gelöst; beispielsweise zielt Klem. 22,8b doch deutlich auf das Nachfolgende hin, so daß nicht erst 23,1 einen „Neueinsatz" bringt (49). Daß die beiden Briefhälften parallel nebeneinander stehen, sucht der Verf. m. E. nicht recht überzeugend gegen Einwände zu verteidigen (S. 51ff. 54. 56ff u. ö.); so finde ich etwa zu dem mit 22,8b beginnenden kompakten eschatologischen Ausblick kein Gegenüber im zweiten Teil. Die aus der angenommenen Parallelität der beiden Teile gezogene Folgerung, daß der Klemensbrief nicht nur auf die Ordnung der korinthischen Verhältnisse (2. Teil) hinziele, sondern eine hinter diesem Einzelfall liegende allgemeine Problematik anspreche (57f), kann auch bei Ablehnung der Prämisse in etwa akzeptiert werden, insoweit nämlich, als der Klemensbrief gottesdienstliche Leseschrift werden wollte. Dagegen braucht vom allgemeinen Teil des Schreibens her nicht auf eine gesamtkirchliche Umbruchsituation mit Umschwung in der Bewertung der Ortsgemeinde geschlossen zu werden. Der Wortlaut des Klemensbriefes verlangt nicht nach dieser hypothetischen Auslegung. Auch bei der Lektüre der redaktionsgeschichtlichen Ausführungen (90–99) regt sich der Verdacht auf eine gewisse Überinterpretation; daß das Zelosmotiv in Klem 5,1–6,2 „nachträglicher Zusatz" sei (91), vermag ich schon aus stilistischen Gründen nicht anzunehmen. In 1,1 wird vom Verf. keine Anspielung auf die domitianische Verfolgung gesehen, sondern im Sinn seiner These ein Hinweis auf ähnliche Zerwürfnisse in Rom wie in Korinth. Doch B. bedenkt nicht nur an dieser Stelle die kluge politische Zurückhaltung des Briefschreibers zu wenig. Auch 7,1 liefert ihm nicht zwingend den gewünschten Beweis. Der Auslegung von Klem 44 (110–120) kann man wohl nur von Fall zu Fall beipflichten. Insbesondere scheint die Lehre von der apostolischen Sukzession und ihrer Ordnung eben nicht in eine neue, besondere Umbruchsituation hineingesprochen, sondern doch wohl apostolischer Tradition, wie sie in Rom verfügbar war, entnommen zu sein; im Hintergrund standen außerdem jüdische Vorstellungen einer levitisch-kultisch orientierten Diaspora. Der Einfluß des Spätjudentums auf die römische Theologie des Klemensbriefes ist in dieser Arbeit überhaupt zu sehr verkannt (vgl. S. 127). Daß in 44,4 ein Verhalten wie es am Beispiel Korinth exemplifiziert werde, erstmals zur Sünde erklärt sei (116), ist dem Text bei unvoreingenommener Lektüre nicht zu entnehmen. Auch der Versuch, aus der Begrifflichkeit des Klemensbriefes und seiner individuellen Form eine grundlegende geschichtliche Änderung der Strukturverhältnisse der christlichen Gemeinden mitzubegründen, überzeugt nicht. Aufgrund des partnerschaftlichen Briefstils lehnt B. einen irgendwie sich ausdrükkenden Primatsanspruch Roms ab; hat er sich die Sache nicht zu leicht gemacht? In eine Diskussion mit ernst zu nehmenden Patrologen, die vorsichtig anderer Meinung sind, tritt er nicht ein. Wenn im Klemensbrief die Möglichkeit zu übergreifendem Kirchenrecht erst grundgelegt werden sollte (150), erhebt sich die Frage, wie und kraft welcher Autorität sich die neuen Gedanken des doch nur partnerschaftlich interpretierten Schreibens in Korinth gegenüber der Tradition, die sie nicht kannte, hätten durchsetzen sollen. Die korinthische Absetzungsaffäre ist nicht nur „zentrale Beispielerzählung" (153), sondern entsprechend der gegen Brunner festzuhaltenden traditionellen Auslegung eigentlicher und unmittelbarer Anlaß des Klemensbriefes.

Augsburg Joseph A. Fischer

**Bumpus,** Harold B.: **The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources.** – Cambridge Mass.: University Press 1972. XI, 196 S. Lw.

Diese Tübinger Dissertation bezeugt das neuerwachte Interesse an den Apostolischen Vätern, speziell am Klemensbrief, der zu den Spätschriften des NT gleichzeitig ist. Thema ist die Christologie des Schreibens und ihre Quellen. Der Klemensbrief steht in dieser Hinsicht nicht nur dem Hebr, sondern auch dem Jak nahe und trägt noch spezifisch judenchristliche Züge: von Einfluß waren neben dem AT die spätjüdischen Apokryphen, besonders das Klima des aeth. Hen. Weniger die paulinische Theologie. Die Arbeit will gerade die Einwirkung der intertestamental literature und ihrer Messiasvorstellungen auf die Christologie des Clemens Romanus dartun und damit das Frühstadium der römischen Gemeindetheologie offenlegen helfen.

Wie sich aus dem Index ergibt, beginnt S. 38 der erste Hauptteil der Untersuchung: „The Christological Titles of 1 Clement." Gegenüber den ntl Hoheitstiteln sollte hier das gleiche Phänomen im Klemensbrief dargestellt werden. Verglichen mit dem NT kennt dieses Schreiben jedoch nur wenige christologische Titel. – Die Kyriosbenennung wird viel häufiger (47mal, meist im Zusammenhang von LXX-Texten) für den Vater als für den Sohn (19mal) gebraucht; hier wirkt der strenge jüdische Monotheismus nach, im zweiten Fall handelt es sich vorwiegend um christliche Formeln der ersten Zeit, wobei es nicht immer leicht ist, deren palästinensischen oder unmittelbar hellenistischen Ursprung zu unterscheiden. B. untersucht mit Akribie die einzelnen Stellen. Letztlich erscheint Christus als der Offenbarer des Kyrios Jahwe im Heilsplan. – Eine andere christologische Aussage des Klemensbriefes ergeht über das Blut Christi („The Blood Theme", S. 86). Der Verf. bespricht die vier Stellen, an denen von Leiden und Tod Jesu als Ursachen der Erlösung, die uns zur Buße ruft, die Rede ist. Er bucht die geistige Verwandtschaft mit dem atl-jüdischen Opfer- und Sühnegedanken. Dann war im ntl Schrifttum, soweit es schon vorlag, vom erlösenden Blut Christi die Rede. Dahinter stand eine mündliche, teilweise liturgisch formulierte Blut-Christi-Theologie ältester Provenienz, für die die Bußbedeutung des Leidens Christi von besonderer Wichtigkeit war. – Im Zusammenhang mit den Texten über das Blut Christi steht „The Servant Theme" (96), d. h. Christus als Gottesknecht. Der Titel wurzelt wiederum im AT und im spätjüdischen Schrifttum und wird in der Apg, in etwa auch im paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum übernommen. In der Kirche Palästinas dürfte der christologische Gebrauch des παῖς-Titels seinen Ursprung haben (99); er ging verloren, je mehr sich die Kirche in der hellenistischen Welt ausbreitete. Die einschlägigen zwei Stellen im Klemensbrief bezeugen das Alter der ihnen zugrunde liegenden Tradition. Doch gebrauchte Klemens diesen Titel „only on formal occasions" (105), übernommen aus liturgischem Überlieferungsgut. – Eng verbunden mit dem Knechtstitel ist schließlich „The High-Priest Theme" (105), das bei Klemens dreimal vorkommt und formale Verwandtschaft mit Hebr und mit liturgischen Formeln aufweist, inhaltlich jedoch vor allem der spätjüdischen Literatur nahesteht.

Zusammengefaßt spricht die Christologie des Klemensbriefes hauptsächlich von der Präexistenz, dem irdischen Leben und Lehren, Leiden und Auferwecktwerden Jesu, von der Herrschaft des erhöhten Herrn. Eine tiefere Erlösungslehre fehlt auf dieser judenchristlich geprägten Frühstufe, weil das klementinische Messiasbild noch stark mit den Farben der intertestamental literature gezeichnet ist. Auch das Christusbild der Eschatologie ist bei Klemens unterentwickelt.

Im zweiten Teil seiner Dissertation erörtert der Verf. „The Functional Christology of 1 Clement" (126). Gemeint ist die heilsökonomische Stellung und Rolle Christi in seinem Verhältnis zum Vater. Der heilsgeschichtliche Entwurf des Klemensbriefes geht wiederum von jüdischen und hellenistischen Vorstellungen aus und ist dem atl und spätjüdischen Schrifttum sowie liturgischen Formulierungen der römischen Gemeinde verpflichtet, wie im einzelnen dargetan wird. Konsequenterweise hat B. zuerst vom Gottesbild und von der heilsgeschichtlichen Rolle des Vaters zu sprechen. Denn der Vater ist wie der Schöpfer so auch „the principal agent" (128. 168) im Heilsgeschehen, das intrumentale heilsgeschichtliche Tun Christi erfüllt den Willen des Vaters; daher ist auch die Kirche letztlich Kirche Gottes des Vaters, nicht Christi. Dies ergibt sich für den Verf. namentlich aus zehn Prädikaten des Vaters und des Sohnes. Die dahinterstehende Theologie und funktionale Christologie bezeugt "the same primitive tradition" (168) wie die mehr ontologische Christologie des ersten Hauptteils. Klemens hat die Gottessohnschaft Christi nicht bestritten (vgl. 7,4); aber in seine noch stark von jüdischen Elementen mitgeprägte Christologie paßte die mit Messiasvorstellungen des AT und des Spätjudentums zusammenhängende Aussage vom messianischen Vollstrecker des gottväterlichen Heilswillens besser hinein. Die Christologie des Klemensbriefes repräsentiert ein Stadium judenchristlichen Denkens, das in dem Maß überwunden wurde, wie das Judentum in der hellenistischen Welt an Einfluß auf die junge Kirche verlor; schon bei Paulus ist dies zu sehen.

Man wird diesen Ergebnissen im ganzen zustimmen dürfen, auch wenn der unmittelbare Einfluß hellenistischer Gedankengänge auf den in der Reichshauptstadt entstandenen Klemensbrief nicht bagatellisiert werden sollte. Beispielsweise dürfte die auffallende Verwendung der Begriffe στάσις und ὁμόνοια im Klemensbrief dem politischen Hellenismus und seiner Staatsphilosophie entstammen. Immerhin, die Dissertation von B. steht auf der Seite der Gegenbewegung (vertreten u. a. durch W. C. van Unnik, A. Jaubert, K. Beyschlag) gegen einen einseitig betonten Hellenismus im Klemensbrief.

Im einzelnen wäre zum Inhalt der Untersuchung auszugsweise noch folgendes anzumerken. In den Einleitungskapiteln wird eine detaillierte Übersicht über den Inhalt des Klemensbriefes geboten (18–31), die einige interessante christologische Akzente setzt, auch wenn das von A. Harnack angesprochene Problem der Anlage und Disposition des Schreibens damit immer noch nicht gelöst ist. Wiederholt liefert B. eine sorgfältige Exegese, etwa zu Klem 36 (106–112). Beachtenswert sind die Ausführungen über die aus palästinensisch-jüdischem Ursprung erflossene Vorstellung von Jesus als Lehrer (Klem 13,1: S. 118f). Zutreffend sind beispielsweise auch die Bemerkungen über die Auferstehung Jesu nach der Auffassung des Klemensbriefes. Die Sukzessionsreihe Klem 42 hängt, wie richtig gesehen wird, mit der verdünnten Eschatologie des Schreibens zusammen (143).

Dagegen erfolgte die Erstausgabe der Apostolischen Väter durch J. B. Cotelerius nicht 1689, sondern 1672, die Neuauflagen durch J. Le Clerc erschienen 1698, 1700 (Nachdruck) und 1724. Die Ausgabe von K. Bihlmeyer kam 1970 in 3. Auflage heraus (bearbeitet von W. Schneemelcher), die des Rezensenten erschien im gleichen Jahr in 6. Auflage. Die Edition des Klemensbriefes von A. Jaubert, SChr 167 (Paris 1971), hat der Verf. nicht mehr zur Kenntnis genommen. Die einerseits beachtenswerte Übersicht über den Inhalt des Schreibens ist stellenweise lückenhaft und verschiebt auch Akzente; den ersten Hauptteil „The nature of the Christian life" zu überschreiben (18), befriedigt in dieser Verallgemeinerung nicht. Daß der Verf. des Briefes Klemens hieß, sagt nicht erst Eusebius (35), sondern steht vielleicht schon bei Hermas (Vis II 4,3) und sicher bei Dionysius von Korinth (Eus., HE IV 23,11). In Klem 44,1 ist wohl kein Anklang an Apg 20,29ff zu finden (76). Die Aufzählung der Gottestitel S. 127 hätte S. 179 nicht mehr wiederholt werden sollen. – Die Literaturverzeichnisse am Schluß des Buches zitieren teilweise unkorrekt und notieren mit drei Ausnahmen keine Arbeiten nach 1966. Im Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen fehlt die Edition des Rezensenten, die der Verf. jedoch seinen Untersuchungen zugrunde gelegt hat.

Einen etwas peinlichen Eindruck erweckt an zahlreichen Stellen die technische Gestaltung des Buches. Zwar ist der englische Text fast ohne Fehler, doch kann dies beispielsweise von den zahlreichen griechischen Zitaten und Wörtern nicht gesagt werden; es hapert mit den Akzenten und den Spiritus, es finden sich Verschreibungen, gelegentlich ist ein Wort ausgefallen. Zahlenangaben stimmen wiederholt nicht (19 unten müßte statt 9,1 stehen: 9,2; S. 27 unten statt 44,4 lies 44,1 usw.); Numerierungen werden nicht immer durchgehalten (z. B. S. 68ff. 112). S. 85 fehlt Anm. 91. S. 111 ist Text ausgefallen. Die Formulierung der Überschriften der einzelnen Abschnitte entspricht im Text nicht durchgehend dem Inhaltsverzeichnis; S. 115 erscheint eine Überschrift inmitten einer Textzeile; S. 105 ist eine Überschrift ausgefallen. S. 174 blieb eine alte Satzzeile stehen. In derartigen Fällen war das Mskr. nicht in Ordnung und wurde die Drucklegung nicht gewissenhaft überprüft.

Augsburg Joseph A. Fischer

**Cremer,** Franz Gerhard: **Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs (Mk 2,18–22 parr) und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie.** – Paris: Études Augustiniennes 1971. 79 S. br.

Die Arbeit stellt die Frucht einer Spezialisierung auf theologischem Gebiet dar. Cremer hat sich nämlich häufiger zu der Behandlung des Fastenstreitgespräches in der patristischen und mittelalterlichen Exegese geäußert. Neben seiner Dissertation: Cremer, Franz Gerhard: Die Fastenansage Jesu. Mk 2,20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese. (Bonner Bibl. Beiträge, 23) Bonn: P. Hanstein 1965 185 S. (vgl. die Besprechung von Joachim Gnilka in: ThRv 65, 1967, 240), hat er fünf Untersuchungen veröffentlicht und eine weitere angekündigt (70), die alle um die gleiche Frage kreisen. So sehr man spürt, daß Ergebnisse früherer Arbeiten verwertet werden (vgl. etwa 45–49 mit Dissertation 126–146), so behält die neue Studie ihren eigenen Wert.

In sechs Abschnitten wird jeweils ein Stück der Perikope in historisch-kritischer Methode untersucht, wobei die redaktionsgeschichtlichen Fragen besonders berücksichtigt werden. Den so gewonnenen Erkenntnissen wird die Exegese Augustins und der mittelalterlichen Theologie gegenübergestellt. Dabei schneidet naturgemäß Augustin schlecht ab. Trotz der Tatsache, daß er als erster auf einige Probleme der Perikope aufmerksam gemacht hat, wird heute niemand mehr seinen Harmonisierungsversuchen folgen. „Sicher können wir heute – so weit es die Exegese betrifft – wissenschaftlich nicht mehr in den Spuren Augustins gehen." (69) Wie bei der Dissertation ist auch hier die große Mühe, mit der die vielen Texte gesammelt wurden, hervorzuheben. Die Sachkenntnis der patristischen Exegese hat seit der Dissertation zugenommen. Hier spürt man, welche Frucht die mit der Spezialisierung verbundene jahrelange Arbeit an ein und demselben Stoff bringen kann. Besonderen

Nutzen dürfte aus dieser Arbeit die Forschung mittelalterlicher Kommentare, Scholien und Katenen ziehen. Die Studie, die an einer Prikope äußerst differenziert den Einfluß der verschiedenen patristischen Erklärungen auf die einzelnen mittelalterlichen exegetischen Werke aufzeigt, bietet einen Schlüssel für deren gesamte Einordnung.

Trotz dieser Verdienste muß die Frage nach dem weiteren Sinn einer solchen Arbeit und ihrer Methode gestellt werden. Was soll die Gegenüberstellung von Ergebnissen der heutigen und der patristisch-mittelalterlichen Exegese? Eine solche Gegenüberstellung suggeriert ja, die Ergebnisse beider Bemühungen seien vergleichbar. Dies aber ist nicht der Fall. Cremer weiß selbst, „daß die Schrifterklärer jener (patristischer) Epoche weniger Exegese im eigentlichen Sinn betrieben, als vielmehr nach einem aus dem Bereich des Glaubens und der Sitte übernommenen Urteil den Schrifttext auslegten" (Dissertation 148). Nicht Vergleichbares, weil von anderen Voraussetzungen Ausgehendes, sollte man nicht zum Vergleichen gegenüberstellen. Wichtiger scheint mir die Frage, ob Augustin und in seinem Gefolge die mittelalterliche Theologie trotz, gemessen an unserer heutigen Erkenntnis, ungenügender Einzelexegese den Gesamtsinn der Schrift und auch dieser Perikope erfaßten.

Mainz Bardo Weiß

**Demm,** Eberhard: **Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert.** Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg. – Lübeck u. Hamburg: Matthiesen 1970 (Historische Studien, H. 419), br. DM 32

Demms Dissertation wurde auf der vergleichenden Untersuchung der drei überlieferten Vitae Ottos von Bamberg gebaut, des hervorragenden Förderers des Mönchtums und Missionars bei den Pommern. Zur umstrittenen Frage nach dem Verhältnis der drei Otto-Viten zueinander gibt Demm S. 18 die Hypothese, Ebo von Bamberg und Wolfger von Prüfening hätten ihre Otto-Viten zwischen 1152 und 1159 nach verschiedenen Gewährsmännern geschrieben. Die Prüfeninger Vita ließe eine spätere Bearbeitung und Veränderung der Ebo-Vita erkennen. Herbord von Bamberg hätte beide Viten benutzt und mit eigenen Nachrichten angereichert.

In Ebo, Wolfger und Herbord, den drei „Hagiographen" (10) Ottos von Bamberg, will D. Repräsentanten bestimmter Wert-Norm-Vorstellungen sehen, die für eine „konservative Fraktion" und eine „Reformfraktion" (96) im Konvent des Bamberger Michelsberges geschrieben hätten, von dem Ebo und Herbord stammten, während der von D. angenommene spätere Bearbeiter der mutmaßlich von Wolfger stammenden Prüfeninger Vita auf Ebo Bezug genommen hätte. D. will also, der gegenwärtigen Strömung einer „Literatursoziologie" (10) entsprechend, von den drei Otto-Viten auf die Wert-Norm-Vorstellungen bestimmter Gruppen, hier im Kloster Michelsberg und im benediktinischen Mönchtum des 12. Jhs. gegenüber den gleichzeitig emporkommenden Orden, besonders den Cisterciensern, Rückschlüsse deutlich machen.

Um eine solche Rückbindung zu veranschaulichen, erinnert D. im 3. Kap. besonders an die cluniacensisch-cisterciensische Spannung im 12. Jh. und will für Michelsberg als Zielvorstellung der „Reformfraktion" eine Mischung hirsauischer und cisterciensischer Observanz annehmen. Was er aber nicht gibt, ist eine Untersuchung des Michelsberger Konvents im 12. Jh. nach Mitgliederzahl, landschaftlicher und sozialer Herkunft der Mönche und nach dem Selbstverständnis, mit dem diese sich, z. B. im Spiegel ihres Totengedächtnisses und ihrer Verbrüderungen, in ihrer Umwelt sahen. Daher muß die für D. entscheidende Frage, inwieweit die drei Otto-Viten bestimmten mönchischen Gruppierungen der Zeit im Michelsberger Konvent und darüber hinaus in ihren Wert-Norm-Vorstellungen entsprochen hätten, weitestgehend offenbleiben. D. schreibt z. B. (92), „der Michelsberger Hagiograph (Ebo) hat große Sympathien für die salischen Kaiser Heinrich IV. u. Heinrich V.; hier zeigt sich, daß die Hirsauer Reform (ab 1112)" (auf dem Michelsberg) „die kaiserfreundliche gorzische Überlieferung im Kloster nicht beseitigen konnte". Dieser Rückschluß von Ebo auf den Michelsberger Konvent erscheint problematisch, wenn wir feststellen, daß in dem nach der Hirsauer Reform Michelsbergs, nach 1139 angelegten Kapitelsnecrolog der Michelsberger die Einträge sämtlicher Salierherrscher fehlen und aus der Salierzeit nur Kaiserin Agnes einen Eintrag erhielt (zum Michelsberger Totengedächtnis vgl. Münstersche Mittelalterschriften 7, 1973).

Im Kapitel 3 fehlt zu der wichtigen Bemerkung D.s über das jüngere Konverseninstitut bei den Cisterciensern auf S. 19 die Anm. 136. D.s Aussage S. 20, Cîteaux und Cluny seien seit 1184 vom Band der Gebetsverbrüderung umschlossen, bezieht sich auf die Statuta der Generalkapitel (Anm. 162), berücksichtigt aber nicht, daß Bernhard von Clairvaux unbeschadet der cisterciensisch-cluniacensischen Kontroverse dem Abt Petrus Venerabilis von Cluny das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen Clunys bei den Cisterciensern versprochen hat (G. Constable, The Letters of Peter The Venerable 1 (1967) Nr. 153, S. 373). Dies geschah also vor 1152.

D. konnte den im Titel seiner Arbeit genannten Zusammenhang von Reformmönchtum und Slawenmission in dem, was die drei Otto-Viten davon enthalten, nicht als Problem mönchischer Gruppierungen, für welche die Otto-Viten repräsentativ wären, erkennen: S. 96 vermerkt er zum „Programm der Reformfraktion" als neunten letzten Punkt: „Unter Umständen Mission(?)", zum „Programm der konservativen Fraktion" nichts über die Mission und stellt anschließend fest: „Missionstheoretische Fragen dürften die Auseinandersetzungen im Kloster weniger berührt haben."

Der weiterführende Ertrag der Arbeit dürfte besonders in den neuen Beobachtungen liegen, die D. im 2. Kap. über die Abhängigkeitsverhältnisse der drei Otto-Viten beisteuerte, und in Exkursen und Editionsanhang. Hier werden S. 99ff beachtliche Argumente für enge Beziehungen zwischen Herbord von Michelsberg und dem Mönch Idung von Prüfening aufgereiht und aus überlieferungsgeschichtlichen, stilistischen und inhaltlichen Erwägungen die schon 1875 einmal behauptete Verfasserschaft Idungs für den *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* begründet und wahrscheinlicher gemacht. Im Editionsanhang sind veröffentlicht das *Argumentum super quattuor quaestionibus* des Idung, auf breiterer Hss.-Basis als die alte Edition von B. Pez zwei Statuten der Äbte Pontius und Petrus Venerabilis von Cluny nach dem Admonter Cod. 497 und die cisterciensische *Forma Visitationis* aus demselben Codex.

Zum Quellen- und Literaturverzeichnis einige unvollständige Anmerkungen: Die Apologie Bernhards von Clairvaux ist neu herausgegeben in S. Bernardi Opera 3 (1963) von J. Leclercq und H. M. Rochais. Gregors d. Gr. Dialoge wären in der Ausgabe von U. Moricca in den Fonti per la storia d'Italia 57 (1924) zu benutzen. Die Hist. eccl. des Ordericus Vitalis wäre nach der 1965 nachgedruckten fünfbändigen Ausgabe von A. Le Prévost zu zitieren, die Chronik Thietmars von Merseburg nach der Ausgabe Holtzmanns in MG NS 9 (1955) und die Vita des Bischofs Meinwerc von Paderborn nach F. Tenckhoffs Edition von 1921 in der Schulausgabe der MGH.

Freiburg i. Br. Joachim Wollasch

**Alberti Magni** Ordinis Fratrum Praedicatorum **Super Ethica commentum et quaestiones.** Libros quinque priores primum edidit Wilhelmus Kübel. – Münster/Westf.: Aschendorff 1972. S. 219–389. (Alberti Magni Opera omnia, tomus XIV pars I [fasc. 2: Libri 4 et 5]). Kart. DM 100.–; Subskr. DM 88.–

Der neuerschienene Faszikel der Kölner Albertus-Ausgabe bildet den Abschluß des ersten Teiles oder Halbbandes des Bandes XIV. Er enthält den Text der Bücher 4 und 5 des bisher unedierten Kommentars Alberts zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Die Bücher 1–3 sind zusammen mit den Prolegomena bereits 1968 als Faszikel 1 des ersten Teiles des Bandes XIV erschienen. Der vorliegende Kommentar Alberts ist der erste vollständige Kommentar der lateinischen Scholastik zur Nikomachischen Ethik, entstanden in den Jahren 1250–1252 in Köln auf der Grundlage der ersten vollständigen griechisch-lateinischen Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Durch den Kommentar Alberts kam Thomas von Aquin, der damals Schüler Alberts in Köln war und an der Redaktion des Kommentars mitwirkte, in nähere Berührung mit der aristotelischen Ethik. Zur weiteren Information sei auf die Besprechung des ersten Faszikels im Jg. ThRv 66 (1970) 227–228 dieser Zeitschrift hingewiesen.

Die vorliegenden Bücher 4 und 5 des Kommentars bieten eine phänomenologische Beschreibung der *Tugenden*, die für das menschliche Zusammenleben von Bedeutung sind. Das vierte Buch handelt über die Tugenden der Freigebigkeit, der Hochherzigkeit *(magnificentia)*, der Seelengröße *(magnanimitas)*, der Sanftmut, der Freundschaft, der Wahrhaftigkeit, der Urbanität *(eutrapelia, quae est medietas in ludis)* und der Schamhaftigkeit, über die letzten fünf allerdings nur kurz. Das fünfte Buch handelt in sehr ausführlicher Weise über die Gerechtigkeit und ihre verschiedenen Arten. Über diese Tugend hatte Albert schon in dem Frühwerk *De bono* (t. 28 der ed. Colon.) gesprochen. Damals waren ihm die Ausführungen des Aristoteles im fünften Buch der Nikomachischen Ethik noch unbekannt, da die älteren Teilübersetzungen das fünfte Buch nicht enthielten. Vergleicht man die Ausführungen unseres Kommentars mit denen in *De bono*, so zeigt sich deutlich der Einfluß, den die aristotelische Ethik auf die Gerechtigkeitslehre der Scholastik ausübte.

Eichstätt Ludwig Ott

**Sancti Thomae De Aquino: Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Appendix: Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque.** Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – Romae: Ad Sanctae Sabinae 1971. 416 S. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVIII). $ 36.–

Die erstaunliche Produktivität, welche die Kommission zur Herausgabe der Werke des hl. Thomas v. A. (Commissio Leonina) seit einigen Jahren – nunmehr unter der dynamischen Leitung von P. de Contenson O. P. – entfaltet, wird durch eine neue gewichtige Edition unter Beweis gestellt. Wie der Titel zeigt, handelt es sich bei diesem Bd XLVIII um zwei verschiedene Editionen und um eine Zusammenfassung der Einleitung der Sententia Libri Ethicorum, welch letzteres Werk 1969 erschienen war. Um den Umfang der Besprechung nicht allzusehr auszudehnen, beschränke ich mich auf die beiden neuen Editionen.

1. Sententia Libri Politicorum. Darüber, daß Thomas die „Politik" des Aristoteles kommentiert hat, herrscht allgemeine Einmütigkeit. Problematisch war bisher allein die Ausdehnung dieses Kommentars. Nach der Edition von 1492, die die Grundlage für alle späteren lieferte, mußte man annehmen, daß Thomas alle 8 Bücher der „Politik" kommentiert hat. Aber es gab darüber schon längst Zweifel, sehr frühe sogar, wie der des Dominikaners Theophil von Cremona, der – ebenfalls 1492 – allein auf Grund innerer Kriterien (aber doch wohl geleitet durch einen entsprechenden Hinweis in der Historia ecclesiastica nova des Tolomäus von Lucca) vermutete, daß Petrus von Auvergne den Teil von III, 7 an verfaßt habe. Doch wurde sein Hinweis nicht beachtet. Erst G. von Hertling (1884) und M.-D. Browne O. P. (1918) kamen darauf zurück. M. Grabmann entdeckte dann den entscheidenden überlieferungsgeschichtlichen Fingerzeig: Die Hs. Vat. Ross. 569 vermerkt f. 120ra ausdrücklich, daß Thomas nur I–III, 6 kommentiert hat, der andere Teil aber von Petrus von Auvergne stammt. Die Editoren (als verantwortlich zeichnen für diesen Teil H.-F. Dondaine und L. J. Bataillon) konnten noch weitere alte Zeugen ausfindig machen, die dies bestätigten. Wann hat Thomas die „Politik" kommentiert? Genau kann das Datum nicht angegeben werden, doch sprechen alle Indizien für den zweiten Pariser Aufenthalt, die fruchtbarste Zeit im Leben des Wissenschaftlers Thomas, 1268–1272. Entgegen dem, was man bisweilen lesen kann, ist der Kommentar nach dem Urteil der Herausgeber kaum das Ergebnis eines Vorlesungszyklus, sondern privates Studium des Heiligen. Man kann nur staunen darüber, wie Thomas so viele Projekte gleichzeitig in Angriff nehmen und zu einem Gutteil auch verwirklichen konnte! Hat er sich für den Politikkommentar auf Arbeiten anderer Philosophen stützen können? Es scheint, daß er den fast gleichzeitigen Kommentar des hl. Albert (noch immer in der unzureichenden Ausgabe von A. Borgnet, Alberti Magni opera omnia vol. VIII, Paris 1891 zu benützen) gekannt und in freier Form auch verwertet hat. Die Beschäftigung mit der aristotelischen „Politik" lag also gleichsam in der Luft.

Der thomasische Kommentar ist in 27 Hss. erhalten. Da er in einer Pariser Petien – Preisliste von 1304 genannt wird, waren die Editoren von vornherein auf eine Universitätsüberlieferung gefaßt. Die ersten Probekollationen bestätigten diese Vermutung und brachten sogar eine Homogenität der Überlieferung an den Tag, wie sie sich nur durch die Verbreitung des Werkes mit Hilfe eines in Petien aufgeteilten exemplar erklären läßt.

Durch äußerst minutiöse textkritisch-paläographische Untersuchungen gelang es sogar, in den ältesten Zeugen aus dem 13. Jh. diese Petienverteilung wiederzufinden. Dabei haben die Editoren nicht nur auf direkte Angaben des Petienwechsels geachtet, sondern auf so unscheinbare Merkmale wie die Einfügung eines merkwürdigen Punktes mitten in den Text (Markierung des Wechsels von einer Petie zur anderen), Veränderung der Schrift (Neuanspitzen der Feder am Ende einer Petie), Tintenwechsel usw. So konnten alle 14 Petien des Werkes (die letzte nur als halbe) wiedergefunden werden. Ist das nur eine textkritische Liebhaberei? Keineswegs. Denn nur, wenn die Struktur der Überlieferung mit Hilfe der Kodikologie ganz klar geworden ist, kann eine ausreichend begründete Edition zustande kommen. Außerdem kann die Kenntnis der Petienverteilung mitunter Zwischenfälle in der Überlieferung eines Zeugen lückenlos klären, wie am Beispiel der Hs. Leipzig, UB 1456 erläutert wird. Wie stark die Universitätsüberlieferung sein konnte, ist daran zu erkennen, daß im Fall des thomasischen Politikkommentars alle Zeugen ohne Ausnahme auf das Pariser exemplar zurückgehen. Die kritische Hauptoperation ist daher im Grunde einfach: mit den besten Zeugen muß das exemplar rekonstruiert werden. Delikater ist dann jedoch die Korrektur von Fehlern dieses exemplar.

Die Herausgeber wollten aber nicht den Kommentartext allein veröffentlichen, sondern zum bequemeren Studium den lat. Aristotelestext dazu. Da nun eine brauchbare Edition der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, die Thomas benutzte (die aber nicht eigens für ihn gemacht worden ist!), bisher fehlt, haben sie es unternommen, selbst eine provisorische, aber für den gewünschten Zweck ausreichende zu erstellen. Dabei kam es nicht so sehr darauf an, was Moerbeke geschrieben hat, sondern was Thomas las. Daraus ergab sich die Option, selbst „falsche" Lesarten im lateinischen Aristoteles stehen zu lassen. Man bekommt so einen Eindruck von den sehr mittelmäßigen Instrumenten, mit denen Thomas arbeiten mußte.

Auf eine Besonderheit in dem edierten Text sei noch hingewiesen: Nach ersten tastenden Versuchen in früheren Editionen haben sich nun die Editores Leonini dazu entschlossen, für die Thomaswerke ganz die mittelalterliche Orthographie zu übernehmen. Das wird manchen Leser, der nicht Mediävist, sondern Philosoph oder Theologe ist, sicher etwas irritieren. Im Prinzip ist die Entscheidung gewiß richtig, wenn in der Praxis auch mancherlei Tücken auftauchen: „La seule règle absolue de l'orthographe médiévale, c'est le manque d'uniformité", bemerkt P. Gauthier (B 27) leicht ironisch.

2. Tabula Libri Ethicorum. Die größte Überraschung von Bd XLVIII ist der zweite der edierten Texte. Wer hätte geglaubt, daß es trotz der jahrzehntelangen Forschungsarbeit so bedeutender Kapazitäten wie z. B. Mandonnet oder Grabmann noch ein unbekanntes Werk des hl. Thomas zu entdecken gäbe! So ist die Tabula Ethicorum das einzige wirklich neue Thomaswerk in der gesamten Editio Leonina. Was ist das für eine Schrift?

Die Tabula Ethicorum ist eine annähernd alphabetisch zusammengestellte Sammlung von Stichworten (Hauptideen) aus der „Ethik" des Aristoteles. Ist die Echtheit der Tabula von den Editoren (die Einleitung ist unterzeichnet von R. A. Gauthier) bewiesen worden? Ich glaube, ja. Zwar sind die äußeren Kriterien für die Echtheit nicht gerade zahlreich, andernfalls wäre das Werk auch sicher längst bekannt, aber sie fehlen nicht.

Da ist z. B. die bereits zitierte Petienliste von 1304, die die Tabula unter die Werke des hl. Thomas einreiht. Von den 17 Hss., die die Tabula enthalten, hat eine (Florenz, Bibl. Riccardiana 113, aus Paris, Anfang 14. Jh.) den Titel: Tabula Fratris thome super librum Ethicorum Aristotilis.

Ist aber diese Tabula, die in den Hss. überliefert wird, identisch mit der in der Liste von 1304 angezeigten zu 8 Petien? Scheint schon der Titel in der Florentiner Hs., sowie die Pariser Herkunft der ältesten Zeugen dies zu bestätigen, so wird der Beweis durch die Aufdeckung aller 8 Petien in den Hss. geliefert.

Wieder stehen wir also vor einer Universitätsüberlieferung. Wieder ist es verhältnismäßig einfach, bis zum verlorenen Pariser exemplar (dessen Petien in doppelter Ausführung existierten, also ein exemplar duplicatum) vorzustoßen. Aber sehr viel komplizierter ist es, darüber hinauszugelangen. Das Exemplar wimmelte von Fehlern, deren Mehrzahl auf das Konto des Schreibers geht. In sehr lehrreichen Untersuchungen geht Gauthier von paläographischen Fakten aus, um Falschlesungen, falsche Auflösung von Abkürzungen, zu erklären. Manche Mißverständnisse sind wohl dadurch entstanden, daß die Vorlage des exemplar in italienischer Schrift (des Reginald von Piperno oder eines anderen Sekretärs des hl. Thomas?) geschrieben war.

Tatsächlich muß der Anteil der Sekretärsarbeit an der Tabula sehr groß gewesen sein. Thomas selbst scheint nur die allgemeinen Richtlinien angegeben zu haben, wie die Notizen, die er sich nach Art eines Zettelkastens angelegt haben mag, ausgewertet werden konnten. Der mangelhafte Zustand der Überlieferung zeigt ferner, daß die Tabula unvollendet geblieben ist. Warum? Bei der Beantwortung der Frage beweist Gauthier erneut, daß er nicht nur ein ausgezeichneter Textkritiker, sondern auch ein scharfsinniger Historiker ist. Anhand diffiziler Forschungen über die Aristotelesübersetzung, die Thomas seiner Tabula zugrundelegt, kann er letztere auf ungefähr 1270 datieren. Aufschlußreich ist dann aber der Vergleich mit der Sententia Libri Ethicorum, die 1271–1272 verfaßt wurde. In dieser ist der Einfluß Alberts d. Gr. weit weniger spürbar als in der Tabula, die oft gar keine Aristoteleszitate, sondern solche aus dem Ethikkurs Alberts bringt. Sollte Thomas schon während der Ausarbeitung der Tabula gemerkt haben, daß die Exegese seines Lehrers nicht ausreicht, und die Arbeit deshalb aufgegeben haben? Wie kam das Werk dann aber in die Öffentlichkeit? Thomas starb am 7. März 1274 Schon am 2. Mai sandte die Pariser Artes-Fakultät einen Brief an das Generalkapitel der Dominikaner, das in Lyon tagte, mit der Bitte, die philosophischen Schriften des verstorbenen Meisters nach Paris zu schicken. So ist es wahrscheinlich, daß man unter den Papieren des Heiligen auch die Tabula fand. Die Artes-Fakultät ließ sogleich ein exemplar anfertigen, den Ahnen der erhaltenen 17 Zeugen. Gauthier, der diese plausible Hypothese aufgestellt hat, konnte dazu noch eine überraschende Entdeckung machen. Unter den 219 Sätzen, die Stephan Tempier, Bischof von Paris, am 7. März 1277 verurteilte, befindet sich auch ein Zitat aus der Tabula (M 393–394). Der verurteilte Ausdruck (finis terribilium) ist zu charakteristisch, als daß er anderswoher kommen könnte. So ist das berühmte Verdikt Tempiers von 1277, das, wie man längst wußte, auch Thomas treffen wollte, das älteste Zeugnis für die Verbreitung der Tabula in Paris.

Der Zeitdruck, unter dem heute auch die Geisteswissenschaften stehen, mag mitunter dazu verführen, eine Edition schneller zu veröffentlichen, als es wissenschaftlich verantwortet werden kann. Die Commissio Leonina aber hat trotz ihrer bereits erwähnten neuerlichen Produktivität bisher bewundernswert solide Arbeiten geliefert. Nicht die geringste unter ihnen ist der vorliegende Band

mit seinem Reichtum an Gelehrsamkeit, Akribie und Scharfsinn. Man kann nur hoffen, daß solche Beispiele wahrer Grundlagenforschung Schule machen.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

**Valasek,** Emil: **Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55–1393).** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert. – Rom: Facultas Theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis 1971. 259 S. (Lateranum. Nova Series. An. 37) kart.

In der Geistesgeschichte des späten Mittelalters nimmt der Prager Magister Matthias von Janow eine bedeutende Stellung ein. Er lebte in den ersten Jahrzehnten des großen abendländischen Schismas, war sehr beunruhigt wegen der damaligen ungünstigen kirchlichen Zustände und unterwarf sie in seinem Hauptwerke *De regulis Veteris et Novi Testamenti* einer scharfen Kritik. Seitdem dieses Werk zum größten Teile herausgegeben wurde (I–IV hrsg. v. V. Kybal, Innsbruck 1908–1913, V hrsg. v. O. Odložilík – V. Kybal, Prag 1926, VI v. J. Nechutová zum Druck vorbereitet), beschäftigen sich mit Matthias von Janow immer wieder sowohl böhmische wie auswärtige Gelehrte. Manche von ihnen rechnen Matthias von Janow oft zu den sog. Vorläufern des M. Joh. Hus, ja schildern ihn so, als ob er gegen die katholische Kirche geschrieben oder sogar den Boden der katholischen Orthodoxie und Gemeinschaft verlassen hätte. Sie berufen sich unter anderem auf seine Auseinandersetzung mit dem Prager Generalvikariat im J. 1389 und auf seine Traktate *De hypocrisi, De Antichristo, De abhominatione in loco sancto* übersehen jedoch leicht seinen Traktat *De unitate et universalitate ecclesiae,* der aber gerade für die Lehre unseres Magisters von entscheidender Bedeutung ist. Zum richtigen Kirchenverständnis des Magisters Matthias von Janow kann man nur dann gelangen, wenn man jede seine Aussage, wenn man sein Hauptwerk *De regulis Veteris et Novi Testamenti* in seiner Ganzheit analysiert und dabei auch das Milieu seiner Zeit nicht außer Acht läßt. Dieser Aufgabe hat sich E. Valasek unterzogen.

V. hat seine Dissertation in drei Kapitel eingeteilt. Im ersten, geschichtlichen Kap. schildert er die Person des Magisters Matthias auf dem Hintergrund der geistigen Strömungen jener Zeit, im zweiten, synthetischen Kap., legt er die Lehre Janows von der Kirche auf Grund zahlreicher und umfangreicher Zitate aus seinen Schriften dar, und im 3. Kap. analysiert er diesen Kirchenbegriff im Zusammenhang mit den Grundtendenzen und Entwicklungslinien in der Geschichte der Kirche.

M. Matthias wurde um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Janow bei Jungwoschitz in Südböhmen als Sohn eines königlichen Grunduntertanen geboren. Zunächst stand seine Ausbildung unter dem Einfluß des berühmten Sittenpredigers Johann Milíčs, dann studierte er von 1375 bis 1381 in Paris und verließ die Stadt als Magister artium. Er lebte seither in Prag als Titulardomherr ohne Pfründe, unterstützt von M. Adalbertus Rankonis, wirkte als Beichtvater des Erzbischofs Joh. v. Jenštejn und als Prediger in der Domkirche und studierte zugleich an der theologischen Fakultät der Karls-Universität. Da er in seinen Predigten die Verehrung der Heiligen in den Augen der Öffentlichkeit herabsetzte und den Stand der Religiosen als überflüssig und schädlich bezeichnete, mußte er auf der Herbstsynode 1389 seine Äußerungen widerrufen und in seine Pfarrei in Nová Ves (Michelsdorf bei Podersam) übersiedeln, wo er am 30. November 1394 sein Leben beschloß. Auf seiner Landpfarrei griff er zur Feder und verfaßte sein Hauptwerk *De regulis Veteris et Novi Testamenti.* In dieser Schrift spiegelt sich die damalige unruhige Zeit wider. Apokalyptische Zukunftserwartungen haben sich vieler Menschen bemächtigt und geistige Strömungen verschiedenster Herkunft haben sich um die Gunst des christlichen Volkes beworben. Auch M. Matthias von Janow war ein Kind dieser Zeit. Er teilte hauptsächlich den pathetischen Spiritualismus des Simon von Cassia und die Zeit, in die er hineingeboren wurde, schien ihm so düster und hoffnungslos, daß auch er von der Ankunft des großen Antichrists überzeugt war. Trotzdem gab er die Solidarität mit der Kirche nicht auf, im Gegenteil, er wollte ihre Glieder durch erregende Worte auf ihre Mängel aufmerksam machen und durch sittenrügende Äußerungen über die Verhaltensweisen der Christen das Gewissen der Menschen aufrütteln.

Die Kirche ist nach Janows Auffassung keine ausschließlich ideelle und unsichtbare Größe, ohne Beziehung zum realen Leben der sichtbaren empirischen Kirche, sondern sie ist sowohl als die unsichtbare *„communio ipsorum sanctorum“*, als auch die sichtbare *„communio omnium credentium“* zu verstehen. Die Kirche als hierarchische und kanonische Heilsinstitution wird von Janow keineswegs geleugnet, der Akzent liegt jedoch bei ihm eindeutig auf der pneumatisch-ethischen *„ecclesia ipsorum sanctorum“*, deren in Liebe und Wahrheit vereinigte Glieder durch die Teilnahme an der eucharistischen Gemeinschaft aller gnadenreichen Güter der Kirche teilhaft werden. Und darin sah Janow auch den einzig richtigen Weg zur erfolgreichen Kirchenreform.

Janow eifert sehr für den öfteren Empfang der hl. Kommunion der Laien. In dieser Hinsicht werden die Laien den geweihten Priestern gleichgestellt. Das bedeutet aber keineswegs, daß der Prager Magister das Weihepriestertum, das sich durch den Weihecharakter vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen wesentlich unterscheidet, geleugnet oder auch nur irgendwie in Frage gestellt hätte. Im Gegenteil, er betont eindeutig die Bedeutung des priesterlichen Amtes in der Kirche und unterläßt es nicht, den Unterschied zwischen dem geweihten und dem allgemeinen Priestertum des christlichen Volkes zu erläutern. Die Priesterschaft der Kirche zeichnet sich durch eine Mannigfaltigkeit von Ämtern, Aufgaben, Rechten und Pflichten sowie verschiedenen Zuständigkeiten aus. Die vorrangigsten Glieder der Kirche sind Papst, Bischöfe und Pfarrer. Für Mönche, besonders für Bettelmönche, hat Janow wenig Verständnis. In seiner Strukturverteilung der *„universitas ecclesiae“* haben sie keinen Platz. Sie sollen nach seiner Meinung aus der Klostereinsamkeit und Abgeschiedenheit herausgeführt und in den Diözesanklerus eingegliedert werden.

Für Janows Methodologie ist die ständige Berufung auf die Bibel charakteristisch. Ein katholischer Gelehrter, der seine Lehre mit dem allumfassenden und vollkommenen Gesetz der frohen Botschaft konfrontiert, betreibt wahrhaft eine selige Theologie. Menschliche Anordnungen und Traditionen lehnt aber Janow nicht grundsätzlich ab, sondern sagt nur, daß sie ihr festes Fundament und Kriterium im evangelischen Liebesgebot Christi haben müssen. Janows Biblizismus hat mit einem individualistischen Pietismus, dem die Interpretation der Bibel willkürlich preisgegeben würde, nichts zu tun, sondern er möchte die Christen zu den authentischen Quellen des christlichen Lebens zurückführen.

Die Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß Matthias von Janow die Gebrechen aller kirchlichen Zustände seiner Zeit zwar kühn und scharfsichtig aufgedeckt hat, dabei aber, wie schon F. Palacký wahrnahm, stets an den wesentlichen Traditionen der Kirche festgehalten und den Gehorsam gegen die Kirche nicht nur gelehrt, sondern auch geübt hat. Denn er unterließ bei keiner Gelegenheit, es laut zu erklären, daß er sich in allen seinen Lehrsätzen, Meinungen und Handlungen, seinen kirchlichen Vorgesetzten unterwerfe und ihrer Entscheidung immer Folge leisten wolle.

E. Valasek konnte sich bei seiner Arbeit auf die ältere Schrift von V. Kybal (M. Matěj z Janova, jeho spisy, život a učení. Prag 1905) stützen, wo die Lehre des M. Matthias von Janow gründlich erörtert wird. Er folgt auch dem Gang dieser Untersuchung, ergänzt aber, erläutert und korrigiert Kybals Ausführungen, so daß sein Buch auch derjenige mit Nutzen lesen wird, dem das Werk Kybals bekannt ist. Den Gelehrten, die des Tschechischen nicht mächtig sind, wird das Buch V.s eine ausführliche und solide Information von den theologischen Anschauungen des M. Matthias von Janow bieten.

Zu den Einzelheiten: Man kann für ganz sicher halten, daß der Geburtsort unseres Meisters Janow bei Jungwoschitz ist. Denn unweit liegt Malý Ježov, der Geburtsort des M. Adalbert Rankonis; die Freundschaft beider Männer war durch die gemeinsame Herkunft begründet. M. Matthias von Janow ist nicht im J. 1393 (57), sondern im J. 1394 gestorben. In den Anmerkungen zum ersten Kapitel wird viele überflüssige und veraltete Literatur angeführt.

Leitmeritz (CSSR) Jaroslav Kadlec

**Johannis Isneri Expositio Missae.** Primum edidit Romanus Maria Zawadzki.

**Zahajkiewicz,** Marek: **Msza swieta w Polsce przed Soborem Trydenckim w swietle rodzimych komentarzy – Expositiones Missae** (dt.: Die heilige Messe in Polen vor dem Tridentinischen Konzil im Lichte einheimischer Kommentare). – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1971 (Textus et Studia historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia, Bd I).

Die Herausgeber der Schriftenreihe „Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia“ stellen dem wissenschaftlichen Publikum einen neuen Bd vor, der 1972 in Warschau von der 1970 bei der Akademie für katholische Theologie gegründeten Kommission zur Erforschung der Geschichte der Theologie in Polen publiziert wurde und zwei Abhandlungen umfaßt.

1. Johannes Isner, *Expositio Missae.* Johannes Isner studierte Philosophie und Theologie an der Prager Karls-Universität und dozierte um 1400 in Krakau, wo er auch 1411 etwa im 66. Lebensjahr starb. Während seiner Studienzeit in Prag hatte er u. a. die bekannten Professoren Matthäus von Krakau (14) und Heinrich von Langenstein (18) kennengelernt, befaßte sich mit dem philosophischen Denken der Schule des Johannes Buridan (16) und hielt ebd. 1400 anläßlich einer Totenfeier für den von Wenzel IV. von Luxemburg

bedrängten und im römischen Exil verstorbenen großen Prager Erzbischof Johannes von Jenstein die Festpredigt (15). In Prag schrieb er mit höchster Wahrscheinlichkeit außer dem Traktat *Expositio super missam* auch noch zwei weitere Traktate: *De conscientia bona et mala* und *De abusionibus missarum* (17).

Von dem Traktat *„Expositio super missam"* existieren zwei Handschriften, beide vom Anfang des 15. Jh.s: eine, besser ausgearbeitet und erhalten, in der Universitätsbibliothek von Cambrigde (Corpus Christi College), CC nr 500, offensichtlich deutschen Ursprungs (21), ebenso wie deren Abschriften, die meistens in deutschen und böhmischen Codices zu finden sind (21), und eine zweite in der Jagiellonen-Bibliothek zu Krakau, Cr–2220, k 38–64 r (22), die sich zuerst im Besitz des Breslauer Domherrn und Professors Nikolaus Tempelfeld von Brzeg befand (23) und etliche deutsch geschriebene Glossen und grammatische Verdeutschungen (25) aufweist. Die Tatsache, daß sich in einem alten polnischen Codex deutsch geschriebene Bemerkungen finden, dürfte nicht überraschen, denn der Trilinguismus – Latein als Universalsprache der Christianitas, deutsch und polnisch oder tschechisch als Umgangssprachen – war damals in ganz Mitteleuropa, sowohl in Krakau als auch in Prag, eine ganz gewöhnliche Sache (26).

Im Text von Cambridge finden wir außer der *Expositio super missam* auch noch ein kurzes Gebet zur Wandlung, das mit den Worten *„Fac, quaesumus"* beginnt und wahrscheinlich auch noch in Prag von J. Isner verfaßt wurde (29). Der Traktat *Expositio super missam* hat folgenden Aufbau (31):

Pars I: Praeparatio – introitus, Kyrie, Gloria, collecta
Pars II: Instructio – epistola, graduale, Alleluja, tractus, evangelium, Credo
Pars III: Oblatio – offertorium, secreta
Pars IV: Petitio – praefatio, Lavabo, canon, Pater noster, communio, Ite missa est.

In seiner Schrift beruft sich J. Isner auf verschiedene bekannte kirchliche Autoren, wie Ambrosius, Athanasius, Gregor den Großen, Innozenz III., Bonaventura, Thomas von Aquin, Albert den Großen, am meisten jedoch auf Innonenz III. und Albert den Großen (37), namentlich auf dessen Werk *„Liber de sacrificio missae"* (40), obwohl ihm auch das *„Rationale divinorum officiorum"* von Wilhelm Durandus sehr wohl bekannt ist (31) und auch die Zusammenhänge mit Bernhard de Parentinis, eines italienischen Liturgisten aus dem Dominikanerorden jener Zeit, in Betracht gezogen werden müssen (33). Außerdem sind auch das Werk *„Gemma animae"* von Honorius, die Schriften des Rupert von Deutz (39) und anderer Autoren zu berücksichtigen. Das alles bestätigt die Ansicht von M. Zahajkiewicz, daß J. Isner ein ausgezeichnetes theologisches Verständnis der hl. Messe (43) hatte, was schon auf Grund des von ihm entworfenen schematischen Aufbaus der hl. Meßfeier zu erkennen ist. Als Beispiel kann uns folgender Abschnitt über das Credo dienen (53): „Qaeritur, quare sacerdos in magnis festivitatisbus incipit Symbolum, scilicet: Credo in unum Deum, sub alta voce: Dicendum, quod hoc fit ideo, quia iam fides est manifesta et non occulta, quasi diceret: Ego predico coram universo mundo trinum Deum et unum, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quae tres personae sunt unus verus Deus; et sic consequenter de omnibus articulis fidei catholicae . . ." Seine tiefen Kenntnisse des besten theologischen Schrifttums seiner Zeit kommen zum Ausdruck, wenn er z. B. über die Wandlungsworte spricht und dabei den hl. Ambrosius zitiert: „Item, si sacerdos nihil intendit, tunc etiam nihil consecrat secundum illud dictum Abrosii: ‚Si nihil intendis, nihil facis'" (79).

In ähnlicher Weise wird von J. Isner die gesamte lateinische Messe, namentlich der römische Kanon, analysiert und kommentiert (48–116), wobei man immer wieder in Bewunderung und Staunen geraten muß, wenn man den unerschöpflichen Reichtum der lateinischen Liturgie und die durch Jahrhunderte nicht nur gepflegte, sondern insbesondere vor willkürlichen barbarischen Mutilationseingriffen sorgfältig behütete und mit Ehrfurcht und heiligem Ernst behandelte römische Meßfeier in ihrem majestätischen sakralen Aufbau betrachtet.

Der Herausgeber, R. M. Zawadzki, fügt dem Text der *„Expositio super missam"* auch noch das ebenfalls von J. Isner in Prag verfaßte Gebet *„Fac, quaesumus, Domine"* (117) und *„Notabile bonum de sacerdotibus"* (118) hinzu, worauf ein sehr gut ausgearbeiteter Index siglorum, notarum librorum sacrorum, signorum, fontium, librorum saepius laudatorum, personarum et locorum und Index rerum analyticus (119–140) folgt, was den hohen Wert des wissenschaftlichen Apparates dieser zweifelsohne sehr verdienstvollen Herausgabe eines so ganz und gar der abendländischen Kultur zugehörigen Autors wie Johannes Isner noch erhöht.

2. Marek Zahajkiewicz, Die heilige Messe in Polen vor dem Tridentinischen Konzil im Lichte einheimischer Kommentare. Bei diesem 2. Beitrag (141–332) handelt es sich um eine historisch-liturgische Studie auf Grund verschiedener liturgischer Traktate aus der Zeit vor dem Tridentinum, die u. a. ein beachtliches liturgisches, historisches, aszetisches und dogmatisches Wissen zeigen. Dabei muß man berücksichtigen, daß diese Kommentare nicht für Professoren der Theologie, sondern in erster Linie für breite Schichten der Geistlichkeit bestimmt waren (146). Am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jh.s beginnt nämlich in Polen eine mächtige Entwicklung des theologischen Denkens, die sehr eng mit der Krakauer Universität verbunden war.

Einer der ersten Traktate über die hl. Messe in Polen heißt *„Ad celebrantes missam"* von Bartlomiejus z Jasla, gest. 1407 (167–169), dem zwei Traktate von Johannes Isner folgen: *„Expositio super missam"* und *„Tractatus de abusionibus missarum"* (169–172), ferner *„De officio missae"* von Johannes de Crucceburg (Jan von Kluczbork), gest. 1423 (172–175) und der am meisten verbreitete, 1412 in Leipzig entstandene *„Tractatus de Eucharistiae sacramento et missae officio"* von dem seit 1409 Leipziger Professor Nicolaeus Stoer de Sweydnicz Polonus, gest. 1424 (175–178), während uns der Traktat *„Speculum sacerdotum"* von Andrzej von Kokorzyn, gest. 1435 (178–180) nur als Torso bekannt ist (147). Zu den bekanntesten polnischen Autoren des 15. Jh.s gehört Mikolaj von Blon, gest. um 1438 (180–184), dessen *„Tractatus sacerdotalis de sacramantis deque divinis officiis et eorum administrationibus"* in ganz Europa verbreitet wurde (148). Andreas Krzycki, gest. 1537 (188–190), schrieb den Traktat *„De ratione et sacrificio missae"* und Joahnnes Laski, gest. 1531 (186–188) *„Manuale sacerdotum"* im Jahre 1529.

Marek Zahajkiewicz analysiert diese polnischen Autoren im Lichte von 28 westeuropäischen theologischen Autoritäten, wie z. B. Alkuin, Amalarius, Bernhard de Parentinis, Rupert von Deutz, Gabriel Biel, Wilhelm Durandus, Quido de Monte Rotherii, Honorius Augustodunensis, Johannes de Lapide, Heinrich von Langenstein u. a., deren Werke für das theologische Denken sowohl im Westen Europas als auch im Königreich Polen ausschlaggebend waren (152–211).

Auf Grund der vorhandenen liturgischen Traktate läßt sich auch der Aufbau der vortridentinischen hl. Messe in Polen feststellen (212–260). Mikolaj von Blon kennt schon die Präfation „De dedicatione ecclesiae", betont aber, daß sie noch kein Imprimatur hat und darum noch nicht im Gottesdienst verwendet werden soll (218). Das Lavabo liegt zwischen Sanctus und Te igitur, ein Brauch, der nicht nur in Polen, sondern auch in einigen deutschen Diözesen vorkommt (219), obwohl hier offensichtlich noch keine einheitliche Regelung bestand, denn J. Isner spricht in seinem Traktat *„De abusionibus missarum"* von der Händewaschung unmittelbar vor dem Gabengebet, woraus zu schließen ist, daß der Psalm 25, Lavabo, zu jener Zeit noch nicht allgemein in die Meßliturgie eingeführt wurde (220). Ähnliches erfahren wir auch über den Altarkuß, die Kniebeugen (222), das hl. Kreuzzeichen (223), die Wandlung (225) und die übrigen Teile der hl. Messe. Damals galt allgemein die Regel, daß der Priester nur eine hl. Messe täglich zelebrieren sollte. Bination wird nur aus besonderem Anlaß gestattet, wie z. B. Weihnachten, Beerdigung, unvorhergesehene Krankheit usw. (234). Das Herzstück der hl. Messe, der Kanon, stimmt schon damals in Polen mit dem römischen Kanon überein (235). Daß die Frage nach dem Aufbau der Liturgie und deren Länge auch von der persönlichen Einstellung und Frömmigkeit des Priesters abhängig war, liegt auf der Hand (252).

Dagegen finden wir eine größere Mannigfaltigkeit in den Auslegungen der hl. Messe (260–298), denn diese waren auch durch die persönliche Absicht und Zielsetzung des Autors bedingt, wie z. B. bei Andreas Krzycki, der nicht nur die hl. Messe auslegt, sondern zugleich auch gegen die Protestanten schreibt (269).

Seit Amalarius von Metz wird der Symbolismus in der theologischen Reflexion mehr und mehr betont: man sieht in jedem Gebet und jeder Geste des hl. Meßopfers ein Geheimnisvolles Band mit dem Leben und Leiden des Herrn (270); zugleich kommt auch das historische Element deutlicher zum Vorschein, wie z. B. die Erinnerung an heilige Päpste und deren große Verdienste für die Kirche Gottes. Mikolaj von Blon erwähnt in seinem Traktat u. a. folgende Päpste: Alexander, Gelasius, Gregor, Leo, Cölestin, Damasus (272) und führt die Einführung einiger Meßgebete auf sie zurück (273). Ähnlich denken auch andere polnische Autoren: Johannes de Crucceburg, Nicolaeus Stoer de Sweydnicz und Andreas von Kokorzyn, der die hl. Messe als die fünf Geheimnisse aus dem Leben des Herrn betrachtet: „Christi incarnatio, eius prephatio, passio, resurrectio et ascensio" (275). Der zelebrierende Priester erscheint nicht nur als Mittler zwischen Gott und seinem Volk, durch den uns Gottes Segen und Liebe zuteil werden, sondern er wird zugleich als Ritter angesehen, der ausgerüstet ist für den Kampf gegen den Satan. Die Liturgie der hl. Messe und alles was dazu gehört, das ist seine Ausrüstung. Der Priester am Altar repräsentiert Jesus Christus selbst (283).

Für die Frage nach der Teilnahme des Volkes (284–298) an der liturgischen Feier ist beispielhaft eine Äußerung von J. Isner in „Expositio super missam", wo wir folgende Worte finden: „Queritur quare canon secreto omnis dicitur . . .", worauf geantwortet wird: „Ut sacerdos in devocione permaneat et ut hec sacra non audiatur a populo layco qui ignarus est" (285). Daß J. Isner nicht so ganz Unrecht hat, wenn er von der Ignoranz des Volkes bezüglich der heiligen Mysterien spricht, ist aus manchen Äußerungen zu sehen, die das Fehlverhalten des Volkes bei der hl. Meßfeier rügen, wie z. B. vorzeitiges Verlassen des Gottesdienstes, Geschwätz in der Kirche usw. (286). Über den sakramentalen Kommunionempfang erfahren wir, daß er nur dreimal im Jahr üblich war: zu Weihnachten, Pfingsten und Ostern. Sonst kennt man seit dem

13. Jahrhundert auch in Polen die Praxis der geistigen hl. Kommunion (296).

Abschließend könnte man über die vortridentinische Meßliturgie im Königreich Polen sagen, daß sie grundsätzlich, namentlich was die Kanongebete anbelangt, mit der römischen Liturgie übereinstimmt. Die Hauptuneinigkeiten findet man in den Gebeten zur Gabenbereitung und Kommunion (300). Das vorliegende Werk von R. M. Zawadzki und M. Zahajkiewicz ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der sakralen Liturgie vor dem Tridentinischen Konzil, das Beachtung auch im Westen verdient, zumal es die enge Verbundenheit mit der abendländischen Kultur, gemeinsame Tradition und geistiges Erbe einer glänzenden Kirchengeschichte zeigt, auf die die Völker Europas mit Recht stolz sein können.

Dülmen Emil Valasek

**Bäumer,** Remigius: **Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff (1971). XVIII, 274 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 100) kart. DM 48.–

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden der Kirche eingestifteten Verfassungselementen Primat und Episkopat ist bis heute eines der großen Themen der Ekklesiologie und der Kanonistik geblieben. Umso notwendiger ist die historische Aufarbeitung dieses gesamten Fragenkomplexes, deren Ergebnisse eine unverzichtbare Voraussetzung für die systematische Diskussion bildet. Schon unter diesem Aspekt beansprucht die hier zu besprechende Arbeit des Paderborner Kirchenhistorikers das Interesse nicht nur seiner engeren Fachkollegen, sondern auch das der Dogmatiker und Kanonisten. Dies umsomehr, als in den letzten Jahren zwar die Ausbildung der konziliaren Theorie weitgehend erforscht wurde, deren Nachwirkungen in der Zeit zwischen der Bereinigung des Baseler Schismas und dem Tridentinum bisher nicht im wünschenswerten Umfang bearbeitet wurden, sieht man einmal von den Ausführungen Jedins im 1. Bd seiner Geschichte des Konzils von Trient ab, die freilich der Autor selbst in einem Gespräch als überarbeitungsbedürftig bezeichnet hat.

B. hat nun auf Grund zahlreichen in Handschriften, Inkunabeln und moderneren Drucken überlieferten Quellenmaterials dieses Thema in Angriff genommen. Nach einer Einführung in den Stand der Forschung behandelt er in jeweils einem Kap. diejenigen Fragen, in deren Beantwortung konziliaristisches Gedankengut herkömmlicherweise sichtbar und wirksam zu werden pflegt: Konzilsbegriff, Konzilsberufung ohne Papst. – Wer beruft das papstlose Konzil – das Verhältnis von Papst und Konzil – die Absetzbarkeit des Papstes durch das Konzil – die Appellation vom Papst an das allgemeine Konzil – die Lehrautorität der Konzilien. Weitere Kapitel gelten der Beurteilung der bekannten Konstanzer Dekrete im beginnenden 16. Jh., der Teilnahme von Laien am Konzil und der Frage nach dem Zusammenhang von Konzil und Kirchenreform. Insgesamt ein erschöpfender Themenkatalog.

Innerhalb der einzelnen Kapitel geht der Verf. im allgemeinen so vor, daß er die Ansichten der einzelnen Autoren zu der betreffenden Frage darstellt und erörtert. Das Ergebnis: Der „extreme Konziliarismus" hatte seine Wirkung verloren; nur bei einzelnen Autoren finden sich Auffassungen, die die Gewalt des Papstes gegenüber dem Konzil einschränkten, doch diese Einschränkungen wollten auch sie nur in Notsituationen angewandt wissen. –

Von besonderem Wert ist auch die ausführliche Erörterung der Frage nach der Möglichkeit einer Appellation vom Papst an das Konzil, da der Verf. sich hierbei nicht auf den im Titel genannten Zeitpunkt beschränkt, sondern weit ausgreifend den Zeitraum von den ersten Jahrhunderten bis zur letzten Konzilsappellation von 1870 behandelt (S. 121–162).

Das Buch B.s hat ob der soliden Quellenbasis und der einwandfreien Methode, mit der seine Ergebnisse erarbeitet wurden, bereits die verdiente Beachtung und Anerkennung gefunden, wie auch die bisher erschienenen Rezensionen zeigen.

Von der Erhellung des Themas abgesehen, besteht das Hauptverdienst des Buches wohl darin, daß es in systematischer Ordnung eine Fülle von Material zur Bestimmung des Begriffs „Konziliarismus" für die behandelte Zeit beibringt. Die Auswertung dieses Materials hätte wohl den Rahmen des Themas gesprengt, obgleich eine solche historisch-genetische Definition längst fällig wäre. Dabei hat B. mehrfach Ansätze dazu gemacht, die jedoch über das ganze Buch hin verstreut sind. So ist er sich etwa durchaus der Bedeutung jener Aussagen des Decretum Gratiani bzw. des Corpus Iuris Canonici für die Bestimmung dessen, was extremer, was gemäßigter Konziliarismus ist, bewußt. Nun hätte er vielleicht auch noch den nächsten Schritt tun, diese Aussagen in einem einführenden Kap. zusammenstellen und sagen sollen, daß das, was dem Gemeinen Recht von damals entsprach, weder als papalistisch noch als konziliaristisch, sondern schlicht als kanonisch verbindlich anzusehen war. Erst was in der einen oder anderen Richtung darüber hinausging, wäre mit einem der beiden Etiketten zu versehen. In diesem Zusammenhang hat der Verf. den wichtigen methodischen Grundsatz formuliert, daß die Ansichten der „Konziliaristen" vor dem Hintergrund der „papalistischen" Auffassungen zu sehen seien, da dann das erstaunliche Ergebnis zu Tage trete, daß beiden Richtungen damals Auffassungen gemeinsam waren, die wir heute als konziliaristisch, d. h. mit der Primatsdefinition des 1. und 2. Vatikanums nicht für vereinbar halten könnten.

Übrigens: die häufige Anwendung des Begriffs „konziliar" für „nicht extrem konziliaristisch" erscheint mißverständlich, denn „konziliar" ist doch wohl alles, was mit einem Konzil zusammenhängt, synonym zu „synodal". Mit der Fragestellung „Papst – Konzil" hat das zunächst nichts zu tun. Offenbar verwendet der Verf. das Wort in dem Sinn, den es im Zusammenhang mit „konziliare Theorie" hat.

Diese vorab zu klärende Frage nach dem „Maßstab" für Konziliarismus bzw. Papalismus macht die Einordnung der einzelnen besprochenen Autoren etwas mühsam. Es wäre aber Beckmesserei, dies angesichts der Sprödigkeit dieses mehr theologie- bzw. rechtsgeschichtlichen als eigentlich historischen Stoffes bemängeln zu wollen.

Indes wäre zu fragen, ob der Verf. jene von K. A. Fink einmal hervorgehobene Tatsache, daß viele der Autoren, die zum Thema „Konzil-Papst" geschrieben haben, eher als engagierte Publizisten, die in einer ganz bestimmten Situation zu ganz bestimmtem Zweck zur Feder gegriffen haben, denn als nüchterne, distanziert und objektiv argumentierende Wissenschaftler anzusehen seien, in genügendem Maße berücksichtigt hat. (Vgl. etwa die Ausführungen über Heimburg S. 207.) Immerhin sind zwar die Auseinandersetzungen von Konstanz und Basel bereits Vergangenheit, die „Konzilsversuche" Savonarolas, jener von Pisa 1511 und manche Konzilsappellation bewegten aber die Gemüter.

Zum Schluß noch ein Hinweis: Die Behauptung „Daß im ganzen ersten Jahrtausend das Konzil als höchste Instanz in der Kirche betrachtet wurde" (124) erscheint etwas gewagt, selbst wenn man eher die kirchliche Praxis als die Doktrin dabei im Auge hat. Bereits der Kirchenhistoriker Sozomenos schreibt nämlich zwischen 439 und 450, daß eine Synode ohne Zustimmung des Bischofs von Rom keine Gesetze erlassen könne (Migne, PG 67, Sp. 195 bzw. 196).

Diese wenigen Bemerkungen, eher Diskussionsanstöße denn Kritik, können und wollen keineswegs Bedeutung und Wert der Arbeit B.s schmälern. Vielmehr sei nochmals hervorgehoben, daß durch das Werk eine empfindliche Lücke der Forschung ausgefüllt und Licht in einen bisher dunklen Sachverhalt gebracht wurde. Es wäre nur zu wünschen, daß auch die Theologie und Kanonistik der 2. Hälfte des XV. Jh. mit der von Bäumer hier demonstrierten Methode hinsichtlich ihrer Stellung zum Problem „Papst und Konzil" erforscht würde.

Augsburg Walter Brandmüller

**Braeckmans,** Louis JS: **Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente.** – Gembloux: Editions J. Duculot (1971). XX, 233 S. (Recherches et Synthèses, Section de Morals VI).

In seiner Arbeit „Confession et communion" untersucht B. die Frage, wie die Theologen des Mittelalters und des Tridentinums die Frage der Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünden vor der hl. Kommunion beantwortet haben. Er gliedert seine Arbeit in drei Abschnitte: 1. Von Petrus Lombardus bis Luther, 2. Von Luther bis zum Konzil von Trient, 3. Die Erörterung der Frage auf dem Tridentinum. Bei der Fülle des Materials ist es verständlich, daß B. nur ausgewählte Belege anführen kann. Er zitiert mittelalterliche Kommentare zum 1. Korintherbrief, die Stellungnahmen von Konzilien, kanonistische Quellen, Sentenzenkommentare und Beichtsummen. Anschließend skizziert er das Problem „Buße und Kommunion" im Reformationszeitalter, wobei er u. a. mit den Ansichten Luthers und der Antwort katholischer Kontroverstheologen und Trienter Konzilstheologen vertraut macht. Das Hauptgewicht legt er auf die konziliaren Verhandlungen in Trient. Er erörtert die Beratungen über das Bußsakrament 1547, die Vorbereitung des Kanons über die Notwendigkeit der sakramentalen Buße und berichtet abschließend über die Trienter Konzilsentscheidung von 1551.

Seit langer Zeit wissen wir – besonders durch die Arbeiten von P. Browe –, daß die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte vor der hl. Kommunion bei schweren Sünden nicht immer gefordert wurde. Paulus hatte zwar 1. Kor. 11,28 auf die notwendige Prüfung vor dem Empfang der hl. Kommunion hingewiesen. Der Verf. ist jedoch der Ansicht, daß diese Schriftstelle die dogmengeschichtliche Entwicklung nur sekundär beeinflußt habe.

Mit Recht mißt er der Konzilsentscheidung des 4. Lateran-konzils im Kanon 21 „*Omnis utriusque sexus*" eine bedeutende Rolle zu. Die großen Scholastiker Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura u. a. vertraten die Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünden vor der hl. Kommunion. So war es verständlich, daß Kardinal Cajetan zu Beginn des 16. Jahrhunderts heftige Diskussionen auslöste, als er erklärte, der Gläubige, der zum Tisch des Herrn gehe, begehe keine schwere Sünde, wenn er diese vorher nicht beichte. In seiner Erklärung des 1. Korintherbriefes vertrat er die Ansicht, daß der Empfang der hl. Kommunion mit bloßer Reue, aber ohne Beichte der Todsünde, nur eine läßliche Sünde der Ehrfurchtslosigkeit sei. Die Notwendigkeit einer Beichte lasse sich in diesem Falle weder aus einem Gebot noch aus der Natur der Sache beweisen. Die gleiche Überzeugung vertrat Cajetan ausführlich in seinem Kommentar zur Summe des hl. Thomas III q. 80, a. 4. Diese These Cajetans wurde jedoch nicht nur von seinem Ordensbruder Ambrosius Catharinus Politus scharf angegriffen, sondern das Generalkapitel der Dominikaner verbot im Jahre 1569 allen Professoren, der Ansicht von Cajetan zu folgen, wie man bei Browe nachlesen kann.

Luther bezweifelte die Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünden vor dem Empfang des Abendmahles. Aber Luther erklärte auch, daß das Bekenntnis der Sünden – wenn auch nicht die geheime Beichte vor dem Priester – auf einer Anordnung Christi beruhe. In seinen Ausführungen über Luthers Bußlehre übernimmt B. weithin die Ansicht von E. Fischer, Zur Geschichte der evangelischen Beichte, ohne neuere Untersuchungen, etwa von Kurt Aland, Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung: Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1960), heranzuziehen.

In der Bulle „Exsurge Domine" vom 15. Juni 1520 wurde im Art. 15 ein Satz aus der „Instructio pro confessione peccatorum" Luthers (WA I, 264, 9–15) verurteilt.

Das Konzil von Trient diskutierte unsere Frage sowohl während der ersten Trienter Tagungsperiode, besonders aber während der zweiten Trienter Tagungsperiode, wie neuestens Hubert Jedin im 3. Band seiner „Geschichte des Konzils von Trient" deutlich gemacht hat. In der Sessio 9 sprachen über das Bußsakrament 39 Redner. Aufschlußreich sind für unsere Fragen die damaligen Voten, die Theobald Freudenberger vorgelegt hat bzw. demnächst vorlegen wird: Concilium Tridentinum VI/2 (Freiburg 1972) 29–71 und: Concilium Tridentinum VI/3 (Freiburg 1973). Es handelt sich um Texte, die der Verf., dank der Großzügigkeit von Freudenberger, bereits verwerten konnte und z. T. im Anhang zitiert. Das Trienter Konzil entschied in der 13. Sessio am 11. Oktober 1551 im Eucharistiedekret c. 7, daß die Beichte schwerer Sünden vor dem Empfang der hl. Kommunion erforderlich sei. Die Worte des Konzils sind eindeutig. Sie lauten: „Die kirchliche Gewohnheit erklärt, . . . daß niemand im Bewußtsein einer Todsünde . . . ohne vorausgehende sakramentale Beichte zur hl. Eucharistie hinzutreten dürfe." Man betonte ausdrücklich, daß dies von allen Christen, auch von den Priestern für alle Zeiten zu beobachten sei. Im Kanon 11 bestimmte das Konzil, daß diejenigen, die das Gewissen einer Todsünde anklagt, notwendig die sakramentale Beichte dem Empfang der hl. Eucharistie vorausgehen lassen müssen. Wenn jemand die gegenteilige Ansicht lehre, predige oder hartnäckig behaupte, schließe er sich selbst aus der Kirchengemeinschaft aus. An der Eindeutigkeit dieser Aussage läßt sich m. E. nicht zweifeln. Hier bleibt für eine Uminterpretation wenig Raum.

Eine voreingenommene Beurteilung wird in der Arbeit von B. bei der Erörterung der Ansichten katholischer Kontroverstheologen über die Frage nach dem Verhältnis von Beichte und Kommunion sichtbar. Es überrascht, wenn B. die Aussagen des Kölner Provinzialkonzils von 1536 und der Synode von Salzburg 1537 anführt, daß eine Austeilung der hl. Kommunion an Gläubige, die nicht vorher gebeichtet hätten, verboten sei, und dann sagt: On constate donc qu' à la veille du concile de Trente, les conciles locaux insistent davantage sur l'obligation de la confession préalable. Das Kölner Provinzialkonzil sagt jedoch ganz eindeutig: Proinde nemo admittendus est, nisi cuius conscientia parocho sit, . . . per exomologesim explorata . . . Das Konzil von Salzburg bestimmt: In administratione quoque istius venerabilis sacramenti sacerdotes sint circumspecti, ut non tradant hoc cuiquam, nisi quem iudicaverint poenitentem et sciverint vel verisimiliter crediderint saltem canonice esse confessum. Vgl. Acta Reformationis Catholicae, ed. G. Pfeilschifter, II (Regensburg 1960) 261, 396.

Nicht überzeugend ist auch die Deutung, die B. der Bulle „Exsurge" gibt. Der Hinweis auf die Anwesenheit Cajetans im Konsistorium beweist für die Beurteilung Leos X. wenig. Eine nähere Untersuchung der Bußlehre von Johannes Eck, der im Konsistorium eine führende Rolle spielte (vgl. R. Bäumer: Der Lutherprozeß: Lutherprozeß und Lutherbann, hrsg. von R. Bäumer, Münster 1972, 36ff), wäre in diesem Zusammenhang für eine tiefere Erkenntnis nützlich gewesen.

Die Einleitung, die L. Vereecke dem Buch voranstellt, ist an verschiedenen Stellen korrekturbedürftig und simplifiziert die anstehenden Probleme.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Autor hat sich mit Fleiß – wenn auch manchmal einseitig – bemüht, die Frage nach der Notwendigkeit der Buße und dem Verhältnis von Buße und Kommunion zu erforschen. Seine Arbeit hätte gewonnen, wenn er sich auf die Diskussionen auf dem Tridentinum beschränkt hätte.

Paderborn Remigius Bäumer

**Thümmler,** Hans, **Kreft,** Herbert: **Weserbaukunst im Mittelalter.** – Hameln: Niemeyer (1970). 292 S. mit 215 Taf., 31 Abb., 65 Pl. Lw. DM 58.–

Schon im Forschungsband der Corveyer Landesausstellung (1966) hatte Th. versucht, die ma. Baukunst des Weserraumes zum Harzraum hin und westfälischen Einflüssen gegenüber abzugrenzen (in: Kunst u. Kultur im Weserraum 800–1600 [1966] 166). Die kunstgeographische Fragestellung steht auch in der von Th. verfaßten Einleitung (9–40) und dem Katalogteil (253–289) im Vordergrund.

Die erhaltenen oder ergrabenen karolingischen Bauten des Weserraums zeigen in ihren Haupttypen (Zentralwestwerk und Umgangskrypta) keine nennenswerten regionalen Eigenheiten. Die Funktion des Westwerks ist Th.s besonderes Anliegen: „Die Westwerke hatten neben speziell liturgischen Funktionen, die wir leider nicht im einzelnen belegen können, noch die besondere und wohl vornehmste Aufgabe, den Königen bei ihren Aufenthalten in den Reichsabteien und Bischofssitzen einen repräsentativen Raum zur Teilnahme am Gottesdienst und zur Wahrnehmung herrscherlicher Aufgaben zu bieten" (11). Es scheint allerdings so, daß mit dieser Aussage Hypothetisches und Gesichertes geradezu ausgetauscht werden: Einerseits hatte schon A. Fuchs seine These nicht am baulichen Befund abstützen können (die Nachprüfbarkeit der Funktion der Emporennische ist ja selbst in Corvey durch Umbauten eingeschränkt!), andererseits weisen die Studien F. Möbius' zur liturgischen Funktion von Centula und der Corveyer Patrozinienbefund deutlich auf eine Nutzung zu Taufzwecken. Ich meine, daß auch der Odysseus-Zyklus in der Westnische des Corveyer Westwerks eindeutig baptismalen Akzent trägt. Problematisch erscheint mir ferner Th.s Ableitung der Nonnenemporen ottonischer Zeit (die dann bis ins 12. Jh. reichen), die er aus einem Reduzierungsprozeß des karolingischen Zentralwestwerks hervorgehen läßt. Die völlig verschiedene Funktion erlaubt aber doch wohl keine direkte Ableitung.

Für das auffallend gut belegte 12. Jh. fällt zunächst auf, daß der sächsische Stützenwechsel in keinem Falle, der einfache nur mit der Bautengruppe um St. Petri zu Soest nach Westen über die Weser hinausreicht. Andererseits erfolgt die Einführung des Gewölbebaus in den östlichen Gebieten zur zögernd, und auch hier noch durch die landschaftsübergreifende Ordensbaukunst (Lippoldsberger Gruppe). Einblick in die Verflechtung der Bauschulen gewährt der ornamentgeschichtliche Vergleich, wobei zunächst St. Godehard zu Hildesheim – immer noch nicht sicher datierbar – als Zentrum der Kapitellplastik sich erweist, das gegen Ende des Jh.s von Königslutter abgelöst wird; gelegentlich fällt die – doch wohl unnötige – Zurückhaltung in der Bestimmung des Verhältnisses der Adelog-Kapitelle von St. Michael zu Hildesheim zu Königslutter auf; einige entlegene Vergleichsstücke wie die Kapitelle der Klostergebäude von St. Godehard, die Th. nicht nennt, erweisen die Abhängigkeit. Den endgültigen Einbruch spätromanischen Formenguts bringt die Ostpartie des Mindener Doms, die m. E. des Nebeneinander der beiden ersten am Dom zu Münster tätigen Bauhütten erweist. Durch die dynastischen Verbindungen der lippischen Edelherren dringen diese Bauformen bekanntlich bis Bremen vor. Die letzte größere Baugruppe bildet die klassische Halle des Mindener Langhauses; unter den Nachfolgebauten ist Büren nicht notiert (F. Mühlen: Westf. 48 [1970] 266).

Schon bei der Westwerkfrage klang eine Frage an, die sich dringender noch beim Reformbautenkreis des 12. Jhs. stellt: in welchem Ausmaß hat die liturgische Funktion die Baugestalt bestimmt? Leider hat Th. sich diese Frage kaum ernsthaft gestellt; so erfährt der Leser nichts über dreiteilige Choranlagen, obwohl bemerkenswerterweise in Lügde (Pfarrkirche!) die Nebenapsiden an Stelle der Nebenchöre treten. Ferner ist zwar Wunstorf mit der Chorpartie von St. Godehard zusammengebracht worden, doch legt Th. sich nicht die Frage vor, warum der – völlig singuläre – Hildesheimer Chorumgang in Wunstorf (Damenstiftskirche!) nicht wiederkehrt, trotz bestechender ornamentgeschichtlicher Übereinstimmungen. Die Auslassung scheint mir schwerwiegend zu sein, da Th.s kunstgeographische Fragestellung gegen überregionale ordensliturgische Bedingtheiten abzuwägen sein wird, was so kaum möglich ist. Immerhin sind durch die hervorragende Dokumentation für die weitere Arbeit gute Voraussetzungen geschaffen.

Erheblichen Anteil haben daran die Tafeln K.s; obwohl nicht auf „effektvolles lichtbildnerisches Feuerwerk, sondern Dokumentation" angelegt (5), trotz der dem Bildautor auferlegten Zurückhaltung scheint überall das hohe technische Vermögen durch.

Trotz der inhaltlichen Ausstellungen: Autoren und Verlag haben ein für die weitere Einzelarbeit unentbehrliches Werk vorgelegt, dessen Geschlossenheit in der Dokumentation seinesgleichen sucht.

Münster Peter Franke

**Archiv für schlesische Kirchengeschichte.** Im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, hrsg. von Joseph Gottschalk, Bd 30. – Hildesheim: August Lax 1972. VII, 255 S., 14 Bildtafeln; br. DM 10.80

Quellenpublikationen gehören seit einigen Jahren zum festen Bestand des Archivs. Auf diese Weise wird jeder Band zu einer wertvollen Dokumentation zur schlesischen Kirchengeschichte. Gleichzeitig wird deutlich gemacht, welche Bedeutung nichtschlesische Archive für die Geschichte des ehemaligen Erzbistums Breslau haben, weil es sich bei den publizierten Materialien um solche nicht-schlesischer Herkunft handelt.

A. Sabisch legt Dokumente zu den Reisen des Kattowitzer Bischofs Adamski im oberschlesischen Teil des Erzbistums Breslau im Mai und Juni 1945 (171–201) vor, deren Aktualität in der gegenwärtigen kirchenpolitischen Diskussion nicht eigens betont werden muß. Der sachliche Kommentar weckt nicht nur „Erinnerungen an jene Zeit bitterster Umorientierung", sondern bietet wie die amtlichen und halbamtlichen Dokumente selbst „eine halbwegs historische Grundlage zur Erkenntnis der nun folgenden Entwicklung", die durch die Neuregelung der Diözesangrenzen vom 28. Juni 1972 einen gewissen Abschluß gefunden hat.

Die Briefe des Breslauer Alumnatsrektors Joseph Sauer an seinen Schulfreund Augustin Theiner in Rom (1839–1851), welche H. Jedin aus dem Nachlaß Theiners im Vatikanischen Geheimarchiv ediert (157–170), „besitzen einen hohen kirchenpolitischen Wert, weil sie die Wende kennzeichnen, die sich vom Bischof Sedlnitzky (1836–40) zu Kardinal Diepenbrock (1845–53) anbahnte, mit allen ihren sachlichen Schwierigkeiten wie persönlichen Auseinandersetzungen".

Beachtenswert sind die Impulse für neue Forschungsaufgaben, die von dem Archiv ausgehen. J. Gottschalk wendet sich mit dem Beitrag: Die katholische Kirche in Schlesien während der Aufklärung. Forschungsaufgaben (93–123) an junge Historiker, denen auch finanzielle Mittel durch das Kardinal-Bertram-Stipendium (Ausschreibung 1973) zur Verfügung gestellt werden.

Der Erschließung Breslauer Urkunden dient der Hinweis von A. Sabisch: Zur vierten Veröffentlichung betr. einen Gesamtkatalog der Bestände des Erzbischöflichen Diözesanarchivs in Breslau (1971) (223–224).

Die biographischen Beiträge dieses Bandes reichen vom 16. bis ins 20. Jahrhundert: W. Baum, Die Münzen und Medaillen der Bischöfe von Breslau. Teil I: bis Karl von Österreich († 1624). Mit 52 Abbildungen (1–32). – J. Kumor, Die katholischen Pfarrer von Tarnowitz O/S von 1630–1850 (205–215). – J. Gottschalk, August Kastner. Zum hundertsten Todestage am 5. April 1972. Mit 1 Abbildung (216–22). – H.-L. Abmeier, Michael Graf von Matuschka, hingerichtet 1944 (124–156). – in die ältere Geschichte weisen: E. Walter, Zur Baugeschichte des Langhauses und des Kleinchores sowie zum fons sacer des Breslauer Domes (70–92) und W. Kuhn, Die Städtegründungspolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, vor allem gegenüber Kirche und Adel. 1. Fortsetzung (33–69).

Der vorliegende Band ist dem ständigen Mitarbeiter, Oberstudienrat i. R. Dr. Gotthard Münch, gewidmet. Ein detailliertes Register ist eine wertvolle Hilfe für den Benutzer. Eine Zusammenfassung in englischer und polnischer Sprache dient dem fremdsprachigen Benutzer zur ersten Orientierung.

Tübingen Jochen Köhler

**Fastenrath,** Elmar: **Bischof Ketteler und die Kirche.** Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus. – Essen: Ludgerus 1971. XI, 333 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 13) kart. DM 32.–

Überblickt man die Publikationen, die sich mit dem Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) beschäftigen, der zu den profiliertesten Vertretern des deutschen Episkopats im 19. Jahrhundert zählt, stellt man erstaunt fest, daß seine Person, sein Wirken und seine Gedankenwelt bis in die jüngste Gegenwart Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung sind. Zweifelsohne ist vieles von dem, was er gedacht und geschrieben hat, bis heute aktuell geblieben.

Beschränkten sich die zahlreichen Darstellungen vornehmlich auf den sozialen Bereich der Wirksamkeit Kettelers, in welchem er als „sozialer Bischof" der Nachwelt vor allem bekannt ist, so kamen jedoch zwei Aspekte bisher zu kurz, die untrennbar mit seiner geschichtlichen Bedeutung verknüpft sind. Diesen Mangel beseitigen zwei kürzlich erschienene Untersuchungen. Die erste von Adolf M. Birke, Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründerzeit (Mainz 1971; vgl. ThRv 68, 1972, 124 bb.). Die vorliegende zweite Studie legt Elmar Fastenrath als Diss. an der Universität Bonn vor. Verf. bietet darin den systematischen Entwurf eines Kirchenbildes in der zweiten Hälfte des vergangenen Jh.s, als dessen Exponenten ihm Ketteler gilt.

Im ersten Teil weist F. auf die Grundlagen und Voraussetzungen hin, die entscheidend Kettelers Kirchenverständnis mitgeprägt haben. Die Abstammung Kettelers von einer westfälischen Adelsfamilie und seine Beziehung zum „Kreis von Münster" (3–6), der im Zusammenhang mit den staatspolitischen Reformen des Ministers Franz von Fürstenberg (1729–1810) entstand und durch die innerkirchlich, katholischen Bestrebungen Ende des 18. und Anfang des 19. Jh.s, verbunden mit äußeren Ereignissen wie etwa der Französischen Revolution und dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit, einen Wandel zum Religiösen erfahren hatte. In dieser Phase, in der neben politischer Aufgeschlossenheit das Wesen des „Kreises von Münster" als ein Ringen um Gott und um den Glauben an ihn umschrieben werden kann, wurde Fürstin Amalie von Gallitzin (1748–1806) die eigentliche Repräsentantin des Kreises, dessen Einflüsse noch weit in das vergangene Jh. hineinwirkten.

Hatte Ketteler sich im Revolutionsjahr 1848 als Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung für kurze Zeit demokratischen Ideen geöffnet, so ließen die Unruhen und Mißstände, welche die Proklamation freiheitlich-demokratischer Rechte ausgelöst hatte, ihn bald wieder zum ständisch-feudalen Denken zurückkehren, das eng mit seiner adeligen Herkunft zusammenhängt.

Der Einfluß, dem der junge Gymnasiast in einem Jesuiteninternat ausgesetzt war, behielt seine Wirksamkeit für Ketteler ein Leben lang. Die geistige Verbundenheit mit der Gesellschaft Jesu zeigte sich besonders während seiner Mainzer Bischofszeit (7–10).

Bei Ketteler fällt schon früh, wie Verf. herausarbeitet, ein wacher Sinn und die Bewertung aller geschichtlichen Wirklichkeit auf. Das Verständnis für die Dimension der Geschichte und der Geschichtlichkeit hat die Historische Rechtsschule in ihm geweckt (10–14). In diesem Zusammenhang müßte meiner Meinung nach unbedingt auf die formal-juridische Ausbildung Kettelers hingewiesen werden, die sich bei ihm immer wieder trotz seines Blicks für die konkreten Erfordernisse und die gegebenen Realitäten feststellen läßt. Was seine Ausbildung zum Juristen an geschichtlichem Denken und Werten grundlegte, haben die Lektüre der Werke Johann Adam Möhlers, die Ketteler mit „einer wahren Passion" verschlang, und das Theologiestudium in München (1841–1843) erweitert und vertieft. Im Kreis um Josef Görres, dem Zentrum des politischen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jh.s, der wesentlich von Laienkräften getragen wurde, erfuhr Ketteler, wie Verf. gut darlegt, jene betont kirchliche Gesinnung und jenes ausgeprägte politische Bewußtsein, die seine Zukunft wesentlich mitbestimmen sollten (15–34).

Der zweite Teil breitet die Fülle ekklesiologischer Gesichtspunkte aus, die sich aus Kettelers Schriften entfalten lassen (37–210). Diese Kapitel bilden den Hauptteil der Untersuchung. Sie kann man jedoch nur auf dem Hintergrund der vorherrschenden Kirchenauffassungen der damaligen Zeit verstehen, die Ketteler übernimmt, um ihnen seine Eigenart aufzuprägen, weiter zu entfalten oder mit seiner eigenen Auffassung zu kontrastieren. Er behielt den ausgesprochen apologetischen Aspekt bei, der, von wenigen Ausnahmen abgesehen, durch das ganze 19. Jh. bis zum Zweiten Vatikanum dominierte. Denn Kettelers Kirchenbild war wesentlich mitgeprägt durch die politischen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat jener Epoche (91–150). Dabei war Ketteler aber bemüht, sich gegenüber ökumenischen Fragen nicht zu verschließen. Dem Liberalismus verschiedener Prägung und jedem Absolutismus innerhalb und außerhalb der Kirche hatte der Mainzer Bischof entschieden den Kampf angesagt. Er verwarf nicht die positiven liberalen Ideen, die er sich selber in seinem Bemühen um kirchliche Freiheit gegenüber einem sich absolutistisch gebärdenden Staat nutzbar machte und die er beanspruchte. Er geißelte nur einen Liberalismus, der sich als Befreier der Menschen vor Unterdrückung aufspielte, in Wirklichkeit sich selbst untreu geworden war und intolerant verhielt.

Verf. weist deutlich nach, wie Ketteler eine gemeinsame fruchtbare Zusammenarbeit von Kirche und Staat anstrebte. Beide bleiben dabei jedoch eigenständig auf ihre jeweiligen Teilbereiche göttlicher Ordnung verwiesen (150). Er wußte nur zu gut, daß dieses Ziel nicht ohne heftige Auseinandersetzungen zu erreichen sei. Für ihn als Bischof von Mainz, dessen Diözese seit der Säkularisation überwiegend protestantisch war und unter einer protestantischen Regierung stand, galt das ernste Suchen, einen „Modus vivendi" zu finden, nach dem Katholiken und Protestanten friedlich nebeneinander existieren könnten. Ketteler fragte sich, welche Stellung der katholischen Kirche in einem paritätischen Staat zukomme und stellt den wichtigen Grundsatz auf, „daß der Verwirklichung der Idee eines christlichen Staates in der Staatsgesetzgebung in ihrer ganzen Ausdehnung die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen im Gewissen und der Überzeugung vorausgehen müssen" (111f). Jeder Regierung komme die Pflicht zu, eine schon rechtlich bestehende Konfession zu schützen (113). Aber aus dem Gedanken der Einheit der wahren Kirche Jesu Christi ergab sich für Ketteler das Bemühen einer Rückführung der getrennten Christen, um so die schmerzliche Spaltung zu beseitigen (207). Dem Papst als oberstem Hirten und Wächter der Kirche komme gerade in der Zerrissenheit

der Welt die große Aufgabe zu, diese Einheit der Kirche durch innere Reformen vorzubereiten (210), zu wahren (226ff) gemäß der Mahnung des hl. Paulus (Eph 4,3ff) gegenüber allen Spaltungs- und Auflösungstendenzen (207).

Ketteler selbst wußte sich als Hüter seiner Gemeinde und Ausleger der geoffenbarten Wahrheiten eng verbunden mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche (229f). Diese Beziehung realisierte er in persönlichen Kontakten mit Pius IX. und durch seine Vorstellungen von der korporativen Einheit von Papst und Episkopat innerhalb der synodalen Strukturen der Kirche (231–245). „Die gelebte Einheit von Primat und Episkopat", schreibt F., „war für Ketteler gelebte Wirklichkeit" (245).

Verf. stellt klar heraus, wie Ketteler auf dem Ersten Vatikanum um die präzise Verhältnisbestimmung beider Größen rang. Es ging ihm nicht um die Bestreitung päpstlicher Rechte und Privilegien. Noch kurz vor seinem Tod aus Anlaß des 50jährigen Bischofsjubiläums Pius' IX. im Jahre 1877 drückt diese Haltung sein letztes Hirtenschreiben aus, das auf dem Hintergrund des herrschenden Kulturkampfes und der politischen Situation in Italien verfaßt wurde: „Wie an einem lebendigen Leibe das Wohl und Wehe des Hauptes und die Glieder unauflöslich miteinander verbunden sind, so hängt auch das Wohl und Wehe der ganzen Kirche vom Schicksal ihres Oberhauptes ab" (245). Dieses Zitat betont einerseits die organische Verbundenheit der Glieder untereinander und mit ihrem Haupt, dem Papst, andererseits enthält es den Gedanken des korporativen Charakters der Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung. Überhaupt hat das „Corpus Christi mysticum" mit seiner institutionellen Verfaßtheit bei Ketteler zentrale Bedeutung (292).

Nach F. muß man sich bei einer Bewertung Kettelers hüten, ihn einseitig von seiner Stellung zum Infallibilitätsdogma zu verstehen. Seine Stellung in dieser Frage ist nur ein einzelner und damit unterzuordnender Aspekt in seinem viel umfassenderen Kirchenbild. Ketteler betonte stets seine Liebe zur Kirche, der er in allen Bereichen der Welt mit dem Einsatz seines Lebens dienen wollte (292). Aber der Mainzer Oberhirte erhob Einspruch gegen die beabsichtigte Definierung einer theologischen Lehrmeinung, die die episkopale Struktur der Kirche vernachlässigt, den Partizipationsgedanken aller Gläubigen an der Unfehlbarkeit der Kirche, welchen Verf. hätte explizieren müssen, wie Ketteler ihn in der Konzilsschrift „Das allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit" (Mainz 1869; vgl. 5. Aufl. Mainz 1869, S. 83–85) entfaltet hatte, verschweigt und den Papst aus der Gemeinschaft der Kirche isoliert. Im Verständnis Kettelers legte die Konzilsmajorität dem römischen Bischof eine Bedeutung bei, die im Widerspruch zum Depositum fidei und der kirchlichen Tradition stand.

In den Jahren des Ersten Vatikanum vertiefte Ketteler seine Ansichten über die Stellung und Aufgaben des kirchlichen Lehramtes. Nach der Dogmatisierung präzisierte er in der Schrift „Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils" (Mainz 1871) seine Auffassung: Die Unfehlbarkeit komme allein der Kirche als von Christus gestifteter Heilsanstalt zu. Sie sei die Grundsäule der Wahrheit; unfehlbar sei sie nicht durch Menschen, sondern durch Christus selbst, der in ihr mit seinem Geist gegenwärtig bleibt und wirkt. Der Papst mit den Bischöfen zusammen sei Verwalter der göttlichen Geheimnisse (261). Wie theologisch richtig Kettelers Argumentationsweise und seine kritischen Einwände waren, zeigt der dritte Teil der Abhandlung (269–289).

Mit F. läßt sich zusammenfassen: „Aus den verschiedensten Schriften Kettelers trat deutlich hervor, daß er das kirchliche Lehramt im Dienst der Offenbarung sah, die Gott durch seinen Sohn Jesus Christus an die Menschen ergehen ließ, um sie durch den Erlöser der Welt mit sich aufs neue zu vereinen. Die Kirche ist Organ dieser Einigung. In ihrer dienenden Funktion setzt sie gemäß göttlichem Auftrag die Sendung Jesu fort. Ihre corporative Einheit hat eine hierarchische Verfassung, nach der es den Nachfolgern der Apostel zukommt, die Lehre Jesu, . . . allen Menschen zu künden und dabei rein und unverfälscht zu erhalten (264)."

Verf. hat mit seiner Arbeit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Kettelers geleistet. Kritisch wäre zu bemerken, daß F. bisweilen Kettelers ekklesiologische Vorstellungen zu stark mit späteren offiziellen Kirchenstrukturen und -lehren zurückprojezierend harmonisiert, statt die gelegentlichen Ungereimtheiten und Spannungen innerhalb seines Kirchenverständnisses stehen zu lassen.

Münster Karl Josef Rivinius

**Ebneter,** Albert / **Selvatico,** Pietro / **Gassmann,** Benno: **Hat Glauben noch Sinn?** Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 252 S. br. sfr/DM 17.80

Im Vorwort wird darauf hingewiesen, daß das Buch „aus der Arbeit mit Nicht-Theologen in theologischen Kursen für gebildete Laien" hervorgegangen ist. Die Verfasser haben die Absicht, „besonders fragenden und suchenden Laien einen Dienst zu erweisen" (11). Diesem Anliegen entsprechend werden die drei wichtigen Themenkreise „Die Gemeinschaft des Glaubens" (13–110), „Der Gott des christlichen Glaubens" (111–163) und „Die Welt und der Glaube" (165–247) behandelt, wobei durchweg eine Position eingenommen wird, die der modernen Richtung in der Theologie entspricht. Im ersten Teil erörtert A. Ebneter besonders die Frage nach den verschiedenen Ämtern und Diensten in der Kirche auf dem Hintergrund der exegetischen und dogmengeschichtlichen Forschung. Der zweite und dritte Teil sind fundamentaltheologisch orientiert. P. Selvatico geht es um das Problem, wie man heute „von Gott in einer säkularisierten Welt" reden kann. Christliches Reden von Gott ist immer auf die Gotteserfahrung des Jesus von Nazareth verwiesen (133f). Wird allein die Praxis als Verifikationsprinzip angesehen, so besteht „die Gefahr einer neuen Variante von illusionärer Werkgerechtigkeit" (122). B. Gassmann behandelt das dritte Thema und geht dabei von der „Welt- und Geschichtslosigkeit" der traditionellen Theologie und des überlieferten christlichen Glaubens aus. Das Verhältnis von „Glaube und Welt" (Theorie und Praxis) wird im Sinne der „politischen Theologie" ausgelegt. Ein Literaturverzeichnis „in Auswahl" schließt das Buch ab (249–252).

Für die angezielte Fragestellung können die verschiedenen Beiträge sicherlich eine gute Hilfestellung bieten. Die Probleme werden offen und sachkundig diskutiert. Ein kritisches Lesen der Beiträge liegt wohl im Sinne der Autoren und ist auch durch einige Einseitigkeiten erforderlich.

Würzburg Philipp Kaiser

**Stertenbrink,** Rudolf: **Ein Weg zum Denken.** Die Analogia entis bei Erich Przywara. – Salzburg, München: Pustet 1971. 108 S. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd 10) kart. DM 11.50

Obwohl das Analogieproblem in der neuscholastischen Literatur viel diskutiert wurde, fand das geniale Hauptwerk E. Przywaras, Analogia Entis I, und mit ihm die reiche innere Mitte seines philosophischen und theologischen Denkens, verhältnismäßig wenig Beachtung. Dies dürfte weniger an der Blindheit seiner Zeitgenossen als an Przywaras etwas esoterischer Diktion voller abstrakter Wendungen und eigenwilliger Wortzusammensetzungen liegen. Stertenbrink bemüht sich in einem nach Umfang und Gliederung (die sich gelegentlich der Zergliederung nähert) überschaubaren Band um eine Hinführung, indem er Przywara auf seinem eigenen Weg zum Denken der Analogia entis zur Sprache kommen läßt. Dieses Verfahren ist biographisch und sachlich gerechtfertigt, da Przywaras A.e.-Lehre die („spätere") philosophische Reflexion einer „unreflektierten lebendigen Erkenntnis" ist. Doch ist es fraglich, ob durch eine nahezu lexikalische Zusammenstellung von Zitaten (vgl. z. B. S. 14 – S. 25) die Absicht einer Hinführung erfüllt wird. Die in Przywaras „präpositionaler" Terminologie („über uns", „in uns", „über hinaus", „von oben hinein" usw.) liegende Gefahr der „Verräumlichung" ungegenständlicher Relationen wird damit, entgegen der Absicht beider Autoren, nur gefördert. Im übrigen zeigt sich in dieser Sprache die Herkunft des Analogiedenkens Przywaras aus der religiösen Erfahrung, wie sie in den religiös-aszetischen Frühschriften ihren Ausdruck gefunden hat und auch in Przywaras „spekulativer Phase" (zwischen 1923 und 1956) der nährende Boden des Denkens geblieben ist. In der leichteren Zugänglichkeit der Schriften ab 1956 eine Annäherung an die „unreflektierte lebendige Erkenntnis" zu vermuten (10) ist nur berechtigt, wenn man „reflektierte" Erkenntnis mit komplizierter Begrifflichkeit gleichsetzt.

Die Struktur der Analogia entis zeigt sich nach Stertenbrink in der vollkommenen Gottesliebe als deren „kategorialer" Erscheinungsform. Dieses Thema des I. Abschnittes impliziert einige beachtliche Aspekte, gerade im Hinblick auf den häufig zu hörenden Vorwurf der Weltflüchtigkeit des Christentums. Vollkommene Gottesliebe ist weder ein quietistisches Sich-mit-Gott-zurückziehen noch ein gottvergessenes Aufgehen in mitmenschlichem Engagement. „Liegt also nicht Blindheit und Verkehrtheit unseres Lebens häufig daran, daß wir zu wenig die Gegensätze sehen, daß wir allzu sicher einem vermeinten ‚Absoluten' nachrennen, bis uns – und da ist noch große Gnade – der aufgeblähte Balg eines verabsolutierten Geschöpfes entgegengrinst?" (Przywara, zit. nach St., S. 30). Die Spannung zwischen Gott „über uns" und „in uns" kennzeichnet in verschiedener Akzentuierung die christliche Spiritualität in der Tradition von Augustinus über Meister Eckhart und Ignatius v. Loyola bis J. H. Newmann, die Stertenbrink unter der zu weit tragenden Überschrift „Die Rhythmik der christlichen Geistesgeschichte" (40) skizziert. Doch haben wir es hier, großen Denkern geziemend, „mit Prävalenzen, nicht mit systematischen Ausschließlichkeiten zu tun" wie St. wohlwollend Przywara gegen den Vorwurf (Th. Steinbüchel, H. Fries) einer typisierenden Vergewaltigung zitiert (40), um auf der nächsten

Seite doch wieder Steinbüchel zuzustimmen: „Das Polaritäts-System Przywaras ist bei aller scheinbaren Weite doch ein fertiges und hat seine Schemen bereit, in die alles hineinpassen muß und soll" (41). Die Eigenleistung Przywaras gegenüber der Tradition sieht St. in der „wurzelhaften Befreiung" der positiven Elemente der Tradition „von aller ihnen noch anhaftenden und sie daher verzerrenden Einseitigkeit, um sie dann in Zusammenschau zu einem bis ins letzte ausgeglichenen Ganzen zusammenzufügen", „nicht ohne ihnen durch ein vertieftes Verständnis der ‚Gliedgemeinschaft' die Richtung auf das Ausgleichs-Ganze gegeben zu haben (42). Gliedschaft besagt mittelbare Gottverbundenheit im „sentire cum ecclesia", kirchliches Leben und „schlichte christliche Berufsarbeit" im „rhythmischen Ausgleich zwischen Weltflucht und Weltzugewandheit" (44).

Die in der *Analogia caritatis* der vollkommenen Gottesliebe ausgetragene und bestandene Gegensatz-Einheit ist eine *scientia laudis*, deren „logische Rechtsgründe" Przywara in der Auseinandersetzung mit M. Scheler und den katholischen Intuitionisten (Hessen, Laros) zur Sprache bringt, wie St. im II. Abschnitt darlegt (Die Formulierung der Analogia entis als das ‚universale Einheitsprinzip von Gegensätzen in der religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie und Theologie). Religionsphilosophie ist für Przywara „die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin ‚naive' Einheitsverhältnis von Religiosität und Metaphysik" (45). Analogia entis ist demnach ihrer Motivation nach Analysis fidei; sofern aber die l o g i s c h e n Rechtsgründe ermittelt werden sollen, muß sich auch in Absehung vom biblischen Horizont der religiösen Erfahrung im Seienden eine Differenz auftun, eine horizontale sowohl als auch eine vertikale; wie denn auch im III. Abschnitt mit Przywara zwischen einer innergeschöpflichen und zwischen-Gott-geschöpflichen Analogie differenziert wird. Eine erste Formulierung erhält die Analogia entis in der Auseinandersetzung mit Schelers Theorie der unmittelbaren Gotteserkenntnis, die Przywara als befreites Aufatmen nach der langen Nacht des Subjektivismus zwar verstehen, aber in der Verkennung der Unterschiede von Natur und Übernatur nicht teilen kann. Indessen glaubt Przywara, bei Scheler selbst den Ansatzpunkt zu einer Überwindung dieser Identifikation zu finden, sofern nachgewiesen werden kann, daß der Schelersche Begriff der Wesensnotwendigkeit methodisch nicht den Sinn von natürlicher Geschuldetheit von Gnade und Offenbarung hat, sondern „eine Herausstellung der Wesenszüge der gegebenen historisch-tatsächlichen Menschwerdung, d. h. der übernatürlichen Heilsordnung" (53) bezweckt. Daneben unterzieht Przywara die Schelersche Priorität der Liebe vor der Erkenntnis auch einer „systemtranszendenten" Kritik: Erkenntnis muß der Liebe vorausgehen, soll es überhaupt zur Liebe kommen. „Fürchtende Liebe" (Augustinus) ist die Einstellung, in der sich das Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber erfährt. Die Intuitionstheorien von Hessen und Laros veranlassen Przywara, im Lichte der Analogia entis die thomistische Lehre von den *causae secundae* zu durchdenken. Im Gegensatz zur augustinischen Prävalenzform der A. e. hebt die thomistische weniger die Gottunmittelbarkeit hervor als die Eigenwirklichkeit des Geschöpfes und seine Unterscheidung vom Schöpfer. Dieser Aspekt wurde zur „Aufwertung" des Geschöpflichen auch gegenüber der dialektischen Theologie geltend gemacht. In der Auseinandersetzung mit Maréchals Transzendentalphilosophie fand Przywara schließlich den allgemeingültigen Ansatz für die A.e.-Lehre im Satz vom Widerspruch. Versuchte Maréchal, die Objektivität der Erkenntnis mit Hilfe des Identitätssatzes „ontologistisch" zu begründen, so sieht Przwara nur im Satz vom Widerspruch „die Grundlage aller sicheren Wahrheitserkenntnis" und „das entscheidende Kriterium für die Echtheit aller philosophischen Systeme" (87).

Dies wird im III. Abschnitt der vorliegenden Untersuchung (Die Grundlegung der A. e. im Satz vom Widerspruch) ausführlicher dargelegt, nachdem zuvor die A. e. „als formalste Gesamtstruktur von Metaphysik überhaupt" erwiesen wird. Przywara sieht in der Analogie die positive Umkehrung des Widerspruchssatzes. Dieser gilt nur in der „Sphäre der ins Werk gesetzten Möglichkeit" (86), wo mit der das Wirkliche konstitutierenden Einheit von *dynamis* und *energeia* auch ein der Möglichkeit vorausliegendes, die Einheit „erstellendes" energetisches Prinzip gedacht werden muß. Daraus läßt sich eine innergeschöpfliche Analogie ersehen (nach dem Maße verwirklichter Möglichkeit), aus welcher eine Analogie zwischen Gott und Geschöpf hervorgeht. Beide Analogien stehen zu einander wiederum im Verhältnis einer *analogia proportionalitatis*. Mit Przywara: „Analogie ist in diesem höchsten Punkt Analogie als dynamisches Hin und Zurück zwischen Über-hinaus – (transzendierende Immanenz) und Von-oben-hinein (immanierende Transzendenz") (St., 87).

St., der in kluger Zurückhaltung an Hand von Zitaten fast durchweg Przywara selbst sprechen läßt, entläßt den Leser nicht ohne Fragen, da Zusammenhänge oft mehr angedeutet als entfaltet werden (so z. B. auf S. 81, wo außerdem etwas unvermittelt die ungewohnten Termini Metanoetik und Metaontik eingeführt werden). In welchem Bezug steht der Sprechende als Sprechender zur Analogie? Ist sie Gegenstand des Sprechens oder waltet sie nicht vielmehr als apriorisch-konstitutives Element im Sprechen selbst? In diesem Zusammenhang wäre ferner die traditionelle, auch in vorliegendem Buch übernommene, Scheidung des Seins in ein „notwendiges" (wesentliches und unbedingtes) und „zufälliges" (geschichtliches und bedingtes) im Lichte der A. e. neu zu durchdenken.

Regensburg Paul Gamberoni

**Neubauer,** Ernst: **Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens.** – München: Claudius-Verlag (1972). 308 S. Ppb.

Gegliedert ist das Buch in 3 Hauptteile: Naturwissenschaft und Wirklichkeit – Geisteswissenschaft und Wirklichkeit – Wirklichkeit und Glaube.

Die im Titel angesprochene „Freiheit des Glaubens" wird auf 300 Seiten unter Überschriften wie „Spielraum der Freiheit" (148) und „Mut zum Glauben" (303) nur beiläufig und zudem noch moralisierend angesprochen. Erstaunt ist der Leser auch über die Behauptung, Wirklichkeit und Wahrheit seien „Grenzbegriffe" (298).

Die Wirklichkeitserfassung der Naturwissenschaften wird in enger Anlehnung an H. Sachsse (69ff, 89ff, 145ff), A. Portmann (97ff) und B. Rensch (111ff) weniger diskutiert als referiert. Daß die Tiefenpsychologie den Geisteswissenschaften beigezählt wird, hätte C. G. Jung vielleicht gefreut (162ff). Auf anderthalb Seiten wird der Positivismus erwähnt, allerdings nur der von Auguste Comte (189f). Die Autorität für den „neuen Wirklichkeitshorizont", in dem gesprochen wird von „Glaube und Wirklichkeit heute", heißt Georg Picht (264ff). Zu dieser Annahme paßt es, wenn die Entwürfe von Bultmann, Braun und den „Gott-ist-tot-Theologen" deklariert werden als „Theologie im Bann des überholten Weltbildes" (237ff).

Neues bietet Neubauer's Sammlung nicht. Will man sie als Buch ansprechen, dann als Lesebuch, dessen Verdienst darin besteht, auf zwei 1967/68 bei Vieweg verlegte Bücher von Hans Sachsse hingewiesen zu haben, die bislang zu unrecht vergessen wurden.

Regensburg Norbert Schiffers

**Machoveč,** Milan: **Jesus für Atheisten.** Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag (1972). XVII, 300 S. Balacron DM 14.80

Der Titel dieses Buches, das in einer vom Kreuz Verlag redaktionell überarbeiteten Fassung eines Manuskriptes von M. erstmals veröffentlicht wird, zeigt die Interessenrichtung von M. an: Um vom „eigenen Marxismus tiefere, anspruchsvollere, modernere Vorstellungen" (19) zu entwickeln, lohnt sich für den Marxisten eine genaue Beschäftigung mit dem Jesus Thema über den Rahmen traditioneller Religionskritik hinaus. Das Werk hat folgende Kapitel: I. Jesus für Atheisten? II. Die Quellen und ihre Bedeutung III. Die jüdische Religion vor Jesus IV. Jesu Botschaft V. Christus VI. Der Sinn der Sache Jesu. Anhang: Das Leben und Denken Jesu als Gegenstand der Forschung.

Wenn M. als Marxist mit einer „positiven Leidenschaft" (1) über Jesus schreibt, so deshalb, weil der Marxist heute Erfahrungen macht, die in analoger Weise in der Tradition des Christentums vorkommen. Aus der Überakzentuierung einer paradiesischen Zukunft wird nämlich nur zu leicht „ein die gegenwärtigen Menschen mißbrauchender und mißhandelnder Fanatismus" (27). Diese von M. sicher als sehr aktuell gemeinte Erfahrung und ihre für ihn immer „auffallenderen Analogien" (28) mit der Geschichte des Christentums einerseits, andererseits aber auch seine Kenntnis der jüdisch-christlichen Traditionen veranlassen ihn erneut „die Quellen der Nachrichten vom Meister aus Nazareth zu studieren" (29) um im Interesse „für eine mögliche positive Begegnung des modernen Atheisten mit Jesus" (29) die Frage zu beantworten, „wie dies alles geworden ist" (29).

Der Rückgriff auf die biblischen Quellen stellt auch M. vor die schwierige Frage, was denn die biblischen Texte über Jesus von Nazareth wirklich aussagen und was auf spätere Traditionen zurückzuführen sei. M. geht hier einen Mittelweg. Auch wenn eine historische Rekonstruktion unmöglich ist und deshalb bei allen Überlegungen Ungewißheit herrscht, ist damit doch nicht eine „absolute Skepsis" (42) gegenüber der Bibel gerechtfertigt. Ohne Frage lassen sich durch die historisch kritische Forschung gewisse „Stützpfeiler im Denken Jesu" (43) herausarbeiten. Bei aller Widersprüchlichkeit (was nach M. vielleicht sogar ein Dokument für die Geschichtlichkeit Jesu ist, weil große Persönlichkeiten oft kompliziert und widersprüchlich sind (38) und Unklarheit in den biblischen Texten läßt sich hinter allem doch leicht der Hinweis auf eine „große, ergreifende, religiöse Gestalt" (38) finden, die trotz unbestreitbarer Mythenbildung, aber auch durch nachfolgende Mythenbildung viel dazu beigetragen hat, das eigene Leben tiefer zu begreifen (43ff).

Jesus selbst steht nicht unvermittelt in der Geschichte. Er ist nur zu verstehen aus der jüdischen Religion vor seiner Zeit. Zentral für das Verständnis der jüdischen Religion ist der im Kern „radikale und rigorose Monotheismus" (59). Auf dieser Basis gestaltet sich das spe-

zielle Verhältnis zwischen Jahwe und den Menschen im Bund. „Jahwe verpflichtet zum Handeln" (59). Entscheidend ist für das alttestamentliche Gottesbild, „daß Jahwe spricht" (61). Er redet den Menschen bzw. den Stamm mit ‚Du' an. Deshalb ist er nicht ein Gott der Kausalität oder der Natur. Er tritt in eine nicht zu verallgemeinernde Beziehung zum Menschen, wie es auch die Ausdrücke Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs sagen wollen. Diese Beziehung „ist die persönlichste unverwechselbare Sphäre eines jeden menschlichen ‚Ich', ja es ist in einem gewissen Sinn das menschliche ‚Ich' selbst als voll erlebtes, bewußtes mit seiner Sendung identisches Ich, das aus der Verlorenheit des Menschen in der alltäglichen oft so erbärmlichen Realität zum maximalen Anspruch, zur größten Anspannung der menschlichen Kräfte, zum Handeln drängt". (61f). In diesem Sinn interpretiert M. auch 2 Mose 3,14 als „das ‚Ich-Prinzip' der Menschheit und der ganzen Welt" (63). Auf dieser Grundlage ergibt sich nach M. die Möglichkeit, die Bibel tief innerlich-religiös aber auch atheistisch-humanistisch zu interpretieren, um für die Fragen nach einer sinnvollen Gestaltung und Bewältigung menschlichen Lebens eine Antwort zu finden. Israel entdeckte dabei immer stärker die Dimension der Zukunft. Im prophetisch eschatologischen Denken bildeten sich verschiedene Aspekte der Zukunftserwartung (chiliastisch, apokalyptisch) heraus, an die Jesus mit seiner Botschaft vom Reich anknüpfen konnte. Die Reich Gottes Botschaft ist für Jesu Predigt zentral. Jesus hat eschatologisch von der Gegenwart gepredigt. Er war „ein mitreißender Verkündiger des augenblicklichen Anspruchs des Menschen" (99) vom Standpunkt des Reiches. Daraus folgt Jesu Aufforderung zur Umkehr. Jesus macht die Zukunft zur Sache der Gegenwart, er gibt ihr „den eigentlich menschlichen Charakter" ... er reißt den Menschen mit, „weil er diese gelebte Zukunft mit seinem ganzen Wesen verkörperte" (103). M. belegt diese Einstellung Jesu durch verschiedene Momente der biblischen Botschaft: z. B. durch Jesu Gebet, das er im Gefolge seiner Interpretation der alttestamentlichen Gottesvorstellung als Vermögem "ganz bei sich selbst, bei seinem eigenen Ich zu sein" (104) versteht, oder durch die Gleichnisse, die darauf verweisen, daß man „die Authentizität der menschlichen Existenz nicht anders erreichen (kann) als in tiefstmöglich gelebter Gegenwart" (110). Jesus ist deshalb auch kein Sozialrevolutionär (114). Seine Forderungen gehen weiter. Der ganze Mensch soll sich wandeln. Natürlich hat die Botschaft Jesu dadurch auch eine hohe gesellschaftskritische Bedeutung, wie M. an Jesu Bewertung des Kindes (der noch nicht verdinglichte Mensch, Symbol zu schützender Schwachheit) aufzuzeigen versucht (117ff). Wichtig für M. ist, daß Jesus nicht nur eine Lehre vertritt, sondern mit seinem ganzen Wesen diese Lehre lebt. Hier sind Jesu Auffassungen von der Gewaltlosigkeit (127ff) und von der Feindesliebe (130ff) verankert.

In dem mit „Christus" überschriebenen Kapitel behandelt M. die christologischen Aspekte der Rede von Jesus. Die emotional beladene aber im Vorstellungsmaterial außerordentlich karge Aussage des frühen Christentums vom „Menschensohn" wird im Bewußtsein der Vielschichtigkeit des exegetischen Problems von M. als „eine der wirkungsvollsten Komponenten der verschiedenen prophetischen Reden Jesu" (155) gewertet, die mit der Parusie fest verbunden war, und erst aus dem Bewußtsein schwand, als die Parusieerwartung selbst erlosch. Der Messiastitel wird Jesu dagegen von seinen Jüngern verkündigt, indem nämlich vor allem Petrus und einige andere Jünger durch den Dialog mit Jesus dessen messianisches Bewußtsein wecken (159f). So versteht M. das Petrusbekenntnis in Mk 8,29 als „dramatische Komprimierung eines längeren Vorgangs zu einer prägnanten Begebenheit" (159). Auch wenn einige Jünger Jesus als politischen Messias erwartet haben, gingen die messianischen Sehnsüchte der meisten seiner Jünger doch tiefer. Ihre Messiaserwartung schloß mit der Vorstellung vom leidenden Messias eine Reflexion auf menschliches Leid und Schmerz ein. Diesen Gesichtspunkt hebt M. ausdrücklich hervor (168ff). Jesus selbst wird deshalb seinen Tod mit in seine Sendung einbegriffen haben. Es lag „in der Logik der eschatologischen Verkündigung, daß Jesus seine Mission und seine Botschaft mit dem eigenen Leid und Leben erhärtete" (175). Allerdings hält M. sowohl die Vorstellung des „realen Kommens des ‚Menschensohnes' in all seiner Herrlichkeit'" (177), wie auch die Heilsbedeutung des Leidens Jesu für mythologisch. Gerade bezüglich dieser Vorstellung vom Leiden steht für M. fest, „daß die Mythologie hier den Kern des Problems ausmacht" (178). Verschärft stellt sich für M. natürlich dann die Frage nach Golgatha und Ostern. Hier meint M., daß Jesus als großer jüdischer Frommer starb. Er habe mit seinem Schrei am Kreuze tatsächlich nach Elia gerufen (200ff). Er starb „nicht als Kierkegaard-Figur" (202). Jesus rückt sich mit diesem Schrei selbst in die Nähe des Propheten Elia.

Die Depression und die Flucht der Jünger nach dem Tode Jesu sind die Folge der ausbleibenden Umwandlung Jesu in Elia (204). Wie kommt es nun, daß trotz der Katastrophe der Glaube an Ostern entstand? Petrus ist – genau wie bei der Verkündigung des Messiastitels – für M. auch der erste Verkündiger der Auferstehung. Er faßt sich nach Golgatha zuerst, kehr um und erklärt das Kreuz als Sieg. Die Möglichkeit dieser Uminterpretation liegt darin, daß Petrus mit der Verkündigung der Auferstehung an alte Gehalte der Botschaft Jesu anknüpfen konnte. „Der Glaube an die Auferstehung konnte bei den Anhängern Jesu die ausgebliebene Parusie des Menschensohnes ersetzen" (215), und er war zudem geeignet, die tiefste und innerlichste Dimension des von Jesus verkündigten Königreiches über alle politische Ausformung hinaus zu erschließen (215). Die neue Idee von der Auferstehung – das ist für das Verständnis ihrer späteren Wirkung bedeutsam –, brachte darüberhinaus „Saiten menschlicher Selbstreflexion" (218) zum Schwingen, wie sie sich z. B. in der Frage nach dem Sinn des Todes äußern.

Paulus, der an dem ethischen und theologischen Problem der Erlösung interessiert ist (224), kann die Auferstehungshoffnung aufgreifen und wird durch die Universalisierung der Erlösungsbotschaft dann nach Jesus und Petrus zur 3. Gründergestalt des Christentums. Im Johannes-Evangelium wird schließlich für eine spätere Zeit der Versuch unternommen, den „realen Mangel des Erlebens der Person Jesu, seiner Geistesstärke, seines charismatischen Zaubers" (245) zu ersetzen. Insofern enthält auch dieses Evangelium „gewisse historische Wahrheit" (246), bewahrt reale Erfahrungen auf.

Zum Schluß erhebt sich die Frage, was denn der Sinn der Sache Jesu noch sein kann? Viele Hinweise hat M. dazu schon im Verlauf seiner Ausführungen gegeben. Die Konfrontation mit Jesus spricht den ganzen Menschen an. Dabei geht es nicht um Konfessionen und Weltanschauungen. „Es geht jedoch um den Menschen selbst, um seine Zukunft und seine Gegenwart, um sein Siegen und Versagen, seine Liebe und seinen Schmerz, um seine Verzweiflung und unauslöschliche Hoffnung" (269). Mit diesem Satz beschließt M. seine Überlegungen.

Der als Anhang angefügte Forschungsbericht trägt zum eigentlichen Thema ‚Jesus für Atheisten' nicht viel bei. Er kann höchstens gewisse Akzente theologischen Forschens artikulieren, die für M. wichtig waren, wobei er unter anderem auch auf die Impulse hinweist, die von marxistischer Seite für die Interpretation des Christentums gegeben wurden.

Eine kritische Würdigung des Buches von M. ist schwer. M. beansprucht mit seinem Werk „ein Bild geliefert zu haben, das voll dem kritischen Studium sowohl der Quellen wie auch der Zeit Jesu und seiner Umwelt entspricht, das nichts verschweigt und versteckt" (269). Dieser sicher sehr hoch gesteckte Anspruch läßt sich wohl kaum bezüglich einzelner Thesen z. B. zur Funktion des Petrus in der Gründungsgeschichte des Christentums, durchhalten. Doch meine ich, daß man am Ende mit einer exegetischen Diskussion der einzelnen Thesen der Bedeutung und dem Wert dieses Buches nicht gerecht wird. Der neuralgische Punkt, aber auch die Qualitäten dieser Arbeit liegen auf einer anderen Ebene.

So wäre kritisch auf die Interpretation des alttestamentlichen Gottesverständnisses hinzuweisen, denn hier zeigt sich nun auf der Seite von M. ein Vorurteil, das – wie H. Gollwitzer mit Recht in seinem Vorwort bemerkt (XII) – in einem modernen Immanenzdogma gründet und in der Überzeugung, daß der Mensch selbst Träger der Geschichte ist.

Von diesem Vorurteil her kann M. bei aller positiven Bewertung Jesu kein Verständnis für die Auferstehung im biblischen Sinn haben, genau wie er den Menschensohngedanken und die Messiasidee in ihrem theologischen Gehalt für mythologisch erklären muß; konsequent der humanistisch-atheistischen Hermeneutik, die einzig ‚Jesus für Atheisten' entdecken kann. Diese Hermeneutik gibt dann auch genau die Grenze für das Verständnis der Texte selbst an.

Diese Kritik ändert aber nichts an der Tatsache, daß das vorliegende Buch mit einer großen Leidenschaft für Jesus von Nazareth geschrieben ist. Auch wenn M. es sich von seinen eigenen Voraussetzungen her strikt versagt „mit der Hypothese des ‚Übernatürlichen' und Wunderbaren zu arbeiten" (269), gelingt es ihm doch, so von Jesus zu erzählen, daß gerade ein religiös orientierter Leser für sein eigenes Verständnis Jesu wichtige Hinweise erhält. M. ist fasziniert vom Menschen Jesus. Seine Überlegungen gewinnen dadurch bekenntnishaften Charakter. Die Konfrontation mit Leben und Lehren des Meisters aus Nazareth, wie M. Jesus häufig liebevoll nennt, helfen, das eigene Leben tiefer zu verstehen. Das wird besonders aktuell und deutlich, wo M. über den Sinn menschlichen Leidens spricht. Dieses Buch führt deshalb den Dialog zwischen Christen und Marxisten nicht nur weiter, weil es gründlich mit bestimmten Klischeevorstellungen der Religionskritik aufräumt; für den christlichen Leser kann es zugleich eine geistlich anregende Lektüre sein. Das macht m. E. über exegetische und philosophische Diskussionen hinaus den Wert des Buches aus.

Münster Helmuth Rolfes

**Die Sache mit dem Apfel.** Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall. Hrsg. von Joachim **Illies**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 176 S. (Herderbücherei Bd 447) kart. DM 3.90

Läßt sich der sicher unter dem Aspekt der Werbewirksamkeit gewählte Titel des Buches noch verstehen, so führt der Untertitel dieses Sammel-

werkes den potentiellen Leser gründlich in die Irre. Es wird im vorliegenden Band der Herderbücherei keineswegs „Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall" geboten, sondern in kurzen Abhandlungen das, was die verschiedenartigsten Wissenschaftszweige den biblischen Urgeschichtserzählungen an bleibendem Wahrheitsgehalt abgewinnen können. Keine moderne Wissenschaft vom Sündenfall also, sondern eine Interpretation der ersten Genesiskapitel – oder gelegentlich auch anderer Stellen des Alten Testaments – durch Wissenschaftler, die ihre aus anderen Quellen gewonnenen Ansichten und Einsichten anhand der Sündenfallerzählung darlegen. Leitender Gedanke des Buches ist es nach dem Willen des Herausgebers, den mythologischen Kern und damit die zeitlose Tiefe des „ältesten christlichen Mythos" dem Leser wieder nahe zu bringen. Ein berechtigtes Anliegen: denn der heutige Mensch scheint ja den Urkapiteln der Heiligen Schrift nur noch mit der Alternative wahr oder falsch entgegentreten zu können. Insofern das Buch dazu beiträgt, diese Alternative als ungerechtfertigt zu entlarven, leistet es ohne Zweifel einen Beitrag zum Verständnis der „Sache mit dem Apfel".

Die einzelnen Aufsätze lassen, je nach dem Wissenschaftszweig, in dem der einzelne Autor zuhause ist, den Inhalt ihrer Ausführungen in etwa erwarten und überraschen den Leser doch wiederum, teils durch Originalität des Denkens, teils auch und leider durch gezwungen wirkende Deutungen, die dann darauf hinauslaufen, daß eine bereits vorgebildete, anderseitig begründete Auffassung als „auch" im Mythos vom Sündenfall enthalten aufgezeigt wird. Alle Beiträge im einzelnen zusammenfassend zu würdigen ist unmöglich, denn der Vorgeschichtler Karl A. Brüning etwa, der die ersten Kapitel der Genesis mit den vorgeschichtlichen Höhlenmalereien in Beziehung bringt, sieht den Mythos des Sündenfalls doch aus gänzlich anderer Sicht als die Tiefenpsychologin Christa Meves, der es in Anlehnung an C. G. Jung möglich scheint, die Gestalten der Sündenfallgeschichte als einen artspezifischen, innerseelischen Entwicklungsprozeß des Menschen, des Homo sapiens, zu verstehen, ganz zu schweigen vom Beitrag des Marxisten Bloch (dem Buch „Atheismus im Christentum" entnommen), der von der Deutung des Sündenfalls aus der Sicht des russisch-orthodoxen Christen Paul Evdokimov, dargestellt von Joachim Illies, verständlicherweise erheblich abweicht. Trotzdem: Fast allen Autoren gelingt es, ein sich aus ihrem Wissenschaftsbereich anbietendes mythologisches Element der biblischen Urgeschichte in unsere Zeit hinein zu übertragen und es so als bleibende, gültige Aussage über das Menschsein zu interpretieren. Und noch einmal: da die Heilige Schrift in ihren ersten Kapiteln auch mythologische Elemente enthält, ist diese Übertragung sinnvoll und auch weithin als gelungen zu bezeichnen.

Aus der Sicht des katholischen Theologen ist damit jedoch noch nicht alles gesagt. So einheitlich die Zielvorstellung des Buches sein mag, die Aneinanderreihung von Beiträgen von Autoren verschiedenster weltanschaulicher Coleur stiftet doch wieder Verwirrung, so daß der Leser nach der Lektüre des Buches zwar mehr weiß, sich aber wohl kaum noch einen Reim auf diese Vielfalt von Anschauungen machen kann, die sich doch alle an die Urgeschichte der Heiligen Schrift anlehnen. Diese Verwirrung hat ihre Ursache darin, daß „die Sache mit dem Apfel" nur als ein Mythos interpretiert wird und deshalb zeitlose Wahrheiten aussagt, die sich auch in anderen Mythen finden. Bedauernswert bleibt, daß auf diese Weise das eigentliche Anliegen der ersten Genesiskapitel verschüttet wird. Denn die biblische Urgschichte ist – bei allen bekanntermaßen in ihr enthaltenen mythologischen Elmenten – eben nicht primär Mythos, sondern Theologie der Geschichte, deren Hauptaugenmerk sich nicht auf das „ewig Wahre" richtet, sondern auf das geschichtliche Handeln Gottes und des Menschen, so wie es sich dem Isrealiten der damaligen Zeit aus seinem Glauben heraus darstellte. Oder anders formuliert: das die biblische Urgeschichte von anderen Mythologien Abhebende ist doch gerade die Einführung des geschichtlichen Moments, das freie Handeln Gottes und die freie Sünde des Menschen. Mag, wie Schmitz-Moormann meint, die Erklärung der Genesis zum Woher von Leid, Elend und Sünde in der Welt für unsere Zeit nicht mehr ausreichen: Eine in manchen Beiträgen auftauchende Meinung, eine Unvollkommenheit des Menschen sei auch schon Sünde, ist purer Unsinn und die biblische Urgeschichte ist mangelhaft interpretiert, wenn sie nur als Mythos gesehen wird und nicht als eine zumindest der Intention nach geschichtliche Erzählung, die auch, aber eben nicht ausschließlich, mythologische Elmente enthält. Wer die biblische Urgeschichte nur unter dem Aspekt des Mythos betrachten will, kann sich durch das vorliegende Buch in vieler Hinsicht belehren und bereichern lassen. Das Buch ist gleichzeitig aber auch Beweis dafür, daß die modernen Wissenschaften allein – auch da, wo sie einen positiven Beitrag leisten – der biblischen Urgeschichte als Heiliger Schrift nicht gerecht werden können.

München Karl-Heinz Weger SJ

**Weibel-Spirig,** Rolf: **Christus und die Kirche.** Das ökumenische Gespräch über die Kirche. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 176 S., br. DM 17.80

1. In der hier anzuzeigenden Dissertation stellt Weibel eine neue Methode für die Ökumenik vor. Statt der veralteten Konfessionskunde und der vergleichenden Kirchenkunde stellt Weibel einen „Vergleich zwischen den Berichten und Dokumenten" im Weltrat der Kirchen und im Vaticanum-II an (9). Trotz formeller Unterschiede werden die Texte der Studienkommissionen, des Weltrats und des Konzils gleichrangig behandelt (das Adjektiv „formal" auf S. 10 ist wohl ein Schreibfehler, der in „formell" korrigiert werden muß). Grund für diese Gleichbehandlung ist zunächst: In allen vergleichenden Texten werden die Kirche, deren Ämter, Einheit und Mission zurückgeführt auf Christus und den dreifaltigen Gott (15ff, 55ff, 73ff, 124ff, 126ff und die Pendants dazu im Vat.-II: 32ff, 61ff, 87ff, 138ff). Wird in allen zum Vergleich herangezogenen Texten radikal-formal auf Gott zurückgefragt, dann ist streng theologisch nicht mehr von Unterschieden in den verschiedenen Kirchensichten, sondern schon von einer Einheit im Kirchenverständnis zu sprechen.

2. Dieses gemeinsame theologische Kirchenverständnis wurde von Lucas Vischer als „neuer Impuls" der Ökumene bezeichnet (OekRu 20, 1971, 165). Weibel stimmt dem zu und sagt mit Vischer auch, diese Grundlage für den Dialog sollte organisiert werden zu einer „konziliarverbindlichen" ökumenischen Gesprächsrunde (163). Dem wird man zustimmen. Wenn die „empirisch-soziale Wirklichkeit" der Kirche (32, 42, 58f, 99ff, 107, 126, 146f) als „Werkzeug" Gottes und Christi (157) verstanden wird, dann muß die „Leiblichkeit der Einheit" eine Organisationsform finden, die sichtbarer – und verbindlicher – Ausdruck der formal zu begründenden Einheit der Kirche ist (48, 123ff). Die „Einheit der Kirche selbst" muß als Gottes Liebe sich „spiegeln" im Leben, in der Sendung und in den Organisationsformen der Kirche (59, 126, 157).

3. Um vom Term „Spiegelung" den Verdacht der Projektion fernzuhalten, unterscheidet Weibel zwischen der wechselnden, situativ-bedingten, institutionalisierten „Organisation" und der „Ordnung", die die Identität der Kirche in der Geschichte zeigen muß (105, 114, 136, 145, 157, 161). „Ordnung" soll nach Weibel Gottes in der Kirche gegenwärtige Liebe in der Form von Gemeinschaft zeigen. Ein ökumenisch notwendiges Gemeinschaftszeichen von Gottes Liebe in der Kirche wäre jene „Ordnung", die ein gesamtchristliches Konzil genannt werden könnte.

Weibel sagt, auf seine Forderung nach diesem wirklich „ökumenischen Konzil" sei er gestoßen beim Vergleich der Aussagen im Vaticanum-II (UR 4,3 „subsistit") und in den Berichten der Kommission „Institutionalismus" sowie der „Theologischen Kommission" für Montreal (Zürich 1963, 29, 38ff, 56, 63 – Weibel 105, 114, 123ff, 136, 143, 145, 157, 161). Die theologisch verbindende Grundaussage übernimmt Weibel von H. Urs von Balthasar (Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 219 u. ö. – Weibel 48, 139).

4. Weibel sieht Schwierigkeiten, die trotz der formalen Begründung gegen ein Konzil der christlichen Ökumene anstehen: zum Befund des NT gehört es, daß es in der Frühkirche nebeneinander die „Organisationsformen" der charismatischen (?) und presbyterial-episkopalen Gemeinde – „Organisation" standen (106, 114). Als „Ordnung" könnte man mit R. E. Brown und E. Käsemann die Elemente nennen, „die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind" (R. E. Brown: OekRu 13, 1964, 68): Kontinuität mit Israel, Apostolizität, Taufe, Eucharistie; die Unteilbarkeit der Ereignisse von Kreuzigung und Auferstehung (E. Käsemann: OekRu 13, 1964, 58–63).

Zu untersuchen wäre allerdings, ob Weibels begründende Formale (siehe 3) sich auch exegetisch so erheben läßt, daß der Unterschied im Selbstverständnis der Gemeinden zureichend mit „Organisation" und „Ordnung" angegeben werden kann. Notwendig wird dies schon deshalb, weil die Einteilung „charismatische" oder „presbyterial-episkopale" Gemeindeordnung noch heute als Kirchenverfassungs-Artikel besteht. Sind das soziologisch-organisatorische Kategorien, denen der Zeugnischarakter für ein bestimmtes kirchliches Selbstverständnis zugesprochen werden muß? Gewiß, wünschenswert wäre das schon: Aber Weibels phänomenologisch auf's Formale reduzierende Methode müßte sich – stärker als in der Dissertation – gegen die Selbsterhaltungstendenzen der verschieden verfaßten Kirchen stellen. Allzu gemeinschaftsbezogen ist, weiter, Weibel's Einteilung „Taufe = äußere und Eucharistie = innere Grenze der Kirche" (96ff). Ist schon das Sakramentsverständnis bei Weibel zu schematisch (trotz des Einwandes auf S. 157), dann gilt dies auch vom „Sendungscharakter" der „Apostolizität" (98ff, 105, 114, 141). Gemäß eigenem Ansatz müßte Weibel hier im Funktionalen reduzieren auf eine Formal-Begründung. Aber dafür bieten die von Weibel herangezogenen Texte (zum Glück!) kaum Anhaltspunkte.

Zum Schluß sei noch eine Konsequenz aus Weibel's Ansatz benannt: Ist die historisch feststellbare Geschichte der Kirche – und in ihr auch die Geschichte der Spaltungen – eine Geschichte

der „Organisation", dann kann die Geschichte der Kirche nicht hermeneutisch ausgelegt werden. Sie wird in der Reduktion degradiert zum Material (92).

Aus den Fragen unter 4 wächst die Vermutung zu, Weibel's Unterscheidung zwischen „Ordnung" und „Organisation" sei idealistisch. Die dauernde Reduktion auf „Ordnung" gibt zu dieser Vermutung Anlaß. Trifft das zu, dann muß zumindest gesagt werden, Weibel's Formalansatz habe das, was in Uppsala – 1968 sich bei den „Jungen" zeigte, nicht verstanden und versuche das Aufmerken für die „Organisationsformen" in der Welt mit einem formalen Trick zu hinterlaufen. Mit einem solchen Versuch findet sich Weibel zwar wieder in der Gesellschaft der „Theologischen Kommission" des Weltrats und einer Reihe von nachkonziliaren katholischen Theologen. Aber eine Bestätigung für Weibel braucht dies nicht zu sein, weil seine bloß textvergleichende Methode nichts anderes herausbringen kann als das, was schon getextet wurde.

Weibel's Methode kann zeigen, wo kritische Fragen nach dem Selbstverständnis der Kommissionen einsetzen müssen. Für diesen Hinweis sei ihm gedankt.

Regensburg Norbert Schiffers

**Cordes,** Paul Josef: **Sendung zum Dienst.** Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester". – Frankfurt/M.: Josef Knecht 1972. XIV, 365 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 9) kart. DM...

Vorliegende Dissertation, gefertigt unter der Leitung von Karl Lehmann, ausgezeichnet mit einem Preis der Johannes Gutenberg-Universität, stellt ein Musterbeispiel sorgfältiger Analyse und Interpretation eines Konzilstextes dar.

Ziel der Untersuchung ist, die biblisch-dogmatischen Aussagen des Dekretes Presbyterorum ordinis zu erheben. Die spirituellen und aszetischen Probleme werden jeweils gestreift. „Ganz ausgeklammert müssen die Fragepunkte bleiben, die eine gegenwärtig und künftig notwendige Strukturveränderung der kirchlichen Organisationsform betreffen oder die sich praktisch-pastoraltheologisch mit der beruflichen Rolle des Priesters beschäftigen" (3).

Die gegenwärtige Grundsatz-Diskussion über Amt und Dienst in der Kirche, die Auseinandersetzungen um die Dokumente der römischen Bischofssynode von 1971 und der deutschen Synode zeigen hinlänglich die Bedeutung einer solchen Arbeit.

Der Verf. legt seiner Untersuchung die verschiedenen Entwürfe zum Dekret, die zahlreichen Eingaben und Anmerkungen der Konzilsväter und die entsprechenden Antworten der Kommission zugrunde.

Diese Unterlagen sind bislang nur zum Teil veröffentlicht. Von ihnen ausgehend werden die Passagen des endgültig verabschiedeten Textes interpretiert. Durch zahlreiche exegetische, patrologische und theologiegeschichtliche Exkurse wird nicht nur zur Klärung des Hintergrundes beigetragen, es werden ebenso kritische Fragen an den Konzilstext gestellt, Unstimmigkeiten erörtert etc. Die verarbeitete Literatur ist außerordentlich umfangreich. Dieser sorgfältigen Methode entspricht die Anlage des Buches. Erfreulicherweise enthält es nicht nur ein Personen-, sondern auch ein Stichwortregister. Ein Anhang bringt wichtige Texte der Dekretsentwürfe und eine Auswahl der Stellungnahmen der Konzilsväter.

Der Verf. erörtert den Konzilstext unter fünf Hinsichten. Im ersten Teil wird ein Durchblick durch die Dekretsgenese im Hinblick auf eine „neue christliche Spiritualität" gegeben. Teil zwei umreißt den Ort des Amtsträgers innerhalb des priesterlichen Gottesvolkes. Im dritten Teil wird das im Dekret verwandte Schema vom dreifachen Amt Christi und seine Auslegung auf den priesterlichen Dienst untersucht.

Im Rahmen des vierten Teiles richtet sich das Augenmerk auf zentrale Begriffe wie potestas, ministerium, agere in persona Christi, ordo, consecratio, missio, character sacramentalis.

Der fünfte Teil behandelt die Relationen Priester – Presbyterium – Bischof – Priesterrat.

Das Ergebnis der verschiedenen Kapitel ist der Aufweis einer sich fast überall zeigenden Heterogenität des Konzilsdekretes. Neben neuen klärenden Formulierungen finden sich in ihrer Gültigkeit und Reichweite nicht überprüfte Theologumena. Am Ende eines jeden Kapitels werden die unterschiedlichen Momente sorgfältig zusammengestellt und abgewogen. Es überschritte den vorgegebenen Rahmen einer Rezension, diese nuancierten Zusammenfassungen hier nachzeichnen zu wollen. Der Verf. resümiert das Endergebnis in den pointierten Sätzen: „So fehlt der Weisung des Konzils die Überzeugungskraft einer von der Sache selbst her gelungenen ‚Synthese'. Die Verlautbarungen machen manchmal einen unausgereiften, wenig homogenen Eindruck und verleiten so von sich selbst her zu ekkletizistischen Interpretationen. Es ist demnach kein Zufall, daß in der Frage des Presbyteramtes die unterschiedlichen theologischen Lager nach dem Konzil in alle Richtungen auseinanderstoben" (307). Angesichts einer solchen Feststellung legt sich die Frage nahe, worin der Verf. selbst die tragende Linie der Amtstheologie sieht, die es in der nachkonziliaren Diskussion weiter zu bedenken und zu entfalten gilt.

Kurz gefaßt – und damit etwas vergröbernd – gesagt, unterstreicht der Verf. die vom erhöhten Herrn ausgehende pneumatische Ermächtigung zum amtlichen Dienst in und am Volke Gottes. Von hier aus kritisiert er ebenso eine kultisch-sazerdotale Konzeption des Amtes wie eine rein funktional-pragmatische Auffassung des Ministeriums.

Daß diese Auffassung, so berechtigt und notwendig sie in sich ist, beim Verf. wohl nicht hinlänglich vermittelt ist mit der ekklesiologisch ebenso berechtigten wie notwendigen Einbeziehung der Charismen, scheint m. E. aus den Ausführungen des Verf. über die Zuordnung von Priesterrat und Diözesanrat hervorzugehen. Bei der vorgeschlagenen Vorordnung des Diözesanrates vor den Priesterrat in Fragen der Pastoral bemängelt der Verf., daß man „die unterschiedliche geistliche Befähigung" (305) nicht in Erwägung zieht. Geistliche Befähigung gibt es auch auf charismatische, nichtamtliche Weise und warum soll sie sich nicht in solchen Gremien zum Wohl der Gesamtkirche und zum Nutzen der Amtsträger entfalten dürfen?

In einer gewissen Korrespondenz mit diesem Sachverhalt wird das funktionale Moment des Amtes m. E. etwas unterbewertet. So weist der Verf. nach, daß die Sendung die ganze Kirche betrifft, spricht dann aber davon, daß die Sendung zum Amt die allgemeine Sendung „intensivierend qualifiziere" (66). Da hier auf den funktionalen Charakter des Dienstes nicht abgehoben wird, fragt man sich, was Intensifikation meinen soll. Die Antwort erfolgt S. 85f: „Will man dem Amt die geistliche Dimension erhalten, so kann man wohl schon diese Berufung [zum Amt], erst recht aber die sie beantwortende amtliche Sendung nicht mit der Befähigung zu irgendeinem der vielen notwendigen Dienste in der Kirche und Gesellschaft gleichsetzen. Das soll den Wert dieser „Profan"-Berufe für die Menschheit nicht vermindern. Aber es ist doch zu unterscheiden zwischen solchem Tun, das in seiner Nützlichkeit für einzelne oder alle ohne weiteres einsichtig ist und einem Einsatz, zu dem das Glauben bewegt und den in der Grenzsituation allein das geoffenbarte Gotteswort trägt. Eben einem solchen Einsatz galt die Reflexion der Bibel auf das Apostolat. Und es ergibt sich aus dieser Reflexion, daß Christus selbst diesen „Beruf" in seinen ersten Zeugen als Amt stiftete. Diesem Amt ist die besondere Gabe des Geistes zugesagt, die es charakterisiert und ihm unverzichtbar ist. Eben diesem Amt ist vorrangig die Bezeugung des Evangeliums durch das Leben abgefordert, denn es ist entscheidend markiert durch das Beispiel Christi selbst."

Wird Amt so exklusiv durch geistgewirkten Einsatz, Lebenszeugnis etc. charakterisiert, gerät die von den verschiedenen Typen von Dienstleistungen her begründete Ausfächerung des einen Amtes in das Bischofs-, Priester- und Diakonenamt in der gegenwärtigen Kirche wie eine weitere Entfaltung der Amtsstruktur ungebührlich in den Hintergrund. Wird dann nicht doch der Amtsträger wieder zum Glaubenden par exellence, der den Einsatz des Glaubens voll übernimmt?

Wie lassen sich diese Ausführungen mit den Erörterungen S. 114f harmonisieren, wo das Amt von seiner Funktion her umrissen wird? Freilich werden auf S. 117f Funktion und transfunktionale, gnadenhaft-geistliche Momente schon wieder einander entgegengestellt. Geht es im kirchlichen Dienst nicht gerade um das unlösbare Ineinander dieser beiden Elemente?

Von der hier auftauchenden Problematik her erscheint die temperamentvolle Auseinandersetzung mit dem Amtsrapport der 5. Plenarsitzung der niederländischen Kirchenversammlung und eine Reihe neuerer Publikationen etwas einseitig akzentuiert (vgl. S. 248ff).

Zwei kritische Anmerkungen geringeren Gewichtes: Die vorgeschlagene Neuinterpretation des „Character sacramentalis" als einer persönlichen Entscheidung, welche durch die Ordination auf die Ebene einer geistig-geistlichen Realität erhoben wird und damit kirchliche Gültigkeit erlangt, überzeugt nicht recht (259f).

Auf S. 292 muß es wohl „Gerhoh von Reichersberg" heißen. S. 126 kommt die 10. Z. v. o. zweimal vor, eine andere fehlt.

Diese kritischen Anmerkungen entspringen der Überzeugung von der Wichtigkeit dieser im übrigen vorbildlichen theologischen Untersuchung in der gegenwärtigen Situation.

Münster Peter Hünermann

**Cullmann,** Oscar: **Vrai et faux oecuménisme.** Oecuménisme après le Concile. – Neuchâtel: Delachaux et Niestlé (1971). 77 S. (Cahiers Théologiques, 62) kart.

Die drei in diesem Heft gesammelten Aufsätze des bekannten Basler Theologen sind in den Jahren unmittelbar nach dem II. Vaticanum entstanden; sie waren alle drei zunächst auf Deutsch in verschiedenen Organen erschienen, so daß es für den deutschen Leser ratsamer ist, sie dort nachzulesen. Für unsere schnellebige Zeit ist der Hinweis auf das Datum des Ersterscheinens nicht unwichtig. Gerade im Bereich der ökumenischen Arbeit haben sich seither die Akzente so sehr verschoben, daß C. Darlegungen „antiquiert" erscheinen können. Während er sich noch bemüht, den durch das Konzil geweckten Enthusiasmus zu ernüchtern, geht es in der heutigen Kontroverse darum, sich mit jenen Gruppen auseinanderzusetzen, die das postökumenische Zeitalter proklamieren, oder mit denen, die davon überzeugt sind, daß vonseiten der Theologen das zunächst Erreichbare an Konsens schon realisiert ist, so daß auf diesem Sektor eigentlich nicht mehr viel zu tun oder zu erhoffen bleibt. Jedenfalls hat noch unlängst K. Rahner die These vertreten, daß, abgesehen von der Frage des Papsttums, „auf dem Gebiet der theologischen Reflexion ... eigentlich keine konfessionstrennenden Hindernisse mehr vorhanden sind" (Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 110f.) und daß daher die Amtsträger am Zuge sind, wenn die ökumenische Stagnation überwunden werden soll.

Gleichwohl bleiben die von C. hier vorgetragenen Thesen bedenkenswert. Steht hinter ihnen doch die Autorität und das Engagement eines Theologen, der wie wenige bewiesen hat, daß für ihn Ökumenismus nicht leere Deklamation ist. Anderseits weichen seine Feststellungen so nachdrücklich von den gängigen Proklamationen eines erreichten Konsenses in den fundamentalen Unterscheidungslehren ab, daß es wichtig ist, sie genau zu überdenken.

Das gilt vor allem für den ersten Beitrag, der 1967 in der ThLZ erstmals erschienen war. C. tritt darin all denen entgegen, die behaupten, die katholische Kirche habe sich im Konzil hinsichtlich der früher strittigen Fragen so radikal geändert, daß künftig nur noch in Sekundärfragen ein Dissensus bestehe. Ein solcher „Standpunkt" war nach C. nur deshalb möglich, weil man die unübersteigbaren Grenzen nicht ernst nahm, die jeder katholischen Reformbemühung gesetzt sind. Das Vaticanum wollte ein katholisches Konzil sein, darum konnte und wollte es am Wortlaut früherer Dogmen nichts ändern. Gleichwohl ist es nach C. dem Konzil gelungen, die Starrheit der Dogmen zu mildern, ohne an ihrem Wortlaut das geringste zu ändern. Dies gelang dadurch, daß einerseits neben den Wortlaut der alten Dogmen gewissermaßen Gegenthesen errichtet wurden, in denen der Neuerungswille sich ausdrückt; anderseits dadurch, daß eine Umschichtung innerhalb des Dogmengefüges vorgenommen wurde, so daß eine neue, die „Wertigkeit" der verschiedenen Dogmen korrigierende Rangordnung aufgestellt wurde. Damit sind nach C. für die Zukunft verheißungsvolle Reformmöglichkeiten, freilich begrenzter Art, gegeben.

Diese These wird u. a. an den konziliaren Texten über Schrift, Tradition und Lehramt exemplifiziert. Für C. enthält die Konstitution über die Offenbarung zweifelsohne erstaunliche Aussagen über die zentrale Stellung der Bibel, so daß der Enthusiasmus all derer begreiflich ist, die von einem endlich erreichten Konsens sprechen. Aber in Wahrheit hat nach C. das Konzil die tridentinische Lehre voll und ganz übernommen. Die Gleichrangigkeit von Schrift und Tradition wird weiterhin betont. Somit bleiben auch weiterhin Katholiken und Protestanten in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schrift, Tradition und Lehramt getrennt. Die protestantische Theologie muß nach wie vor bestreiten, daß die Schrift, die freilich in der Kirche gelesen werden muß, auch durch die Kirche auszulegen ist. Sie wird nicht bestreiten, daß die kirchliche Überlieferung ein hilfreiches Mittel zur Auslegung der Schrift sein kann; aber da diese Tradition auch entarten kann, bedarf es einer übergeordneten Norm. Dies kann letztlich nur die Schrift sein. Darum weigert protestantische Theologie sich, die drei genannten Größen gleichrangig gelten zu lassen. Die Schrift an die verbindliche Auslegung der Kirche verweisen, hieße, der Kirche das normative Gegenüber nehmen und sie zur Richterin über sich selbst machen. Weil in „Dei verbum" der Schrift nicht diese exklusive Stellung über Tradition und Lehramt zuerkannt ist, darum ist hier eine Grenze gezogen, die weiterhin trennend zwischen den Konfessionen steht.

Gleichwohl darf nach C. nicht gesagt werden, es habe sich durch das Konzil nichts geändert. Denn das alte Dogma wird durch die so nachdrückliche Herausstellung der Bibel abgeschwächt; und C. spricht die Hoffnung aus, daß die Bibel durch die ihr innewohnende Kraft mehr und mehr ihren Primatsanspruch von sich aus durchsetzen wird. – Ähnliche Beobachtungen lassen sich nach C. auch bezüglich der Lehre vom päpstlichen Primat und hinsichtlich der Mariologie machen: Das Dogma von 1870 wird nicht zurückgenommen, aber an seine Seite wird die These von der Kollegialität des obersten Leitungsamtes der Kirche gestellt. Ebenso werden die mariologischen Dogmen nicht rückgängig gemacht, aber die marianischen Aussagen werden aus ihrer Isolierung herausgenommen und in die Lehre von der Kirche integriert.

Das andere Mittel, den Reformwillen zu bekunden, besteht darin, daß das Konzil die Rangfolge der verschiedenen Dogmen im Sinne der „Hierarchia veritatum" korrigiert; damit wird zwar die trennende Grenze zu den Protestanten hin nicht einfach abgebaut, wohl aber wird die traditionelle Lehre von der Gleichwertigkeit aller Dogmen irgendwie „entschärft".

Während C. in diesem ersten Beitrag eine Position zu beziehen scheint, in der die ökumenisch gefährdenden Aspekte einseitig der katholischen Theologie angelastet werden, entwickelt er in dem dritten Beitrag, „Ökumene, Bibel und Exegese", ein etwas differenzierteres Bild. Auch hier geht er davon aus, daß im Konzil die dominierende Bedeutung der Bibel für Theologie und Leben in ganz neuer Weise herausgestellt wird. Aber mit manchen „Pessimisten" fragt er, ob hier katholischerseits doch nichts anderes geschehen ist, als daß nun auch noch die Bibel in die „complexio oppositorum", welche die katholische Lehre nun einmal ist, aufgenommen worden ist. „Bedeutet die weltweite Öffnung des Konzils im Grunde nur eine Rückkehr hinter die Verengung des Katholizismus der Gegenreformation zu einem gefährlichen... Synkretismus, der den Protestantismus sozusagen friedlich zu verschlingen droht?" Muß man nicht sagen, daß „die Bibel, die bislang an die Peripherie gedrängt war, jetzt mit aufgewerteter Geltung in die große Synthese aufgenommen worden ist, aber nur als ein Element neben anderen?" Dieser besorgten Frage gegenüber weist C. darauf hin, daß in allen Konzilsdokumenten eine wirkliche Konzentration und Reinigung durch die Bibel erstrebt worden ist. Wo der Bibel diese Rolle zuerkannt ist, kann sie nicht einfach ein Element unter anderen sein, da muß sie als ein Sauerteig wirken, der den ganzen Teig durchsäuert. „Wir dürfen auf die dynamische Wirkung der Schrift vertrauen; sie muß den im Konzil begonnenen Läuterungsprozeß von innen her vorantreiben. Freilich hängt das von zwei Bedingungen ab. Die Bibel muß weiterhin mit der bisherigen Intensität gelesen werden, und sie muß in praxi – da es leider auf dem Konzil in der Theorie noch nicht geschehen ist – die richterliche Funktion gegenüber der kirchlichen Tradition ausüben können.

Hier erwächst nach C. Meinung dem Protestantismus eine eminent wichtige ökumenische Verantwortung. Die Gefahr, der Schrift ihre läuternde und richterliche Funktion nicht zukommen zu lassen, erwächst den heutigen katholischen Theologen gerade im Kontakt mit gewissen Tendenzen der protestantischen Exegese, für die nicht das Wort der Schrift, sondern „Normen der säkularen Welt" die letzte hermeneutische Instanz sind. C. zielt damit vor allem auf die existentiale Exegese der Bultmannschule, die es den Katholiken ermöglicht, die ganze Tradition auf ein und dieselbe Ebene wie die Bibel zu stellen, indem sie beide enthistorisieren und existential auslegen. Auf diese Weise kann die Bibel ihre richterliche Funktion zur Läuterung und Reduzierung der Tradition nicht mehr erfüllen; die wesentliche Grundlage der Konzilsreform, die die Konfessionen so nahe gebracht hat, geht damit verloren. Es ist die ökumenische Sendung des Protestantismus, die Ausschließlichkeit der Autorität der Bibel aufrechtzuerhalten und diesem Verständnis auch in der katholischen Kirche zum Durchbruch zu verhelfen.

Wer wird angesichts solcher Feststellungen weiterhin sagen wollen, die Theologie habe ihren ökumenischen Part – im wesentlichen – schon hinter sich gebracht?

Frankfurt/M. Heinrich Bacht

**Steinmüller,** Wilhelm: **Evangelische Rechtstheologie.** Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht. – Köln, Graz: Böhlau 1968. XXIII, 945 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Bd 8 I/II)

Diese Münchener Habilitationsschrift wurde bereits 1966 vorgelegt und vor vier Jahren veröffentlicht. In Fachkreisen ist sie inzwischen bekannt und erregte die ihr gebührende Beachtung. Widrige Umstände verhinderten eine frühere Besprechung an dieser Stelle. Nun aber genügt ein Hinweis, damit diese Arbeit in der ThRv nicht unbeachtet bleibt. Die Beschränkung auf einen Hinweis findet ihre Berechtigung in den bisher erschienenen ausführlichen Rezensionen, von denen nur jene von A. M. R. Varela im 140. Bd. des Archivs für Kath. Kirchenrecht (106–136) erwähnt sei. Hier findet Steinmüllers Werk die ihm gebührende Würdigung, doch wird die vereinfachende, optimistische Lösung angezweifelt.

Der Autor hat sich nämlich für seine Untersuchung die Aufgabe gestellt, die Existenz einer evangelischen Rechtstheologie zu erweisen, d. h. darzulegen, daß Kirche und Recht nicht in einem Widerspruch stehen, sondern ein vorhandenes Kirchenrecht in der evgl. Theologie begründet werden kann. Mit diesem Aufweis will Steinmüller zugleich

einen innerevangelischen Gesprächsbeitrag leisten und eine ökumenische Rechtstheologie ermöglichen (vgl. S. 15f).

Die Existenz einer so verstandenen Rechtstheologie erweist der Verfasser, indem er die Theorien von J. Heckel (mit S. Grundmann), E. Wolf und H. Dombois darstellt, vergleicht und auswertet.

Varela kritisiert, wie gesagt, mit Recht das Ergebnis im Hinblick auf die ökumenische Rechtstheologie. Steinmüller übersieht nämlich, das sei auch hier nachdrücklich betont, die sachliche Differenz zwischen Kanonistik und evgl. Rechtswissenschaft, die letztlich in der kontroverstheologisch relevant bleibenden Trennung von Natur- und Gnadenordnung bzw. ihrer Verbindung besteht. Neben dieser kritischen Anmerkung sei die Frage gestellt: Genügt für eine Rechtstheologie der Aufweis, daß und aus welchen Gründen der Kirche Recht eignet, oder muß nicht stets auch die inhaltliche Konkretisierung des Rechts in einer richtig verstandenen lex fundamentalis umschrieben werden, damit ein Gespräch fruchtbar geführt werden kann?

Bochum Willi Astrath

**Aymans,** Winfried: **Das synodale Element in der Kirchenverfassung.** – München: Max Hueber 1970. XXXIX, 389 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 30. Bd) br. DM 50.–

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dessen beherrschendes Thema die Kirche war, wird dieses Thema von Theologen und Kanonisten immer wieder neu aufgegriffen. In die Reihe dieser Arbeiten gehört die vorliegende Studie, die in den Jahren 1965/67 entstanden und 1969/70 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen worden ist.

In dem ersten Kapitel (1–18) stellt der Verf. die Begriffe „Kirchenverfassung" sowie „Synode" und „Konzil" vor. „Synodus" und „Concilium" werden vom Gesetzgeber der lateinischen Kirche unterschieden. Während „Konzil" die Versammlung von Ortskirchen meint, die durch ihre Repräsentanten vertreten werden, bleibt „Synode" auf eine Versammlung innerhalb der Ortskirche beschränkt (Diözesansynode). Die Charakterisierung der Diözesansynode als Versammlung mit „nur beratender Funktion" hätte doch wohl einer gewissen Differenzierung bedurft (vgl. J. G. Gerhartz, Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode? in: StdZ 184, 1969, 145–159). Im Recht der Ostkirchen dagegen werden die „Konzilien" in der Regel als „Synoden" bezeichnet und die Diözesansynode als „Conventus". Die Bezeichnung der Bischofskonferenzen ist im bisherigen Verfassungsrecht entsprechend der geringen rechtlichen Bedeutung sehr unbestimmt. In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen „Concilium" und „Synodus" wechselweise als synonyme Begriffe und für die Bischofskonferenz zunächst „coetus" und später einheitlich „Conferentia Episcoporum". Die innerdiözesanen Versammlungen werden weiterhin nicht untersucht.

Das zweite Kapitel (19–155) ist den einzelnen Synoden und ihren Teilnehmern im Bereich der lateinischen Kirche (Bischofskonferenz, Provinzialkonzil, Plenarkonzil), im Bereich der katholischen Ostkirchen (Bischofskonferenzen, Provinzialsynode, Archiepiskopalsynode, Patriarchalsynode, Synode mehrerer Provinzen, Synode mehrerer Riten, Wahlsynode, Ständige Synode) und im gesamtkirchlichen Bereich (Ökumenisches Konzil, „Briefkonzil", Bischofssynode, Papstwahlsynode) gewidmet. Dabei wird dem bisher geltenden Recht das neue Recht gegenübergestellt, das durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen oder angeregt wurde. Mit Recht weist der Verf. auf gesetzestechnische Mängel des geltenden Rechts hin. Besonderes Interesse verdienen die Ausblicke auf eine rechtliche Neuordnung des Ökumenischen Konzils (96–128). Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Lehre vom Bischofskollegium eng mit der Lehre vom Ökumenischen Konzil verbunden. Als schwierig erweist sich die Frage nach der Stellung der Titularbischöfe, da das Konzil häufig nur die Ortsbischöfe im Auge hat, wenn es von den Bischöfen spricht. Der Verf. empfiehlt, neben dem Papst nur den Diözesanbischöfen, die allein Bischof im vollen Sinn sind, das Recht der ordentlichen Teilnahme einzuräumen (127). Andererseits aber wird eine Erweiterung des Teilnehmerkreises, auch über die konsekrierten Bischöfe hinaus, nicht ausgeschlossen. Selbst einem ordentlichen Teilnahmerecht von Laien stehen keine grundsätzlichen Bedenken entgegen (113). Dies wird zutreffend damit begründet, daß die bei der Vorbereitung und bei der Aufnahme des Konzils mögliche Mitwirkung auch in das Konzil hinein verlegt werden kann. Es erstaunt daher, daß die Teilnahme von Laien an der Bischofssynode selbst als sachverständige Berater mit folgender Begründung abgelehnt wird: „Denn unter Umständen hat die Synode hoheitliche Hirtengewalt auszuüben; dies aber setzt bei den Mitgliedern, die die Organschaftsrechte ausüben, den Empfang der Weihe voraus" (145; vgl. auch 176).

Wenn das geltende Recht von „ecclesiastici viri periti" spricht, ist dies allerdings nach der geläufigen kirchlichen Rechtssprache als „sachverständige Geistliche" zu übersetzen. Dies aber ist positive Setzung, nicht zwingende sachliche Notwendigkeit. Die Ausführungen über die Papstwahlsynode (150–155) sind zum Teil durch das MP Ingravescentem aetatem v. 21. 11. 1970 (AAS 62, 1970, 810–813) überholt, nachdem Kardinäle, die das 80. Lebensjahr vollendet haben, zwar Mitglieder des Kardinalskollegiums bleiben, aber das Recht der Papstwahl verlieren. Wahlsynode ist daher nicht mehr die kollegiale juristische Person des Kardinalskollegiums.

Das dritte Kapitel (156–189) beschreibt die drei Synodaltypen und ihre Zwecke. Allgemeine Zweckbestimmung der Synoden ist die gemeinsame Regelung der wichtigeren Angelegenheiten in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch. Hauptzweck „der ordentlichen Synoden" (Provinzial- und Plenarkonzil und die vergleichbaren Synoden der orientalischen Kirchen, Ökumenisches Konzil) ist die Gesetzgebung. Diesem Synodaltyp sind auch die zwei modernen Synodalformen der Bischofssynode und der Bischofskonferenz zuzuzählen; denn die Bischofssynode steht als Beratungsgremium vornehmlich im Dienste der Gesetzgebung und die Bischofskonferenz ist wenigstens in einem gewissen Umfang Gesetzgebungsorgan. Die „Wahlsynoden" haben in der Wahl eines Bischofs, eines Oberbischofs oder des Papstes einen besonders bedeutsamen Akt der Verwaltung zu vollziehen. Die „ständige Synode" ist ein Organ, das in Funktionen der Verwaltung und Rechtsprechung tätig wird, die ihr durch Gesetz zugeteilt sind. Nach der hauptsächlichen Funktion einer Synode richtet sich deren Zusammensetzung und die Häufigkeit der Versammlungen.

In dem vierten Kapitel (190–226) erkennt der Verf. das kollegiale Element als formales Strukturprinzip der Synoden. Die Eigenart des kollegialen Aktes besteht darin, daß in einem Mehrheitsbeschluß aus verschiedenen Einzelakten ein eigener selbständiger Akt hervorgeht. „Kollegium" im rechtlichen Sinn ist daher nur dort gegeben, wo mehreren Personen ein Recht und eine Pflicht kollegial, d. h. abgelöst von den einzelnen physischen Personen zusteht (199). Die umfassende Aufgabe der Bischöfe impliziert aber zahllose Tätigkeiten, die von der physischen Person nicht ablösbar sind und darum einem Kollegium als idealem Gebilde nicht zukommen können. Das Wort „Bischofskollegium" besagt also einerseits mehr als das, was sich unter dem rechtlichen Begriff „Kollegium" fassen läßt. Andererseits aber ist es auch „formalrechtlich" anwendbar, allerdings eingeengt auf den „materialrechtlichen" Inhalt: Träger der höchsten Gewalt in der Kirche. In diesem eingeengten Sinn wird das Bischofskollegium mit dem Ökumenischen Konzil identifiziert. Diese vom Konzil nahegelegte Identifizierung wird vom Verf. an anderer Stelle (96ff) jedoch nicht mitvollzogen. Die Beratung im Kollegium ist zwar nicht wesensnotwendiger, aber wesensgemäßer Bestandteil (richtiger: eine wesensgemäße Voraussetzung) des kollegialen Aktes (209). Der Wille des Kollegiums, der in der Beschlußfassung zum Ausdruck kommt, ist nicht identisch mit der Willensäußerung der einzelnen Mitglieder. Wenn der Papst Haupt des Kollegiums ist, wird der Beschluß erst rechtsverbindlich, wenn der Papst dem Urteil der Mehrheit beitritt.

In dem fünften Kapitel (227–264) fragt der Verf. nach dem Rechtscharakter der Synoden und ihrer Gewalt. Bei nur beratenden Versammlungen sind rechtsverbindliche Beschlüsse nicht möglich, bei den Synoden dagegen gehören solche zum Wesen. Die quasisynodalen Versammlungen zur gegenseitigen Beratung ihrer Mitglieder haben ihre rechtliche Existenz nur in der Form gegenseitiger Rechte und Pflichten bestimmter Personen, sind aber nicht selber Träger von Rechten und Pflichten. Diese Beratung ist nicht kollegialer Akt, sondern gemeinsames Tun mehrerer physischer Personen. Beschlüsse als kollegiale Akte sind zwar möglich, aber nicht rechtsverbindlich, sondern nur Orientierungsmaßstab für ein paralleles Handeln der einzelnen Versammlungsmitglieder. Eine rechtliche Individualisierung beratender Versammlungen ist möglich, wenn der Versammlung als solcher vom Recht die Aufgabe gestellt ist, für Dritte beratende Voten zu erstellen (z. B. Bischofssynode). In dem kollegialen Votum erlangt die Versammlung eine von ihren Mitgliedern abgelöste eigenständige Existenz. Die Frage nach der Rechtsfähigkeit der Synoden beantwortet der Verf. überzeugend damit, daß er die Rechtsfähigkeit auch Personenmehrheiten, die nicht juristische Personen sind, zuerkennt, sofern ihnen einzelne Recht und Pflichten zukommen („normierte Rechtsfähigkeit"), auch wenn ihnen die „allgemeine Rechtsfähigkeit", Träger von Rechten und Pflichten zu sein, fehlt (237). Die im Rahmen ihrer gesetzlichen Zuständigkeit rechtsfähigen Synoden haben den Rechtscharakter von Kirchenämtern (242). Die Synoden üben in den Funktionen der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung hoheitliche Hirtengewalt aus. Träger dieser Gewalt kann nur sein, wer wenigstens durch die Priesterweihe dazu befähigt ist (243). Daraus schließt der Verf., daß Nichtgeweihten ein rechtlicher Anteil an der Willensmacht der Synode nicht vermittelt werden kann und das synodale Element nicht ein grundlegendes, sondern ein subsidiäres Element der Kirchenverfassung ist. Da der Bischofssynode Entscheidungsgewalt nicht durch Gesetz zugesprochen ist, sondern diese nur vom Papst übertragen erhalten kann, wird diese Gewalt als delegierte charakterisiert (257).

Das sechste Kapitel (265–360) stellt schließlich das synodale Element in den Rahmen der Grundvollzüge kirchlicher Sendung und der „communio Ecclesiarum" und versucht damit eine theologische Ortsbestimmung des synodalen Elements. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu betonte Lehre von dem Bischofskollegium ist ein wesent-

licher Ansatzpunkt für die ekklesiologische Ortsbestimmung des synodalen Elements. Das formalrechtliche Kollegialitätsprinzip erfährt im synodalen Element seine Konkretisierung. Wort und Sakrament sind als Grundvollzüge der kirchlichen Sendung rechtlichen Charakters und damit die entscheidenden Bauelemente der Kirchenverfassung. Die authentische Wortverkündigung ist gekennzeichnet durch Vielzeugenschaft und Richterschaft. Nur soweit der Verkündigung Urteilscharakter zukommt, ist in der Wortverkündigung Raum für kollegiale Entscheidungen einer Synode. Der Verf. spricht solchen Entscheidungen den Charakter eines richterlichen Urteils zu. Die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche nennt die auf dem Ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe „Lehrer und Richter des Glaubens für die ganze Kirche" (Art. 25,2). Der Verf. beruft sich aber nicht darauf, sondern begründet seine Behauptung damit, daß diese Synodalentscheidungen nicht von einem frei gestaltenden Willen getragen sind (293). Andererseits gibt er zu, daß auch in Glaubensfragen – wenn auch nur in engen Grenzen – ein Ermessensspielraum besteht (294). Diesem Tatbestand entsprächen aber mehr die Funktionen der Gesetzgebung und Verwaltungsanordnung. Gesetzgebung kann auch in der Proklamation vorgegebener Normen bestehen. Auch für die Gesetzgebung über die Sakramente gilt dieselbe Spannung: Das von Christus der Kirche Anvertraute ist treu zu bewahren, zugleich aber auch den Menschen aller Orte und Zeiten nahezubringen. Hier spricht der Verf. zwar von Gesetzgebung, betont aber konsequenterweise wieder deren Urteilscharakter. Richtiger wäre auch hier von einer proklamierenden Gesetzgebung zu reden. Eine Synode als ideale Rechtsperson kann nur Rechtsakte setzen, die wesentlich in der Äußerung eines rechtlich relevanten Willens bestehen, nicht aber Rechtsakte, die in einem physischen Tun bestehen. Solche können nur von physischen Personen vollzogen werden. Wie die lebendige ort- und personenhafte Verkündigung des Wortes so ist auch der Vollzug der Sakramente nur von physischen Personen zu leisten. Beim Vollzug einzelner Sakramente ist zwar ein Zusammenwirken mehrerer Personen möglich (Krankensalbung, Weihe, Eucharistie) oder sogar notwendig (sakramentale Lossprechung, Eheschließung); dabei handelt es sich aber nie um einen kollegialen Akt im rechtlichen Sinn, sondern um gemeinsames Handeln, das auf parallelen Akten mehrerer Personen aufbaut (304. 310f. 313. 317f). Schließlich sieht der Verf. eine vorzügliche Aufgabe der Synoden darin, daß sie an der Integration der Teilkirchen in die Einheit der Kirche mitwirken. Die eine Kirche besteht i n u n d a u s den Teilkirchen (320). Die Zusammenarbeit der Bischöfe in der Gemeinschaft der Kirchen findet im synodalen Element einen sprechenden Ausdruck, ist aber insgesamt viel umfassender als dieses.

Auch wenn es nicht im Vorwort stünde, wäre nicht zu übersehen, daß die Arbeit in der Schule von Klaus Mörsdorf herangereift ist. Auch ein Blick in das Namensregister bestätigt es. Der Verf. hat sich mit dem Thema Synode und Kollegialität auch über diese Untersuchung hinaus befaßt. Das Schrifttumsverzeichnis enthält sechs Titel, die aus seiner Feder stammen und alle mehr oder weniger um dieses Thema kreisen. Es ist ihm gelungen, das heute viel diskutierte Thema klar und überzeugend mit allen Implikationen, aber auch mit den Grenzen systematisch darzustellen. Der letzte Abschnitt über den Zusammenhang zwischen Kollegialität und Gemeinschaft der Kirchen ist ein beachtenswerter Versuch, der allerdings noch weiterer Überlegungen und Untersuchungen bedarf.

Der häufige Gebrauch (ca. fünfmal so oft wie im Sachverzeichnis angegeben) des Adjektivs „hierarchisch" wirkt auch für einen Leser, der darin nicht ein Schlagwort sieht, etwas aufdringlich. Da es zudem nicht immer in derselben Bedeutung gebraucht wird, ist es eher geeignet, den Sinn zu verdunkeln als zu erhellen. Mit K. Mörsdorf bestimmt der Verf. die Verfassung der Kirche in sehr allgemeiner Weise als „hierarchische Ordnung" (2). Da es sich dabei um eine Definition handelt, ist davon auszugehen, daß der Begriff eindeutig ist und jedermann weiß, was damit gemeint ist. Wiederholt wird sodann die Bischofskonferenz als „hierarchische Instanz" vorgestellt (z. B. 34. 35. 63). Später werden „die Bischofskonferenzen beratenden Charakters" (67ff) und die „hierarchische Bischofskonferenz" (72) unterschieden. Dabei wird die „hierarchische" als „rechtsverbindlich beschließende" Bischofskonferenz erklärt (69). Das Bischofskollegium wird als „hierarchisch strukturiertes Rechtssubjekt" vorgestellt und gesagt, daß der Papst „hierarchisches Haupt dieses Kollegiums" ist (118). „Das Zusammenwirken von Haupt und Gliedern" wird als „Zusammenwirken in entsprechender hierarchischer Stufung" erklärt (113). Die gestufte Über- und Unterordnung wird also einmal mit „hierarchisch" identifiziert, das andere Mal durch diese Beifügung modifiziert. Der freizügige Gebrauch des Wortes charakterisiert sogar einen Beschluß als „hierarchisch-kollegial" (225). Der Zusammenhang läßt allerdings erkennen, was mit dieser sprachlichen Entgleisung ausgedrückt werden soll. An anderer Stelle steht dafür: „Der kollegiale Akt des hierarchischen Kollegiums" (253). Wenn im Zusammenhang mit den „Bereichen von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung" auf „allen hierarchischen Ebenen" in der Kirchenverfassung die Rede ist (268), dürften nach der Meinung des Verf. damit nur die verschiedenen Stufen der geweihten Amtsträger gemeint sein. Dagegen werden im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier auch die nichtgeweihten Glieder des Volkes Gottes in die „hierarchischen Stufen" aufgenommen (308). Mit dieser Aufzählung sind nicht alle Nuancen im Bedeutungsunterschied erschöpft. Der Klarheit des Begriffs dient der so vieldeutige und schillernde Gebrauch eines Wortes nicht (vgl. dazu M. Kaiser, Hierarchie nach dem Verständnis des CIC und des Zweiten Vatikanischen Konzils: Ius et salus animarium. Freiburg 1972, 103–121). Auch der interessante Beitrag zur Lösung der Frage nach der Höchst- und Vollgewalt des Bischofskollegiums (248–255) krankt besonders daran, daß er darin kulminiert, daß auf den beiden letzten Seiten fünfmal das Zauberwort „hierarchisch" die nicht erreichte Klarheit eher weiter verdunkelt.

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über das synodale Element im Rahmen der Grundvollzüge kirchlicher Sendung (273–318). Die Wirkmöglichkeiten der Synoden in diesem Kernbereich kirchlichen Handelns werden als beschränkt erkannt. Andererseits wird besonders deutlich am Beispiel der Eucharistie aufgezeigt, daß auch die nicht geweihten Glieder des Volkes Gottes in ihrer Weise Mitträger der sakramentalen Handlung sind. Den Grundvollzügen kirchlicher Sendung gegenüber kommt der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und der Verwaltungsanordnung nur eine Hilfsfunktion zu. Daß gerade davon die nicht geweihten Glieder des Volkes Gottes völlig ausgeschlossen sein sollen (243–245), wird nur behauptet, aber nicht überzeugend begründet. An anderer Stelle wird allerdings mit guten Gründen ein anderer Weg aufgezeigt (113f). Schade, daß dieser nicht konsequent weitergegangen wurde.

Die genannten offengebliebenen Wünsche möchten als Anregungen an den Verf. verstanden werden, diese Fragen weiter zu bedenken. Die inzwischen begonnene Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät Trier wird ihm Gelegenheit und ein entsprechendes Klima dafür bieten. Für die hier vorgelegte Untersuchung ist ihm uneingeschränkt zu danken.

R e g e n s b u r g M a t t h ä u s K a i s e r

**Groner,** Josef F.: **Das Aufbauprinzip der Moraltheologie.** Heidelberg: Kerle (1972). 122 S. kart. DM 11.80

In diesen Untersuchungen zur allgemeinen Moraltheologie will der Verf. sich mit neueren Entwürfen, die nicht mit den moraltheologischen Auffassungen des Thomas von Aquin konform gehen, auseinandersetzen. Der moraltheologische Neuansatz von J. B. Hirscher vom „Reich Gottes" her wird vor allem mit Hilfe der neuscholastischen Kritik dargestellt; das Bemühen F. Tillmanns, die Moraltheologie unter der Idee der Nachfolge Christi zu konzipieren, wird nach Schwächen befragt. Da dem Verf. der Finis-Gedanke in der Moraltheologie des Thomas von Aquin besonders wertvoll zu sein scheint, steht er der christologischen Verdeutlichung des Finalitätsprinzips bei J. Kraus positiver gegenüber. Aus der Arbeit von R. Hofmann, der die „Nachfolge" als Grundidee sieht, wird sehr kurz referiert. Der Verf. plädiert stark für eine finale Konzeption der Moraltheologie und wirbt mit kritischen Abstrichen um Verständnis für den Entwurf des Thomas von Aquin, indem er ihn biblisch und theologisch zu stützen versucht.

Der Waschzettel erklärt, es sei dem Verf. „gelungen, im nachkonziliaren Wirrwarr, in den die Theologie geraten ist, Ordnung zu schaffen...". Es bleibt nach der Lektüre die Frage, ob nicht in den Bemühungen der nachkonzilaren Theologie die heilsgeschichtliche Sicht und vor allem die ekklesiologische Fundierung für ein Aufbauprinzip der Moraltheologie mehr noch ins Gespräch gebracht werden müßte. Dann würde auch bei solch grundlegenden Erörterungen u. a. deutlich, daß die Moraltheologie auf Fragen der Menschen zu antworten bereit und in der Lage ist.

M ü n s t e r H a n s K r a m e r

**Leist,** Marielene: **Liebe ist kein Gesellschaftsspiel.** Grundkurs fürs Leben. München: Rex-Verlag 1972. 56 S. Ppb. DM 9.80

Die Autorin spricht den jungen Menschen ganz persönlich an, da wo er gerade steht, und nimmt Bezug auf seine bisherigen Lebenserfahrungen. Dann wird das ganze biologische und psychologische Wissen sowie die geschlechtliche Selbsterfahrung entwickelt, einfach, exakt, anschaulich aber völlig unpedantisch, ohne je aus dem persönlichen Gesprächston herauszufallen. Alles wird

gesagt, und doch hat man keinen Augenblick das Gefühl, „belehrt" oder gar „angepredigt" zu werden. In gleicher Weise werden die verschiedenen Begegnungsweisen der Geschlechter geschildert wie Flirt, Tanz, Zärtlichkeiten, Gespräch, Geschlechtsverkehr oder Frühehe. Anschließend das Wesentlichste über Ehe, Kinder, Alltag in der Ehe, Treue, und zum Schluß einige Einzelfragen wie Gruppensex, Perversionen, Pornographie, Geschlechtskrankheiten. Alles im menschlich verständnisvollen Gesprächston. Einige schematische Zeichnungen und Photos beleben das Ganze.

Dieses schmale Büchlein ist ein wahres Kunstwerk. Es enthält wohl etwas weniger technische Details als andere „Aufklärungsbücher", aber der persönliche Ton, die stets selbstverständliche Ausrichtung auf das Ganze der Liebe machen es für den jungen Menschen wohl zu einem besonders „eindringlichen" Erlebnis. Namentlich als erste solche Lektüre für 12–16jährige oder junge Menschen, die in ihrem Gefühlsleben bereits etwas „verwundet" sind, ist dieses Buch ganz besonders zu empfehlen, und es kann die Türe für „wissenschaftlichere" und „härtere" Bücher öffnen. Ein Meisterwerk mehr, für das wir Frau Leist nur herzlich danken können.

Zürich Theodor Bovet

**Hermann,** Botho: **Sexualerziehung im Religionsunterricht.** Projekte und Materialien. – Gütersloh: Gerd Mohn (1971). 246 S. kart. DM 19.80

Unter Mitarbeit von Ute Heinemann, Eckhard Preuschhof und Gerhard Sachs ist ein ausführliches Werk für die Einbeziehung des geschlechtskundlichen Unterrichtes in die religiöse Unterweisung erschienen. Es erarbeitet Gesichtspunkte vom ersten Schuljahr ab bis zur Sekundarstufe II. Die ganzen Unterrichtsentwürfe gehen von der Vorstellung des Lernziel orientierten Unterrichtes und der Lernorganisation aus. Es mag dahingestellt bleiben, ob ein solches Thema wie überhaupt der gesamte Religionsunterricht unter diesen Aspekten letztgültig zu betrachten ist; ein solches Vorgehen bringt erhebliche Vorteile an Klarheit und Einsichtigkeit mit sich, zugleich aber auch die Gefahr, Emotionales und Affektives, solches, das nur erfahrbar und über die Begegnung zugänglich ist, zu kurz kommen zu lassen.

In seiner Darlegung der Sexualität bringt Bodo Herrmann nichts Neues. Er beruft sich im wesentlichen auf das in evangelischen Kreisen anerkannte Standardwerk von Wrage. Erstaunlicherweise zitiert er aber auch gelegentlich Affemann, dessen vor zwei Jahren erschienenes Lehrbuch das Protobeispiel einer modernen repressiven Sexualerziehung ist. Im großen ganzen aber werden die meisten Sexualpädagogen mit den Grundsätzen und Richtlinien, die Bodo Herrmann aus den Veröffentlichungen von Wrage und Goldstein gezogen hat, übereinstimmen. Zur Darlegung einer geschlechtlichen Anthropologie wären die einführenden Erörterungen nicht notwendig gewesen. Einzigartig aber scheint mir dieses Buch zu sein in der Art und Weise, wie es seinen Stoff in unmittelbarer Lebendigkeit an die Schüler herantragen will. Die Beispiele sind so hervorragend ausgesucht, die Literaturzitate so reichhaltig und stichhaltig, die Fragestellungen direkt, genau und so zutreffend, daß ich mir nicht vorstellen kann, wie Schüler, die einen solchen Unterricht erleben, sich der Faszination des Problems entziehen können. Was wollen wir mehr? Im großen ganzen ein ausgezeichnetes Buch, mit dessen Hilfe sich gewiß ein sehr guter und lebendiger Unterricht gestalten lassen wird. Bedauerlich empfinde ich nur, daß die Literaturangaben sich fast ausschließlich auf evangelische Veröffentlichungen beziehen. Es gibt auch in nicht evangelischen Verlagen ergänzende Hilfsmittel für den Unterricht, auf die mancher Lehrer gerne aufmerksam gemacht worden wäre. So ausgezeichnet auch die Unterrichtsentwürfe sind, lassen sie doch hie und da Hinweise auf die genetische Entwicklung vermissen. So scheint mir die Darstellung des Ödipus-Komplexes durch Goldstein zu kurz zu sein, bei der Erörterung der Homosexualität fehlt jeder Hinweis darauf, daß es sich nicht um eine schicksalhafte Veranlagung, sondern um eine Fehlentwicklung handelt, die durchweg auf einer unauflösbaren Vater- bzw. Mutterbindung beruht. Solche Hinweise könnten noch dazu verhelfen, den Glorienschein, den man heutzutage um die Homosexualität zu machen bereit ist, zu versachlichen und die wirkliche Problematik des Homosexuellen zu sehen. Die „Ehen", in denen sie sich scheinbar glücklich fühlen, sind ja eher dazu da, um ihre wirkliche tief einschneidende und nahezu zerstörerische Problematik zu verbergen.

München Marielene Leist

**Glaubensgespräche mit Brautleuten.** Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell. – Frankfurt/M.: Josef Knecht (1971). 76 S. engl. br. DM 7.80

Die Grundintention dieses Büchleins ist eine grundlegende und auf die konkrete Situation der Brautleute abgestimmte Vorbereitung auf die sakramentale Ehe als unumgängliche Voraussetzung für ein gelungenes Eheleben aus einem christlichen Glaubensverständnis.

Ein Teil dieser Vorbereitung ist das Gespräch mit den Brautleuten.

Dazu hat die Französische Bischofskonferenz im November 1969 ein „Direktorium" für Seelsorger erarbeitet, das Hinweise und konkrete Hilfen für ein solches Gespräch bietet. Dabei ist insbesondere an die dem Glauben Entfremdeten gedacht. Die „Bischöfliche Familienkommission" hat dazu einen Kommentar verfaßt, der in einem zweiten Teil dieses Büchleins das Direktorium erläutert.

Das Direktorium ist in Diktion und Intention von Verständnis und Entgegenkommen in den häufig schwierigen religiösen Problemen unserer Zeit getragen.

In den Richtlinien geht es zunächst darum, „allen Menschen einsichtig zu machen, was echte Liebe ist, im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Haltung der Oberflächlichkeit, des Egoismus und der Pflege des eigenen Wohlbefindens. Besonders soll deutlich werden, was eheliche Liebe ist, die durch ein Klima sexueller Überschwemmung sehr verzeichnet worden ist" (7). Gleichzeitig jedoch soll den Brautleuten die Möglichkeit der Treue glaubwürdig gemacht werden.

Dabei versucht das Dokument, auf die schwierige Situation der Priester einzugehen, die sich bei der Bitte um kirchliche Trauung nicht selten einem unerfreulichen Dilemma gegenüberstehen sehen. „Sie müssen entweder Paare abweisen, die dann über die Kirche und ihre Amtsträger verbittert sind, weil ihnen deren Argumente unverständlich erscheinen, – oder sie müssen ‚Theater spielen' und einen Ritus vollziehen, an den das Paar nicht glaubt" (8).

Die Bischöfe versuchen, diese Schwierigkeiten nicht juristisch anzugehen, vielmehr Grundsätze anzugeben, die von einer Klugheit in der Pastoral, in einer „Pastoral im Aufbruch", getragen sind. Zu diesen Grundsätzen gehört ebenso der Hinweis, bei „Komplikationen psychologischer Art" einen fachkundigen Arzt zu empfehlen wie die Betonung des langwierigen Prozesses, zu ehelicher Reife zu erziehen.

Die Kriterien für die kirchliche Eheschließung der Paare werden als Frage genannt:

a) Entspringt ihre Bitte einem gewissen Sinn für das Religiöse?
b) Besteht bei der Verweigerung des Sakramentes die Gefahr, die Brautleute ungerechterweise der Kirche zu entfremden?
c) Würde eine Verweigerung des Sakramentes nicht jede Hoffnung auf eine christliche Erziehung der Kinder zerstören? (19).

Im Hinblick auf eine kluge Beratung wird der Respekt vor dem Gewissen des Einzelnen herausgestellt.

Der Geist der Beratung wird dann auch im Kommentar besonders betont. Es muß dabei zu einer persönlichen Begegnung kommen. „Je mehr die Brautleute von der Kirche entfernt sind, um so herzlicher müssen sie aufgenommen werden" (26). Hier geht es um die Ermöglichung des Glaubens, der auch menschliche Wurzeln hat. Dabei ist vor allem an die Paare zu denken, die auf religiösem Gebiet am ärmsten und bedürftigsten sind.

In Nr. 10 des Bischöflichen Schreibens heißt es: „Die Sakramente setzen – jedes auf seine Weise – den Glauben voraus, deren Zeichen sie sind". Dabei versichern die Bischöfe, daß schon ein „gewisser Sinn für das Religiöse" ein positiver Wert ist. Anliegen der Bischöfe ist es, den glimmenden Docht des Glaubens zum Leuchten zu bringen.

Selbst bei einer formellen Ungläubigkeitserklärung zeigt das Schreiben, daß es den Priestern nicht zukommt, die kirchliche Trauung zu verweigern, wenn die drei genannten Kriterien berücksichtigt werden. Ein Zurückweisen wird von den Brautleuten als eine Zurückweisung der Person angesehen. „Auf diese Weise wiegt das, was die Leute fühlen, schwerer als das, was man ihnen sagt" (49). Selbst bei „tatsächlicher Ungläubigkeit" heißt es im Kommentar: „Manchmal sind auch hartnäckige Vorurteile im Spiel. Aber Unwissenheit, Verkennung, Vorurteile und selbst praktische Ablehnung des Glaubens verbergen fast immer ein uneingestandenes und unbewußtes Verlangen, das man entdecken, bereichern und bewußt machen muß (55)."

An dieser Stelle wäre es nötig zu zeigen, wie dies geschehen kann. Da es sich um immanente, verdeckte Erwartungen und Forderungen vor allem junger Menschen handelt, muß der Seelsorger um die symbolischen Einkleidungen, um die „indirekten" Fragegehalte wissen und sie deuten können. Der Mensch, vor allem der junge Mensch, ist ohne personadäquate Hilfe nicht fähig, all seine Bedürfnisse zu artikulieren, zu verbalisieren. Vor allem die Fragen nach dem Sinn, nach dem Woher, Wozu, Wohin bedürfen der Antwort. Werden diese Antworten nicht gültig gegeben, beunruhigen sie den Menschen, bedrängen ihn, machen ihn unausgeglichen, schwierig, aggressiv, selbstverschlossen, ja physisch

und psychisch krank. Gerade exzessive Kritik kann als „indirektes Fragen" (W. Heinen) gedeutet werden.

Nicht nur für die Ehepastoral wäre eine systematische Erhellung immanenter, verborgener Sinngehalte im Agieren und Reagieren des Menschen vonnöten. Eine solch systematische Erhellung würde jedoch den Rahmen dieses Büchleins übersteigen.

Grundsätzlich kann diese Schrift vor allem für Priester, aber auch für Laien, die in der Ehevorbereitung und Ehepastoral tätig sind, wegen der Praxisnähe als echte Hilfe bezeichnet werden.

Osnabrück Hermann Wesseln

**Claessens,** Dieter: **Familie und Wertsystem.** Eine Studie zur ‚zweiten, sozio-kulturellen Geburt' des Menschen und der Belastbarkeit der ‚Kernfamilie', dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. – Berlin: Duncker und Humblot (1972). 219 S. br. DM 24.60

**Richter,** Horst-Eberhard: **Die Gruppe.** Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen. – Reinbek: Rowohlt (1972). 346 S. br. DM 12.80

Zehn Jahre nach dem Erscheinen der Erstauflage legt Dieter Claessens die dritte Auflage seiner inzwischen zum Standardwerk gewordenen Arbeit „Familie und Wertsystem" vor. Der Untertitel der ersten beiden Fassungen präzisiert, daß es sich um eine „Studie zur ‚zweiten, sozio-kulturellen Geburt' des Menschen" handelt, um eine Studie über die Leistungen der „Kernfamilie" für die Einführung des Menschen in Kultur und Gesellschaft. Ergebnisse der Soziologie, der Kulturanthropologie, der Psychoanalyse, der Philosophischen Anthropologie werden aufgenommen; Claessens' späterer Entwurf einer „Soziologischen Anthropologie" kündigt sich an.

Die vorliegende dritte Auflage ist um einige Abschnitte erweitert, die dem Fortgang sozialwissenschaftlicher Diskussionen Rechnung tragen: Die Kernfamilie in der kulturellen Gesamtorganisation heute: Das sozio-kulturelle Organisationsdefizit des Kapitalismus; Übertragbarkeit (der Struktur der Kernfamilie) auf erweiterte Formationen; Solidarität und Konfliktfähigkeit; Doppelte Sozialisation im Werte-Schisma; Kernfamilie und ‚fixe' Bedürfnisse; Grenzen der Belastbarkeit. Da dieser letzte Titel als Grundthema der neuen Reflexionen begriffen werden kann, wurde der Untertitel des Buches erweitert um den Zusatz: „Belastbarkeit der ‚Kernfamilie'".

Grenzen der Belastbarkeit der traditionalen Kern-Kleinfamilie haben für Theorie und Praxis von Alternativen Interesse geweckt. Mit „Alternative" ist dabei nicht die mechanische Negation eines Bestehenden gemeint, sondern ein aus Mangelerlebnissen motivierter Gegenentwurf, der auch Teilbereiche umfassen kann. Definiert man „Familie" als kleine Gruppe besonderer Art, dann kann man Familienalternativen begreifen als Kleingruppen, die auf Wahlverwandtschaft gründen. Alternative Lebensformen lassen also das Thema „Gruppe" in den Brennpunkt des Interesses rücken. Dabei entspricht der Zunahme von Erfahrungen in der Alltagswelt ein wachsendes Erkenntnisinteresse in der wissenschaftlichen Forschung, vor allem in den sogenannten Humanwissenschaften.

„Die Gruppe" – so heißt das neue Buch von Horst Eberhard Richter im Haupttitel. Im ersten Untertitel bringt es das Moment des Realutopischen, des Hoffnungsvollen, das in die Bildung von Gruppen investiert wird: „Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien." Neben diesem fast pathetischen Untertitel, der vielleicht vom Lektorat gemacht, von R.s Engagement aber durchaus mitgetragen ist, gibt es einen zweiten, der sachlich den Inhalt des Buches beschreibt: „Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen".

Es versteht sich für R. von selbst, daß er als psychoanalytischer Familienforscher und -therapeut mit großem Interesse Experimenten begegnet, die etwas ändern wollen an den Bedingungen der Familienstrukturen, auf die letztlich viele seelische Erkrankungen zurückzuführen sind. R.s Frage: Kann die Gruppe der Ehe, den Eltern-Kind-Beziehungen bei der Korrektur krankmachender Momente in ihrer Struktur hilfreich sein, oder wird die Gruppe nur ein neues Szenario, in dem sich alle geläufigen neurotischen Prozesse unverändert abbilden?

R. stellt sein neues Buch als eine Art „Werkstattbericht" vor. Er demonstriert keine erschlichene Sicherheit in der Analyse und Wertung neuer Initiativen; vielmehr bemüht er sich, die geschilderten Gruppen besser zu verstehen, ihre teils bewußten, teils unbewußten Zielvorstellungen und Konflikte zu begreifen. Er wagt noch nicht zu beurteilen, ob diese Experimente Einzelerscheinungen bleiben werden oder sich als Vorläufer einer Einstellungs- und Verhaltensänderung breiterer gesellschaftlicher Gruppen erweisen können. Da die Chancen für Überleben und Gelingen solcher Versuche jedoch in weitem Maße von der Toleranz bzw. der Unterstützung der Umwelt abhängen, bemüht er sich um eine möglichst vorurteilsfreie, „teilnehmende" Diskussion der sozialen Tatbestände.

R. hat jeweils mit einer psychoanalytisch ausgebildeten Kollegin drei Gruppen intensiv kennengelernt und mit unterschiedlichen Formen des Engagements kritisch begleitet. Zwei der Gruppen bestehen vornehmlich aus jungen Eltern, die an einem besonderen gemeinschaftlichen Erziehungsexperiment beteiligt sind. Die eine betreibt einen „Kinderladen", die andere einen „Kindergarten", womit eine gewisse grundsätzliche Unterschiedlichkeit der Orientierung bezeichnet ist. Die dritte Gruppe ist als Initiativgemeinschaft in einem Obdachlosengetto beschäftigt und arbeitet hier an einem Community-development-Projekt. Bericht, Selbstaussage der Beteiligten und Analyse des teilnehmenden Beobachters wechseln einander ab.

R.s Buch endet allerdings in seinem vierten Teil mit der Schilderung des „Beispiels eines Scheiterns". Zur Rede steht das sozialistische Patientenkollektiv Heidelberg, dessen „Köpfen" kürzlich der Prozeß gemacht wurde. „Dieses Projekt erscheint als ein besonders instruktiver Modellfall für die Gefahr des Umschlagens einer an sich potentiell fortschrittlichen Initiative in ein rein destruktives Unternehmen, das in sich diejenigen Mechanismen im Extrem reproduziert, zu deren Überwindung in der Gesellschaft es dereinst ausgezogen war." R. kommt jedoch mit dem düsteren Kontrapunkt, der so entschieden den anderen Schilderungen widerspricht, nicht ganz ans Ende. Denn seine „Zwischenfrage am Ende" lautet: „Welche Hoffnungen bleiben?"

Die Gruppen wecken weiter Erwartungen, Eheform und Sexualverhalten einer künftigen Generation werde in ihnen herausexperimentiert, die notwendigen Änderungen des Erziehungssystems könnten in ihnen vorausgenommen werden. Neben Hoffnungen aber wecken Gruppeninitiativen auch Ängste und Aggressionen, mit denen umzugehen der einzelnen Gruppe schwerfallen kann. Sie müssen in der Hochspannung einer experimentellen Situation arbeiten und gleichwohl geduldig, selbstkritisch und mit höchster Konzentration jeden einzelnen Schritt bedenken, den sie tun wollen.

R. ist inzwischen das, was man in der Sprache des Marktes einen „Erfolgsautor" nennt. „Die Gruppe" hat eine erste Auflage von 40 000 Exemplaren. Intensive „sales promotion" des Verlags hat das Buch zum Blickfang gemacht. Dieser Sinn fürs Geschäft mag manchen fachwissenschaftlichen Auguren neidisch machen, wobei sich solcher Neid angesichts des bleibenden Image deutscher Gelehrsamkeit in Kritik an R's. Popularisierungen umsetzen läßt. Doch wenn man erkennt, daß sich in der spätkapitalistischen Verwertungsgesellschaft kaum eine progressive Initiative vor ihrem Verkauf als Ware retten kann (was auch der Markt religiöser Literatur beweist), dann muß man froh sein, daß die neuen Verkaufstechniken einmal nicht den neuen Büchern von Däniken, Simmel und Knef, sondern dem Bericht über „Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien" gelten.

Man mag sich fragen, was die Bücher von Claessens und Richter im religiösen, speziell im theologischen Kontext „zu suchen haben". Richter selbst nennt zwei Kontaktstellen, an denen die Thematik den religiösen Kontext berührt: Zum einen gehören zur Klientel des Psychoanalytikers zunehmend Geistliche, und zwar nicht nur solche, die nach den geltenden Kriterien als Patienten (Leidende) eingestuft werden, sondern auch solche, die als Voraussetzung ihrer Tätigkeit mehr über die psychischen Probleme ihrer Bezugsgruppe wissen möchten. „Treffen die Pfarrer mit ihren seelsorgerischen Mitteln die Wünsche der Ratbedürftigen? Oder ist es nicht so, daß die Partner in den verschiedenen sozialen Bereichen oft aneinander vorbeizielen?" Die andere Verbindung liegt in der Tatsache, daß einige Gettoinitiativen begonnen haben in Studentengemeinden.

Die beiden Bücher bieten – je auf ihre Weise – verläßliche Hilfe in jenen Prozessen der Selbstverständigung und des Verstehens anderer, in die sich Menschen mit einer wie immer interpretierten und artikulierten christlichen Handlungsmotivation verpflichtet fühlen. Sie helfen möglicherweise auch dazu, die bei den anderen – denen man sich caritativ zuwendet – aufgefundenen Probleme als eigene oder den eigenen verwandte zu erkennen, um sie kreativ anzugehen.

Münster Ferdinand W. Menne

**Häring,** Bernhard: **Theologie im Protest.** Die Kirche im Konflikt. – Salzburg: Otto Müller (1971). 178 S. DM 14.80

Im vorliegenden Bändchen stellt H. als Moraltheologe die Frage nach den Hoffnungen und Befürchtungen der gegenwärtigen Protestwellen. In der Einleitung betont er, das Buch sei nicht am grünen Tisch entstanden, sondern aus zahlreichen Vorträgen und Diskussionen mit Laien und Priestern und nicht zuletzt mit Studenten hervorgegangen. Diese hätten ihm geholfen, „zu einem, wenngleich vorläufigen und ständig der Korrektur bedürftigen Urteil über die gegenwärtige Lage in Kirche und Welt zu kommen" (S. 9). Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist die „totale Revolution des Evangeliums", in welcher Feindesliebe und Gewaltlosig-

keit der wirksamste Protest gegen jede Form von trägem Festhalten an verfestigter Ungerechtigkeit seien (10). In diesem Zusammenhang fällt auch das Programmwort von einer „Theologie des Protestes" (ebd.), das in den zwölf Kapiteln, in denen der Inhalt des Buches dargeboten wird, immer wieder antönt.

Das erste Kap. behandelt die Gewaltlosigkeit als die Revolution des Evangeliums, im zweiten wird der ethische Prophetismus als eine Aufgabe der Kirche umrissen, im dritten erscheint Ökumenismus unter dem Ziel einer prophetischen Konkretion, vom vierten bis sechsten Kap. werden unter den Stichworten Freiheit, Mündigkeit und Gewissen Grundkräfte gedeutet, die in der heutigen Situation ihr besonderes Gewicht haben. Vom siebten Kap. bis zum Schluß steht die gegenwärtige Situation in der Kirche im Mittelpunkt des Interesses. Es wird von einer notwendigen und zugleich Not wendenden Krise (Kap. 7) gesprochen, welche die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchzustehen habe. In drei Kapiteln steht das Autoritätsproblem zur Diskussion (Kap. 8, 10, 12). Die Autoritätskrise weise auf die Autorität der Freiheit in der Kirche hin, die – mit einer geglückten Formulierung ausgedrückt – „anvertraute Autorität" und zugleich „Autorität des Vertrauens" (172) sein soll. Von besonderem Informationswert ist das 9. Kap. über Gewissen und Lehramt der Kirche, das aus dem Gedankengut von Newman schöpft. Ein Kap. ist dem Anliegen der Mission und einer missionarischen Kirche gewidmet. Das Buch schließt mit den Gedanken, daß Protest und Gewaltlosigkeit als Sprache der Hoffnung zu verstehen seien.

Es dürfte sich nicht als einfach erweisen, dieses Buch umfassend zu würdigen. Es enthält sehr umfangreiche, teils ganz persönliche Erfahrungen des bekannten Autors mit den verschiedenen Strömungen in der heutigen Kirche. Sein eigener Standpunkt ist vielleicht richtig gekennzeichnet, wenn man ihn als auf Offenheit und auf zukunftgerichtetes Ausschreiten der Kirche bedacht charakterisiert. In diesem Horizont bewegen sich auch seine aus anderen Veröffentlichungen bekannten Darlegungen zu Gewaltlosigkeit und Liebe, welche für ihn Kennzeichen der Revolution des Evangeliums sind. Dennoch zeigen sich bei ihm deutlich Grenzen der Verkündigung der Gewaltlosigkeit; man hätte wohl einige Fragen an die Aussage, daß das Attentat auf Hitler gerechtfertigt gewesen sei und nicht im Widerspruch zur Bergpredigt stehe (21). Es ist zu fragen, ob man im Zusammenhang von Gewaltlosigkeit und Gewaltanwendung dem Problem der Notwehr nicht Beachtung schenken müßte. Gleichwohl wird man für das Gesamt des vorliegenden Buches sagen dürfen, daß es an vielen Stellen mutig und kritisch heiße Eisen anpackt und sich zugleich um eine differenzierte Analyse bemüht, die das Ziel hat, die Kirche trotz aller Unvollkommenheiten und Spannungen zu lieben.

Schließlich wird man die Frage stellen können, ob es zur Bewältigung der heutigen Situation einer eigenen Theologie des Protestes bedarf. Man wird dieselbe Frage stellen müssen bezüglich einer ‚Theologie der Autorität' und einer ‚Theologie der Freiheit' (vgl. 143f). Bedarf es überhaupt solcher Theologien? Oder könnten die Probleme nicht in einer Weise theologisch aufgearbeitet werden, in der das Ganze und wohl auch die Einheit der Theologie präsent bleiben? Gerade das betonte Bemühen um das Ganze der Theologie, die in den heutigen Verhältnissen vielleicht nicht anders als in pluralen Ausdrucksformen zu reden vermag, kann davor bewahren, in neuen Engführungen, an denen der geschichtliche Weg der Theologie nicht arm ist, zu landen. Die Gefahr von Engführungen darf bei jeder Art von ‚Spezialtheologie' nicht außer acht gelassen werden. (Bei einer etwaigen Neuauflage wären geringfügige Druckfehler S. 101f, 105 und 167 zu beheben.)

Meggen (Schweiz) Friedrich Beutter

**Laloux,** Joseph: **Seelsorge und Soziologie.** Eine praktische Einführung für die Gemeindearbeit. – Luzern, München: Rex-Verlag (1969). 392 S. Lw. DM 19.–
(Titel des französischen Originals: Manuel d'initiation à la Sociologie Religieuse, Editions Universitaires, Paris)

Das genannte Buch gehört in die Gattung ehedem blühender Manualliteratur zur Ausbildung und Weiterbildung von Seelsorgern; damit sind Ziel und Addressaten des Werkes angedeutet. Laloux geht davon aus, daß die Präsenz und das Handeln der Kirche in der Welt eine genaue Kenntnis ihrer Phänomene, Strukturen und der in ihnen wirksamen Mechanismen sozialer Art erfordern. Ferner bedingt sachgerechtes Handeln eine zutreffende Beurteilung der Wirkung kirchlicher Arbeit nach innen und nach außen. Den Priestern als primären Trägern kirchlichen Handelns in der Seelsorge sind demgemäß nicht nur kirchlich bezogene „handwerkliche" Fähigkeiten zu vermitteln, sondern darüber hinaus muß es darum gehen, ihnen eine „geistige Haltung, ein Empfindungsvermögen mitzuteilen, die sie zu einer positiven Betrachtungsweise der sozialen Wirklichkeiten der Welt und der Kirche ... hinführen, so daß sie alle für das seelsorgliche Handeln erforderlichen Wissens- und Urteilselemente in Betracht ziehen können" (18f). Die Soziologie stellt hierfür eine ganz bestimmtes Rüstzeug zur Verfügung. L. ist der Meinung, daß diesen Gegebenheiten in der Ausbildung der Theologen und Seelsorger zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird. Das vorliegende Handbuch soll hier eine Lücke schließen: die Seelsorger nicht zu Spezialisten in Sachen Soziologie ausbilden (73), wohl aber ihnen einen Einblick vermitteln in die von der Soziologie erhellten Gesetzmäßigkeiten sozialer Wirklichkeit und die damit verbundenen Konsequenzen für das seelsorgliche Handeln. Außerdem soll das Buch zur Vertiefung der im Handbuch angeschnittenen Fragen anregen.

Der Aufbau des Buches umfaßt vier Hauptteile. Im ersten Teil (Die großen gesellschaftlichen Realitäten, 21–68) erfolgt in groben Umrissen eine Bestandsaufnahme heutiger gesellschaftlicher Gegebenheiten. Der spezifische Blickwinkel bildet das Aufzeigen von Veränderungen in der Gesellschaft, „die die Menschheit im Gefolge der modernen Technisierung und Industrialisierung erfahren hat" (19). Neben einer Geschichte der Technik enthält dieser Teil eine Beschreibung des Wandels sozialer Strukturen im wirtschaftlichen, geographischen, demographischen und politischen Bereich, ferner eine Beschreibung des Kulturwandels, definiert als eine Summe neuer Haltungen (technisch-fortschrittliche, demokratische, pluralistische und weltliche Gesinnung). Dieser Teil gehört der Soziographie an; in großen Zügen macht er mit den Erkenntnissen dieser Unterdisziplin der Soziologie bekannt.

Der zweite Teil (Grundbegriffe der allgemeinen Soziologie, 69–142) erklärt auf knappstem Raum die Strukturelemente der sozialen Wirklichkeit und die Gesetzmäßigkeiten sozialer Prozesse. Dieser Teil liefert das Begriffsgerüst für die Ausführungen der beiden folgenden Teile.

Im dritten Teil (Soziologie und religiöse Wirklichkeit, 143–236) wird zunächst eine Einführung in die allgemeine Religionssoziologie gegeben. Zur Sprache kommen Strukturen und soziale Prozesse von Religionsgemeinschaften und ihre Funktion innerhalb der Gesemtgesellschaft. Eine Typologie der Religionen schließt sich an. In einem weiteren Schritt wird eine „Soziologie des Katholizismus" geboten: unter religionssoziologischen Gesichtspunkten wird eine Geschichte des Katholizismus skizziert, die mit der „Kultreligion der Patriarchen" (159) beginnt und mit einer Darstellung des Kirchenkonzeptes des II. Vatikanum, charakterisiert als „universelle Kirche als Missionskirche" (24), schließt. Beim jeweilig behandelten Abschnitt der Kirchengeschichte werden die sich je durchsetzenden Strukturen und Prozesse aufgezeigt und die Auswirkungen auf den sozialen Kontext der Zeit beschrieben.
Gegenstand des vierten Teiles (Soziologie und Seelsorge, 237–378) sind Informationen, die die Soziologie der kirchlichen Seelsorge zur sachgerechten Durchführung und zur Begünstigung bestmöglicher Effektivität vermitteln kann. Seelsorge wird hier verstanden als „Handeln der Kirche oder die Mittel, die sie zur Erfüllung ihres Sendungsauftrages, zur Verwirklichung ihrer Zielsetzung ins Werk setzt" (239). Mit Hilfe von soziologischen Analysen und Hypothesen setzt sich der Autor mit diesem Handeln auseinander, indem er auf hemmende oder belebende Elemente aufmerksam macht, die sich aus der innerkirchlichen Struktur und aus der jeweils angesprochenen sozialen Wirklichkeit ergeben.

Im einzelnen kommen hier verschiedenste Aspekte der Seelsorge zur Sprache, wobei auf die zutage tretenden Realitäten Imperative für die Seelsorge formuliert werden; dabei geht es um den Sendungsauftrag der Kirche als ein Problem der „Akkulturation" (Kap. II), um die charakteristischen Merkmale von Land- und Stadtseelsorge (Kap. III u. IV), ferner um die Erhellung von Phänomenen bezüglich der Kommunikation in der Verkündigung und im Hinblick auf die religiöse Praxis (Kap. V u. VI), schließlich um die Rolle von Klerikern, Laien und kirchlichen Institutionen in der Seelsorge (Kap. VII u. VIII).

In Kap. IX wird auf Grund der vorherigen Analysen ein Konzept für eine Neustrukturierung der Seelsorge entworfen. Das bisherige System, das wesentlich territorial, vertikal aufsteigend von Pfarrei, Dekanat etc., ausgerichtet und dabei zugleich „polyvalent" (d. h. universalistisch) und nicht spezifisch arbeitsteilig orientiert ist, soll nicht abgebaut werden, jedoch eine Verlebendigung erfahren durch horizontale, arbeitsteilig angelegte Strukturen, so daß eine schichtenspezifische Seelsorge institutionell verankert ist. Dieses Konzept wird bezeichnet als „Gemeinschaftsseelsorge" (Pastorale d'ensemble).

Neben einer weiterführenden Bibliographie enthält das Handbuch ein kurzes übersichtliches Sachregister (382–392).

Wie aus dieser Inhaltsübersicht hervorgeht, umfaßt das Buch einen weitgesteckten Themenkreis: Einführung in die Soziologie und Religionssoziologie, Soziologie des Katholizismus, dann näherhin Impulse und Leitlinien für die Seelsorge der katholischen Kirche auf der Basis soziologischer Erkenntnisse. Wir wurde dieses Programm verwirklicht?

1. Angesichts der Fülle des Materials und der Probleme ließ sich dieses Programm nur so durchhalten, daß jeweils die großen Linien ausgezogen, auf eingehende Erörterung von Detailfragen und auf Belege durch konkrete Beispiele verzichtet werden mußte. Das stellt zunächst einen Vorteil des Buches dar, vor allem in den Kapiteln über die Soziologie und Religionssoziologie: damit wurden ein hohes Maß an Durchsichtigkeit und an Überblick über die soziologische Begriffswelt, durch eine verständliche Sprache gute Lesbarkeit und schließlich die Herausstellung klarer Definitionen erreicht – alles Charakteristika, die von einem Handbuch erwartet werden.

Hier liegt jedoch zugleich eine Schwäche des Buches. Die Erreichung des Zieles, neben einer ersten Orientierungshilfe eine vertiefende Beschäftigung mit Einzelfragen anzuregen, scheint hauptsächlich aus zwei Gründen nicht gewährleistet: einmal wird der Leser fast immer nur mit Ergebnissen konfrontiert, ohne daß die Genese und der Sicherheitsgrad einer Hypothese oder die Auseinandersetzung um Begriffe sichtbar gemacht werden; zweitens weil weiterführende Literatur wohl im Literaturverzeichnis mit Hinweisen auf die entsprechenden Teile des Handbuches aufgeführt wird, der Autor hingegen so gut wie nie zeigt, auf welchen Untersuchungen die vorgelegten Materialien beruhen. Das geht so weit, daß (vor allem im vierten Teil) recht häufig die sterotype Formel „Untersuchungen zeigen" (o. ä. vgl. 289, 309, 313, 325) wiederkehrt, ohne daß diese Untersuchungen genannt oder charakterisiert werden. Der Leser kann sich kein Bild über die Gültigkeit der Untersuchungen verschaffen (wo wurden sie z. B. gemacht?), somit auch kein Urteil über die Tragfähigkeit mancher Argumente.

Symptomatisch für diesen Mangel ist der Verzicht auf Anmerkungen: bei ca. 400 Seiten sind nur 25 Anmerkungen ausgewiesen, darunter noch viele erläuternder Art. Der Wert eines Buches ist gewiß nicht an der Zahl der Fußnoten zu messen, aber hier hätten eine Information über den Stellenwert der Literatur, eine Markierung von umstrittenen Punkten (es gibt nicht die Soziologie oder die Religionssoziologie! !) und damit die Anregung zu eingehender Beschäftigung adäquat eingebracht werden können, ohne daß Übersichtlichkeit und Lesbarkeit davon beeinträchtigt worden wären. Die Absicht, hier ein „Schulbuch" vorzulegen, hat sich wohl zu rigoros ausgewirkt.

2. Bedenken anzumelden sind vor allem zum Kapitel „Soziologie des Katholizimus" (159–238). Der Begriff „Katholizismus" wird an keiner Stelle definiert.

Sind damit die „Katholische Kirche", die „Katholische Religion" oder auch „katholische Mentalität" gemeint? Weil dieses Kapitel im Zusammenhang einer Einführung in die allgemeine Religionssoziologie steht, darf vermutet werden, daß mit diesem Begriff „Katholische Religion" abgedeckt ist; vielfach aber wird das Wort „Katholizismus" dort verwendet, wo es „katholische Kirche" heißen müßte.

Wie dem auch sei, den Katholizismus gibt es für Soziologen nicht, sondern immer nur die Ausformung in einer bestimmten Epoche. Infolgedessen geht der Autor zwar folgerichtig vor, wenn er nacheinander die Strukturen und Prozesse im „Katholizismus" jeweils einer Epoche und die entsprechenden gesellschaftlichen Funktionen aufzeigt. Aber ist es sachlich gerechtfertigt zu behaupten, „...die allerfernsten Anfänge des Katholizismus finden wir in einer Persönlichkeit verkörpert, mit der uns die Heilige Schrift bekannt macht, nämlich in Abraham, dem Patriarchen" (159) und des weiteren die Ausformungen der jüdischen Religion (nach dem AT allein!) geradlinig, undifferenziert und nahtlos unter eine „Soziologie des Katholizismus" zu subsumieren? Außerdem: für die katholische Religion und Kirche des Mittelalters, der älteren und jüngeren Neuzeit wie der Gegenwart lassen sich einigermaßen faßbare Daten für soziologische Untersuchungen bereitstellen; eine soziologische Betrachtung der jüdischen Religion, der Gestalt Jesu und der Frühkirche ist in der vorliegenden Form problematisch. Sie hat zunächst die spezifische Eigenart der Texte des AT und NT zu berücksichtigen, um zu stichhaltigen und weniger generalisierenden Aussagen zu gelangen. Erst dann könnte auch eine Beziehung zu einer „Soziologie des Katholizismus" erhoben werden.

3. Bedenken anzumelden sind auch zu dem Begriff „Gemeinschaftsseelsorge" – es ist fraglich, ob er die gemeinte Sache trifft. Der Terminus ist ungebräuchlich, und man könnte darunter „Seelsorge an Gemeinschaften", bestenfalls noch „Seelsorge in Teamwork" verstehen. In diesem Handbuch ist er die Übersetzung des Begriffs „Pastorale d'ensemble" und wird für eine bestimmte Neustrukturierung der Seelsorge gebraucht. Neben die bisher üblichen vertikalen Strukturen der Seelsorge in Pfarrei, Dekanat, Diözese usw. mit den umfassend verantwortlichen klerikalen Leitern sollen nach L. heute „horizontale" Strukturen treten, d. h. es muß eine quer durch die bisherigen Strukturen verlaufende Spezialisierung auf bestimmte soziale Schichten in der Seelsorge geben, um der differenzierten Struktur der heutigen Gesellschaft gerecht zu werden. Dabei ist auch an eine adäquate Zuordnung der Seelsorgsarbeit von seiten der Kleriker und der Laien gedacht. Dieses in seinen Ansätzen entworfene System wie auch zugleich ein bestimmtes pastorales Bewußtsein werden mit dem Begriff Gemeinschaftsseelsorge belegt. Es ist gewiß schwierig, für diesen Sachverhalt einen unmißverständlichen Terminus zu finden, dieser Ausdruck indessen erscheint willkürlich, zu allgemein und irreführend. Im Prinzip ist im übrigen die Sache allgemein anerkannt, wenn auch geeignete Modelle der Verwirklichung fehlen, weil offensichtlich das Abrücken von der Vorstellung, daß letztlich nur der (geweihte, zölibatäre) Priester für die Seelsorge verantwortlich ist, grundsätzlich tabu bleibt.

4. Abschließend sei angemerkt, daß eine Reihe sprachlicher Unebenheiten festzustellen ist (z. B. „in was", 344; „soziologischere Seite", 275 u. ä.), die wohl zu Lasten des Übersetzers gehen.

Der Titel des französischen Originals lautet „Manuel d'initiation à la sociologie religieuse" – Handbuch zur Einführung in die Religionssoziologie. Dieser Titel weckt falsche Hoffnungen; im Grunde geht es um die Seelsorge der katholischen Kirche. Der Abriß zur Soziologie und Religionssoziologie sind nur eine gut konzipierte Präambel zu diesem Thema. Der Titel der deutschen Übersetzung bezeichnet besser den Inhalt des Buches (Seelsorge und Soziologie). Der Untertitel (Eine praktische Einführung für die Gemeindearbeit) wehrt dem Verdacht, daß es sich um eine Monographie zur Problematik der beiden nebeneinander gestellten Begriffe handeln könnte. Der sich auf die Gemeindearbeit Vorbereitende oder in ihr Stehende wird durchaus mit Gewinn dieses Handbuch lesen können: die Aufgabe, Probleme kirchlicher Gemeindearbeit angesichts soziologischer und sozialpsychologischer Fragestellungen bewußt werden zu lassen und zugleich eine erste Orientierung anzubieten, vermag das Handbuch durchaus zu leisten.

Münster Klemens Sieverding

**Schmidtchen,** Gerhard: **Zwischen Kirche und Gesellschaft.** Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). XVI, (304) S. kart.-lam DM 24.–

„Katholiken sind dümmer" – auf diese einprägsame, aber nicht sonderlich exakte Formel werden immer wieder Ergebnisse sozialstatistischer Vergleiche zwischen Protestanten und Katholiken gebracht. (Zu den Fakten über das „Bildungsdefizit" vgl. die Arbeit von Traute Nellessen-Schumacher, Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken, Weinheim-Berlin-Basel 1969). „Die Kirchentreuen sind realitätsferner, unkritischer, autoritätsgläubiger, schlechter informiert" – diese ebensowenig exakte und gerechte Zusammenfassung ließe sich gewinnen aus den Umfragen zur Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Je nach Interessen- und Erwartungslage könnte man auch andere Pauschalurteile fällen wie das des Kölner Kardinals Höffner: „Die Kerngemeinden, die aus den mitmachenden Gläubigen bestehen, sind völlig anders, als sie nach den ständig wiederholten Aussagen gewisser theologischer Schriftsteller und der Massenmedien sein dürften".

Beide Aussagen scheinen sich berufen zu können auf den Forschungsbericht über die Synoden-Umfragen, der unter dem Titel „Zwischen Kirche und Gesellschaft" auf den Markt kam. Gerhard Schmidtchen, Ordinarius für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, hat ihn in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach und im Auftrag des Sekretariats der gemeinsamen Synode vorgelegt. Grundlagen des Berichts sind 1. eine allgemeine schriftliche Umfrage unter Katholiken, 2. eine repräsentative Kontrollerhebung dazu, 3. eine mündliche Repräsentativumfrage; die Datenmasse stammt aus der Zeit vom 1. Mai 1970 bis 31. März 1971. Mit (durchaus berechtigtem) Stolz urteilt Schmidtchen, es handle sich „nach bisherigen Informationen" um „das größte religionssoziologische Projekt, das auf der Welt durchgeführt wurde". Man sollte die finanziell aufwendige Unternehmung nicht (wie geschehen) beklagen; Kirchensteuergelder werden für fragwürdigere Projekte ausgegeben.

Die Stilisierung der Kirchentreuen zur „kleinen Herde" durch Kardinal Höffner interpretiert auf ihre Weise die ziemlich einhellige,

wenngleich unterschiedlich begründete und bewertete Auffassung aller Gruppen im bundesdeutschen Katholizismus (für die es Parallelen in den westlichen Industrienationen gibt), daß der Einfluß der Kirche geringer wird, daß sie von anderen gesellschaftlichen Einflußkräften überrundet wird. In vielen Fällen wird diese Entwicklung darauf zurückgeführt, daß die Kirchen ein dissonantes Verhältnis zur Gesellschaft stabilisieren. Die Dissonanzen werden dabei kaum (im Sinne einer prophetischen „Unzeitgemäßheit") als hilfreich oder gar „kritisch befreiend", sondern zumeist als hemmend und ressentimentgeladen erlebt.

Die negative Beurteilung dieses Ist-Zustandes spricht sich aus in Kritik am Traditionalismus der Kirche, an der Eigengesetzlichkeit kirchlicher Machtstrukturen, an der allgemeinen Schwäche der Kirche. Wobei gerade an dem Faktor „Schwäche der Kirche" die Doppeldeutigkeit vieler Ergebnisse zu demonstrieren ist bzw. die Notwendigkeit, nach der Motivationsstruktur zu fragen: Während einige Befragte Schwäche in der Formulierung innovativer sozialer Alternativen und überzeugender ethischer Aussagen meinen, fordern andere entschiedenere Profilierung als kämpfende Kirche in einem nachtridentinischen, vor dem Vatikanum II üblichen Sinn.

Die Spitze der Ablehnung behauptet auch gegenwärtig die Kritik an der kirchlichen Stellungnahme zu Fragen der Empfängnisverhütung. Die meisten Schwierigkeiten haben die Katholiken mit ihrer Kirche in den Problemfeldern Empfängnisverhütung, Autorität des Papstes und Sexualität überhaupt. Nicht zufällig ist die Autorität des Papstes diesem Komplex zugeordnet; die Stellungnahmen des Papstes zu diesen Problemen – vor allem die Enzyklika „Humanae vitae" – haben den Autoritätsverlust offenkundig gemacht und sozial dramatisiert. Generell wird erkennbar, daß ethische Probleme für Glauben und Kirchlichkeit gegenüber den dogmatischen erheblich an Bedeutung gewonnen haben, vor allem bei den nicht im engeren Sinne Kirchentreuen. Den „Beweis des Geistes und der Kraft" des Christentums, den Lessing forderte, wollen viele auch aus den sozial-politisch erkennbaren Folgen ablesen.

Die Kirchentreuen und zu beträchtlichen Teilen auch die kirchenfernen Katholiken Deutschlands erwarten eine aktive politische und gesellschaftliche Präsenz der Kirche. Gemeint ist allerdings kaum eine Präsenz als „subversive", sozial kreative Organisation, wie sie etwa die „neue politische Theologie" vorstellt; anvisiert ist eine zum begrenzten Konflikt bereite Kirche mit „moralisch-politischer Warnfunktion", wobei die Kirchentreuen auch und vor allem den Konflikt um den sozial-politischen Besitzstand meinen. Schmidtchen bringt das auf die bezeichnende Formel: „Die Kirche als wohltätig kritische Instanz", die auch und vor allem jene Probleme angeht, die andere Institutionen nicht mehr realiter lösen können.

Diese Erwartung bedeutet allerdings nicht, die Einstellung zur Kirche orientiere sich generell an ihrer Dienstleistungsfunktion; vielmehr ist die Einstellung proportional der spirituellen Orientierung der Katholiken: „Durch utilitarische Anpassung kann die Kirche nichts gewinnen, das heißt nicht, daß das Gebiet der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche bedeutungslos ist. Aber die gesellschaftliche Präsenz der Kirche bleibt für die Orientierung der Menschen letztlich funktionslos, wenn in ihr nicht zugleich ein spiritueller Auftrag verwirklicht wird." Für die „spirituelle Orientierung" insgesamt sind dabei die Glaubens- und Anschauungsprobleme Kirchentreuer wie Kirchenferner annähernd die gleichen: die Fragen des Fortlebens nach dem Tode, nach der Verbesserung der Gesellschaft(!), nach der Möglichkeit, zugleich ein moderner Mensch und gläubiger Christ sein zu können, sodann die Frage nach der Unfehlbarkeit und nach dem Sinn des Christentums im 20. Jahrhundert.

Enthusiasten der gesellschaftlichen Umgestaltung sind insbesondere die Gebildeten und die jungen Menschen, analog den Verhältnissen in der Gesellschaft insgesamt. Diese Gruppen sind es auch, die – wenn Kirche überhaupt noch für sie relevant ist – eher einer Utopie von Kirche anhängen, denn der in der BRD etablierten bürokratischen Großkirche. Jeden amtskirchlichen Funktionär müßte es mehr als bedenklich stimmen, daß bei jeder erhobenen Form von Zustimmung zur Kirche die Jugendlichen herausfallen.

Für die sozial Schwächeren, für alte Leute und die traditionalistisch Kirchentreuen erhält das Trostmotiv in den Erwartungen an die Kirche größere Bedeutung. Ihnen vor allem soll die Kirche eine „seelische Heimat", das „Gefühl der Gemeinschaft", Trost und Hilfe in schwierigen Lebenslagen bieten. Kirche ist für sie oder soll für sie sein jener soziale Uterus, der auch vor den gesellschaftlichen Leiden Schutz gewährt, ohne daß man Leiden an der Gesellschaft umsetzen muß in nichtreligiöse Initiativen. Diese entpolitisierende Funktion von Religion wird zumindest von Minderheiten direkt angefordert. Allerdings klaffen hier festgestelltes Angebot und eigene Nachfrage auseinander: Während 73 % der Befragten erklären, die Kirche biete Trost im Leid, sind nur 28 % in der Selbsteinschätzung solchen Trostes ernsthaft bedürftig, oder sie sind selbstsicher der Ansicht, daß sie nie einen solchen Zustand der Verzweiflung erreichen würden, daß sie den Beistand der Kirche brauchten. Diesem Bewußtsein korrespondiert die – von einer größeren Gruppe vertretene – Auffassung, die Kirche fördere nicht die Werte der Selbstbestimmung, sondern eher die der Bescheidung, der Hinnahme, der Resignation, für sie gehe Fremdbestimmung vor Selbstbestimmung.

Bei dem Buch von Schmidtchen handelt es sich um einen Forschungsbericht; seine adäquate Lektüre setzt einige Kenntnisse sozialstatistischer Methoden voraus. Der Verf. gibt in seinem Kommentar nur eine kleine Auswahl denkbarer Interpretationsmöglichkeiten der 90 Tabellen und 38 Schaubilder. Die möglichen Lesarten begründen vielfältigen Gebrauch wie Mißbrauch der Daten: man muß also darauf achten, wer was mit diesen Zahlen beginnt. Das zeigte schon die erste Kommentierung in Teilen der Kirchenpresse.

Sicher ist die Auswertung der Befunde für die pastorale Planung, von der Kardinal Döpfner spricht, legitim; mit Interesse kann man den angekündigten kommentierenden Band erwarten. Befürchtungen scheinen gleichwohl angebracht hinsichtlich einer ekklesiotechnischen Verwendung des Materials, die nur den Status quo der Kirche reibungsloser macht. Die Daten können Bausteine liefern für die Renovierung der Kirche zur „computerized church", d. h. einer für die Amtskirche möglichst überraschungsfrei programmierten, optimal angepaßten Systemkirche. Aus diesem Grunde dürfen die bürokratischen „Macher" der Kirchenbürokratie kein Interpretationsmonopol etablieren. Neben der kirchensoziologischen wäre eine Auswertung durch weniger interessegebundene Religionssoziologen zu wünschen, zumal damit auch der Verdacht ausgeräumt werden könnte, der Auftraggeber für die Umfragen bestimme auch gleich, was man von ihnen zu halten habe.

Münster Ferdinand W. Menne

**von Nell-Breuning,** Oswald: **Wie sozial ist die Kirche?** Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre. – Düsseldorf: Patmos (1972). 156 S. (Patmos Paperback) Ppb. DM 14.–

„Unverändert nach dem Erstdruck ... wiedergegeben" sind hier zwei Gruppen von in ihrem inneren Zusammenhang vom Verf. im Vorwort selbst gekennzeichneten Aufsatzreihen: Die erste Reihe „I. Zur katholischen Soziallehre" (13–96). Hier werden „der Wahrheitsanspruch" (13–34), die „Wandlungen" (35–54) und die „Krise" der katholischen Soziallehre? (55–70) behandelt und schließlich deren „Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst" in einem „Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten" (71–96) beschrieben. Die zweite Reihe von Aufsätzen befaßt sich II. mit der „Entstehung der Enzyklika ‚Quadragesimo Anno'" (97–136), an der der Verf. maßgeblich beteiligt war, jedoch unter Ausschöpfung der Ergebnisse der Diskussionen im sog. „Königswinterer Kreis", der so mittelbar einen großen „Anteil an ‚Quadragesimo Anno'" erhielt (99–113). Zu diesen Ausführungen treten die Bemerkungen zu „Octogesimo Anno" (116–126) und der Aufsatz: „15. 5. 1931. Erinnerungen an die Entstehungsgeschichte von ‚Quadragesimo Anno'" (127–136).

Den „Anhang" bilden die Laudatio von Franz Henrich auf den Verfasser, dem Träger des Romano-Guardini-Preises 1972 (139–146), sodann „Ein Dankeswort" des Geehrten (147) und ein „Schlußwort" von Julius Kardinal Döpfner (148). Ein angefügtes „Personenverzeichnis" und ein „Sachverzeichnis" sind dankbar zu begrüßen, bei einer so stark von der Persönlichkeit des Verf. getragenen Darstellung seines Lebenswerkes, eines nicht mehr wegzudenkenden Beitrags zur Entfaltung „katholischer Soziallehre" seit 1930 im Gespräch und in Auseinandersetzung mit bekannten Zeitgenossen und Fachkollegen. Auch das Sachverzeichnis enthält gleichsam ein Vademecum der in „katholischer Soziallehre" der letzten Dezennien gebrauchten Begriffe sowie einen Katalog umstrittener und heute noch offener Themen.

Diese Aufsatzsammlung bildet ganz sicher nicht bloß eine „Bilanz" des Lebenswerkes des Autors, sondern zugleich auch eine Bilanz der Entwicklung und des gegenwärtigen Standes „katholischer Soziallehre". V. N.-B. war, wie er sich selbst charakterisiert, „kein hochgeistiger Denker, sondern ein brutaler Realist, der es mit ganz handfesten Problemen zu tun hat" (144). Ein größeres wissenschaftliches Werk hat er nicht verfaßt. Der Grund dafür, den er einmal einem Freund gegenüber nannte: „Wir sind, wenn wir unserer Verantwortung gerecht werden wollen, durch die auf uns zustürmenden aktuellen Fragen so in Anspruch genommen, daß wir uns den Luxus gar nicht mehr leisten können, uns einer größeren wissenschaftlichen Arbeit hinzugeben" (144).

An anderer Stelle (118) sagt v. N.-B. von sich: „Daß ich kein Sozialphilosoph war, sondern Ökonom und Jurist, dessen war ich mir durchaus bewußt". Woher nahm und nimmt dann aber v. N.-B. die auch seinen sozialpraktischen Erwägungen doch zugrundeliegenden sozialphilosophischen Einsichten? An derselben Stelle fährt v. N.-B. fort: „Ich empfand es aber nicht als Mangel, da die sozialphilosophischen Gedanken meines Mitbruders Gustav Gundlach, die ich wie ein ausgetrockneter Schwamm in mich aufsog, mir die Lösung oder mindestens den Schlüssel zur Lösung aller einschlägigen Fragen zu bieten schienen" (118). Diese wissenschaftliche Ehrlichkeit wird man dem Verf. dankbar abnehmen!

Nach dem Verf. ist „katholische Soziallehre" die „mit ‚Rerum Novarum' ... von den Päpsten als obersten Lehrern der Kirche verkündete Soziallehre" (75) oder „die in päpstlichen und konziliaren Dokumenten enthaltenen lehrhaften Aussagen über Gegenstände der gesellschaftlichen Ordnung" (36). Diese Lehre gründet im „Christlichen Menschenbild" und läßt sich insofern „auf einen Fingernagel schreiben" (86). Nach den jüngsten kirchlichen Lehräußerungen ist katholische Soziallehre nicht „bloße Sozialethik, sondern ... echte Soziallehre im Sinne einer sozialen Ontologie" (58). Sie wird in der von der Kirche verkündeten Soziallehre entwickelt, um daraus sozialethische Normen abzuleiten.

V. N.-B. lehnt jedoch ab „die stillschweigend unterstellte Vorstellung, von der Johannes XIII. offenbar ausgeht, wenn er die katholische Soziallehre in allen katholischen Schulen als Lehrfach eingeführt wissen will (MM 123–149). Diese ‚katholische Soziallehre', die man als Lehrgegenstand in den Schulen vortragen kann, gibt es nicht" (85). Eine merkwürdige, zumindest eine überraschende These! Warum sollte nicht das von den Päpsten Dargebotene in systematischer Ordnung und Überschau auch in den Schulen dargeboten werden können?

Die noch sehr junge Wissenschaft der Christlichen Gesellschaftslehre hat heute die dringende Aufgabe, die kirchliche lehramtliche Sozialverkündigung (für die v. N.-B. wertvolle und für deren kritische Würdigung als katholischer Soziallehre in Vergangenheit und Gegenwart [besonders für Quadragesimo Anno!] er bleibend beachtliche Anregungen gegeben hat) und deren Interpretation durch „katholische Soziallehre", wie sie musterhaft v. N.-B. bis zur Stunde betrieben hat, zu unterscheiden und als die beiden vorausliegende „Christliche Gesellschaftslehre" (CGL) als Grundlagenwissenschaft zu erforschen. Und diese CGL ist Sozialtheologie und damit eine theologische (besonders der Fundamentaltheologie nahestehende) Disziplin, welche das menschliche Gesellschaftsleben im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft Jesu Christi erforscht (CGL im engeren Sinne) und dabei die heilsrelevanten Erkenntnisse der Sozialphilosophie und der sozialen Tatsachenwissenschaften (Sozialdeskription, Soziologie, Sozialgenetik) in sich aufnimmt (CGL im weiteren Sinne). Erst aus dieser Sicht heraus gelingt es dann, die kirchliche Sozialverkündigung nicht bloß aus ihrem historischen Entstehen und ihren praktischen Folgen für Theorie und Praxis auszuleuchten, sondern sie von den letzten Gründen, dem Wesen des Sozialen als Bereich des Mit- und Zwischenmenschlichen bzw. des Mit- und Zwischenchristlichen aus zu beurteilen im Hinblick auf die je konkrete Verwirklichung des Menschlichen und Christlichen im Hier und Heute.

Leider ist aber in den letzten Jahrzehnten, wenn wir von der überhaupt erst noch im ersten Entwicklungsstadium befindlichen Sozialtheologie absehen, zur sozialphilosophischen Fundierung und Weiterführung der von v. N.-B. genannten „Katholischen Soziallehre" sehr wenig gearbeitet worden. Das gilt z. B. besonders für die Bestimmung des Sozialen durch die Kategorie des Mitseins; für die Lehre von den sozialen Strukturprinzipien, d. h. von den im Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip wurzelnden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität; für das Verhältnis des sozialen Seins zu den geschichtlich wandelbaren Tatsachen seiner Realisierung; vom Verhältnis der sozialen Institutionen oder Kommunikationsgebilde zu den sozialen Instituten oder stabilisierten Kommunikationsweisen; von „Gesellschaft" in Staat und Kirche und umgekehrt. Nur die allgemeinsten zu lösenden Schlüsselprobleme sind damit aufgezählt. Sehr gut ist, bei v. N.-B. herausgestellt die Bedeutung und die Grenze kirchlicher Lehrautorität (14 passim) und ihre Berechtigung, auch über nicht unmittelbar in der positiven Offenbarung erwähnten sozialen Werte hinaus verbindliche (authentische) Aussagen zu machen.

Problematisch, weil offenbar noch zu unscharf, sind die Ausführungen des Verf. zu der bekannten These von der katholischen Soziallehre als eines „Gefüges offener Sätze" (24, 31f und öfters); gleiches gilt auch für die Behauptung vom „Wandel der Lehre" (30f., 35ff. und öfters), weil der Inhalt des Wandels in der Sache, in der Sacherkenntnis, in der wissenschaftlichen und in der lehramtlichen Aussage darüber begründet sein kann. Bei der Behandlung des Wahrheitsanspruchs der kirchlichen Lehre müßte doch auch besonders näher zwischen negativen und positiven Aussagen unterschieden werden, wobei nur jene, und wenn auch nur „ut in pluribus" „semper et pro semper" gelten.

Zu begrüßen ist bei O. v. N.-B. die Zurückweisung eines „Biblizismus", der nur die Aussagen der positiven Offenbarung gelten läßt und so nicht zur Erkenntnis ihrer Bedeutung für das Heute gelangen kann (16); die Begründung der Verbindlichkeit authentischer kirchlicher Sozialverkündigung (26ff); die Zurückweisung der Behauptung, „Gemeinwohl" sei nur eine „Leerformel" (27ff); der Aufweis von „Standardthemen" (Menschenwürde, Ehe und Familie, Arbeit und Eigentum, Mitbestimmung, Kapitalismus, 29f); die Betonung von Mitbestimmung (die allerdings in ihrer funktionsgerechten Ausformung am besten vom Boden des sozialen Mitseins her sozialphilosophisch erfaßt werden kann; vgl. unseren Aufsatz: Mitbestimmung als soziale Grundkategorie, in: DNO 1970, Heft 4, 305–314); die Betonung der verschiedenen Bedeutungen von Kapitalismus und die Beurteilung des darauf bezogenen Kapitalismusstreits (44 u. öfters); die Ausführungen über Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit des Naturrechts („Nicht das Naturrecht hat sich geändert, aber unsere Naturrechtslehre erwies sich als berichtigungsbedürftig und wurde berichtigt") (63). Die Kritik an der Lehre vom Naturrecht „in unseren Lehrbüchern" erscheint uns aber doch zu überspitzt) (62ff). So einleuchtend die Kritik des Verf. an der Naturrechtslehre und an dem Streit über ihre Begründung und Geltung ist, so wird man doch im Hinblick auf die Pastoralkonstitution des II. Vat. Konzils, Nr. 54, (46), nicht sprechen können von einem „Schweigen vom Naturrecht in der Pastoralkonstitution des II. Vat. Konzils". Sehr zu unterstreichen sind auch die Ausführungen über die Unzulänglichkeit des Moralunterrichts der jungen Theologen und der Gläubigen unter der Kanzel hinsichtlich der praktischen Bedeutung sozialethischer Fragen (69); die Distanzierung von „politischer Theologie" und von der „Theologie der Revolution" (71); die Darlegungen über die Trias: Intellectus, res, opera als Grundlage des wirtschaftlichen Unternehmens (78 u. mehrfach). Die „staatlichen Regenten" (38) sollten besser durch „staatliche Organe" ersetzt werden, und dem Begriff des Funktionärs als des Vertreters privater Gruppeninteressen steht der Begriff des Beamten als des Vertreters der Gemeinwohlinteressen im staatlichen Verband gegenüber. Das Verhältnis von Kirche zu ihrem Gegenüber, zu Staat und zu „Gesellschaft überhaupt, d. h. mit der Gesamtheit aller Gebilde und Strukturen auch der sog. freien Gesellschaft" (40), konnte bei v. N.-B. aus „Raumgründen" nicht näher dargelegt werden. Hier ist heute das Verhältnis der Kirche zu politischen Parteien einerseits und zu Gewerkschaften andererseits völlig verschiedenartig und streng auseinanderzuhalten. Diese sind Interessengruppen in der freien Gesellschaft, jene aber sind Gruppen, die auf das politisch zu gestaltende Gesamtwohl der im Staat geeinten Volksgemeinschaft ausgerichtet sind. Bedenken ergeben sich auch gegen die mehrfach geäußerte Theorie von der „fundamentalen Demokratie" (42), weil hier ein Begriff aus der staatlich-politischen Ordnung auf eine ganz andere Ordnung, die Regelung des freien gesellschaftlichen Zusammenlebens und -wirkens übertragen wird (42). Gemeint ist hier die im personalen Mitsein des Menschen in sozialen Gebilden begründete Berechtigung und Verpflichtung zu einem funktionsgerechten Mitverantworten der Gebildeangelegenheiten und des Gebildegemeinwohls („Gemeingutes").

Mit Recht wird der Ersatz von „berufsständischer Ordnung" durch den der „klassenfreien Gesellschaft" gefordert. Aber man muß sich fragen, ob die theoretischen und praktischen Verwirrungen, welche nach v. N.-B. der Begriff „berufsständische Ordnung" nach 1931 angerichtet hat, nicht doch viel früher wirksamer hätten bekämpft werden können und auch müssen, ohne daß der auch von v. N.-B. anerkannte Kern dieses nichtwirtschaftlichen, sondern gesellschaftlichen Strukturgesetzes angetastet worden wäre.

Der Hinweis darauf, daß die Definition von Sozialismus in Quadragesimo Anno heute weithin nicht mehr gültig ist, darf auch für das Grundsatzprogramm der SPD heute als richtig hingenommen werden. Aber es hätte doch auch versucht werden müssen, eine bessere Definition aufzustellen, wobei unseres Erachtens die Fragwürdigkeit der Sozialphilosophischen Grundlagen des ganzen Godesberger Programms doch wohl hätte Zweifel aufkommen lassen an der Ansicht von v. N.-B.: „Bei uns in der Bundesrepublik Deutschland finden wir im gesellschaftspolitischen Teil des Godesberger Grundsatzprogramms der SPD nicht mehr und nicht weniger als ein kurz gefaßtes Repetitorium der katholischen Soziallehre" (95). Ein sicher politisch bedeutsames, aber auch vom Standpunkt der christlichen Gesellschaftslehre wissenschaftlich verantwortbares Wort?

Sehr problematisch, weil doch wohl nur die äußere Seite der kirchlichen Verkündigung betrachtend, erscheinen uns die Darlegungen über „Krisen der katholischen Soziallehre?" (55ff). Es ist zwar ein Schlagwort, von „Rechts- und Linkskatholiken" zu sprechen (59). Aber dahinter steht doch die sehr bedeutsame Unterscheidung konservativer und progressiver Geisteshaltung, deren Extreme das Konservativistische bzw. Progressistische darstellen. Daß „‚katholische Soziallehre' sprachlich genommen ein Unbegriff" ist und nicht doch verstanden werden muß als „Soziallehre der katholischen Kirche" (56), ist u. E. kaum zu halten. Um allerdings vom „christlichen Menschenbild" zu handeln, bedarf es der Sozialtheologie, welche in sich aufnimmt die philosophische Anthropologie. Von dorther ist auch die Auffassung zurückzuweisen (58): „In den Gehalt der Soziallehre aber geht seine transzendente Dimension nicht ein, macht sie nicht zu einer ‚transzendenten' oder gar ‚christlichen' Soziallehre". Doch: Christliche Brüderlichkeit ist etwas anderes als bloß natürliche und erst recht als die von 1789!

Es geht also bei „katholischer" oder „christlicher" Soziallehre keineswegs nur um deren „Herkunft", sondern auch um deren Inhalte, eben um das Menschenbild, das inhaltlich als gefallenes Geschöpf Gottes hingeordnet ist auf das erlöste Kind-Gottes-Sein in Christus, in dem die wahre Brüderlichkeit die Antwort ist auf die soziale Frage. Und Gal. 3,27 ist die Magna Charta der christlichen Soziallehre.

Die Textkritik an den „Sozialenzykliken" und die Hintergrundskritik an ihrer Entstehung (vor allem an der von v. N.-B. weithin mitgestalteten Enzyklika Quadragesimo Anno!), beides beherrscht er mit Meisterschaft und wissenschaftlicher Akribie, verleitet ihn aber doch auch wohl zu einseitiger Kritik am Verkündigungsinhalt der kirchlichen Soziallehre. Mater et Magistra bildet nach v. N.-B. „unstreitig den Gipfel der katholischen Soziallehre", weil sie ein „Welterfolg" wurde (82, 83), aber der Verf. sagt dazu: „Hiernach werden meine verehrten Zuhörer annehmen, ich müsse wohl den Verstand verloren haben, wenn ich als meine Überzeugung ausspreche, ‚Mater et Magistra' leite den Abstieg der katholischen Soziallehre ein" (83).

Die Begründung von v. N.-B. reicht jedoch nicht zu. Dennoch sollten seine Darlegungen sehr ernstgenommen werden und gerade die „katholische Soziallehre", verstanden als Interpretation oder Exegese „kirchlicher lehramtlicher Sozialverkündigung", zu größter Vorsicht anleiten. Allerdings fordert gerade die Kritik von v. N.-B. dazu heraus, daß wir viel stärker echte Grundlagenforschung sozialtheologischer und sozialphilosophischer Art betreiben und die soziale Erfahrungswelt und deren tatsachenwissenschaftliche Erforschung noch ernster nehmen. Das ist wohl auch letztlich die Ansicht von v. N.-B. So sehr die Darlegungen des Verf. zur kritischen Vorsicht und Einsicht mahnen, so scheint uns seine im einzelnen sicher berechtigte Kritik im ganzen zu negativ ausgefallen zu sein.

Unsere Ausstellungen an den Darlegungen des wie kaum ein anderer um die „Katholische Soziallehre" (und ihr Verständnis!) hochverdienten Verfassers sollten vor allem als Kritik an der Wissenschaft betrachtet werden, welche die Vertreter der Christlichen Gesellschaftslehre zu betreiben haben. Und für sie ist die vorliegende Schrift ein unüberhörbares Menetekel und ein nur mit größter Dankbarkeit entgegenzunehmendes Weisungswort, eines, der von den Lebenden mehr als andere weiß, wie „Katholische Soziallehre" in den vergangenen Jahrzehnten entstanden ist. Diese ist aber nach unserer Ansicht auch nach „Mater et Magistra" immer noch entfaltet worden, wenn sie leider auch immer weniger bekannt wurde, und noch weniger praktisch befolgt worden ist, und das bei Katholiken und Nicht-Katholiken.

Bochum Gustav Ermecke

**Wiedmann,** Franz: **Philosophische Strömungen der Gegenwart.** Eine Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag (1972). 156 S. (Unterweisen und Verkünden, herausgegeben von Günter Stachel, Nr. 17), br. DM 9.80

Der als Hilfe für Katecheten und Religionspädagogen gedachte Überblick über die Gegenwartsphilosophie bietet anregend geschriebene und gut informierende Einführungen in die seit etwa 1950 neu hervorgetretenen und nach dem Urteil des Verf. auf der akademischen Szene besonders wichtigen Schulen und Richtungen. Man kann finden, daß die getroffene Auswahl die analytische Philosophie begünstigt, deren verschiedenen Formen etwa die Hälfte des Bänddchens gewidmet ist, während man einen Bericht über die hermeneutische Philosophie vermißt, die vielleicht geeignet gewesen wäre, die verborgene Konvergenz der in den dargestellten Richtungen, vom logischen Empirismus bis zum Strukturalismus und zur Kritischen Theorie, offen bleibenden Grundprobleme auzuzeigen. In der Darstellung kommen wohl auch etwas zu einseitig die Demolierungen der bisherigen Philosophie zur Sprache, die dem Leser nahelegen können, seine ganze Hoffnung auf die positiven Wissenschaften zu setzen. Gerade für den Religionspädagogen wäre es wertvoll gewesen auch einiges über die Ergebnisse der Wissenschaftstheorie zu erfahren, die es rechtfertigen würden dem zitierten Wort G. Patziges ‚Je besser Philosophie gemacht wird, um so deutlicher gibt sie zu erkennen, daß aus ihr einstweilen nicht abgeleitet werden kann wie wir leben sollen' eine entsprechende Äußerung über die philosophische Grundlegung der Wissenschaften an die Seite zu stellen. Man wird es auch bedauern, daß der A. die Gelegenheit nicht wahrgenommen hat, im Anschluß an die Darstellung der Ordinary Language-Philosphie auf die bedeutsamen neueren Versuche einer theologischen Sprachlogik aufmerksam zu machen.

Salzburg Beda Thum

**Handbuch der Religionsgeschichte.** Hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbind. mit Carsten Colpe. Bd II. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1972). X, 536 S., 91 Abb., 4 Kartenskizzen Lw. DM 110.–

Von dem in drei Teilen erscheinenden „Handbuch der Religionsgeschichte", dessen erster Bd in ThRv 68, 1972, 334f angekündigt wurde, liegt nunmehr der zweite Bd vor. Die Reichhaltigkeit seines Inhalts läßt ein Überblick über seine einzelnen Abschnitte deutlich werden.

Eröffnet wird das Buch mit zwei Abhandlungen zur Religionsgeschichte des alten Vorderasien. Über die hethitische Religion handelt Sven Hartmann, der, von der Iranistik herkommend, sich in letzter Zeit intensiv den Bereichen der Keilschriftforschung gewidmet hat. Zur Klarheit seiner Darstellung trägt bei, daß er das im Hethiterreich lebendige und aus verschiedenen Bezirken Vorderasiens stammende mythologische Gut herkunftsmäßig aufgliedert. Wenn er dieses Nebeneinander von Mythen und Gottheiten unterschiedlicher Provenienz systematisch mit „einerseits Vermischung, andererseits Nicht-Vermischung" (6) zu charakterisieren versucht, so ist dies freilich unbefriedigend; es handelt sich um „Synoikismus" von Gottheiten, Mythen und Kulten (vgl. G. Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf–Köln 1971, .S 98). Auch mit einer Bestimmung der Oberschicht des Mitanni-Reiches ringt der Verf.; das Wort „indisch" löse das Problem nicht völlig zufriedenstellend (21). Natürlich nicht; denn es dürfte schwer sein, einen Weg dieser Gruppe aus Indien in den Raum des Mitanni-Reiches zu verifizieren. Als gesichert kann heute wohl angenommen werden, daß es sich um Indoiranier handelte, die von der Trennung dieses Volkes in Inder und Iranier noch nicht betroffen wurden.

Der zweite, hervorragend informierende Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Orients entstammt der Feder von Johannes Pedersen und behandelt die kanaanäische Religion. Die Bedeutung dieser Ausführungen für das Studium der Umwelt des Alten Testaments braucht kaum unterstrichen zu werden, da dessen eigene Angaben sehr unvollständig sind, uns aber durch die 1929 begonnenen, nach dem Kriege im Jahre 1948 fortgeführten Ausgrabungen des alten Ugarit ein reiches Material, gerade auch in textlicher Hinsicht, erschlossen wurde.

Die jüdische Religion ist in drei Abschnitte aufgegliedert. Eduard Nielsen stellt die Religion des alten Israel dar unter dem Leitgedanken ihrer Kontinuität im Gottesglauben. Die Bedeutung des persönlichen Gotteserlebnisses des Mose für den Jahwe-Glauben Israels wird eindringlich betont; dies verdient, hervorgehoben zu werden angesichts bekannter Versuche, die Historizität der Mose-Gestalt in Frage zu stellen. Die Periode zwischen Alexander dem Großen und dem Fall Jerusalems behandelt Børge Salomonsen. Am Leitfaden des jüdischen Gebetbuches entwickelt Rafael Edelmann seine Darstellung des späteren Judentums, eines Kapitels der Religionsgeschichte, dem hier in begrüßenswerter Weise weit mehr Raum zur Verfügung gestellt wurde, als dies sonst in Religionsgeschichten meist der Fall ist.

Drei Abschnitte sind auch der iranischen Religionsgeschichte gewidmet, was durchaus gerechtfertigt ist angesichts deren historischer Geltung, die in keinem Verhältnis steht zur aktuellen Bedeutung des Parsismus, des letzten Ausläufers der iranischen Religionsentwicklung, dem Mary Boyce in ihrem, dem dritten Beitrag zur iranischen Religionsgeschichte bemerkenswert trübe Prognosen stellt. Sie rechnet mit einem Erlöschen dieser Religion, das nicht allein durch Säkularismus und zahlenmäßigen Rückgang der Priesterschaft bedingt sei, sondern auch durch starke Konversion zum Bahaismus und Interesse für hinduistische Philosophie.

Die ältere Entwicklung im Iran war Kaj Barr anvertraut, der jedoch bis zu seinem Tode nur die Zeit vor Zarathustra abschließen konnte. Zarathustra selbst und seine Stiftung behandelte in der dänischen Ausgabe dieses Handbuches Jes Asmussen; in der deutschen Ausgabe ist an die Stelle seiner Darlegungen ein Beitrag von Carsten Colpe getreten. Niemand, der die Interpretationsschwierigkeiten kennt, die avestische Texte bieten, sowie die sehr unterschiedlichen Wertungen, die Zarathustra in der Forschung genießt, wird bestreiten, daß der Verf. eine sehr schwierige Aufgabe übernahm, die zu Auseinandersetzungen mit ihren Ergebnissen herausfordert. Unter jenen Punkten, an denen ich im Hinblick auf Übersetzungen und Interpretationen eine von den Ausführungen des Verf.s unterschiedliche Meinung vertrete, greife ich einen, wie mir scheint zentralen, heraus. Aus der Tatsache, daß die Gestalten des guten Gottes Ahura Mazdā und seines Widersachers Angra Mainyu letztlich auf einen Zwillingsmythos zurückgeführt werden können, meint der Verf. folgern zu müssen, daß der Dualismus Zarathustras eher komplementär als antithetisch sei (339). Dies steht nicht allein im Widerspruch zu Aussagen schärfster Antithese, wie sie Zarathustra etwa Yasna 45, 2 formulierte, es nivelliert auch den historischen Einschnitt, den seine Prophetie darstellte, und es verführt dazu, sein Wirken auf ein sozialethisches Eintreten für den dritten Stand der Viehzüchter zu reduzieren oder zumindest, wohin der Verf. tendiert (323), den m. E. unmöglichen Versuch zu unternehmen, die beiden entgegengesetzten Richtungen der neuzeit-

lichen Avesta-Exegese, die religiöse und die ökonomisch-soziale, zu harmonisieren.

Der Abschnitt über die indischen Religionen, der in Vedareligion, Hinduismus, Buddhismus und Jainismus aufgegliedert ist, fand in Frede Møller-Kristensen einen Bearbeiter, der es in mustergültiger Weise verstand, auf einem – gemessen an der Stoffülle der indischen Religionsgeschichte – relativ knappen Raum eine erstaunlich große Menge gediegener Information übersichtlich zu vermitteln.

Erik Haarh behandelte den Lamaismus. Es ist bedauerlich, daß diesem hervorragenden Kenner tibetischer Fakten hierfür nur wenige Seiten zur Verfügung standen. So bricht die Darstellung mit dem fünften Dalai Lama ab, obwohl die weitere Geschichte der priesterlichen Herrscher Tibets religiös interessante Aspekte bietet, vor allem die des sechsten Dalai Lama, zu dessen Zeit offensichtlich Einflüsse der Rotmützensekte noch einmal Bedeutung gewannen.

Heidelberg Günter Lanczkowski

**Raguin,** Yves: **Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1972). 156 S. kart.

Die Bedeutung dieses ungewöhnlichen Büchleins besteht darin, daß der Vf. positive Praktiken und Charakteristika östlicher Frömmigkeit in das christliche Frömmigkeitsleben einbaut, und zwar unter gewissenhafter Wahrung des christlichen Lehrgutes. Es zeigt sich dabei, daß die östliche Zusammenschau des Absoluten und des Gesamt-Kosmischen christliches Beten und Meditieren sehr beleben und bereichern kann, da die westliche Tendenz zur Auseinanderhaltung von Gott und Welt dem östlichen Menschen fremd ist. Der Vf. hofft, später eine „mehr technische Abhandlung" verfassen zu können, worin die aus verschiedenen religiösen Richtungen stammenden Elemente in ihrem ursprünglichen Gehalt miteinander in Beziehung gesetzt werden. In der vorliegenden rein praktischen Anleitung zum Meditieren geht es ihm darum, einen Weg zu bahnen, auf dem man unter Wahrung der Integrität christlicher Wesensschau das „einverleibt, was assimilierbar" ist (18).

Dabei erweist sich etwa die positive Seinsschau ganz von selbst als entsprechende Antwort auf die buddhistische Theorie vom illusionären Charakter der Wirklichkeit. In deutlicher Distanzierung von der Tendenz östlicher Kontemplation zum Selbstverlust in das unpersönliche Göttliche hinein betont Vf. die christliche Sicht vom personhaften Gott, dessen Verehrer sich in eben dem Maß „verpersönlichen", als sie sich in Gott „verlieren": sie werden zu geliebten und liebenden Söhnen eines Vaters, der sie seiner göttlichen Natur teilhaftig macht, während nach Überzeugung des Vf. im Buddhismus, wenn die Person ihre Konsistenz verliert, von Liebe nicht mehr die Rede sein könne (17). Zwar dürften erfahrene Praktiker östlicher Meditationsweisen hiergegen Einspruch erheben unter dem Hinweis darauf, daß die praktischen Früchte der östlichen Meditationsübungen erfahrungsgemäß gerade nicht „Auflösung der Persönlichkeit", nicht Weltuntüchtigkeit usw. seien, sondern oft genug gerade ein Wachsen und Reifen echter Persönlichkeitswerte. Fachleute weisen mit Recht darauf hin, daß der Dialog über diese schwerwiegende Gegenüberstellung von „personal" und „impersonal", von Gott bzw. Sein mit Nichts und Leere, von natürlich und übernatürlich, von Gott und Welt usw. noch aussteht, da dies eingehende linguistische, sprachstrukturelle und phänomenanalytische Untersuchungen voraussetzt (so Hans Waldenfels unter Hinweis auf Leslie Dewart: CiG 1972, 205f; 214f).

In der heutigen Situation der weitreichenden Faszination durch den Osten sind die praktischen Anregungen des Büchleins von Raguin jedenfalls eine gute erste Hilfe angesichts des Fehlens erfahrener Meister, deren Beistand unentbehrlich ist. Gerade dieser Mangel erschwert dem Christen eine entsprechende Meditationspraxis sehr. Wie Vf. mit Recht immer wieder hervorhebt, besteht der Wert von Meditationsübungen, die sich von östlicher Weisheit und Meditationspraxis inspirieren lassen, nicht zuletzt in einem wohltuenden harmonischen Zusammenklingen von Leib und Seele; der Mensch kommt, zugleich auf Gott und das gesamte Universum ausgerichtet, in ein ganz neues gesundes Verhältnis zu seiner Umwelt und zur ganzen Welt, zur Realität, in der er lebt.

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn das Buch von Raguin christliche Theologen auch anregen würde zur Wiederentdeckung und Aktualisierung der durchaus vorhandenen, aber weithin vergessenen reichen Tradition christlicher Spiritualität und christlicher meditativer Hilfen und praktischer Methoden.

Herstelle Oda Hagemeyer

**Balthasar,** Hans Urs von: **Schwestern im Geiste** (Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon). – Einsiedeln: Johannes Verlag 1970. 472 S. DM 38.00

Das Buch ist die Zusammenfügung zweier Einzelschriften, die 1950 und 1953 erschienen waren. Die Überarbeitung zur Neuausgabe mußte nicht nur die inzwischen veröffentlichte kritische Ausgabe der „Selbstbiographischen Schriften" von Therese von Lisieux („Geschichte einer Seele") berücksichtigen, sondern stand auch unter dem Eindruck des tiefgehenden Wandels in Theologie und Spiritualität, der sich in diesen vergangenen zwei Jahrzehnten vollzogen hat. Der Verfasser dieser Rezension hat es selber gut erfahren können, wie etwa um das Jahr 1955 in einem Theologenkonvikt nicht nur ein ganzes Semester hindurch geistliche Unterweisung aus der Spiritualität der hl. Therese von Lisieux gegeben werden konnte, sondern auch mit einer gewissen Unbefangenheit die großen Bücher der geistlichen Überlieferung zur Lektüre empfohlen werden konnten (Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila, Franz von Sales, Caussade u. a.). Zehn Jahre später war das unmöglich geworden.

H. U. von Balthasar schreibt, daß der damals im ganzen noch unangefochtene Sinn für beschauliches Leben „heute so verdunkelt ist, daß selbst die Orden, die es üben, der Karmel nicht ausgenommen, darüber unsicher geworden sind. Eine andere ‚Öffnung zur Welt' als der Dialog und die unmittelbar gelebte ‚Mitmenschlichkeit' mit ihren praktischen Zielen und registrierbaren Erfolgen scheint den meisten kaum noch verständlich zu sein" (9). Es wäre allerdings zu fragen, ob nicht in letzter Zeit gewisse Zeichen für ein neues Erwachen des Sinnes für Kontemplation (und für die Mystik) zu entdecken sind. Freilich haben diese Zeichen noch eine ungeklärte Ambivalenz: auf der einen Seite die Neigung zu einer bedenklichen Regression, auf der anderen Seite (man denke etwa an das Phänomen Taizé!) die Chance eines durch Krisen und Schmerzen geläuterten und gereiften Sinnes für weltverantwortliche Kontemplation. Ich halte daher die Neuherausgabe dieses Buches gerade in dieser kritischen Stunde für sinnvoll als gute Orientierungshilfe. Sie ist auch aus einem anderen Grunde sinnvoll: Das Wort Gottes kann nur verstanden werden von dem, der sich auf seinen Anspruch einläßt und ihn selber zu leben versucht. Die Heiligen sind Menschen, die dies in einer gewissen Radikalität versucht haben. So wird ihr Leben zu einer Auslegung der Offenbarung, ein „lebendiges und wesentliches Stück Tradition ... Von hier aus erhebt sich die Forderung eines möglichst engen Ineinanderwirkens von spekulativ-schulhafter Theologie und Theologie der Heiligen. ... Wir glauben, daß Weniges die Theologie und durch sie das ganze christliche Leben so befruchten und verjüngen kann wie eine Blutzufuhr aus der Hagiographie, vorausgesetzt, daß diese theologisch betrieben und das Wesen der Heiligkeit wirklich evangelisch und kirchlich, das heißt sendungshaft, und nicht bloß aszetisch-mystisch und individualistisch aufgefaßt wird" (22 und 34). Ich wüßte gegenwärtig kein anderes Buch zu nennen, in welchem die Spiritualität eines Heiligen mit einer solchen theologisch-geistlichen Interpretationskraft dargestellt würde.

Therese von Lisieux (1873–1897) und Elisabeth von der Dreifaltigkeit (Karmel von Dijon; 1880–1906) erfahren eine gemeinsame Berufung: die vollständige Hingabe und Auslieferung an Gott in der „Wüste", in der Verborgenheit, für das Heil der Menschen. Beide wissen, daß die kontemplative Lebensform im Karmel nicht als Fliehen aus der Welt und als Verzicht auf direkte Aktion aufgefaßt werden kann, sondern als Gerufensein in die „Wüste", „den radikalsten Punkt der Begegnung zwischen dem lebendigen Gott Jesu Christi und der Welt" (10), der Ort, wo – nach den Vätern – „die Entscheidungsschlachten geschlagen werden". Beide sind eins in dem Bewußtsein, daß sie mit ihrem Leben für die Kirche und ihre Aktionen eine theologische Sendung haben.

Die Ausprägung ihrer gemeinsamen Berufung ist jedoch gänzlich verschieden und steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis. „Therese möchte Schrift und Dogma völlig in ihrer Existenz Fleisch und Blut werden lassen, was die Gefahr in sich birgt, daß am Rand die objektive Wahrheit in existentielle aufgehen und das Format der großen kirchlichen Lehre auf das Format des gelebten „kleinen Weges" eingeengt werden könnte. Elisabeth läßt umgekehrt ihre ganze Existenz in die Wahrheit des Evangeliums aufgehen, so weit, daß das überwältigend Objektive der göttlichen Wahrheit ihre Subjektivität zu vernichten droht ... Therese ist die subjektiv Stärkere; Elisabeth kennt sie und baut auf ihr weiter; aber ihr, der subjektiv Schwächeren, objektiv Stärkeren, weitet sich die Glaubenskontemplation zu ihren vollen biblischen Dimensionen" (11). Vielleicht bieten diese Sätze einen Verstehens-Einstieg für den, der mit diesem Buch die Wanderung durch die Seelenlandschaft dieser beiden christlichen Zeugen antreten will.

Münster Johannes Bours

# 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

Beltrán de Heredia, (Vicente): Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española. Tomo I–IV. – Salamanca: Convento de San Esteban 1972. 639 p.; 634 p.; 671 p.; 612 p. = Biblioteca de Teólogos Españoles XXV B5 – XXVIII B8; pes 2000.

Sarmenta. Gesammelte Studien von Thomas **Michels** OSB. Anläßlich seines 80. Geburtstages herausgegeben von Norbert Brox und Ansgar Paus, OSB. – Mstr: Aschendorff (1972). XIII, 241 S., 13 Abb. auf Taf.; Lw. DM 44,–; S. VII–XI: Bibliographie Th. Michels.

Nock, Arthur Darby: Essays on religion and the Ancient World selected and edited, with an introduction, bibliography of Noack's writings and indexes. Vol. I–II. – Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1972. XVII, 1029 p.; $ 35,–.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Festschrift to honor F. Wilbur **Gingrich**. Lexicographer, scholar, teacher, and committed christian layman. Ed. by Eugene Howard Barth and Ronald Edwin Cocroft. – Lei: Brill 1972. 226 p.; hfl 33,–; p. 8–15: Published books and articles.

Kline, Meredith G.: The structure of biblical **authority**. – Grand Rapids/Mich.: Eerdmans (1972). 183 p.; $ 2,95.

Pastor Piñeiro, Félix Alejandro: La afírmación de Dios como problema teológico en la Sagrada Escritura. – EE XLVII, 1972, 377–396.

#### 2. Altes Testament

The witness of tradition. Papers read at the Joint British-Dutch Old Testament conference held at Woudschoten, 1970. By M. A. Beek [e.a.] – Lei: Brill 1972. 137 p. = Oudtestamentische Studiën XVII; hfl 55,80 –; [cont.:] p. 1–10: Beek, M. A.: The meaning of the expression "The Chariots and the Horsemen of Israel" ‹**2 Kings II 12**›; p. 11–36: Brock, S. P.: The phenomenon of the Septuagint; p. 37–52: Bruce, F. F.: The earliest Old Testament interpretation; p. 53–64: Frankena, R.: Some remarks on the semitic background of chapters **XXIX–XXXI** of the Book of **Genesis**; p. 65–72: Lambert, W. G.: Destiny and divine intervention in Babylon and Israel; p. 73–88: McKane, W.: **Jeremiah II 23–25**: Observations on the versions and history of exegesis; p. 89–99: Van der Ploeg, J. P. M.: Eschatology in the Old Testament; p. 100–133: Vriezen, Th. C.: The exegesis of **Exodus XXIV 9–11**.

Schulte, Hannelis: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel. – B, NY: de Gruyter 1972. X, 232 S. = ZAW, Beih. CXXVIII.

Wilms, Franz-Elmar: Das jahwistische Bundesbuch in **Exodus 34**. – Mchn: Kösel-Verl. 1973. 253 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXII; kart. DM 64,– [Diss., Tübingen]

Lestienne, M., SJ: Les "dix paroles" et **le décalogue**. – RB LXXX, 1972, 484–510.

Jagersma, H.: **Leviticus 19**. Identiteit, bevrijding, gemeenschap. – Assen: Van Gorcum 1972. VIII, 165 blz. = Studia semitica Neerlandica XIV; hfl 25,–.

Seybold, Klaus: Das Herrscherbild des Bileamorakels **Num. 24, 15–19**. – ThZ XXIX, 1973, 1–19.

Van Trigt, F.: Het karakter van de veroveringsverhalen in **Joz. 1–12**. – Bijdragen XXXIII, 1972, 308–328; p. 328–329: Summary: The character of the conquest narratives in Josh. 1–12.

Stoebe, Hans Joachim: Das **erste Buch Samuelis**. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1973. 544 S. = Kommentar zum Alten Testament VIII, 1; Lw. DM 140,–.

Grelot, Pierre, PSS.: Deux tosephtas targoumiques inédites sur **Isaïe LXVI**. – RB LXXX, 1972, 511–543; 2 pl.

Wolf, Herbert M.: A solution to the Immanuel prophecy in **Isaiah 7:14 – 8:22**. – JBL XCI, 1972, 449–456; p. 457–462: Overholt, Thomas W.: Remarks on the continuity of the Jeremiah tradition; p. 463–471: Thomas, J. D.: The Greek text of Tobit; p. 472–481: Baumgarten, Joseph M.: Does **tlh** in the Temple Scroll refer to crucifixion?

Funk, Robert W.: The looking-glass tree is for the birds. **Ezekiel 17:22–24**; Mark 4:30–32. – Interpr XXVII, 1973, 3–9.

Mastin, B. A.: **Daniel 2,46** and the hellenistic world. – ZAW LXXXV, 1973, 80–93.

Airoldi, Norberto: Deus est nobis refugium ‹**Ps. 46**›. – RBibl XIX, 1971, 395–426; XX, 1972, 129–151.

Exum, J. Cheryl: A literary and structural analysis of the **Song** of **Songs**. – ZAW LXXXV, 1973, 47–79.

Whybray, R. N.: The Book of **Proverbs**. Commentary. – (Lo:) Cambridge University Press 1972. X, 196 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; £ 1,–.

Vattioni, F.: Studi sul libro dei Proverbi. – Aug XII, 1972, 121–168.

Verhoff, P. A.: **Maleachie**. Commentaar op het Oude Testament. – Kampen: Kok 1972. 278 blz.; geb. hfl 37,50.

Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 267 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CVI; Lw. DM 55,–.

The Book of **Judith**. Greek text with an English translation, commentary and critical notes by Morton S. Enslin. Ed. with a general introduction and appendices by Solomon Zeitlin. – Lei: Brill 1972. XII, 218 p. = Jewish apocryphal literature VII; hfl 40.

Dietrich, Walter: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomischen Geschichtswerk. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 158 S. = FrLANT CVIII; Lw. DM 36,–.

Saebø, M. (Ed.:) Israel, kirken og verden. – Oslo: Forlaget Land og Kirke 1972. 230 p. = Gammeltestamentling bibliotek; skr 40,–.

Barth, Christoph: Die Antwort Israels. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 44–56; S. 64–72: Gerstenberger, Erhard: Der klagende Mensch. Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel; S. 73–89: Gese, Hartmut: Natus ex virgine; S. 136–154: Hermisson, Hans-Jürgen: Weisheit und Geschichte; S. 155–170: Herrman, Siegfried: Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie; S. 183–198: Jeremias, Jörg: Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition; S. 13–26: Bach, Robert: »..., der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt«; S. 206–235: Knierim, Rolf: Offenbarung im Alten Testament; S. 236–257: Koch, Klaus: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten; S. 275–305: Lohfink, Norbert: Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה ; S. 306–334: Macholz, Georg-Christian: Jeremia in der Kontinuität der Prophetie.

Janzen, Waldemar: Mourning cry and woe oracle. – B, NY: de Gruyter 1972. VIII, 91 p. = ZAW, Beih. CXXV; Lw. DM 42,–.

Wagner, Volker: **Rechtssätze** in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht. Ein Beitrag zur Gattungsforschung. – B, NY: de Gruyter 1972. VII, 72 S. = ZAW, Beih. CXXVII; Lw. DM 34,–.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: A literary analysis of **Damascus document XIX, 33 – XX, 34**. – RB LXXX, 1972, 544–564.

Clifford, Richard J.: The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament. – Cambr, Mass.: Harvard University Press 1972. 221 p.; $ 7,50 [Diss., Harvard Univ.]

Gager, John G.: **Moses** in Graeco-Roman paganism. – Nashv: Abingdon Press 1972. 173 p. = Society of biblical literature. Monograph series XVI; $ 3,75 [Diss., Harvard Univ.]

Dietrich, Manfried – Oswald Loretz – Walter Mayer: **Nuzi-Bibliographie**. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1972. IX, 271 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament. Sonderreihe XI; Lw. DM 88,–.

Kuiper, Gerard J.: The **Pseudo-Jonathan Targum** and its relationship to Targum Onkelos. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1972. 181 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" IX; Lire 3500.

Sack, Ronald Herbert: **Amel-Marduk 562–560** B.C. A study based on Cuneiform, Old Testament, Greek, Latin and Rabbinical sources. With plates. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1972. X, 138 p., 10 pl. 4° = Alter Orient und Altes Testament. Sonderreihe IV; Lw. DM 70,– [Diss., Minnesota]

Dothan, M.: **Ashdod II – III**. The second and third seasons of excavations 1963, 1965. Soundings in 1967. Vol. I–II: Text. Figures and plates. – Jer: The Departement of Antiquities and Museums 1971. 222 p., 219 p., 100 tab. = ʿAttiqot English Series IX–X.

Smith, Robert Houston: An early roman sarcophagus of Palestine and its school. – PEQ CV, 1973, 71–82.

Hammond, Philip C.: Pottery from Petra. – PEQ CV, 1973, 27–50.

#### 3. Neues Testament

Wikenhauser, Alfred: Einleitung in das Neue Testament. 6., völlig neu bearb. Aufl. von Josef Schmid. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). XVI, 677 S.; Lw. DM 72,–.

Barrett, Ch[arles] K[ingsley]: New Testament essays. – Lo: S.P.C.K. 1972. VIII, 159 p.; £ 2,50.

Limbeck, Meinrad: Beelzebul – eine ursprüngliche Bezeichnung für Jesus? – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 31–42; S. 43–68: Smitmans, Adolf: Das Gleichnis vom Dieb; S. 69–84: Betz, Otto: Neues und Altes im Geschichtshandeln Gottes. Bemerkungen zu **Matthäus 13,51 f.**; S. 85–94: Leroy, Herbert: Vergebung und Gemeinde nach **Lukas 7, 36–50**; S. 95–110: Schnackenburg, Rudolf: Das Anliegen der Abschiedsrede in **Joh 14**; S. 111–113: Hockel, Alfred: Angelophanien und Christophanien in der Apostelgeschichte; S. 114–126: Michel, Otto: Zum Thema Paulus und seine Bibel; S. 127–142: Schlier, Heinrich: Εὐαγγέλιον im Römerbrief; S. 143–148: Hanssler, Bernhard: Zu Satzkonstruktion und Aussage in **Kol 2,23**; S. 149–165: Knoch, Otto: Das Vermächtnis des Petrus: Der zweite Petrusbrief; S. 166–177: Mußner, Franz: Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen.

Gerhardsson, Birger: Andlig offertjänst enligt **Matt 6: 1–6, 16–21**. – SvExÅrsb XXXVI, 1971, (Lund 1972), 117–125; p. 126–135: Hjärpe, Jan: "Pärlor åt svin". Ett "Jesusord" i arabisk tradition; p. 136–163: Hartman, Lars: Dopet »till Jesu namn« och tidig kristologi.

Senior, Donald, CP: The fate of the betrayer. A redactional study of Matthew **XXVII, 3–10**. – ETL XLVIII, 1972, 372–426.

Burkill, T. A.: New light on the earliest gospel. Seven **Markan** studies. – Ithaca, Lo: Cornell University Press (1972). VIII, 275 p.; $ 11,50.

Beernaert, Mourlon Pierre, SJ: Jésus controversé. Structure et théologie de Marc **2,1–3,6**. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 129–149.

Brown, Schuyler: "The secret of the Kingdom of God" ‹Mark 4:11›. – JBL XCII, 1973, 60–74; p. 75–87: Harner, Philip B.: Qualitative

Anarthrous predicate nouns: Mark 15:39 and John 1:1; p. 109–112: Fee, Gordon D.: Some dissenting notes on 7Q5 = Mark 6:52–53.
McArthur, Harvey K.: "Son of Mary". – NovT XV, 1973, 38–58.
Schenk, Wolfgang: Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope. Mk 9,14–29. – ZNW LXIII, 1972, 76–94.
Schneider, Gerhard: Die Verhaftung Jesu. Traditionsgeschichte von Mk 14,43–52. – ZNW LXIII, 1972, 188–209.
Schmithals, Walter: Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf. – ZThK LIX, 1972, 379–411.
Grelot, Pierre: Deux expressions difficiles de **Philippiens 2, 6–7**. – Bibl LIII, 1972, 495–507.
Snoy, Thierry: Les miracles dans l'évangile de Marc. Examen de quelques études récentes. – RTL III, 1972, 449–466; IV, 1973, 58–101.
Jervell, Jacob: Luke and the people of God. A new look at **Luke-Acts**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg 1972. 207 p.; $ 8,50.
Mattill, A. L., Jr.: Naherwartung, Fernerwartung, and the purpose of Luke-Acts: Weymouth reconsidered. – CBQ XXXIV, 1972, 276–293.
Smalley, Stephen S.: Spirit, Kingdom and prayer in Luke-Acts. – NovT XV, 1973, 59–71.
Löning, Karl: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. – Mstr: Aschendorff (1973). V, 225 S., 10 S. Beilage = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. IX; Lw. DM 42,– [Diss., Münster]
Braun, F(rançois)-M(arie), OP: **Jean** le théologien. III, 2: Le Christ, notre Seigneur hier, aujourd'hui, toujours. – P: Gabalda 1972. XV, 327 p. = Études bibliques; F 120,–.
Sabugal, S(antos): Christos. Investigación exegética sobre la cristología joannea. – Barcelona: Herder 1972. XXXI, 565 p.; pes 850,–.
Miranda, Juan Peter: Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. II, VIII, 443 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 7; kart. DM 52,– [Diss., Tübingen]
Beutler, Johannes: Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes. – Ffm: Knecht 1972. 398 S. = Frankfurter theologische Studien X; kart. DM 48,–.
Borse, Udo: Der Standort des **Galater**briefes. – Bonn: Hanstein 1972. XVII, 201 S. = Bonner biblische Beiträge XLI; kart. DM 46,– [Habil.-Schrift, Bonn]
O'Neill, J. C.: The recovery of Paul's letter of the Galatians. – Lo: S.P.C.K. 1972. VIII, 87 p.; £ 2,60.
Eckert, Jost: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief. – Rgb: Pustet 1971. XII, 260 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VI; kart. DM 45,–. [Diss., München]
Feuillet, André, PSS: Le «ravissement» final des justes et la double perspective eschatologique ‹résurrection glorieuse et vie avec le Christ après mort›, dans la Première Épître aux **Thessaloniciens**. – RThom, A. LXXX = T. LXXII, 1972, 533–559.
Descamps, Albert: Aux origines du ministère. La pensée de Jésus. – RTL II, 1972, 3–45; III, 1972, 121–159.
Knoch, Otto: Die «Testamente» des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit. – Stu: KBW Verl. (1973). 113 S. = Stuttgarter Bibelstudien LII; DM 9,80.
Friedrich, G.: Das bisher noch fehlende Begriffslexikon zum Neuen Testament. – NTSt XIX, 2, 1973, 127–152.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Boyle, Leonard E., OP: A survey of the Vatican Archives and of its medieval holdings. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1972. 250 p. = Subsidia mediaevalia I; $ 8,–.
Antiseri, D.: Storiografia scientifica, filosofia della storia e teologia della storia. – Significato e previsione, Padova 1971, 67–100.
Pauly, Ferdinand: Methodische Grundlage der Pfarrgeschichtsforschung. – Hémecht XXIV, 1972, 155–171.
Hennig, John: Der Gewinn der Vergangenheit. – GWissUnt XXIV, 1973, 133–146.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Ortiz de Urbina, Ignacio, SJ: San **Giuseppe** nella patrologia siriaca. – San José en los XV primeros siglos de la Iglesia. Actas del Simposio internacional en el primer centenario de la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal ‹Roma, 29 noviembre – 6 diciembre 1970›, Valladolid 1971 (= Estudios Josefinos XXV, 1971, núms. 49–50), 150–160; p. 161–182: Gauthier, Roland, CSC: Saint Joseph d'après deux séries d'homélies latines du VIe siècle sur Matthieu ‹le pseudo-Chrysostome et le pseudo-Origène›; p. 183–195: Solá, Francisco de, SJ: La Josefología de S. Andrés **Cretense** y S. **Juan Damasceno**; p. 196–219: Ponton, Georges, CSC: Saint Joseph d'après l'œuvre de **Bède** le **Vénérable**; p. 220–261: Mercier, Gérard, OSB: Saint Joseph dans les commentaires bibliques et les homéliaires du IXe siècle; p. 262–268: De Beeker, Gérald, SS.CC: **Raban Maur** et la théologie de Saint Joseph; p. 269–279: Filas, Francis L., SJ: St. Joseph in the writings of **Rupert** of **Deutz**; p. 280–295: Trottier, Aimé, CSC: Deux maîtres français du 12e siècle: **Abélard** et **Pierre Comestor**; p. 296–317: Davis, James J., OP: Saint Joseph in the "Postillae" of **Hugh** of St. **Cher**; p. 318–335: Rubén Sanabria, José, MJ: San José en **Duns Escoto** y sus discípulos; p. 336–359: Martínez, Pedro de Alcántara, OFM: La Josefología de **Ubertino** de **Casale**; p. 360–395: Lovato, Umberto, CSI: S. Giuseppe nella poesia medievale latina e in **Dante Alighieri**; p. 396–408: García Miralles, Manuel, OP: Doctrina josefina en S. Vicente **Ferrer**; p. 409–413: Liebermann, Max: Henri **Chicot** et le culte de Saint Joseph; p. 414–428: Glorieux, Pal.: Saint Joseph dans l'œuvre de **Gerson**; p. 429–455: Sparks, Timoty M., OP: St. **Antonius** of **Florence** on Saint Joseph; p. 456–480: Herrán, Laurentino M.: Las "**Vitae Christi**" españolas del siglo **XV**; p. 481–491: Lemire, Jean-Joseph, OFMCap: La pensée théologique de **Bernardin** de **Bustis** sur Saint Joseph; p. 497–528: Bosquet, Télesphore, SS.CC: **Philippe** van **Meron**, OFM, et "L'Histoire" de Saint Joseph; p. 529–547: Llamas-Martínez, Enrique, OCD: La figura de San José en la apologética antijudía del siglo **XV**; p. 548–563: Lalonde, Marcel, CSC: La signification mystique du mariage de Joseph et de Marie; p. 564–575: Bagatti, Bellarmino, OFM: Il culto di S. Giuseppe in Palestina; p. 576–590: Branchesi, Pacifico Maria, OSM: Una chiesa bolognese dedicata a S. Giuseppe dal sec. XII; p. 591–599: Collura, Paolo: Il culto di San Giuseppe in **Sicilia** dalle origini al secolo XV.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Straub, Johannes: Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. VIII, 496 S.; Lw. DM 68,20.
Sabugal, Santos: El título Χριστός en los Padres Apostólicos y apologistas griegos. – Aug XII, 1972, 407–423.
Ghirshman, Roman: L'Iran et Rome aux premiers siècles de notre ère. – Syria XLIX, 1972, 161–165.
Gnilka, Christian: Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens. – Bonn: Hanstein 1972. 271 S. = Theophaneia XXIV; kart. DM 65,–.
Keresztes, Paul: The Jews, the Christians, and Emperor **Domitian**. – VigChr XXVII, 1973, 1–28.
Bumpus, Harold Bertram: The christological awareness of **Clement** of **Rome** and its sources. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XII, 196 p.
Broek, R. van den: The shape of Edem according to **Justin** the Gnostic. – VigChr XXVII, 1973, 35–45.
Keuck, Werner: Das „geistliche Gesetz". Römer 7,14a in der Auslegung der griechischen Väter. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 215–235.
Grossi, Vittorino: Regula veritatis e narratio battesimale in sant' **Ireneo**. – Aug XII, 1972, 437–463; p. 543–548: Bentivegna, G.: The matter as «Milieu divin» in St. Irenaeus.
Meijering, E. P.: Some observations on Irenaeus' polemics against the Gnostics. – NThT XXVII, 1973, 26–33.
Orbe, Antonio, SJ: Supergrediens angelos ‹S. Ireneo, Adv. haer. V, 36,3›. – Gr LIV, 1973, 5–58; p. 58–59: Summary.
Riggi, Calogero: Testimonianza missionaria dell'avvento di Cristo. Rileggenda l'«**Epistola** a **Diogneto**», cod. F. – Sales XXXIV, 1972, 419–488.
Cantalamessa, Raniero: Cristianesimo e Impero Romano nel pensiero dei Padri anteniceni. Per una valutazione storica della «svolta costantiniana». – Aug XII, 1972, 373–390.
Crouzel, Henri, SJ: Deux textes de **Tertullien** concernant la procédure et les rites du mariage chrétien. – BLE LXXIV, 1973, 3–13.
Aletti, Jean-Noël: D'une écriture à l'autre. Analyse structurale d'un passage d'**Origène**, Commentaire sur Jean, livre II, § 13–21. – RSR LXI, 1973, 27–47.
Simonetti, Manlio: Note sull'interpretazione gnostica del Antico Testamento. – VChr IX, 1972, 331–359.
Schenke, Hans-Martin: „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel." Die erste Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI. – ThLZ XCVIII, 1973, Sp. 13–19.
Cranenburgh, H. van: Étude comparative des récits anciens de la vocation de saint **Pachôme**. – RBén LXXXII, 1972, 280–308.
Ziegenaus, Anton: Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach **Marius Victorinus**. – [Ismaning:] Hueber 1972. XVI, 376 S. = Münchener theologische Studien II, 41 = Münchener Universitäts-Schriften: Kath.-Theol. Fakultät; brosch. DM 40,– [Diss., München]
Aldama, José A. de: La tragedia "Christus patiens" y la doctrina mariana en la Capadocia del siglo IV. – Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, (P) 1972, 417–423; p. 425–441: Alexandre, Monique: L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez **Grégoire** de **Nysse**; p. 443–454: Canévet, Mariette: La perception de la présence de Dieu. A propos d'une expression de la XIe *Homélie sur le Cantique des Cantiques*; p. 455–462: Corsini, Eugenia: L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio; p. 462–490: Hübner, Reinhard: Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern; p. 491–500: Ivánka, Endre von: Hellenisches im Hesychasmus. Das Antinomische der Energienlehre; p. 501–508: Marrou, Henri-Irénée: Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?; p. 509–515: May, Gerhard: Einige Bemerkungen über das Verhältnis Gregors von Nyssa zu Basilios dem Großen; p. 517–521: Rondeau, Marie-Josèphe: Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse; p. 533–544: Saffrey, Henri-Dominique: Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse; p. 545–548: Szymusiak, Jean: Les sites de Nazianze et Karbala; p. 551–570: Duval, Yves-Marie: Saint **Cyprien** et le Roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme. La conversion des lettrés à la fin du IVe siècle; p. 571–595: Fontaine, Jacques: Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental; p. 597–602: Gaudemet, Jean: La condamnation des pratiques païennes en 391; p. 603–609: Graffin, François et Malingrey, Anne-Marie: La tradition syriaque des Homélies de Jean Chrysostome sur l'incompréhensiblité de Dieu; p. 611–625: Gribomont, Jean: Le dossier du messalianisme; p. 627–634: Piétri, Charles: Damase et Théodose: communion orthodoxe et géographie politique; p. 635–649: Rougé, Jean: La législation de Théodore contre les hérétiques: traduction de C. Th. XVI, 5, 6–24; p. 653–659: Courcelle, Pierre: Verissima philosophia; p. 661–665: Irm-

scher, Johannes: Johann Joachim Winckelmann und die Kirchenväter; p. 667–672: Quispel, Gilles: Mani, the apostle of Jesus Christ.

Ritter, Adolf Martin: Charisma im Verständnis des **Joannes Chrysostomos** und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 232 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Pelland, Gilles, SJ: Cinq études d'**Augustin** sur le début de la Genèse. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1972. 279 p. = Recherches VIII. Théologie; FB 640,–.

Rondet, Henri: La théologie de saint Augustin prédicateur. – BLE LXXII, 1971, 81–105.

Abramowski, Luise and Alan E. Goodman: A **Nestorian** collection of christological texts. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. I: Syriac text. II: Introduction, translation, indexes. – Lo, NY: Cambridge University Press 1972. VIII, 224 p.; LIV, 144 p. = University of Cambridge Oriental publications XVIII/XIX; each £ 4,–.

Catry, P.: Lire l'Écriture selon Saint **Grégoire** le **Grand**. – CCist XXXIV, 1972, 177–201.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Philips, Gérard: La théologie de la grâce chez la préscolastiques. – EThL XLVIII, 1972, 479–508; ∼ La théologie posttridentine de la grâce. – EE XLVII, 1972, 505–532.

Widmann, Hans: Divino quodam numine ... Der Buchdruck als Gottesgeschenk. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 257–273.

Lassmann, Hans: Die Testamente der Bamberger Fürstbischöfe von Albrecht Graf von Wertheim bis Johann Gottfried von Aschhausen ‹1398–1622›. – Bericht des Historischen Vereins ... Bamberg CVIII, 1972, 203–364; 21 * S.

### 5. Mittelalter

Breckenridge, J. D.: Evidence for the nature of relations between Pope **John VII** and the Byzantine Emperor **Justinian II**. – ByZ LXV, 1972, 364–374.

O'Connell, Patrick: The ecclesiology of St. **Nicephorus I** ‹758–828›, Patriarch of Constantinople. Pentarchy and primacy. – R: Pont. Inst. Stud. Orient. 1972. XX, 230 p. = Orientalia christiana analecta CXCIV; Lire 5500.

Boshof, Egon: Erstkurrecht und Erzämtertheorie im Sachsenspiegel. – HZ Beiheft 2 NF, 1973, 84–121.

Anton, Hans Hubert: Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien. – HJ XCII, 1972, 257–281.

Acht, Peter: Kanzleikorrekturen auf Papsturkunden des 13. und 14. Jh. – Folia diplomatica I, Brno 1971, 9–22; p. 23–39: Battelli, Giulio: Sigilli Cecoslovacchi nell'Archivio Vaticano; p. 41–48: Bistřický, Jan: Urkunden des Olmützer Generalvikariats in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts; S. 49–61: Bruckner, Albrecht: Ein "Corpus hagiographicum" aus St. Alban in Basel; S. 63–74: Dušková, Saša: Rudigerus notarius. ‹Ein Versuch um die diplomatische Erfassung einer Urkundengruppe›; S. 75–87: Fichtenau, Heinrich: Genesius, Notar Karls des Großen ‹797–803›; S. 89–103: Grundmann, Heinrich: Das Schreiben Kaiser Karls IV. an die heidnischen Litauer-Fürsten 1358; S. 105–112: Hellmann, Manfred: Karl IV. und der Deutsche Orden in den Jahren 1346–1360; p. 113–127: Hlaváček, Ivan: Die Itinerare der böhmischen Herrscher bis zum Jahre 1253 aus verwaltungsgeschichtlicher Sicht; S. 129–143: Kavka, František: Zur Frage der Statuten und der Studienordnung der Prager theologischen Fakultät in der vorhussitischen Zeit; S. 295–306: Töpfer, Bernhard: Die Anschauungen des Papstes Johannes XXII. über das Dominium in der Bulle "Quia vir reprobus".

Southern, Richard William: Medieval Humanism. – NY: Harper and Row 1970. X, 261 p.; $ 9,00.

Meuthen, Erich: **Ruperts** von **Deutz** 'De victoria verbi Dei' nach clm 14055. – DA XXVIII, 1972, 542–557.

Joannou, Perikles-Petros: Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de **S. Auxence** par M. **Psellos**. – Wiesb: Harrassowitz 1971. X, 157 S. = Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas V; kart. DM 54,–.

Battle, Columba M.: Die "Adhortationes Sanctorum Patrum". ‹"Verba Seniorum"› im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung. – Mstr: Aschendorff (1972). XIX, 340 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXI.

Tomasic, T. M.: **William** of **Saint-Thierry** against **Peter Abelard**: A dispute on the meaning of being a person. – Analecta Cisterciensia XXVIII, 1972, 3–76.

Jacqueline, Bernard: Épiscopat et papauté chez Saint **Bernard** de **Clairvaux**. – CCist XXXIV, 1972, 218–229.

Leclercq, J.: Saint Bernard de Clairvaux et la communauté contemplative. – CCist XXXIV, 1972, 36–84.

Wurst, Otto: Bischof **Hermann** von **Werden**: **1148–1167**. Eine Persönlichkeit aus dem Kreise um Kaiser Friedrich I. Barbarossa. – Hild: Lax 1972. X, 225 S. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXIX; kart. DM 26,– [Diss., Wien]

Distelbrink, Balduinus: Repertorium sermonum latinorum medii aevi ‹1150–1350›. – CollFr XLII, 1972, 87–101.

Brosius, Dieter: Das Stift **Obernkirchen**: **1167–1561**. – Bückeburg: Grimme 1972. 224, [7] S., Ill., Kt. = Schaumburger Studien XXX.

Wynne, Carey H.: The tradition: Sacerdotium versus regnum and the two **Beckets**. – Cit XXIII, 1972, 289–315.

Thomson, Williell R.: Checklist of papal letters relating to the Orders of St. Francis: Innocent III – Alexander IV. – Grottaferrata (R): Collegio S. Bonaventura, Colleg. S. Antonio 1971. 218 p.; Lire 2000.

Steer, Georg: Germanistische Scholastikforschung. Ein Bericht. – ThPh XLV, 1970, 204–266; XLVI, 1971, 195–222; XLVIII, 1973, 65–106.

Niedermeier, H.: Klostertranslationen bei den Zisterziensern. – Cit XXIV, 1973, 31–52.

Strayer, Joseph R.: The **Albigensian** crusades. – NY: Dial Press 1971. 201 p.; $ 7,95.

Schmitt, Clément: Une version abrégée de l'«Historia Mongalorum», Metz, Bibliothèque Municipale, ms. 651. – AFrH LXV, 1972, 369–388.

Schneider, Theodor: Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. – Mstr: Aschendorff (1973). VI, 288 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. VIII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Kleinschmidt, Erich: Die **Colmarer Dominikaner** – Geschichtsschreibung im **13.** und **14.** Jahrhundert. – DA XXVIII, 1972, 371–496.

Burns, Robert Ignatius: Renegades, adventurers, and sharp businessmen: The thirteenth-century Spaniard in the cause of Islam. – CHR LVIII, 1972, 341–366.

Hufnagel, Alfons: Wort Gottes. Sinn und Bedeutung nach **Thomas** von **Aquin**. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 236–256.

Mayr, Franz K.: Der Ausschluß der weiblich-mütterlichen Analogie für Gott bei Thomas von Aquin, S. c. G. IV, 11. – ThGl LXIII, 1973, 120–144.

Stahleder, Helmuth: Zum Ständebegriff im Mittelalter. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXV, 1972, 523–570.

Clark, David W.: **William** of **Ockham** on right reason. – Speculum XLVIII, 1973, 13–36.

Tellenbach, Gerd: Irdischer Stand und Heilserwartung im Denken des Mittelalters. – Festsschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Bd II, Gö 1972, 1–16; S. 17–44: Kempf, Friedrich, SJ: Der Kosmos des Mittelalters nach Wolfram von den Steinen; S. 61–79: Koller, Heinrich: Kaiserliche Politik und die Reformpläne des **15.** Jahrhunderts; S. 195–224: Moeller, Bernd: Kleriker als Bürger; S. 225–236: Maurer, Helmut: Die Ratskapelle. Beobachtungen am Beispiel von **St. Lorenz** in **Konstanz**; S. 237–246: Struck, Heino: Sendgerichtspredigten des Archipresbyters zu **Wetzlar** vom Ende des 15. Jahrhunderts; S. 247–265: Laufner, Richard: Ein Mensch in seiner Gegenwart. Der Wallfahrtsbericht Peter Faßbenders von Molsberg, Bürger zu Koblenz, zum hl. Grab in Jerusalem 1492/93; S. 266–276: Wendehorst, Alfred: Die Statuten des Stiftes **Schmalkalden** ‹**1342**› und ihre Herkunft; S. 277–296: Wisplinghoff, Erich: Die Benediktinerklöster des Niederrheins im 13. u. 14. Jahrhundert; S. 313–375: Boockmann, Hartmut: Die Rechtsstudenten des Deutschen Ordens. Studium, Studienförderung und gelehrter Beruf im späteren Mittelalter; S. 376–381: Weise, Erich: Ein beweiskräftiges Zeugnis gegen den angeblichen Verrat **Heinrichs** von **Plauen**; S. 482–499: Meuthen, Erich: **Nikolaus** von **Kues** auf dem Regensburger Reichstag 1454; S. 500–539: Vincke, Johannes: Ruprecht von der Pfalz und Martin von Aragon; S. 540–590: Colberg, Katharina: Eine Briefsammlung aus der Zeit König Ruprechts; S. 610–624: Heymann, Frederick G.: The **Hussite** Revolution and Reformation and its impact on Germany; S. 627–650: Fink, Karl August: Zum Finanzwesen des Konstanzer Konzils; S. 652–685: Bartos, Frantisek Michálek: Das Reformprogramm des Mag. Johannes Cardinalis von Bergreichenstein, des Gesandten der Karls-Universität in Prag, für das Konzil zu Konstanz; S. 686–712: Kejr, Jiri: Die Entstehung der Stadtverfassung von **Tabor**; S. 713–800: Esch, Arnold: Das Papsttum unter der Herrschaft der Neapolitaner. Die führende Gruppe Neapolitaner Familien an der Kurie während des Schismas 1378–1415; S. 815–838: Koller, Gerda: Was schuldet das Volk seinem Fürsten?; S. 839–883: Krüger, Sabine: Krise der Zeit als Ursache der Pest? Der **Traktat De mortalitate in Alamannia** des **Konrad** von **Megenberg**; S. 884–899: Hana, Ghanem-Georges: Die Hochscholastik um eine Autorität ärmer; S. 900–923: Brincken, Anna Dorothee von den: Tabula alphabetica. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu geschichtlichen Werken ‹Vincenz von Beauvais OP, Johannes von Hautfuney, Paulinus Minorita OFM›; S. 924–947: Schaller, Hans Martin: Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts; S. 948–958: Kamp, Norbert: Kirchenpolitik und Sozialstruktur im staufischen Königreich **Sizilien**; S. 1063–1100: Girgensohn, Dieter: Das **Pisaner Konzil** von **1135** in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409; S. 1101–1120: Fuhrmann, Horst: Über den Reformgeist der 74-Titel-Sammlung ‹Diversorum patrum sententiae›; S. 1121–1146: Bosl, Karl: Adel, Bistum, Kloster Bayerns im Investiturstreit.

Scherzer, Walter: Das älteste Bamberger Bischofsurbar 1323/27 ‹Urbar A›. – Bericht des Historischen Vereins ... Bamberg CVIII, 1972, 5–170; 52* S.

Setton, Kenneth M.: Saint **George's** lead. – Speculum XLVIII, 1973, 1–12.

Palmer, J. J. N.: England, France and Christendom, **1377–99**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1972. XIV, 282 p.; $ 9,50.

Boockmann, Hartmut: Aus den Handakten des Kanonisten Johannes Urbach ‹Auerbach›. Die Satira des Johannes **Falkenberg** und andere Funde zur Geschichte des Konstanzer Konzils. – DA XXVIII, 1972, 497–533.

Schneyer, Johann Baptist: Eine Augsburger Sermoneshandschrift mit Konstanzer Konzilspredigten. – AHC III, 1971, 21–28.

Forstreuter, Kurt: Eine polnische Denkschrift auf dem Konzil in Basel. – Zeitschrift für Ostforschung XXI, 1972, 648–696.

Nolte, Josef: Pauli Mysteria – Zur theologischen Erkenntnislehre des **Marsilio Ficino** anhand von dessen Proöm einer Pauluskommentierung. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 274–287.

### 6. Gesamte Neuzeit

Benna, Anna Hedwig: Zur Situation von Religion und Kirche in Österreich in den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts. Eine Denkschrift **Bartensteins** zum Kronprinzenunterricht Josefs II. – Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift ... Franz Loidl, (Wien 1972), 193–224; S. 225–233: Clercq, Charles de: Documents des Archives de l'Etat à Vienne concernant les archevêques de Malines, d'Alsace et de Franckenberg, pour les années 1722–1759; S. 235–282: Gavigan, Johannes, OSA: Felice **Milensio** O.S.A., Mitgründer des Müllner Klosters. Sein Lebensweg vom Jahre 1608 bis zum Tode 1646; S. 283–297: Jedlicka, Ludwig: Kaiser Karl in neuer Sicht. Zu seinem 50. Todestag, 1. April 1972; S. 299–323: Kapner, Gerhardt: Inschriften an Wiener Heiligen-Statuen – ein Beitrag zur Untersuchung barocken Frömmigkeitsstils; S. 325–332: Kovács, Elisabeth: Die Hofpredigerkonkurrenz des Jahres 1845 in der kaiserlichen Burg zu Wien; S. 333–346: Krause, Wilhelm: Chronosticha und Chronico-Cabalistica bei P. Andreas a s. Theresia, Prediger des Ordens der Karmeliter ‹gest. 1682›; S. 347–355: Schragl, Friedrich: De vita et honestate clericorum. Das Priesterbild in den spätmittelalterlichen Synoden des Passauer Bistums.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Acta Capituli Wratislaviensis **1500–1562**. Die Sitzungsprotokolle des **Breslauer Domkapitels** in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Band I: 1500–1516. Bearbeitet von Alfred Sabisch. Halbband 1: 1500–1513. Halbband 2: 1514–1516. – Köln/Wien: Böhlau 1972. LXVIII, 1000 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands X/1,2; Lw. DM 230,–.

Rabil, Albert, Jr.: **Erasmus** and the New Testament. The mind of a christian humanist. – San Antonio, Texas: Trinity Univ. Pr. 1972. XVIII, 190 p.; $ 6,–.

Lehnherr, Yvonne: Das Formularbuch des **Lausanner Offizialates** aus dem frühen 16. Jahrhundert. – ZSKG LXVII, 1972, 1–159.

Ehrmann, Jean: Tableaux de **massacres** au **XVI**e siècle. – BSHPF CXVIII, 1972, 445–455.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Band I. – Basel: Reinhardt 1972. XVI, 369 S. = Sonderband III zur Theologischen Zeitschrift; kart. DM 24,80.

Aarts, Jan: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von **1512** bis **1525**. – Hämeenlinna: Karisto; Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa [in Komm.] 1972. 320 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A, 15; Fmk 20,– [Diss., Helsinki]

Feld, Helmut: Lutherus Apostolus. Kirchliches Amt und apostolische Verantwortung in der Galaterbrief-Auslegung Martin Luthers. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 288–304.

Gross, Julius: Geschichte des Erbsündendogmas. Band IV: Entwicklungsgeschichte des **Erbsündendogmas** seit der Reformation. – Mchn, Bas: Reinhardt 1972. 360 S.; Lw. DM 68,–.

Hillerbrand, Hans J.: Religion and politics in the German Reformation: the case of **Philipp** of **Hesse**. – The Journal of Medieval and Renaissance studies III, 1973, 1–15.

Meyer, Carl S.: Melanchthon's visitation articles of **1528**. – JEH XXIII, 1972, 309–322.

Sturm, Erdmann K.: Der junge Zacharias **Ursin**: sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus ‹1534–1562›. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1972. XI, 323 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXIII; Lw. DM 58,– [Diss., Münster]

Künzli, Edwin: Aus der Zwingli-Forschung. – ThR XXXVII, 1972, 361–369.

Haas, Martin: Die Täuferkirchen des 16. Jahrhunderts in der Schweiz und in Münster – ein Vergleich. – Zwing XIII, 1972, 434–462.

Pin, Jean-Pierre: La promesse et l'espérance selon Jean **Calvin**. – BLE LXXIV, 1973, 14–35.

Beumer, Johannes, SJ: Die ökumenischen Bestrebungen des ersten lutherischen Kurfürsten der Mark Brandenburg **Joachims II.** – ThGl LXIII, 1973, 105–119.

Concilii Tridentini Actorum. III, 2: Vota patrum et theologorum originalia in concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt. Collegit, edidit, illustravit Theobaldus Freudenberger. – Frb/B.: Herder 1972. XV, 755 p. 4° = Concilium Tridentinum. Tomus VI. Actorum pars tertia. Volumen secundum.

Estes, James E.: Johannes **Brenz** and the problem of ecclesiastical discipline. – ChH XLI, 1972, 464–479.

Schilling, Heinz: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1972). 200 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXVII.

Knecht, R. J.: The early Reformation in England and France: A comparison. – History. The Journal of the Historical Association LVII, 1972, 1–16.

Groot, Aart de: Die „Catechesis Christina" von **Jacobus Palaeologus** ‹1574›. – NAKG LIII, 1972, 97–118.

### 8. Neuere Zeit

Ernst, Cécile: **Teufelsaustreibungen**. Die Praxis der kath. Kirche im **16.** u. **17.** Jahrhundert. – Bern, Stu, Wien: Huber (1972). 147 S.

Kelley, Donald: Martyrs, myths, and the massacre: The background of St. **Bartholomew**. – The American Historical Review LXXVII, 1972, 1323–1342.

La nuit de la Saint-Barthélemy. Assemblée du Désert du 3 septembre 1972 sous la présidence de M. André Chamson. – BSHPF CXVIII, 1972, 467–482.

Labarthe, Olivier: Le changement du mode de présidence de la Compagnie ‹1578–1580›. – ZSKG LXVII, 1972, 160–186.

Seifert, Arno: Der Bischof von Eichstätt und die Universität Ingolstadt in den Konkordatsverhandlungen der Jahre 1580–1584. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXV, 1972, 972–1031.

Briels, J.: Biografische aantekeningen betreffende Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. – AGKatKN XIV, 1972, 277–298.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur. Band V, 1. Erster und zweiter Halbband: Nuntius Antonio **Albergati** ‹1610 Mai–1614 Mai›. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Wolfgang Reinhard. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. LVII, 1068 S., 1 Karte, 6 Taf.

Hummel, Carz: Über die Wiederherstellung der geistlichen Landeshoheit im Hochstift **Hildesheim** im Jahre **1643**. – Diözese Hildesheim XL, 1972, 83–116.

Arce, Agustín: Lars Skytte, Luterano, diplomático, Franciscano. – AFrH LXV, 1972, 415–474.

Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1657–1667. Diasporasorge unter Alexander VII. Herausgegeben von Hermann Tüchle. – Pad: Bonifacius-Dr. 1972. 219 S.

Ziegler, Alois: Thomas **Wilson**, Bischof von Sodor und Man **1663–1755**. Ein Beitrag zur Geschichte der englischen Literatur des 18. Jahrhunderts. – Frb/S: Universitätsverlag 1972. 202 S. = Seges XV.

Reimarus, Hermann Samuel: Apologie oder Schutzschriften für die vernünftigen Verehrer Gottes. Im Auftr. der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wiss. hrsg. von Gerhard Alexander. Bd I–II. – Ffm: Insel-Verlag. (1972). 967 S., 690 S.; Lw. DM 120,–.

Petschauer, Peter: **Catherine** the **Great**'s conversion of **1744**. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas XX, 1972, 179–193.

Stüve, Holger: Quellen zur Planungs- und Baugeschichte von **Vierzehnheiligen**, 1699–1772. – Bericht des Historischen Vereins ... Bamberg CVIII, 1972, 364–495.

Echánove Tuero, Alfonso, SJ: La preparación intelectual del P. Andrés Marcos **Burriel**, S.J. **‹1731–1750›**. – Hispania Sacra XXIII, 1970, 81–191; XXIV, 1971, 45–185.

Lavagne d'Ortigue, X.: Hervé-Julien **Le Sage** **‹1757–1832›**. – APraem XLVIII, 1972, 327–364.

Hein, Lorenz: **Franz** von **Baader** und seine Liebe zur Russischen Orthodoxen Kirche. – Kyrios, N. F. XII, 1972, 31–59.

Welch, Claude: Protestant thought in the nineteenth century. I: **1799–1870**. – NH: Yale Univ. Pr. 1972. 325 p.; $ 12,50.

Conzemius, Victor: Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 323 S.; kart. DM 29,80.

Bigler, Robert M.: The politics of German Protestantism. The rise of the Protestant Church elite in **Prussia, 1815–1848**. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. 1972. XIV, 300 p.; £ 8,75.

Bertoli, Bruno: Sinodi convocati e sinodi differiti nel Veneto durante il pontificato di Pio IX. – RSCI XXVI, 1972, 1–18.

Winter, Eduard und Maria Winter: Domprediger Johann Emanuel **Veith** und Kardinal Friedrich **Schwartzenberg**. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten. – Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1972. 178 S., 4 S. Abb., S. 5–6 Faks. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts XIII = Österreich. Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte CCLXXXII, 2; kart. Ösch 196,–.

Vallin, Pierre, SJ: Un Toulousain théologien de Mgr Maret au Ier Concile du Vatican: Jules Fatre d'Envieu. – BLE LXXIV, 1973, 36–52.

The Church of England: **1815–1948**; a documentary history. Ed. by R. P. Flindall. – Lo: SPCK 1972. XII, 498 p.; £ 5,–.

Gnilsen, Harald: Ecclesia militans Salisburgensis. Kulturkampf in **Salzburg, 1848–1914**. – Wien, Salzburg: Geyer 1972. V, 501 S. = Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Univ. Salzburg II.

Gatz, Erwin: Das erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage. – AHC III, 1971, 156–173.

### 9. Neueste Zeit

Weber, Wilhelm: Wilhelm **Hohoff** ‹1848–1923›. Leben und nationalökonomische Ideen eines sozialengagierten Paderborner Priesters. – Paderbornensis Ecclesia ..., Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 569–589; S. 591–629: Bäumer, Remigius: Die Errichtung der mitteldeutschen Kirchenprovinz und die Erhebung des Bistums Paderborn zum Erzbistum; S. 631–688: Höfer, Josef: Erinnerungen an Dompropst Professor Dr. Paul **Simon**; S. 689–709: Mund, Ottokar, OFM: P. Kilian **Kirchhoff** OFM. Ein literarisches Werk im Dienst der Einheit von Ost- und Westchristenheit; S. 711–746: Baumjohann, Gerhard: Weltpriester des Erzbistums Paderborn in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von Rudolf Morsey. [u. a.] Mit Beiträgen von Josef Becker. – (Mainz: [Matthias-]Grünewald-[Verl.] 1973). 320 S. mit 21 Bildseiten; Lw. DM 28,–.

Capdevila, Vicenc-Maria: El perquè de la fe. Estudi de la doctrina d'Henri **Vignon**. – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 209–295.

Valk, Hans de: Het Nijmeegse studententijdschrift "Vox Carolina" over de demokratie ‹1927–1935›. – AGKatKN XIV, 1972, 227–258.

Manning, A. F.: Het herstel van de diplomatieke betrekkingen tussen Nederland en het Vaticaan ‹1940–1944›. – AGKatKN XIV, 1972, 259–276.

Wanner, Gerhard: Kirche und Nationalsozialismus in **Vorarlberg**. – Dornbirn: Vorarlberger Verlagsanst. (1972). 275 S., 8 Bl. Abb. u. Faks. = Schriften zur Vorarlberger Landeskunde IX; kart. ÖSch 150,–.

McInnis, Donald E.: Religious policy and practice in communist **China**: A documentary history. – NY: Macmillan 1972. XXIV, 392 p.

### IV. Missionswissenschaft und -geschichte

L'Eglise au service de la nation zaïroise. Actes de la XIe assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972. – Brux: Ed. Max Arnold 1972. 226 p.

Pazos, Manuel R., OFM: Fuentes para la historia colonial de **Venezuela**. – AIA XXXIII, 1973, 125–137.

Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de missiegeschiedenis van **Oost-Mongolië**. Bisdom Jê-Ho-Erh. Deel VIII. – Lv: Missionarissen van Scheut 1973. 521 p., 1 Karte; BF 670.

Kaspar, Adelhard – Placidus Berger: Hwan Gab. 60 Jahre Benediktinermission in **Korea** und der **Mandschurei**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1973. XI, 368 S. = Münsterschwarzacher Studien XV.

Van Melckebeke, Carlo M. J., CICM: Le **Petit Séminaire** chinois de **Saigon**. – Singapore: Cath. Central Bureau 1972. 12 p., ill.

Basetti Sani, Giulio: Il **Corano** nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro del Islam. – Bol: Ed. Negrizia 1972. 234 p.; Lire 2000.

Fischer, Gerd-Dieter, CSSp: Befreiung, Zentralbegriff einer neuorientierten lateinamerikanischen Theologie. – ThGl LXIII, 1973, 1–23.

Hoeckman, R., OP: Zo zend ik u. Over het geloof in de missie van de Kerk. – TsGL XXVIII, 1972, 158–181.

Van't Hof, Izaäk P. C.: Op zoek naar het geheim van de zending. In dialoog met wereldzendingsconferenties 1910–1963. With a summary in English. – Wageningen: Veenman & Zonen 1972. 242 p.

Kollbrunner, Fritz, SMB: Die einheimische Kirche als Konsequenz der Katholizität ‹1919–1959›. – NZM XXIX, 1973, 10–27.

Masson, Joseph, SJ: Jusqu'à ce que soient constituées des Eglises nouvelles. – Kerygma (Ottawa) XVIII, 1972, 35–53.

Reuter, Amand, OMI: Drei nachkonziliäre Instruktionen der S.C. Pro Gentium Evangelizatione. – Jus Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor. Vol. II, R 1972, 467–518.

Annuaire de l'Eglise catholique en **Afrique francophone** 1972–73. Publié sous le haut patronage de l'Œuvre Pontificale de la Propagation de la Foi et du Comité permanent des religieux de France. – P: O.N.P.C. – R.F.P. (3bis, Cité d'Hauteville) 1972. 1038 p.; F 70,–.

La Conférence de **Bangkok** sur "Le salut aujourd'hui" ‹Dossier›. – DC LV, 1973, 210–218.

Conflit au **Burundi**. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 27 p. = Note spéciale XXV.

Cristianos latinoamericanos y socialismo. – Bogotá: Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina (Apartado aéreo 90 790) 1972. 296 p.

Dahomey 1973. – Peuples du Monde. Magazine de la mission universelle. N° 59, mars 1973, 17–36.

Erziehung und Entwicklung in Lateinamerika. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 36 S. = Pro Mundi Vita XLII.

Gheddo, Piero, PIME: **Cile**: una chiesa nella revoluzione. Documenti, testimonianze, interrogazioni. – To: Gribaudi 1973. 84 p.; Lire 750.

Japan Catholic Directory. – Tokyo: Daughters of St. Paul 1972. 810 p.

Kirchen im Konflikt. Auseinandersetzungen im südlichen Afrika. – Missionsjahrbuch der Schweiz XXXIX, 1972, 1–128.

Plum, Dagmar: Konfliktstoff im schwarzen Kontinent. Einheimischer Klerus und ausländische Missionare in Schwarzafrika. – HK XXVII, 1973, 29–33.

Politik und Kirche in den portugiesischen Verwaltungsbezirken Afrikas. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 44 S. = Pro Mundi Vita XLIII.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A.: Le catholicisme populaire en Amérique latine. – SocComp XIX, 1972, 567–584.

Souffrant, Claude: La religion du paysan **haïtien**. De l'anathème au dialogue. – SocComp XIX, 1972, 585–597.

Toaldo, Ernesto, PIME: Il missionario nel **Giappone** d'oggi. – Mondo e Missione CII, 1973, 96–121.

### V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ex orbe religionum. Studia Geo **Widengren** XXIV mense Apr. MCMLXXII ... oblata ... Pars I–II. – Lugduni: Brill 1972. VIII, 479 p., 13 tab.; VIII, 464 p., 3 tab. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XXI/XXII; hfl 120; hfl 120; pars II, p. 451–464: Dryndjeff, Kaarina: Bibliographica: Geo Widengren.

Pummer, Reinhard: Religionswissenschaft or religiology? – Numen XIX, 1972, 90–127.

Altenmüller, Hartwig: Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. – Wiesb: Harrassowitz 1972. XII, 296 S. = Ägyptologische Abhandlungen XXIV; brosch. DM 63,– [Habil.-Schrift., Hamburg]

Moursi, Mohamed I.: Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches. – Mchn, B: Deutscher Kunstverl. 1972. 186, XVI S. = Münchener ägyptologische Studien XXVI = Münchener Universitätsschriften. Phil. Fakultät; kart. DM 29,– [Diss., München]

Trimingham, J. Spencer: The Sufi Orders in **Islam**. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxford University Press) 1971. VIII, 333 p., 3 tab.; £ 3,25.

Nakamura, Hajime: Faith and reason in early Buddhism and Christianity. – JESt X, 1973, 30–49.

Antes, Peter: Das Neue im modernen Hinduismus. – ZMR LVII, 1973, 99–116.

Puligandla, R. and K. Pukakka: Holiness in Indian and Western traditions. – International journal for philosophy of religion III, 1972, 161–175.

The historical study of **African** religion. Ed. by T. O. Ranger and I. N. Kimambo. – Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Pr. 1972. IX, 307 p.; $ 12,95.

Platvoet, J. G.: Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst. Hekserijbekentenissen en de opkomst van de beul-goden in de godsdiensten van de **Ashanti**. – Bijdr XXXIV, 1973, 15–39.

Bianchi, U.: Ο ΣΥΜΠΑΣ ΑΙΩΝ. – Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren ... oblata. Pars I, Lugduni 1972, 277–286; p. 287–298: Ludin Jansen, H.: Die eleusinische Weihe; p. 299–306: Brelich, A.: Juppiter e le Idus; p. 307–311: Dumézil, G.: Vacuna; p. 312–319: Sabbatucci, D.: La "Trascendenza" di Ceres; p. 323–331: Ahlström, G. W.: A Nabatean inscription from Wadi Mukatteb Sinai; p. 332–346: Bergman, J.: Decem illis diebus. Zum Sinn der Enthaltsamkeit bei den Mysterienweihen in Isisbuch des Apuleius; p. 347–354: Betz, H. D.: Ein seltsames mysterien-theologisches System bei Plutarch; p. 355–371: Drijvers, H. J. W.: The cult of Azizos and Monimos at Edessa; p. 372–385: Simon, M.: Theos Hypsistos; p. 389–400: Böhlig, A.: Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums; p. 401–412: Colpe, C.: Die Formulierung der Ethik in arabischen Manichäer-Gemeinden; p. 413–423: Frickel, J.: Eine neue Deutung von Gen. 1, 26 in der Gnosis; p. 424–429: Frye, R. N.: The Cologne Greek Codex about Mani; p. 430–439: Grant, R. M.: Manichees and Christians in the third and early fourth centuries; p. 440–448: Haardt, R.: Gnosis und Freiheit. „Die Gnosis ist Freiheit". ‹Evangelium nach Philippus 132, 10›. Einige Bemerkungen zur Exposition des Problems; p. 449–456: Krause, M.: Aussagen über das Alte Testament in z. T. bisher unveröffentlichten gnostischen Texten aus Nag Hammadi; p. 457–470: Pearson, B. A.: Jewish haggadic traditions in the *Testimony of Truth* from Nag Hammadi ‹CG IX, 3›; p. 471–479: MacRae, G.: A Nag Hammadi tractate on the soul.

Festugière, A[ndré] J[ean], SJ: Etudes de religion grecque et hellénistique. – P: Vrin 1972. 301 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 39,–.

Kerényi, Karl: **Zeus** und **Hera**, Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau. – Leiden: Brill 1972. X, 157 S. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XX; hfl 58,–.

### VI. Religionsphilosophie

Fäh, Hans Luis: Johannes **Duns Scotus**. Die Einfachheit Gottes. Ordinatio I, d. 8, pars 1, q. 1–4 übersetzt und erklärt. – FStudien LII, 1970, 137–183; LIV, 1972, 209–357.

Fräntzki, Ekkehard: **Nikolaus** von **Kues** und das Problem der absoluten Subjektivität. – Meisenheim am Glan: Hain 1972. 186 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCII; kart. DM 32,– [Diss., Mainz]

Schnarr, Hermann: Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues. – Mstr: Aschendorff (1973). XII, 172 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft V; kart. DM 32,–.

Borel, Alain: **Hegel** et le problème de la finitude. – P: La Pensée Universelle (1972). 217 p.; F 20,–.

Scholtens, (Sixtus) W. R.: De onbekende **Kierkegaard**. Zijn werken, zijn gebeden. – (Baarn:) Ten Have (1972). 188 blz.; hfl 11,50.

Bakker, J. T. – H. J. Heering – G. Th. Rothuizen: Ludwig **Feuerbach** – Profeet van het atheïsme. De mens, zijn ethiek en religie. – Kampen: Kok 1972. 210 blz.; hfl 20,50.

Brechtken, Josef: Die Wirklichkeit Gottes in der Philosophie Ludwig Feuerbachs. – TFil XXXV, 1973, 87–108.

Hummel, Gert: Geschichte und Natur. Ludwig Feuerbachs Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft ..., Hbg (1971), 94–112.

Banks, Robert: Ludwig Feuerbach: Still "A thorn in the flesh of modern theology"? – Evangelical quarterly XLIV, 1972, 30–46.

Goyard-Fabre, Simone: **Nietzsche** et la conversion métaphysique. – P: La Pensée Universelle (1972). 222 p.; F 22,–.

De Brabander, René F.: Religion and human autonomy. Henry **Duméry**'s philosophy of christianity. – The Hague: Nijhoff 1972. XVI, 184 p.; hfl 32,50.

High, Dallas M.: Belief, falsification, and **Wittgenstein**. – International journal for philosophy of religions III, 1972, 240–250.

Sutter, Gerda: Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin **Buber**. – Salzburg, Mchn: Pustet (1972). 201 S. = Epimeleia. Beiträge zur Philosophie XIX; brosch. DM 26,–. [Diss., München]

Fellermeier, Jakob: Wahrheit und Existenz bei **Heidegger** und **Thomas** von **Aquin**. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 39–70.

Price, H. H.: Essays in the philosophy of religion. Based on the Sarum Lectures 1971. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. 125 p.; £ 2,25.

Ogiermann, Helmut, SJ: Neue Aspekte marxistischer Religionskritik? – ThPh XLVIII, 1973, 1–27.

Rossner, William, SJ: The process of human intellectual love, or spirating a pondus. – Thomist XXXVI, 1972, 39–74.

### VII. Fundamentaltheologie

Hitz, Paul: Réflexions sur la théologie en notre temps. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 365–383. 673–704.

Smart, Ninian: The phenomenon of **religion**. – Lo: Macmillan 1972. 158 p.; £ 2,95.

Paus, Ansgar, OSB: Zur Bedeutung in religiöser Rede. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 83–122.

Meyer, Charles R.: The touch of God. A theological analysis of religious experience. – Staten Island: Alba 1972. VI, 156 p.; $ 4,50.

Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens. Hrsg. von Karl Rahner, mit Beitr. von Bernhard Grom [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1973). 144 S. = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern = Patmos-Paperback; kart. DM 14,80. [enth.:] S. 9–55: Kern, Walter, SJ: Über den humanistischen Atheismus; S. 56–74: Keller, Albert: Die Unbrauchbarkeit Gottes in einer säkularisierten Welt; S. 75–97: Muschalek, Georg: Die Notwendigkeit Gottes in einer

emanzipierten Welt; S. 98–124: Grom, Bernhard: Gibt es eine neue Religiosität?; S. 125–144: Rahner, Karl: Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität.

Nygren, Anders: Meaning and method. Prolegomena to a scientific philosophy of religion and a scientific theology. – Lo: Epworth Pr. 1972. XV, 412 p.; £ 5,–.

Castelli, Enrico: La critique de la démythisation. Ambiguïté et foi. Traduit de l'italien par Enrichetta Valenziani. Introduction au colloque international sur démythisation et idéologie. – (P:) Aubier. Ed. Montaigne (1973). 278 p.; F 30,–.

Balthasar, Hans Urs von: Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. – Eins: Johannes Verlag (1972). 164 S. = Kriterien XXIX; kart. DM 12,–.

Lafon, Guy, PSS: Raison de la foi en Jésus. – RTL III, 1972, 402–425.

Picht, Georg: Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube. – ZThK LXX, 1973, 101–120.

Antón, Angel, SJ: La Iglesia universal – Iglesias particulares. – EE XLVII, 1972, 409–435.

## VIII. Dogmatik

Hoenderdaal, G(errit) J(an): Dogmatiek, retoriek, dialektiek. – NThT XXVII, 1973, 34–46.

Exposición bibliográfica internacional sobre el misterio de Dios. – Salamanca: Secretariado Trinitario 1972. 219 p.

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: La afirmación de Dios como problema teológico. Teísmo y dogma. – EE XLVIII, 1973, 46–63.

Schmid, Hans Heinrich: Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. „Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie. – ZThK LXX, 1973, 1–19.

Vanneste, A.: De **erfzonde**. Repliek op vragen en moeilijkheden. – Bijdragen XXXIII, 1972, 152–174; p. 174–175: Résumé.

Muschalek, Georg, SJ: Gott in Jesus. Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdheit des menschgewordenen Sohnes Gottes. – ZkTh XCIV, 1972, 145–157.

Tromp, Sebastiaan, SJ: Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars IV: De Virgine Deipara Maria corde mystici corporis. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1973. 496 p.; Lire 7000.

Wickert, Ulrich: Die Weltlichkeit des Glaubens, die historische Theologie und Maria Assumpta. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 378–409.

Collantes, Justo, SJ: La Iglesia de la palabra. T. I–II. – Madr: Ed. Católica 1972. XL, 593 p.; VIII, 395 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXVIII/CCCXXXIX = Historia salutis. Serie de monografías de Teología dogmática; pes 550,–.

Espeja, Jesús, OP: Para una renovación de la teología **sacramental**. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 217–257.

Gy, Pierre-Marie, OP: Problèmes de théologie sacramentaire. – MD CX, 1972, 129–142.

Brinkman, B. R., SJ: On sacramental man. – HeythrJ XIII, 1972, 371–401; XIV, 1973, 162–189.

Breuning, Wilhelm: Die Bedeutung der **Taufe** für die Einübung im Christentum. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Zü, Eins, Köln – Frb/B, Bas, Wien 1972), 155–172; S. 173–196: Delcuve, Georges: Christologische und ekklesiologische Grundlagen der Sakramente der christlichen Initiation.

Beinert, Wolfgang: Die ekklesiale Dimension der christlichen **Busse**. – Catholica XXVII, 1973, 45–68.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Fouyas, Methodios: Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism. – Lo, NY, Toronto: Oxford University Pr. 1972. XXI, 280 p.; £ 4,50.

Pfister, Paul F.: Ein Säkulum **alt-katholische**r kirchlicher Selbstverwirklichung. Eine positiv-kritische Bilanz. – ThQ CLII, 1972, 256–268.

Die Kirchen der Welt. Band X: Die **Unierten Kirchen**. Hrsg. von John Webster Grant. – Stu: Evangel. Verlagswerk (1973). 375 S.; Lw. DM 37,50.

Rylaarsdam, Coert J.: Jewish-Christian relationship: The two covenants and the dilemmas of christology. – JESt IX, 1972, 249–268.

Bronkhorst, A. J.: **Athenagoras I.** – pionier der oecumene. – NThT XXVII, 1973, 47–70.

Meyer, Harding: **Luthertum** und **Katholizismus** im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholischen lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1973). 177 S. = Ökumenische Perspektiven III; kart. DM 15,–.

Non official ecumenical consultation between theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Vienna-Lainz september 7–12, 1971. Published on behalf of the ecumenical foundation Pro Oriente, Vienna. Ed. by Otto Mauer. – Vienna: Thomas-Morus-Pr. im Verl. Herder 1972. 190 p. = Wort und Wahrheit. Suppl. issue I; kart. DM 10,–.

Bavaud, Georges: Le mystère de la justification. Essai de dialogue œcuménique. – FZPhTh XIX, 1972, 127–143.

Visser't Hooft, W. A.: Hat die ökumenische Bewegung Zukunft? Berkelbach van der Sprenkel-Vorträge gehalten zu Utrecht am 17. und 18. Mai 1972. – OekRu XXII, 1973, 133–182.

Schiffers, Norbert: Warum stagniert die Ökumene? – UnSa XXVIII, 1973, 37–49.

Kasper, Walter: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 219–230; S. 231–239: Bacht, Heinrich, SJ: Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft. Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Mühlen, Heribert: Modelle der **Einigung**. Auf dem Wege zu einem universalen Konzil aller Christen. – Catholica XXVII, 1973, 111–134.

Echlin, Edward, SJ: Unity, without absorption. – JESt IX, 1972, 51–72.

## X. Moraltheologie

Manipolazione e futuro dell'uomo. IV. congresso dei teologi moralisti ‹Ariccia, 4/7 aprile 1972›. – Bologna: Edizione Dehoniane (1972). 308 p. = Studi e ricerche XV; Lire 3000.

Fraling, Bernhard: Glaube und Ethos. **Normfindung** in der Gemeinschaft der Gläubigen. – ThGl LXIII, 1973, 81–105.

Ermecke, Gustav: Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung. – MThZ XXIV, 1973, 1–24.

Cua, Antonio S.: Relevance of moral rules and creative agency. – NewSchol XLVII, 1973, 1–21.

Weber, Helmut: **Todsünde – läßliche Sünde**. Zur Geschichte der Begriffe. – TrThZ LXXXII, 1973, 93–119.

Ulrich, Ferdinand: **Ethos** als ontologische Struktur der Mitmenschlichkeit. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 179–229.

Renatus a Cosio, OFMCap: De iuris ad ethicam habitudine. – Laurentianum XIII, 1972, 68–102.

Hoffmann, Johannes: Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft. Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 278 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 24,– [Diss., Bonn]

Ell, Ernst: Dynamische **Sexualmoral**. Psychologische Grundlagen, moraltheologische Folgerungen, praktische Auswirkungen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1972). 230 S.; sfr 19,80.

Zalba, Marcellinus, SJ: Moralitas **abortus** in doctrina Sancti **Thomae**. – DoctCom XXV, 1972, 105–127.

Gardner, R. F. R.: Abortion: The personal dilemma. A christian gynaecologist examines the medical, social and spiritual issues. – GrR: Eerdmans 1972. 288 p.; $ 5,95.

Tettamanzi, Dionigi: L'attuale problematica morale giuridica sull' aborto. – SC C, 1972, 163–190.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. IV: **1969**. – R: Ed. del Teresianum 1972. XVI, 466 p.; Lire 9000.

Villegas, Fernando: La "Regula cuiusdam Patris ad monachos". Ses sources littéraires et ses rapports avec la "Regula monachorum" de Colomban. – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 3–36.

Schützeichel, Rudolf: Die Macht der Heiligen. Zur Interpretation des **Petrusliedes**. – Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bd II, Bonn (1972), 309–320; S. 321–330: Torsy, Jakob: Altar- und Kirchenpatrozinien des hl. Johannes von **Nepomuk** in der Erzdiözese **Köln** im **18.** Jahrhundert; S. 331–335: Bálint, Sándor: Die **altungarische** Verehrung der heiligen **Margarete** von **Antiochien**; S. 336–346: Dünninger, Josef: Sprachliche Zeugnisse über den Kult der **Vierzehn Nothelfer** im **14.** und **15.** Jahrhundert; S. 347–355: Fellenberg gen. Reinold, Josef: Gestalt und Wandel volkstümlicher Heiligenverehrung im südlichen **Westfalen**; S. 356–383: Dietz, Josef: **St. Helena** in der rheinischen Überlieferung (mit 7 Abb.); S. 384–394: Frauenknecht, Gertrud: Die evangelische Pfarrkirche **Veitsbronn** als Ziel einer Wallfahrt; S. 395–411: Meertens, Pieter J.: Vorreformatorische Relikte in den reformatorischen Niederlanden; S. 412–434: Lewald, Ursula: Über Schutzblattamulette (mit 12. Abb.); S. 435–446: Kretzenbacher, Leopold: Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino-Legende; S. 447–454: Hain, Mathilde: „In Abrahams Schoß". Eine volkskundliche Skizze zu einem großen Thema (mit 8 Abb.); S. 455–464: Rasmussen, Holger: Der schreibende Teufel in Nordeuropa (mit 8 Abb.).

De Lega, Giovan Domenico: Vita e miracoli di s. **Giacomo Marca** ‹1393/4–1476›. ‹Poema in ottova rima›. Con introduzione e note di P. Girolamo Mascia, O.F.M. – Nap: Ed. "Cenacolo Serafico" (1971). LII, 214 p.; Lire 3000.

Combes, André: Essais sur la critique de **Ruysbroeck** par **Gerson**. Tome IV, 2: L'évolution spontanée de la critique gersonienne. – P: Vrin 1972. 329 p. = Études de théologie et d'histoire de la spiritualité VI; F 60,–.

Wagner, Renata: Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß. Des Pseudo-**Johannes** von **Kastl** "Spiritualis philosophia" deutsch. Text und Untersuchungen. – Mchn: Beck 1972. VII, 239 S. = Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXIX; Lw. DM 48,– [Diss., München. Überarb.]

Byron, B.: Locality in the spirituality of St. **Thomas More**. – Nieuwkoop: de Graaf 1972. 171 p. = Bibliotheca humanistica et reformatoria IV; hfl 60,–.

Hurtubise, Pierre, OMI: Aspects doctrinaux de la dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle-France. – EglTh III, 1972, 45–68.

Pernot, Michel: Étude sur la vie religieuse de la Campagne **Lorraine** à la fin du **XVII**e siècle. Le visage religieux du Xaintois d'après la visite canonique de 1687. – Nancy 1971 (: Berger-Levrault). 156 p. = Annales de l'Est. Publiées par la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université de Nancy. Mémoire XXXIX; F 22,–.

Mahfoud, G. J., OMI: Mémoires de 'Abdallah **Quaraali**, réformateur du **monachisme maronite**. – Parole de l'Orient XI, 1971, 91–120. 281–304.

Maaß, Fritz-Dieter: Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. – Wü: Echter Verl. (1972). 269 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens IV; brosch. DM 48,– [Diss., München. Überarb.]

Baumann, Rolf: Der Raum der Freiheit. Zum Wandel von Bedingungen der **Nachfolge**. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 436–450; S. 451–467:

Wulf, Friedrich, SJ: Vom Sinn und von der Verwirklichung der evangelischen **Armut** heute.

Zaehner, R[obert] Ch[arles]: Drugs, mysticism and make-believe. – Lo: Collins 1972. 223 p.; £ 1,90.

### XII. Christliche Sozialwissenschaften

Dempf, Alois: Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1972. 224 S.; kart. DM 42,–.

Houtart, François – André Rousseau: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? (L'Église force antirévolutionnaire? De 1789 à mai 1968. De la Commune au Vietnam. De Cuba à l'Angola, dt.) – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1973). 314 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftl. Analysen VIII; kart. DM 35,–.

Amelung, Eberhard: Die Gestalt der Liebe. Paul **Tillichs** Theologie der Kultur. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1972. 228 S. = Studien zur evangelischen Ethik IX; brosch. DM 48,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Nelson, Benjamin: Droit canon, Protestantisme et "Esprit du capitalisme". A propos de Max **Weber**. – ASR, A. XVIII = Nº XXXIV, 1972, 3–23.

Wieting, Stephen G.: Myth and symbol analysis of Claude Lévi-Strauss and Victor Turner. – SocComp XIX, 1972, 139–154; p. 155–184: Remy: Jean: Opinion publique groupes de pression et autorité constituée dans la vie de l'Eglise catholique. Contribution à une théorie de la légitimité religieuse; p. 185–197: Robertson, Roland and Colin Campbell: Religion in Britain: the need for new research strategies; p. 199–211: Desroche, Henri: Pour une sociologie des idéations collectives; p. 213–228: Gannon, Thomas M., SJ: In the eye of the Hurricane. Religious implications of contemporary trends; p. 229–243: Estruch, Juan: L'innovation religieuse; p. 245–261: Vrcan, Srdjan: Religion and irreligion in a socialist society: Dilemmas of the sociological approach; p. 263–290: Liénard, Georges et André Rousseau: Conflit symbolique et conflit social dans le champ religieux. Propositions théoriques et analyse d'un conflit suscité par l'Action Catholique Ouvrière dans le Nord de la France; p. 291–299: Dubach, Alfred Th.: Entre la résistance et l'adaptation: situation professionnelle du prêtre en Suisse.

Neue Formen des Gemeinschaftslebens. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 36 S. = Pro Mundi Vita XLI.

Krämer, Manfred: Kirche kontra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus. Mit einem Geleitwort von Walter Dirks. – Mchn: Pfeiffer (1973). 285 S. = Experiment Christentum XIV; kart. DM 24,– [Diss., FU Berlin]

The Catholic in the **United States**. Sociological investigations. [By] Andrew M. Greeley [e.a.] – Wash: U.S. Cath. Conference 1972. XVIII, 458 p.; $ 8,95.

Llinares, José A., OP: Jornadas sobre fe y cambio social en **América latina**. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 401–441.

Borggrefe, Friedhelm: Kirche für die Großstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie. – Hdlb: Quelle & Meyer (1973). 163 S., 10 graph. Darst.; kart. DM 16,– [Diss., Prag]

Remy, Jean: La dynamique des espaces urbains et l'insertion des Eglises. – RHPhR LII, 1972, 267–322; p. 323–330: Andrieux, François: Intégration et participation urbaines. La ville comme système vécu.

Reding, Marcel: Politische Ethik. Eine Einführung. – Frb/B: Rombach (1972). 363 S. = Rombach hochschul paperpack XXXIX; brosch. DM 28,–

Die Freiheit planen. Christlicher Glaube und demokratisches Bewußtsein. Beiträge aus dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster. Hrsg. von Wolf-Dieter Marsch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 231 S. = Sammlung Vandenhoeck; kart. DM 22,–; [enth. u.a.:] S. 11–18: Marsch, Wolf-Dieter: **Demokratie** in Staat und Gesellschaft; S. 99–128: Marsch, Wolf-Dieter: Fundamentale Demokratisierung des Bewußtseins? Eine Problemskizze; S. 129–172: Marsch, Wolf-Dieter: Theologiegeschichte demokratischen Denkens; S. 173–188: Baumotte, Manfred: Friedrich Julius Stahls und Richard Rothes Version des „christlichen Staates". Neuzeitliches Christentum und Demokratie – ein historisches Modell; S. 189–201: Demokratisches Denken in der neueren evangelischen Theologie; S. 202–227: Marsch, Wolf-Dieter: Demokratie als christlich-ethisches Prinzip.

Rauscher: Anton: Wider den Mißbrauch der Demokratie. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 183–204.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung. – Frb/B: Rombach (1973). 237 S. = Rombach hochschul paperback LV.

### XIII. Kirchenrecht

Mélanges offerts à Pierre **Andrieu-Guitrancourt**. – P: Faculté de Droit Canonique 1973. XVII, 976 p. = Bibliothèque de la Faculté de Droit Canonique de Paris = L'Année Canonique XVII; F 170,–; p. XIII–XVII: Bibliographie.

Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der **Ostkirche**. I: Acta Congressus 1971. – Wien: Herder 1973. 159 S., 24 S. Abb.; kart. DM 22,50; [enth. u.a.:] S. 35–44: Anastasiou, Ioannis: Can all the ancient canons be valid today?; S. 45–53: Archondonis, Bartholomew: A common code for the Orthodox Churches; S. 54–58: Clercq, Charles de: Ministre et sujet des sacrements dans les anciens canons et aujourd'hui; S. 59–69: Edelby, Neophytos: L'authentique tradition orientale et le décret de Vatican II sur les églises orientales catholiques; S. 70–75: Pandinjare Kanjirathinkal, Alphonse: The juridical status of the Syro-Malabar Church in relation to its ancient sources; S. 76–86: Nersoyan, Tiran: A brief outline of the Armenian Liber canonum and its status in modern times; S. 87–95: Rodopoulos, Panteleimon: The ancient church canons and the New Greek church legislation; S. 96–111: Sourial, Salib: The sources of the modern canon law ‹personal statute› of the Coptic Orthodox Church; S. 112–146: Tzadua, A. Paulos: The ancient law of the Kings – The Fetha Nagast – in the actual practics of the established Ethiopian Orthodox Church; S. 147–159: Žužek, Ivan, SJ: The ancient oriental sources of canon law and the modern legislation for Oriental Catholics.

Robleda, Olís: Capacidad jurídica patrimonial de las comunidades eclesiásticas ante el Estado en los siglos I–III. – Lex Ecclesiae. Estudios en honor de Marcelino Cabreros de Anta, canonista Salmanticense, Salamanca 1972, 83–116; p. 143–169: García y García, Antonio: Los estudios jurídicos en la universidad medieval; p. 171–181: Lefebvre, Charles: Un essai de codification au XVIe siècle: Aux origines du "Septimus Liber Decretalium" ‹13 juillet 1589 – 6 avril 1590›; p. 183–203: Piñero Carrión, José Ma.: El canonicato como beneficio: líneas de evolución; p. 205–231: Mostaza Rodríguez, Antonio: La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio en los autores postridentinos de los siglos XVI y XVII; p. 47–66: Salazar y Abrisquieta, José de: Carácter peculiar de la certeza en el ordenamiento jurídico-canónico; p. 67–80: Fuertes, José: Derecho de iniciativa; p. 235–266: Llamazares Fernández, Dionisio: Sacramentalidad y juridicidad; p. 267–309: Gutiérrez, Anastasio: El colegio episcopal ¿es de institución divina o eclesiástica?; p. 311–336: Sánchez y Sánchez, Juan: La nueva curia diocesana. Reflexión canónico-pastoral.

Trexler, Richard C.: Synodal law in **Florence** and **Fiesole, 1306–1518**. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1971. VIII, 388 p. = Studi e testi CCLXVIII; Lire 15 000.

Laurent, Vitalien: Le trisépiscopat du patriarche **Matthieu Ier ‹1397–1410›**. Un grand procès canonique à Byzance au début du XVe siècle. – Revue des études byzantines XXX, 1972, 5–166.

Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae. Collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. III: Leges annis **1959–1968** editae. – R: Commentarium pro religiosis 1972; p. CXCIII–CCXLVII, col. 3881–5454; Lire 25 000.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd IX: **‹1967–1972›**. – B, NY: de Gruyter (1972). XIV, 343 S.; Pp. DM 98,–.

Krämer, Peter: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil. – TrThZ LXXXII, 1973, 44–52.

Schauf, Heribert: Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus "Lumen Gentium" über das **Bischofskollegium**. – AkKR CXLI, 1972, 5–147.

Arbeloa, Victor Manuel: Intentos de separación de la Iglesia y del Estado en España. – ScriptVict XIX, 1972, 294–332.

D'Ostilio, Francesco: Istituto giuridico della esecuzione nel diritto canonico. – Apollinaris XLV, 1972, 14–34.

Metz, René: La **subsidiarité**, principe régulateur des tensions dans l'Église. – RDC XXII, 1972, 155–176.

Colombo, Carlo: De statu personarum in Lege Ecclesiae Fundamentali. – PerRMCL LXII, 1973, 59–68; p. 69–98: Coccopalmerio, Francesco: De collegialitate episcopali in schemate emendato ‹1970› Legis ecclesiae Fundamentalis et de collatione cum doctrina Vaticani II; p. 99–115: Daneels, Franciscus, OPraem: De participatione laicorum in Ecclesiae muneribus iuxta «Schema emendatum Legis Ecclesiae Fundamentalis».

Socha, Hubert: Die kirchliche Bewertung der ungültigen Ehe. – ThGl LXIII, 1973, 23–50.

### XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wechsler, Fridolin: Romano **Guardini** als Kerygmatiker. – Pad: Schöningh 1973. 238 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXII; kart. DM 14,80 [Diss., Luzern]

Clinebell, Howard J.: Klinische Methoden der Seelsorgeausbildung. – WissPr LXII, 1973, 130–141; S. 141–160: Klink, Thomas W.: Supervision in der klinischen Seelsorgeausbildung; S. 161–175: Harsch, Helmut: Ein Vergleich zwischen der pastoralpsychologischen Ausbildung in Deutschland und den USA; S. 181–191: Becher, Werner – Eberhard Burdzik, Duane Parker: Seelsorge und Supervision im psychiatrischen Krankenhaus.

De Haes, Paul: Vorming en navorming van priesters voor de pastoraal. – Collationes 1972, 317–331; p. 332–348: Stevens, Jozef: Voortgezette vorming: ja, maar hoe?

Biemer, Günter: **Firmung**. Theologie und Praxis. – Frb/B: Seelsorge-Verlag; Wü: Echter-Verlag (1973). 111 S. = Pastorale Handreichungen VI; kart. DM 9,80.

Stadelmann, Adolf – Gonsalv Mainberg: Auszug aus dem Getto. Impulse einer Pfarre für die 70er Jahre. – Luz, Mchn: Rex-Verl. (1972). 290 S.; kart. DM 22,–.

Fernández, Ricardo, OP: Pastoral de los medios de comunicación social. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 295–331.

Hastenteufel, Paul: Handbuch der Jugendpastoral. Bd III: Wege in die Welt von morgen. – Frb/B: Seelsorge Verl. (1973). 390 S.; Lw. DM 52,–.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Teil III: Praxis der Jugendseelsorge: Mittel. Hlbbd 1: Information und Interpretation. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1973). 597 S.; Lw. DM 68,–.

Steinkamp, Hermann: Neue Akzente in der kirchlichen Jugendarbeit? Ein Kommentar zu zwei programmatischen Entwürfen. – KatBl XCVIII, 1973, 193–207; S. 208–216: Kroes, Friedrich: Soll die Jugendarbeit in die Ganztagsschule integriert werden oder soll sie eigenständig bleiben?

Bildung als Aufgabe der Kirche. Problemskizzen und Modelle. Materialien zur Reform des kirchl. Bildungssystems. Zus. gestellt u. erläutert von Gerta Scharffenorth unter Mitarb. von Hans Kratzer [u.a.] – Witten, Ffm, B: Eckert-Verl. 1972. 319 S. = Epd-Dokumentation VII; kart. DM 16,–.

Offele, Wolfgang [Hrsg.:] Emanzipation und Religionspädagogik. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 123 S. = Unterweisen und Verkünden. Religionspädagogik, Theorie und Praxis XX; kart. sfr 11,80.

Preul, Reiner: Kategoriale Bildung im Religionsunterricht. – Heid: Quelle & Meyer (1973). 92 S. = Pädagogische Forschungen LII.

Meueler, Erhard: Katechismus und Curriculum. – Düs: Patmos-Verl. 1972. 174 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 20,– [Diss., Göttingen]

Hiller-Ketterer, Ingeborg – Jörg Thierfelder: Leistung und Gerechtigkeit. Vier Modelle für einen bibelorientierten Religionsunterricht in der Grundschule. – Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel (1972). 151 S.; kart. DM 13,50.

Zum Religionsunterricht morgen. IV: Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in **berufsbildenden Schulen**. Hrsg. von Wolfgang Schulz. – Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1973). 487 S.; kart. DM 36,–.

Herrmann, Botho: **Sexualerziehung** im Religionsunterricht. Projekte und Materialien. Unter Mitarb. von Ute Heinemann [u.a.] – Gü: Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1971. 245 S.; kart. DM 19,80.

Sexualerziehung. Croce, Walter: Sexualerziehung am Scheideweg (S. 11–24); Palka, Alfred: Sexualität und Jugend in der Gegenwart (S. 25–43); Rötzer, Josef: Medizinisch-anthropologische Aspekte der Sexualerziehung (S. 45–90); Meves, Christa: Freie Liebe im Jugendalter? Eine Kritik an modischen Empfehlungen zur Sexualerziehung (S. 91–105); Gründel, Johannes: Die Bedeutung der Motivation für die Integration der Sexualität (S. 107–133); Moosbrugger, Josef: Audio-visuelle Behelfe für den Sexualunterricht (S. 135–148); Hansemann, Georg: Religionsunterricht und Sexualerziehung (S. 149–176). – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 176 S. = Botschaft und Lehre (XI); kart. DM 19,80.

## XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Hruby, K.: La «Birkat ha mazon» – La prière d'action de grâce après le repas. – Mélanges liturgiques offerts au Dom Bernard Botte du Mont César... Lv 1972, 205–222; p. 223–244: Jacob, André: Le rite du καμπανισμός dans les euchologes italo-grecs; p. 245–258: Jounel, Pierre: La solennité des apôtres Pierre et Paul selon la liturgie rénovée; p. 259–271: Kleinheyer, Bruno: Salbung bei der Bischofsweihe; p. 273–293: Kretschmar, Georg: Mambre: von der „Basilika" zum „Martyrium"; p. 295–310: Lécuyer, Joseph: Saint Jean Chrysostome et l'ordre du diaconat; p. 311–326: Leloir, Louis, OSB: La prière des Pères du désert d'après les collections arméniennes des Apophtegmes; p. 327–357: Lengeling, Emil Joseph: Vom Sinn der präbaptismalen Salbung; p. 359–378: Martimort, Aimé-Georges: Missels incunables d'origine franciscaine; p. 379–399: Mossay, J.: L'intervention «angélique» dans les funérailles de Constance II. Note sur Grégoire de Nazianze, *Oratio* V, 16; p. 401–416: Neunheuser, B., OSB: Die klassische Liturgische Bewegung ‹1909–1963› und die nachkonziliare Liturgiereform. Vergleich und Versuch einer Würdigung; p. 417–427: Nocent, Adrien, OSB: Un missel plénier de la Bibliothèque Vallicelliana; p. 429–443: Olivar, Alexandre, OSB: Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne; p. 445–460: Pinell, Jordi, OSB: Legitima eucharistia. Cuestiones sobre la anámnesis y la epíclesis en el antiguo rito galicano; p. 461–476: Rasmussen, Niels Krogh, OP: Les préfaces pascales du «Pontifical de Poitiers» ‹Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 227›; p. 477–498: Renoux, A., OSB: Les lectures bibliques du rite arménien: de la Pentecôte à Vardavaŗ; p. 499–509: Rordorf, Willy: Le baptême selon la Didaché; p. 511–524: Vogel, Cyrille: Vacua manus impositio. L'inconsistance de la chirotonie absolue en Occident; p. 525–537: Wagner, Georg: Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen.

Hannick, Christian: Studien zu den griechischen und slavischen liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. – Wien, Köln, Graz: Böhlau [in Komm.] 1972. 175 S. = Byzantina Vindobonensia VI; brosch. ÖSch 220.

Liber orationum psalmographus. Colectas de Salmos del antiguo rito hispánico. Recomposición y edición crítica por Jorge Pinell. – Barc, Madr: (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto P. Enrique Flórez) 1972. [299], 287 p. = Monumenta Hispaniae Sacra. Serie litúrgica IX; pes 650.

Quecke, Hans: Palimpsestfragmente eines koptischen Lektionars ‹P. Heid. Kopt. Nr. 685›. – Muséon LXXXV, 1972, 5–24.

Reinerth, Karl: **Missale Cibinienese**. Gestalt, Ursprung und Entwicklung des Meßritus der siebenbürgisch-sächsischen Kirche im Mittelalter. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XXII, 366 S. = Siebenbürgisches Archiv IX; kart. DM 62,–.

Lukken, Gerard: In der Liturgie wird der Glaube auf unersetzbare Weise Wirklichkeit. – Concilium IX, 1973, 86–93; S. 93–97: Vawter, Bruce: Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde. Im Neuen Testament; S. 97–103: Vilanova, Evangelista: Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde. In der nachapostolischen Zeit; S. 104–110: Manigne, Jean-Pierre: Die Sprache des Gottesdienstes. Die Poetik des Glaubens in der Liturgie; S. 110–117: Ladrière, Jean: Die Sprache des Gottesdienstes. Die Performativität der Liturgiesprache; S. 118–125: Gilkey, Langdon: Die Sprache des Gottesdienstes, Gott im Glauben ansprechen; S. 125–130: Dalmais, Irénée-Henri: Der Ausdruck des Glaubens in den orientalischen Liturgien; S. 130–136: Honders, Casper: Laßt uns unsere Sünden bekennen; S. 137–141: Power, David: Zwei Ausdrücke des Glaubens: Gottesdienst und Theologie; S. 146–154: Schmidt, Herman: Glauben und Bekennen in einer areligiösen Welt.

Reifenberg, Hermann: Liturgie der Gegenwart und modernes Theater als Anti-Illusion. – BiLi XLV, 1972, 76–93.

## Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Willi Astrath, 463 Bochum, Kollegstr. 10; Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, 6 Frankfurt, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. DDr. Friedrich Beutter, 78 Freiburg, Habsburgerstr. 124; Spiritual Johannes Bours, 44 Münster, Überwasserkirchplatz 3; Dr. Theodor Bovet, Ch-8044 Zürich, Forsterstr. 67; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Memmingerstr. 6/14; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, 63 Gießen, Grünbergerstr. 7; Prof. Dr. Jaques Dupont, B-8200 Brugge 3, Abbaye de Saint André; Dr. Pius Engelbert OSB, 4421 Gerleve, Abtei St. Joseph; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Peter Franke, 44 Münster, Schillerstr. 38; Dr. Paul Gamberoni, 84 Regensburg 9, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melcherstr. 59; Prof. Dr. Jaroslav Kadlec, Litomerice (CSSR), Komenského 4; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, 8411 Sinzing, Minoritenweg 6; Priv.-Doz. Dr. Phillip Kaiser, 87 Würzburg 1, Neubergstr. 9; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Bernhard Kötting, 44 Münster, Theresiengrund 24; Doz. Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle, Kamillusweg 43; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, 69 Heidelberg 1, Liebermannstr. 45; Dr. Marielene Leist, 8 München 82, Dualastr. 2; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Aegidiistr. 5; Dr. Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Landshuter Str. 65; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. DDr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt, F.-W.-v.-Steuben-Str. 90/At II; Dr. Hermann Josef Pottmeyer, 44 Münster, Von-Kluck-Str. 36; Karl Josef Rivinius, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100; Dr. Helmuth Rolfes, 44 Münster, Philippistr. 2; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, 53 Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Klemens Sieverding, 45 Osnabrück, Richthofenweg 22; Prof. Dr. Beda Thum, 8354 Metten, Abtei; Dr. Emil Valasek, 4408 Dülmen, Mühlenweg 38; Doz. Dr. Knut Walf, 8 München 90, Säbener Str. 43; Dr. Karl-Heinz Weger SJ, 8 München 22, Kaulbachstr. 31a; Prof. Dr. Bardo Weiß, 65 Mainz-Weisenau, Mönchstr. 29; Dr. Hermann Wesseln, 45 Osnabrück, Mühlenstr. 4; Prof. Dr. Joachim Wollasch, 78 Freiburg, Belfortstr. 11.

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.

476


# 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 28,–**

**Nummer 4** **1973** **69. Jahrgang**



Prof. D. Peter Brunner: Bekenntnis, Dogma Lehramt — Eröffnung eines Gesprächs mit Hans Jörg Urban Spalte 265

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 277

Ohler: Gattungen im AT (H. Gross)
Von Rad: Das erste Buch Mose. Genesis (H. Gross)
Mettinger: Solomonic State Officials (H. Cazelles)
Frieden – Bibel – Kirche. Hrsg. von G. Liedke (H. Gross)
Schneider: Anfragen an das Neue Testament (P.-G. Müller)
Tachau: „Einst" und „Jetzt" im Neuen Testament (N. Brox)
Schenke: Studien zur Passionsgeschichte des Markus (G. Schneider)
Taylor: The Passion Narrative of St. Luke (G. Schneider)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 286

Timmermann: Nachapostolisches Parusiedenken (O. Knoch)
Gryson: Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne (K. S. Frank)
Lorenz: Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) (K. S. Frank)
Peltier: Adalhard, Abbé de Corbie (P. Engelbert)
Hermanni de Scildis O.S.A.: Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae et tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae. Hrsg. von A. Zumkeller (J. Auer)
Binder: Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse (J. Auer)
Kunzelmann: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Dritter Teil: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (A. Schröer)
Müller: Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance (A. J. Gail)
Lutherprozeß und Lutherbann. Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Mit Beiträgen von R. Bäumer, E. Iserloh und H. Tüchle. Hrsg. von R. Bäumer (G. Müller)
Calixt: Werke in Auswahl. Hrsg. von der Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen, Bd 4. Schriften zur Eschatologie. Hrsg. von I. Mager (H. E. Schüssler)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde** . . . . . Sp. 297

Moltmann: Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (A. Hertz)
Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von K. Rahner (P. Hünermann)
Thils: L'infaillibilité pontificale (H. Häring)
Leenhardt: Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement (A. Gerken)
Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. 3: Anglikanismus. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von H.-E. Jaeger unter Mitarbeit von A. M. Allchin, C. Hope, L. Gysi, J. I. Packer und L. Bouyer (J. Lütticken)
Keller-Hüschemenger: Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus (J. Lütticken)
Lindberg: Omvändelsen i Karl Barths teologi. Zusammenfassung: Die Umkehr in der Theologie Karl Barths (H. M. Köster)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 310

Inhoffen: Der Bischof und sein Helferkreis nach dem II. Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats (P. Wesemann)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 6. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (H. Herrmann)

**Moraltheologie** . . . . . Sp. 313

Ruf: Sünde – was ist das? (F. Scholz)
Sporken: Darf die Medizin wie sie kann? Probleme der medizinischen Ethik. Mit einem Vorwort von F. Böckle (G. Ermecke)

**Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie** Sp. 319

Wegner: Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters (E. J. Lengeling)
Adam: Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst (E. J. Lengeling)
Cone: Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (H. Missalla)

**Philosophie, Religionswissenschaft** . . Sp. 324

Müller: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (P. Hünermann)
Schlette: Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät (A.-Th. Khoury)
Syncretism. Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th-10th of September, 1966, edited by S. S. Hartman (J. Dörmann)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 330

Maaß: Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg (J. Sudbrack)
Brunner: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik (J. Sudbrack)
Low: Augustine Baker (P. Engelbert)
Kilga: Das Religiöse (A.-Th. Khoury)

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 337


## Bekenntnis, Dogma, Lehramt

### Eröffnung eines Gesprächs mit Hans Jörg Urban*

Von Professor D. Peter Brunner, Heidelberg

Für dieses Buch wird sowohl der katholische wie der evangelische Theologe dankbar sein. Es verbindet sorgfältige theologiegeschichtliche Analysen, die bis in die jüngste Vergangenheit führen, mit einem kritischen dogmatischen Dialog, der den evangelischen Partner auch in seiner Kritik des Katholizismus ernst nimmt, ihm aber zugleich die Problematik seiner Position aufdeckt, um eine Grundlage zu schaffen, von der aus die Überwindung des wohl am tiefsten greifenden Dissensus zwischen den beiden Kirchen nicht mehr als unmöglich erscheint. Verf. ist sich darüber klar, daß er seinen Gegenstand in einen weit gespannten dogmatischen Horizont einordnen muß. Daß die Kirche lehrende Kirche ist, daß ihre Lehre einer verbindlichen Richtschnur unterworfen ist, daß darum Lehre beurteilt werden muß, daß rechte Lehre die Verkündigung der Kirche bestimmt und auf den Glauben zielt, das alles ist nach allgemeiner christlicher Überzeugung (trotz aufgetretener theologischer Irrgänge) vom Wesen der Kirche unabtrennbar. Die umstrittenen und im Grunde auch noch trennenden Fragen brechen dann auf, wenn bestimmt werden soll, wie sich das heilstiftende Handeln Gottes zu dem in der Schrift gegebenen Zeugnis verhält, wie die Relation zwischen jenem schriftlichen Zeugnis und der Kirche, die es auslegt, zu bestimmen ist, welche

* **Urban,** Hans Jörg: **Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt.** Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. – Wiesbaden: Franz Steiner 1972. IX, 401 S. (Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte Mainz, Bd 64) Lw. DM 58.–

U.-B. TÜB
– 7. SEP. 1973

Funktion in dieser Relation der Tradition, dem Bekenntnis, dem Dogma, dem Amt und seiner geschichtlichen Gestalt zukommt. Verf. hat den weiten ekklesiologischen und hermeneutischen Horizont seiner Thematik deutlich gesehen. Es liegt auf der Hand, daß er sich bei der Einbettung seiner Untersuchung in diesen Horizont Beschränkungen auferlegen mußte, ohne dabei für sein Thema Wesentliches zu unterdrücken. Einbeziehung und Beschränkung sind ihm m. E. in einer gut ausgeglichenen Weise gelungen.

Allerdings sah sich Verf. genötigt, seine Untersuchung auch im Blick auf seine Gesprächspartner zu beschränken. R. Bultmann und die in seiner Nachfolge von der Hermeneutikfrage vorwiegend geprägten Theologen hat er nicht besprochen. Dadurch soll die Bedeutung dieser Gruppe, deren Ekklesiologie bereits von anderer Seite bearbeitet wird, für den von ihm untersuchten Gegenstand keineswegs in Frage gestellt werden. Aber diese Richtung weist, wie Verf. bemerkt, so tiefgreifende Besonderheiten auf, daß sie mit den von ihm in dieser Untersuchung verfolgten Linien evangelischer Theologie nur schwer ins Gespräch zu bringen sind. So beschränkt sich Verf. auf die von K. Barth vertretene und von ihm bestimmte Richtung, wobei E. Brunner ein besonderer Ort zugewiesen wird, und die sich dem lutherischen Bekenntnis in neuer Weise verpflichtet wissende Theologie. Beide Gruppen werden unter Berücksichtigung eines geschichtlichen Verlaufs dargestellt, zumal mit dem Ausbruch des Kirchenkampfes und dem Zweiten Weltkrieg ein Einschnitt sichtbar wird. Auch in sachlicher Hinsicht legt sich Verf. eine gewisse Beschränkung auf, insofern er in seiner kritischen Auseinandersetzung die katholische Lehre von Episkopat und Primat „soweit wie zulässig" hinter dem grundsätzlichen Problem von Lehrautorität und Lehramt überhaupt zurücktreten lassen will, wobei es ihm in der Durchführung letzten Endes doch darum geht, die dogmatische Notwendigkeit gerade dieser Konkretion in den Blickpunkt zu rücken.

Der Aufbau des Buches ist sinnvoll und in sich geschlossen. Ein Blick auf die Lage der evangelischen Theologie in der Zeit um die Jahrhundertwende (Kap. I) dient als Hintergrund, von dem sich das Neue abhebt, das mit der Dialektischen Theologie und der gleichzeitig einsetzenden Besinnung auf das Erbe der Wittenberger Reformation aufbricht. Die Neubesinnung auf Offenbarung, Schrift, Bekenntnis und Lehre, wie sie in dem Organ der frühen Dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten" repräsentativen Ausdruck gefunden hat, wird zunächst dargestellt (Kap. II). Für die lutherische Theologie zwischen den beiden Weltkriegen werden vor allem P. Althaus und W. Elert herangezogen (Kap. III). Der für die Geschichte der Kirche durch den Einbruch des Nationalsozialismus hervorgerufene Einschnitt wird für die Theologiegeschichte in gewisser Weise signalisiert durch die beiden ersten Halbbände der „Kirchlichen Dogmatik" K. Barths I/1 (1932) und I/2 (1938), deren Beiträge zu dem vom Verf. analysierten Problemkreis in Kap. IV untersucht werden. Die Eigenständigkeit E. Brunners, die in jenen Jahren sichtbar geworden war, verlangt ein eigenes Kapitel (V), in dem nach seiner Überschrift „das Mißverständnis kirchlicher Lehrautorität in der dialogisch-personalistischen theologischen Konzeption E. Brunners" aufgewiesen wird. Mit der Fortsetzung der Barth'schen Sicht bei K. G. Steck, H. Diem, H. Gollwitzer, E. Wolf und H. J. Iwand befaßt sich Kap. VI. Zwar gehen diese Theologen, wie Verf. bemerkt, nicht in jeder Hinsicht mit K. Barth konform, aber in den aufgeworfenen Grundfragen verfolgen sie seine Linie mit jeweils besonderen Akzenten weiter. Die Position einer „lutherisch-konfessionellen Theologie der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg", die sich für das Thema dieses Buches als eine im Wesentlichen einheitliche darstellt, erörtert das letzte Kapitel, in dem u. a. W. Künneth, E. Kinder, E. Schlink, P. Brunner, G. Glöge herangezogen werden.

Schon dieser Überblick dürfte einen Eindruck von der Größe der Arbeitsleistung vermitteln, die sich in diesem Buche niedergeschlagen hat. Ganz abgesehen von seinem systematisch-dogmatischen Beitrag zu einem ökumenischen Dialog ist es zugleich eine Monographie zu der Geschichte dogmatischer Prolegomena evangelischer Theologie, die den Zeitraum eines halben Jahrhunderts umfaßt.

Eine historisch-systematische Analyse der evangelischen Theologie im deutschen Sprachbereich zur Zeit der Jahrhundertwende fehlt uns noch. Die Lage dürfte auch im Blick auf die vom Verf. in Kap. I herausgehobenen Probleme vielschichtiger und komplizierter gewesen sein, als er sie sieht. Man wird ihm aber einräumen müssen, daß die Auswirkungen der Theologie A. Ritschls und ihr Umschlag bei E. Troeltsch eine weithin herrschende Richtung bildeten, in der eine die Lehre der Kirche bestimmende Autorität von Schrift und Bekenntnis weithin in Auflösung begriffen war, da die individuelle subjektive Glaubenserfahrung allein ausschlaggebend sein sollte. Ob man freilich die theologische Grundkrise jener Zeit auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann, der darin bestehen soll, daß das Grundpostulat des Historismus, wonach das Sein nur als gewordenes und werdendes Sein wirklich ist, undifferenziert auf die Theologie angewandt wurde, ist eine andere Frage, deren Klärung eine umfassende Untersuchung fordern würde. Daß trotz der tiefgreifenden Kontroversen jener Zeit die Kirchenleitungen in den Ordinationsverpflichtungen die Bindung an Schrift und Bekenntnis festgehalten haben, wenngleich die Interpretation dieser Bindung in der Schwebe blieb, hat Verf. nicht übersehen.

In seiner Untersuchung der frühen Dialektischen Theologie zeigt Verf., wie durch die Wiederentdeckung der Offenbarung in ihrer einmaligen absoluten Transzendenz und ihrer immerwährenden ereignishaften Aktualität die Möglichkeit und Wirklichkeit eines vom Wort Gottes her autorisierten Redens der Kirche erkannt wird, das sich auch in Bekenntnis und Dogma aussprechen kann. Wenngleich nach dieser Theologie Lehre der Kirche immer nur H i n w e i s auf das Wort Gottes sein kann, so verliert dadurch das Bekenntnis der Kirche keineswegs seinen Geltungsanspruch, zumal die einzelnen Bekenntnisaussagen in das Ganze des in der Schrift bezeugten Wortes Gottes eingebunden sind, eine Erkenntnis, deren Bedeutung für die Interpretation von Bekenntnisaussagen Verf. mit Recht hervorhebt – auch im Blick auf das katholische Dogma. Kritisch muß die Beurteilung dieser Theologie im Hinblick auf den aktualistischen Charakter ihres Bekenntnisbegriffes werden. In Entsprechung zu der Tatsache, daß Offenbarung je mit ereignishafter Aktualität verbunden sein soll, wird das Bekenntnis hier in eine dynamische Bewegung von Entscheidung zu Entscheidung einbezogen, in der es immer neu Ereignis werden muß. Diesem Bekenntnisbegriff entspricht der Kirchenbegriff. Zwar ist die Kirche Ort und Mittel für Gottes Heilshandeln in seinem Wort, aber diese Vermittlung kann nur in „Zeichen" geschehen, die im Blick auf das Bezeichnete zweideutig bleiben. Die Zusagen, die Gott seiner Kirche gegeben hat, dürfen die Kirche nie dazu verführen, auch ein Haben des ihr Zugesagten für sich in Anspruch zu nehmen. Es liegt auf der Hand, daß schon d i e F r a g e nach einem konkreten, geschichtlich greifbaren Lehramt für die Dialektische Theologie problematisch wird, obwohl mit dem Herannahen des Kirchenkampfes auch in ihren Kreisen die Aufgabe der Kirche, verbindliche Lehrnormen aufzustellen, als dringende Notwendigkeit erkannt wird. Die mit der Himmelfahrt Christi gegebene eschatologische Begrenzung der kirchlichen Lehrautorität wird allerdings im Blick auf die Verbindlichkeit solcher Lehrnormen so scharf gezogen, daß ein Anspruch auf ihre Unfehlbarkeit und Unwandelbarkeit nie erhoben werden kann.

In der kritischen Auseinandersetzung mit diesen Grundgedanken kann Verf. von einem gemeinsamen Boden ausgehen, der stark genug ist, um ein echtes Gespräch zu ermöglichen. Die Dialektische Theologie führt aufgrund ihres Offenbarungsverständnisses zu einer solchen Kirche, die durch Lehre und Bekenntnis jedenfalls für die jeweilige Situation mit einer zwar relativen, aber doch auch verbindlichen Autorität zu reden vermag. Auch in der eschatologischen Begrenzung der Autorität der Kirche erblickt Verf. eine Wahrheit, insofern diese Autorität gegenüber dem erhöhten und wiederkommenden Herrn tatsächlich eine sekundäre, abgeleitete und relative Autorität ist. Selbst an dem auf die Situation bezogenen Ereignischarakter des Bekenntnisses kann ein positives Moment hervorgehoben werden, insofern dieser eine Lebendigkeit und Aktualität der Glaubenszeugnisse der Kirche fordert. Eine gewisse Entsprechung des katholischen Verständnisses von Dogma zu diesem Bekenntnisbegriff zeigt sich auch darin, daß die in einem Dogma vorgegebene Wahrheit in ihrer sprachlichen Fassung grundsätzlich wandelbar ist und in ihrer Aneignung, Entfaltung, Vertiefung und Abgrenzung durchaus eine echte Geschichte hat.

Genau an dieser Stelle setzt aber auch die Kritik des Verf.s ein – auch nach unserer Überzeugung mit Recht. Der aktualistische Bekenntnisbegriff der Dialektischen Theologie kann das Problem der Kontinuität des Dogmas nicht lösen. Da im Bekenntnis unbeschadet seiner eschatologischen Begrenzung Wahrheit des Wortes Gottes bezeugt wird, dieser Wahrheit aber aufgrund ihres Ursprungs selbst eine eschatologische Definität zukommt, ist in der Schriftgemäßheit der Bekenntnisse ein Unwandelbares und unerläßlich Bleibendes jeweils mitgesetzt, das nie abgestreift werden kann, sondern in sachlicher Identität im Blick auf die je gegenwärtige Situation immer neu aufgenommen werden muß. In dieser Form wird auch ein evangelischer Theologe den Einspruch des Verf.s sich zu eigen machen können. Wenn Verf. darauf hinweist,

daß die Verheißungen, die der Kirche hinsichtlich ihrer Wahrheitserkenntnis gegeben sind, unbeschadet der Freiheit des dreieinigen Gottes keineswegs in einer problematischen „Hypostasierung" gleichsam unverbindlich über der konkreten Geschichte der Kirche in der Schwebe bleiben, sondern ihre Zusage vom Glauben tatsächlich empfangen wird, so wird der lutherische Theologe im Unterschied zu den von reformierter Tradition geprägten Vorbehalten der Dialektischen Theologie auch darin dem Verf. zustimmen, wenn auch bei der weiteren dogmatischen Entfaltung dieses Sachverhaltes Fragen offen bleiben und Unterschiede auftauchen.

Dem systematischen Charakter dieser Rezension dürfte es angemessen sein, wenn wir unmittelbar zu dem Ausbau der Theologie des Wortes Gottes in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik" Bd. I/1 und I/2 übergehen. In diesem Werk ist wohl am stärksten die Kontinuität mit der Anfangszeit der Dialektischen Theologie gewahrt. Ohne die in ihrer Weise großartige Entfaltung jener Anfänge übersehen zu wollen, brauchen wir auf die vom Verf. sorgfältig durchgeführte Nachzeichnung nicht näher einzugehen. Denn der Grundriß des theologischen Denkens ist im Blick auf Wort Gottes, Bekenntnis, Lehre im wesentlichen festgehalten. Wir konzentrieren uns auf diejenigen Punkte, an denen sich der Verf. mit Barth kritisch auseinandersetzt.

K. Barth weiß darum, daß nach Gottes Willen in der Verkündigung der Kirche durch menschliche Rede von Gott das Wort Gottes selbst Ereignis werden kann, ja Ereignis werden soll. Daß dies tatsächlich geschieht, ist freilich nie in unsere Hand gegeben, sondern ganz in die Freiheit der Gnade Gottes gestellt. Allerdings dort, wo Gott Subjekt dieses Ereignisses wird, ereignet sich im Bereiche menschlichen Sprechens das Sprechen Gottes selbst. Barth nennt dieses Geschehen das Ereignis des bevollmächtigten Vikariats Christi (I/1, 97). Dem katholischen Verständnis dieses Begriffes wirft Barth vor, das Vikariatsereignis und das Handeln des *Christus praesens* werde an das kirchliche Amt und damit an den Akt des Menschen gebunden, während es doch umgekehrt sein müsse (ebd. 101).

Verf. kritisiert an dieser Stelle zunächst Barths Verständnis des katholischen Vikariatsbegriffs, indem er betont, daß das kirchliche Lehramt keineswegs der Verkündigung der Kirche vorgeordnet sei, „sondern vielmehr ein Moment innerhalb der Verkündigungsfunktion der Kirche selbst ist" (135), so daß die entscheidende Aussage Barths über das verkündigte Wort Gottes von der katholischen Theologie aufgenommen werden könne. So muß sich auch nach katholischer Überzeugung die Verkündigung der Kirche durch die Schrift, die allein *norma non normata* ist, schlechterdings bestimmen lassen; ihrem Offenbarungsgehalt darf nichts hinzugefügt werden. Nur durch die tätige und heilspendende Gegenwart Gottes im menschlichen Reden kann von Verkündigung des Wortes Gottes gesprochen werden. Zwar normiert die Kirche die Offenbarungserkenntnis für den einzelnen Gläubigen, aber das vermag sie nur, insofern sie selbst unter der *norma non normata* bleibt, die ihr im Offenbarungszeugnis der Schrift ein für allemal vorgegeben ist.

Verf. hat deutlich erkannt, daß das eigentliche Problem des Christusvikariates in dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wollen und Vollbringen liegt. Im Anschluß an K. Rahners gewichtige Abhandlung über „Kirche und Parusie" (Schriften VI, 348ff) entwickelt er Grundzüge einer Ekklesiologie, durch die der Kirche letztlich eine solche Vollmacht verliehen wird, daß ihr Hirten- und Lehramt gar nicht anders als indefektibel sein kann. – Eine Auseinandersetzung mit dem Verf. müßte hier die umfassende Problematik jener Rahnerschen Formel analysieren, nach der die pilgernde Kirche sich auf das eschatologische Ziel hinbewegt als die, die zugleich schon im Ziel ist. Der Grundgedanke besagt, daß die Kirche als die Gemeinde der Glaubenden und Hoffenden die eschatologische Gabe, die Gott selbst ist, „jetzt schon" besitzt, zwar noch verborgen, aber in Hoffnung gewiß, daß „einst" dieser Besitz sich unmittelbar tatsächlich enthüllt. Daß Barth von seinen Voraussetzungen aus, wie Verf. meint, eigentlich zu dem gleichen Ergebnis kommen müßte, ist sehr fraglich. Der Versuch, ihn auf den Boden dieser Ekklesiologie zu stellen, gelingt nur dadurch, daß er fast unmerklich eine leise, aber doch wohl weittragende Verschiebung an der Aussage Barths vornimmt. Korrekt wird auf S. 131 das Barth'sche Verständnis des Christusvikariates beschrieben als das Ereignis, in dem im Bereiche der Verkündigung der Kirche als einer Sphäre menschlichen Geschehens das Sprechen Gottes selber geschieht. Dies wird auf S. 133 so verstanden, daß hier „Gott selber in seinem Wort" Ereignis wird. Dementsprechend kann dann auf S. 139 gesagt werden, die Verkündigung der Kirche sei darum Gottes Wort, „weil sich Gott selber darin ereignet". Ist es erlaubt, die Aussage: in der Verkündigung der Kirche ereignet sich Gottes Sprechen im Bereiche menschlichen Geschehens, gleichzusetzen mit der Aussage: darin ereignet sich Gott selber? Muß nicht die Aussage: Gott selber ereignet sich im Bereiche menschlichen Geschehens, streng beschränkt werden auf die Fleischwerdung des ewigen Wortes Gottes im Sohn? Hat hier Verf. den „inkarnatorischen" Aspekt, der seine Ekklesiologie durchzieht, nicht überspannt? Zerbricht nicht bei näherem Zusehen der Versuch, Barths Position anzunähern an die Rahners, wonach im gnadenhaften Ergreifen des Wortes Gottes durch den Menschen sich zugleich ein „Wirklichkeit-Werden Gottes" in diesem Tun ereignet? Daß das, was Rahner unter der Selbstmitteilung Gottes versteht, in seinem Verständnis von Gnade und Rechtfertigung gründet, leuchtet ein. Daß Rechtfertigung „jetzt schon" eine Gegenwart des eschatologisch-zukünftigen Spruches Gottes im Jüngsten Gericht einschließt, steht auch für uns außer Zweifel. Daß aber diese Gegenwart jenes eschatologischen Gnadenspruches Gottes bereits das gleiche Haben Gottes einschließt wie in dem eschatologischen Telos jenseits der Parusie Jesu, davon jetzt nur unterschieden durch den Modus der Verborgenheit, ist eine Folgerung, die eine evangelische Theologie aus mehr als einem Grund nicht wird mitvollziehen können. So legt diese Auseinandersetzung die Vermutung nahe, daß die Kontroverse angesichts der katholischen Lehre von der Indefektibilität des Lehramtes letzten Endes darin gründet, daß die evangelische Theologie, auch wenn sie nicht bei Barths Position stehen bleibt, doch die Grenze zwischen dem „Jetzt schon" und dem „Einst aber" schärfer zieht als dies etwa bei K. Rahner und dem Verf. der Fall ist.

Die Indefektibilität des Amtes sieht Verf. darin begründet, daß das Amt selbst kraft der Stiftung Christi zum Wesen der Heilsgemeinde gehört, die selbst als eschatologische Größe Heilsfrucht im Sinne der Rahner'schen Ekklesiologie ist und darum zusammen mit ihrem Amt „gar nicht anders als indefektibel sein kann", da sie sonst aufhören würde, „mindestens in der Dimension der geschichtlichen Greifbarkeit... die geschichtliche Gegenwart und Greifbarkeit des Sieges der Gnade Christi zu sein" (141).

Daß es dem evangelischen Theologen auf Grund des angedeuteten Unterschiedes im Verständnis der Kirche als eschatologische Größe nicht möglich sein wird, dem Verf. hier zu folgen, jedenfalls in terminologischer Hinsicht nicht, dürfte unmittelbar einleuchten. Andererseits wird auch der evangelische Theologe in der vom Verf. interpretierten Indefektibilitätslehre einen Wahrheitsanspruch vernehmen, den er in seiner Ekklesiologie wird zum Ausdruck bringen müssen. Denn auch für ihn steht die Verheißung fest, daß die Kirche Gottes durch alle Zeiten hindurch bis zum Jüngsten Tag eine *ecclesia perpetuo mansura* ist (CA VII). Dies kann sie aber nur dadurch sein, daß die Wahrheit des apostolischen Evangeliums durch das Wirken des Heiligen Geistes bei ihr bleibt. In diesem Bleiben in der Wahrheit des apostolischen Evangeliums manifestiert sich in der Tat der Sieg Jesu Christi als die die Kirche Gottes in Zeit und Geschichte beschützende und bevollmächtigende Macht. Insofern ließe sich auch der Begriff der Indefektibilität auf dieses Bleiben in der Wahrheit des apostolischen Evangeliums anwenden. Es kann auch nicht bestritten werden, daß dieses Bleiben sich in dem konkret geschichtlichen Bereiche der Verkündigung des Wortes Gottes und der Spendung der Sakramente verwirklicht. Das kontroverstheologische Problem erscheint aber sofort, wenn es sich um die Präzisierung jener geschichtlichen Greifbarkeit handelt und diese so vollzogen wird, daß sie in einer bestimmten Gestalt des institutionalisierten Lehramtes erscheint, wo doch schon die konkret geschichtliche Abgrenzung der einen Kirche Gottes als der Gemeinde der wahrhaft Glaubenden nicht „jetzt schon" in unserer Macht liegt, sondern definitiv erst „einst" in der Parusie Jesu erfolgt. Man darf dem Verf. dankbar dafür sein, daß er auf seine Weise ebenfalls dem eschatologischen Vorbehalt Rechnung zu tragen versucht. Er betont, daß die letzte Entscheidung über das Wirken des katholischen Lehramtes, die „Bestätigung durch den Weltenrichter", noch aussteht (144). Er fragt, ob die Kirche mit ihrem indefektibelen Lehramt sich ihres eschatologisch-pneumatischen „Besitzes" als eines Besitzes in Glauben und Hoffnung bewußt ist und ob sie jener eschatologischen Vorläufigkeit, die sie mitten im „Jetzt-schon" doch noch trennt von dem Ziel ihrer Pilgrimschaft, wirklich Rechnung trägt. Diese selbstkritischen Fragen erwecken die Hoffnung, daß vielleicht für

die Lehramtspraxis der katholischen Kirche eine Regelung gefunden werden könne, die den immer noch trennenden Lehrunterschied in seinen Auswirkungen mildert und dadurch auch eine fruchtbare Weiterentwicklung des dogmatischen Gesprächs ermöglicht.

K. Barths Lehre vom geschriebenen Wort gibt dem Verf. Gelegenheit, zur Frage der Sukzession Stellung zu nehmen und die Relation zwischen Kathedralentscheidungen und Schrift zu klären, zwei Fragenkreise, die eng zusammenhängen (149–153). Er kommt hier so weit wie möglich Barth entgegen. Sukzession besteht für Barth in der Schriftgemäßheit der Verkündigung. Jesus Christus schließt zwar als himmliches Haupt auch nach Barth seinen Leib, die Kirche, ein, aber die gleichzeitige Umkehrung dieses Verhältnisses ist für ihn um der Überlegenheit des Herrn willen unmöglich. Dem entspricht seine Forderung, daß die in der Schrift uns gegebene Gestalt des Christuszeugnisses der absolut geltende Bezugspunkt für alle Verkündigung der Kirche sein muß. Sukzession ist demnach für Barth der beharrliche pneumatische Rückbezug der Verkündigung der Kirche auf dieses durch die Schrift gegenwärtige lebendige apostolische Urzeugnis. Dieser *antecessor* darf nie im *successor* aufgehen!

Verf. versichert, daß dieser Grundgedanke Barths von der katholischen Sukzessionstheorie bejaht werden kann, insofern die *successio episcoporum* keineswegs die genannte pneumatische Sukzession ersetzen soll, vielmehr in ihrem Dienst steht, indem sie „die Abhängigkeit eines jeden *successors* von dem *antecessor*" sichert. Das für Sukzession Konstitutive scheint auch für ihn nicht die ununterbrochene Kette bischöflicher Ordinationen an und für sich zu sein, sondern ihr Dienstbezug auf die pneumatische Sukzession in der Wahrheit der apostolischen Verkündigung. Die kontroverstheologische Frage, die jetzt beantwortet werden müßte, besteht demnach darin, ob jene gemeinsam bejahte pneumatisch-apostolische Sukzession notwendig an jene institutionelle „Sicherung" durch bischöfliche Ordinationen gebunden ist, derart, daß außerhalb dieser Sicherung sie notwendig verloren geht. Der evangelische Theologe wird seinerseits nicht bestreiten, daß eine *successio ordinis* im Dienste der Erhaltung einer das apostolische Evangelium bewahrenden *sucessio verbi* steht, aber er wird die Tatsächlichkeit einer solchen apostolischen *successio verbi* nicht an eine durch episcopale oder presbyteriale Ordination erfolgte Amtsübertragung mit dem Merkmal einer absoluten Notwendigkeit binden können. Auch an den Verf. ist die Frage zu richten, ob eine im Dienste der pneumatischen *successio* stehende Kette von institutionellen Legitimationen des Nachfolgers durch den Vorgänger als eine absolute Bedingung für das Ereignis der pneumatischen Sukzession in Anspruch genommen werden kann. Vf. hat sich zu dieser Frage nicht mehr geäußert. Aber legt die von ihm angedeutete Rangordnung zwischen pneumatischer Sukzession und ihrer institutionellen Legitimitation nicht die Möglichkeit eines dogmatischen Konsensus zwischen ihm und uns in dieser Frage nahe?

Was die Kathedralentscheidungen anlangt, so sollen sie nach der Darlegung des Vf.s im Sinne seiner Auffassung von Sukzession verstanden werden. Sie dürfen nicht über die Schrift hinweggehen, sie formulieren im Sinne einer Zwischenbilanz einen Abschluß des Dialoges der Kirche mit der Schrift, aber einen Abschluß nicht im Sinne eines Endes, wenngleich sie „die unwiderrufliche Bestätigung dessen sind, was die Schrift in der Gemeinde gewirkt hat", sie bleiben vielmehr in die Zukunft hinein offen „im Sinne von Auftrag, Aufgang und Anfang eines Erkenntnisweges" (150f). Damit die Dogmen aber wahre Kennzeichen auf dem weiterzugehenden Erkenntnisweg sein können, müssen sie aber doch wohl auch nach der Meinung des Vf.s „immer neu und unbefangen im Lichte und unter der Kritik der Heiligen Schrift" befragt werden. Was diese unbefangene kritische Befragung für das Unfehlbarkeitsproblem bedeutet, wird nicht weiter reflektiert. Jedoch ist deutlich, daß die Schärfe, mit der Barth die Schrift der Tradition gegenüberstellt, vom Vf. durch den Hinweis darauf abgemildert wird, daß die Schrift „als Lebensäußerung der Urkirche" der lehrenden Kirche nicht nur gegenübersteht, sondern von vornherein in einer gewissen Kontinuität mit ihr verbunden ist, ein Grundgedanke des Vf.s, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Hier tauchen für den evangelischen Theologen wieder schwierige Fragen auf. In aller Kürze sei darauf verwiesen, daß die apostolischen Urzeugen der österlichen Erscheinungen des Herrn in jeder Hinsicht v o r der im Pfingstereignis entsprungenen Kirche stehen und daher mit ihrem Zeugnis F u n d a m e n t der Kirche sind (Eph 2,20), wodurch auch die schriftliche Gestalt dieses Zeugnisses, obwohl sie in der nachpfingstlichen Kirche entstand, ein bleibendes, schlechthin normatives Gegenüber zu der nur durch dieses Zeugnis hervorgerufenen Kirche bildet.

Aus der weiteren Auseinandersetzung mit Barth sei nur noch eine Beobachtung des Verf.s hervorgehoben, die für unser Gespräch mit ihm wichtig ist. Barths Auffassung von einer verbindlichen Bezeugung des Wortes Gottes durch die Kirche in Gestalt von Bekenntnis und Lehrentscheidung weist zwei Seiten auf, die ständig in einem dialektischen Gegenüber festgehalten werden und zwar derart, daß Eindeutigkeit für die Beurteilung dieser Bezeugungen und infolge davon auch Eindeutigkeit für den geschichtlichen Weg der Kirche nicht erreicht werden kann. Auf der einen Seite wird die Menschlichkeit dieser Bezeugungen so stark betont, daß ihre auch für Barth geltende Autorität einer solchen Relativierung unterworfen wird, die ein Eingehen der Wahrheit des Wortes Gottes in dieses Zeugnis der Kirche auf der ganzen Linie problematisch macht. Auf der anderen Seite ereignet sich aber auch nach Barth unter der Freiheit des Wirkens des Geistes tatsächlich ein Einbruch der Wahrheit des göttlichen Wortes in das menschliche Zeugnis der Kirche. Was aber aus dieser Gewißheit für das Verständnis von Bekenntnis und Lehrentscheidung eigentlich folgen müßte, kann wegen der bleibenden herrscherlichen Freiheit der Schrift, auf der Barth insistiert, nicht zum Durchbruch kommen. Man wird dem Verf. darin zustimmen müssen, daß hier bei Barth ein nicht überwundener Zwiespalt vorliegt, der sich dahin auswirken kann, daß die Wahrheitserkenntnis des Glaubens überhaupt nicht mehr in einem kirchlichen Lehrkonsensus vom Range eines Bekenntnisses verbindlich ausgesprochen werden kann, sondern letzten Endes in der Entscheidung des einzelnen Gläubigen liegt. Wenn Verf. demgegenüber zu verstehen gibt, daß man im Weiterdenken jenes pneumatischen Geschehens, in dem die Wahrheit des Wortes Gottes in Bekenntnis und Lehrentscheidung eingeht, doch zu einer konkreten, geschichtlich greifbaren Institutionalisierung des Lehramtes der Kirche kommen müsse, so wird für die evangelische Theologie die Frage unvermeidlich sein, ob jenem geistlichen Geschehen der Wahrheitsgabe im menschlichen Zeugnis die in der katholischen Kirche vorliegende Institutionalisierung dieses Geschehens seinem Wesen wirklich entspricht und ob nicht grundsätzlich jeder Institutionalisierung dieses Geschehens tatsächlich gewisse Grenzen gesetzt sind, die repsektiert werden müssen. Wir werden auf diese Frage noch zurückkommen.

Auf das Gespräch des Autors mit den von K. Barth in unserem Problemkreis bestimmten Theologen (Kap. VI) brauchen wir in unserem Gespräch mit ihm nicht näher einzugehen, da die Barth'sche Position im Blick auf Bekenntnis und Lehramt trotz gewisser Modifikationen bei allen wieder durchschlägt. Was die besondere Position E. Brunners anlangt (Kap. V), so wird in der sorgfältigen Nachzeichnung des Verf.s deutlich, daß sie in mancher Hinsicht eine größere Nähe an das katholische Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Lehre, von Dogma und Autorität aufweist, als dies bei K. Barth der Fall ist, zugleich aber durch die abstrakte Unterscheidung zwischen einer (konstruierten) neutestamentlichen Ekklesia und der geschichtlichen Größe „Kirche" und die absolute Gegenüberstellung der ersteren gegen die zweite einen unüberbrückbaren Graben aufreißt. Das Grundanliegen E. Brunners, gültige Glaubenserkenntnis in der personalen Begegnung mit der lebendigen Stimme des Christusevangeliums Ereignis werden zu lassen, um dadurch die rechte Mitte zwischen den Verfehlungen durch Objektivismus und Subjektivismus zu treffen, glaubt Verf. bejahen zu können, zumal nach E. Brunner „die Verkündigung der mit Christus lebendig verbundenen Gemeinde eine Gestalt der Offenbarung ist." Was aber Kritik herausfordert, ist „die absolute und undifferenzierte Anwendung" jenes Grundgedankens. Man wird dem Verf. in der Tat darin zustimmen müssen, daß bereits die Ekklesia E. Brunners eine Abstraktion gewisser Elemente der Urkirche ist und die Deutung der Geschichte der Kirche als eine im wesentlichen durch den Objektivismus hervorgerufene Verfallsgeschichte eine Spekulation bleibt. In der Kritik, die Verf. an dieser Position übt, finden sich nicht wenige Punkte, an denen der Rezensent ihm zustimmt. In dem gleichen Zusammenhang richtet Verf. aber auch wichtige kritische Fragen an die katholische Theologie und Kirche. Sie werden hervorgerufen durch die unbestreitbare Eliminierung pneumatischer Elemente der Urkirche zugunsten der institutionellen und durch die konkrete Form der Ausübung kirchlicher Lehrautorität, die für andere Chri-

sten Ärgernisse einschließt, die nicht zu rechtfertigen sind. Zustimmen wird der evangelische Theologe dem Verf., wenn er das Verhältnis zwischen Amt und Geist mit dem Satz kennzeichnet: „Nicht das Amt garantiert den Geist, sondern der Geist wirkt durch das Amt." Zustimmung wird dadurch ermöglicht, „daß das in diesem Satz Behauptete nicht ausschließlich zu verstehen ist; das heißt, daß neben dem Wirken des Heiligen Geistes durch das Amt auch ein andersartiges Wirken des Heiligen Geistes angenommen wird" (242). Verf. ist überzeugt, mit diesen Sätzen die katholische Lehre korrekt zu interpretieren. Der Einung der Christenheit würde gewiß ein großer Dienst geleistet werden, wenn dieser offenbar bisher stillschweigend mitgesetzte Gehalt katholischer Lehre nun auch offen in einer verbindlichen Weise ausgesprochen würde. Daß das Schriftzeugnis ein derartiges Verhältnis von Geist und Amt fordert, wie Verf. es hier angedeutet hat, kann wohl nicht bezweifelt werden. Nicht hinreichend deutlich wird dem evangelischen Theologen, wie die vom Verf. vertretene Endgültigkeit des Dogmas verbunden werden kann mit der ebenfalls von ihm vertretenen Einsicht in eine Unabgeschlossenheit des Dogmas, die sich nicht nur auf seinen Umfang, sondern auch auf die Qualität des bereits proklamierten Dogmas bezieht. Könnte hier zwischen katholischer und evangelischer Sicht vielleicht dadurch eine Übereinstimmung erreicht werden, daß beide Teile das Moment der „Endgültigkeit" eines Bekenntnisses oder eines Dogmas in der pneumatischen Erkenntnis erblicken, daß die in Dogma und Bekenntnis unter geschichtlich bedingten Formulierungen intendierte Wahrheitsaussage über soteriologische Gehalte des Evangeliums tatsächlich mit seiner Urbezeugung in der Heiligen Schrift übereinstimmt? Wenngleich in dieser Frage ein theologischer Konsensus nicht außerhalb des Bereiches einer Möglichkeit liegen sollte, so bleiben doch dogmatische Schwierigkeiten angesichts der katholischen Unfehlbarkeitslehre. Der auch nach unserer Überzeugung begründete Glaube, daß der Heilige Geist (auch) durch das Amt wirkt, kann nicht erkennen, mit welchem Recht die Erfüllung dieser Glaubenshoffnung allein auf das Lehramt der in katholischer Sukzession stehenden Bischöfe und auf die Kathedralentscheidungen des Bischofs von Rom beschränkt wird. Wenn die Antwort auf die Frage, ob die Erfüllung solcher Glaubenshoffnung in einer bestimmten kirchlichen Lehrentscheidung tatsächlich Ereignis geworden ist, von der pneumatischen Erkenntnis der Schriftgemäßheit dieser Lehraussage abhängt, so kann die Rezeption dieser Lehrentscheidung doch nicht allein schon dadurch gegeben sein, daß eine bestimmte, geschichtlich gewordene Institution sie proklamiert hat. Da die Verheißung von der in die Wahrheit leitenden und in ihr bewahrenden Wirkung des Heiligen Geistes dem Leibe Jesu in seiner Ganzheit gilt, muß doch die von dem Kriterium jener pneumatischen Erkenntnis der Schriftgemäßheit geleitete Rezeption einer durch das Amt vollzogenen Lehrentscheidung für ihre Geltung als Bekenntnis oder Dogma in Ansatz gebracht werden. Daß eine solche Rezeption mit einer „demokratischen Mehrheitsentscheidung" nichts zu tun hat, liegt auf der Hand. Die evangelische Theologie und Kirche muß sich ihrerseits fragen lassen, ob sie der Tatsache, daß der in die Wahrheit führende Geist a u c h durch das durch Ordination übertragene Amt wirkt, gerecht wird und sich um die konkrete, seinem *jus divinum* entsprechende Gestalt seiner Lehrfunktion gebührend bemüht.

Damit gehen wir über zu der Auseinandersetzung des Autors mit der „lutherischen" Theologie in Kap. III und VII. Bei P. Althaus und W. Elert stößt Verf. auf „ein tieferes, realeres und ausgewogeneres Verständnis der inkarnatorischen Dimension" (71) als in der Dialektischen Theologie. Er stellt „eine theologisch gut begründete Objektivität im Glaubens- und Kirchenbegriff" fest, wodurch Grundlagen für „eine tragfähige Konzeption der Lehrautorität der Kirche" gegeben sind (122). Der kritische Dialog, den Verf. mit Althaus und Elert führt, wird eingeleitet mit der Frage, „ob die ekklesiale Dimension des Glaubens nicht noch tiefer und durchgreifender gedacht werden müßte" (82). Damit ist die Frage verbunden, ob die Kirche nicht aktiver in den zwischen ihr und der Schrift bestehenden „Interpretationszirkel" einbezogen werden müßte, als dies in der These von einer sich selbst interpretierenden Schrift der Fall ist (84; 75). Nun wird man dem Verf. gewiß zustimmen, wenn er den Grundsatz aufstellt: „Nur i n und d u r c h die Kirche ist die Schrift als h e i l i g e Schrift erkennbar, und nur i n und d u r c h die Kirche ist sie ihrem Wesen nach auslegbar und aktualisierbar" (83; Hervorhebungen vom Verf.). Daß in diesem hermeneutischen Interpretationszirkel Schrift auf Kirche und Kirche auf Schrift bezogen sind, wird ebenfalls nicht grundsätzlich bestritten werden können. Wenn aber dieser Bezug zu einer g e g e n s e i t i g e n Abhängigkeit wird, so wird wiederum zu fragen sein, ob hier die Einmaligkeit des Apostelamtes und seine einmalige Autorität als Ursprung jener Botschaft nicht verkannt wird, die der Kirche von Anfang an e i n s e i t i g v o r g e g e b e n ist und durch die an Pfingsten die Kirche gleichsam aus dem Nichts erst durch Wort und Taufe unter dem Wirken des Geistes h e r v o r g e r u f e n wird, ein Strukturelement, das der Kirche b l e i b e n d eingestiftet ist, was sich auch darin zeigt, daß die schriftliche Gestalt dieser aus dem Munde der Apostel entsprungenen Botschaft der Kirche für ihren Weg durch die Zeiten als die eine *norma non normata* mitgegeben ist. Gewiß sind mit diesem für eine evangelische Theologie wohl unverzichtbaren Grundsatz nicht wenige schwerwiegende hermeneutische Probleme gegeben. Gewiß ereignet sich die Erkenntnis dessen, was der Substanz nach unwandelbarer apostolischer Inhalt des Evangeliums ist, nicht ohne Kontinuität tradierter Erkenntnis dieses Inhaltes. Aber auch der Aufweis dieser Kontinuität wird nur möglich sein auf Grund einer prinzipiellen geistlich-herrschaftlichen Vorordnung des in der Schrift uns gegebenen prophetisch-apostolischen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln. Einseitig dienend und gehorchend ist die Kirche in der Tat in den hermeneutischen Interpretationszirkel Schrift – Kirche und Kirche – Schrift einbezogen, aber nur so! Der an dieser Stelle immer noch bestehende Dissensus wird greifbar, wenn Verf. aufgrund des von ihm dargelegten Verhältnisses von Schrift und Kirche den Grundsatz aufstellen kann, daß Schrift (als die schriftliche Gestalt des apostolischen Urzeugnisses) und Kirche (vornehmlich als lehrende Kirche mit lehramtlicher Funktion) „in gleicher Weise bezüglich der Darstellung des Evangeliums im Bekenntnis und Dogma von Gott eingesetzt und berufen sind" (109). Daher kann Verf. den Autoritätsanspruch des Dogmas nicht nur von innen her begründen, nämlich durch die inhaltliche Übereinstimmung mit der Schrift, sondern zugleich auch von außen her, „von der formal-rechtlichen Autorisierung der Kirche durch Christus" (119), die den legitimen Organen der lehrenden Kirche einwohnt, wobei zu beachten ist, daß dieses Außen und Innen in der gleichen engen gegenseitigen Bezogenheit und Abhängigkeit steht wie Schrift und Kirche in jenem „hermeneutischen Zirkel, in dem das Eine ohne das Andere sinnlos ist" (119). Die evangelische Theologie – das sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich vermerkt – darf nicht verkennen, daß dem durch Ordination übertragenen Amt eine spezifische Funktion für die Wahrung der apostolischen Identität der Kirche und ihrer Verkündigung zukommt. Aber der Wahrheitsanspruch von Lehre, Bekenntnis und Dogma kann neben dem inneren Grund der Schriftgemäßheit nicht einen gleichzeitigen gleichgewichtigen formal-rechtlichen Grund in dem Amt finden, das dem einmaligen Apostelamt stets nur nachfolgen kann, wenngleich dieses nachfolgende Amt in der Stiftung jenes Apostelamtes mitgesetzt ist. Daß dem schriftgemäßen Bekenntnis hinsichtlich der in ihm zur Sprache kommenden apostolischen Heilsbotschaft eine Wahrheitsmacht zukommt mit dem Anspruch auf bleibende Geltung und ihm daher auch die Funktion einer *norma normata* für die Verkündigung der Kirche eignet und in Zusammenhang damit sein Inhalt auch der *fides quae creditur* gilt, darin besteht zwischen dem Autor und dem Rezensenten trotz des Dissensus in der Begründung dieser Autorität Konsensus.

Dem letzten Kapitel (VII) dürfte eine besondere Aktualität zukommen, nicht nur deswegen, weil es bis in die Gegenwart führt, sondern vor allem darum, weil hier eine Gesprächsbasis erreicht wird, die für die Frage einer in Zukunft vielleicht möglichen Gestalt von Kirchengemeinschaft zwischen evangelischer und katholischer Kirche besonders fruchtbar zu sein scheint. Bei den hier besprochenen Theologen dürften zwei Grundprobleme, die sich durch das ganze Buch ziehen, so weit geklärt sein, daß Lehrunterschiede, die bei den Lösungen noch bleiben, keine kirchentrennende Wirkung haben müssen. Einmal wird deutlich, daß sich das Verständnis von Bekenntnis und Dogma, das von diesen durch Bindung an das lutherische Bekenntnis bestimmten Theologen entwickelt wird, sich in seinen Grundlagen im Bereiche eines möglichen Konsensus hält. Daß dem so ist, dürften auch die Ausführungen des Rezensenten bezeugen. Zum anderen dürfte auch die Frage nach dem Verhältnis von Aktualität und Kontinuität im Wirken des die Glaubenserkenntnis schenkenden Heiligen Geistes als geklärt angesehen werden. Wenn Verf. darauf hinweist, daß im Blick auf eine Synthese von Aktualität und Kon-

tinuität zu bedenken ist, daß es stets ein und derselbe Geist ist, der hier wirkt, so muß man ihm uneingeschränkt zustimmen. Der Heilige Geist widerspricht sich nicht, aber er widerspricht auch nicht dem apostolischen Evangelium, wenn er die Kirche Gottes in alle Wahrheit führt. Ob man freilich bei diesem Wirken des Geistes von einer „Konkretheit der Inkarnation Gottes in die irdisch-menschlichen Gestalten, Formen und Handlungen" (292) sprechen darf, ist fraglich. Wenn Verf. in seiner Ekklesiologie immer wieder die „inkarnatorische" Dimension zur Geltung bringen will, so wäre in unserem Zusammenhang – und nicht nur hier – doch zu bedenken, daß die Heilige Schrift wohl von einer Inkarnation Gottes des Sohnes spricht, aber nicht von einer Inkarnation Gottes des Heiligen Geistes. Wenn man von einer Inkarnation des Heiligen Geistes sprechen will, dann allenfalls nur im Blick auf das letzte Telos jenseits der Auferstehung der Toten, wenn Gott, der Dreieinige, alles in allem sein wird. Diese eschatologische Grenze hebt auch nach unserer Überzeugung nicht auf, daß „jetzt schon" der Heilige Geist in dynamischer Wirkungseinheit sich mit der Verkündigung des apostolischen Evangeliums und dem Vollzug der Taufe, der Eucharistie und der Absolution, ja auch mit dem Vollzug der Amtsübertragung durch Ordination verbindet. Die eschatologische Grenze noch weiter darüber hinaus vorzuschieben, davor hat die lutherische Theologie in der Tat, wie Verf. bemerkt, eine letzte Scheu.

Der eigentliche Dissensus liegt, wie Verf. mit Recht feststellt, im Amtsbegriff. Verf. hat diesem Thema eine dankenswerte Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Kritik an dem Amtsverständnis dieser lutherischen Theologie und die von ihr zu erwartenden Antworten können hier nur in der unvollkommenen Form thesenartiger Zusammenfassung zur Sprache kommen.

Dem Verf. erscheint das lutherische Verständnis des *ministerium verbi* in erster Linie als ein Postulat oder ein abstraktes Prinzip. Nach seiner Darstellung wird erst von dem aufgestellten Postulat aus auf einer ganz anderen Ebene eine Konkretion dieses *ministerium verbi* angestrebt, nämlich im besonderen Amt. Dadurch wird dieses *ministerium* „von seinen Verwirklichungsinstanzen getrennt und unterschieden und darum in sich genommen heilsgeschichtlich inkarnatorisch doch recht fragwürdig." Darum fehlt der Verantwortung des konkreten Amtes (seinem Soll) die Vollmacht, die in der Erfüllung der dem *ministerium verbi* gegebenen Verheißung beschlossen liegt. Diese Trennung von „Soll und Verheißung" ist der „angeborene Herzfehler" des lutherischen Amtsverständnisses. „Die Vollmacht (hat) das hypostasierte *ministerium verbi* an sich gezogen" (348).

Wir antworten: das mit *ministerium verbi* Gemeinte hat von vornherein notwendig einen Bezug auf konkrete Personen als seine Träger. Die Bindung der Funktion des *ministerium verbi* an personale Träger ist in dem Begriff des *ministerium verbi* unmittelbar mitgesetzt. Zu diesen in dem Begriff des *ministerium verbi* von vornherein kraft der Stiftung Christi unmittelbar eingeschlossenen personalen Trägern gehören auch die in die öffentliche Ausübung dieses *ministerium* zu berufenden und zu ordinierenden Träger des Hirtenamtes, aber nicht nur sie. Denn teil an der Ausübung des *ministerium verbi* hat auch die gottesdienstlich versammelte Gemeinde, auch der mit einem spezifisch auf Zeugnis und Lehre ausgerichteten Charisma Begnadete, der neben dem ordinierten Amtsträger steht, auch der einzelne Christ, der im Glauben die Gabe der Taufe bewahrt. Die Tatsache, daß eine Vielfalt von Personen in je verschiedener Weise von vornherein in dem *ministerium verbi* als seine personalen Träger eingeschlossen sind, bewirkt nicht, daß das *ministerium verbi* zu einer frei schwebenden Hypostase jenseits seiner ekklesialen Verwirklichung wird. Die dem *ministerium verbi* gegebenen Verheißung wird sich daher im rechten Vollzug bei allen seinen personalen Trägern erfüllen, auch bei jenen, denen das besondere Amt nicht übertragen ist. Die Spendung einer Taufe gehört doch zweifelsfrei zum Vollzug des *ministerium verbi*. Bei einem Taufvollzug durch einen Laien gehen ebenfalls zweifelsfrei alle Verheißungen in Erfüllung, die der Taufe gelten. Warum sollte das, was im Blick auf die Taufe von evangelischer und katholischer Kirche bejaht wird, von dem charistisch erteilten Zuspruch der Sündenvergebung an den Beichtenden nicht gelten? Muß diese Gestalt der *potestas clavium* wirklich als „eine Art häretisch übersteigerter Nachblüte" mittelalterlicher Laienbeichte (LThK² 6,742) angesehen werden? In der Nachfolge des apostolischen Evangeliums gelten alle Verheißungen, die dem *ministerium verbi* gegeben sind, auch dem besonderen Amt, wie es in CA XXVIII entfaltet wird. Eine dem lutherischen Bekenntnis entsprechende Lehre vom *ministerium verbi* stellt die Vollmacht des durch Vokation übertragenen Amtes nicht in Frage, sondern begründet sie.

In der Untersuchung des Verhältnisses zwischen *jus divinum* und *jus humanum* und in den folgenden kritischen Überlegungen (349–363) tauchen sachgemäß verwandte Probleme auf. Aufs Ganze gesehen dürfte die Möglichkeit einer theologischen Konvergenz sichtbar werden. Dazu tragen vor allem die vom Verf. entwickelten Gedanken über das „umfassende und ganzheitliche Verständnis des Heilswillens Gottes" bei (359ff). Hier könnte sich eine gemeinsame Basis für die Entflechtung des heikelen Problems der Unterscheidung und der Verbindung von *jus divinum — jus humanum* anbieten. Wir stimmen dem Verf. darin zu, daß die Reduktion des *de jure divino* Gebotenen auf ein prinzipielles, über jeder geschichtlichen Konkretion schwebendes Gebot von Evangeliumsverkündigung den Stiftungen Christi nicht entspricht. Es läßt sich in der Tat zeigen, daß in dem *de jure divino* Gebotenen bestimmte, konkret greifbare innerweltliche Gestalten des Vollzuges mitgesetzt sind. Daß dort, wo Taufe und Eucharistie gespendet werden sollen, kraft der Stiftung Christi bestimmte Handlungen unbedingt vollzogen werden müssen (Wasserbad oder Wasserbegießung mit Taufformel, Brot und Wein als Bestandteil eines Mahles), ist unbestritten. Auch darüber besteht zwischen uns Einverständnis, daß das Evangelium nie ohne den Boten sein kann, daß auch die Berufung einzelner Glieder am Leibe Christi in die öffentliche Ausübung dieses Botendienstes kraft der Stiftung Christi *de jure divino* geschehen muß. Insofern enthalten die das Evangelium betreffenden Stiftungen Christi auch Gebote für konkrete, innerweltlich greifbare Vollzüge, die *de jure divino* unbedingten Gehorsam fordern. Ein inhaltlich greifbares Wie ist in der Tat in dem umfassenden Daß des *de jure divino* Gebotenen unmittelbar mitgesetzt. Gehorsam gegen die Stiftungsgebote Christi bis in diese Konkretionen hinein hat mit Gesetzlichkeit nichts zu tun.

Aber andererseits unterliegt gerade auch dieses unbedingt gebotene Wie – schon die neutestamentlichen Zeugnisse und dann erst recht die Geschichte der Kirche zeigen das – Wandlungen in seiner Gestaltung. Für Taufe und Eucharistie ist die Liturgiegeschichte, für die Gestaltung des Amtes die Rechtsgeschichte ein unumstößlicher Beweis. Diese Wandlungen dürfen keineswegs willkürlich vorgenommen werden, sie müssen vielmehr eine verantwortliche Gestaltung jenes *de jure divino* gebotenen Wie sein, verantwortlich vor der Stiftung Christi, verantwortlich auch vor der in vernünftiger Überlegung zu klärenden geschichtlichen Situation, verantwortlich nicht zuletzt auch vor dem, was geistgewirkte Glaubenserkenntnis als neu entdeckte Elemente in dem *de jure divino* Gebotenen erblickt hat. Daß in diesem Bezug auf geschichtliche Situationen und auf Führung des Geistes ein gewisser freier Spielraum für die konkrete Gestaltung gegeben ist und tatsächlich auch immer wahrgenommen wurde und auch heute wahrgenommen wird, dürfte unmittelbar deutlich sein. Nennt man dieses sich geschichtlich Wandelnde *jus humanum*, dann ist deutlich, daß das *jus divinum* mitsamt dem in ihm einbegriffenem Wie von der Jerusalemer Urgemeinde an bis auf unsere Gegenwart und in aller Zukunft nur in einer wandelbaren Gestalt als *jus humanum* erscheinen kann, wobei aber eben diese wandelbare Gestalt das *de jure divino* Gebotene mitsamt seinem Wie in sich verkörpern muß.

Eine dogamtische Kontroverse kann jetzt eigentlich nur in der Antwort auf die Frage entstehen, welche konkreten innerweltlichen Vollzüge in dem *de jure divino* Gebotenen enthalten sind. An dieser Stelle tritt nun auch für uns der im ökumenischen Gespräch noch nicht überwundene Dissensus hervor. Durch das ganze Buch des Verf.s zieht sich die kritische Frage, warum man in der evangelischen Theologie die Ansätze, die zu einem konkreten, institutionell greifbaren Lehramt führen könnten, dogmatisch nicht bis zu diesem Ende durchreflektiert, sondern diese Fragen allenfalls auf eine Regelung in dem sekundären Bereich der Kirchenordnungen abschiebt. In gewisser Hinsicht trifft diese Kritik auch die in Kap. VII behandelte Theologengruppe. Auch von ihren dogmatischen Voraussetzungen aus ist nicht einsehbar, daß die konkrete Gestalt des *de jure divino* gebotenen kirchlichen Amtes ausschließlich in der zweifellos geschichtlich gewordenen, hierarchisch gestaffelten Amtsgestalt der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche der Christenheit gegeben sein soll. Dieses geschichtlich gewordene Wie kann als solches in dem gebotenen Wie der Stiftung Christi nicht erblickt werden. Daß das lutherische Bekenntnis seinerseits in dem *de jure divino* Gebotenen auch ein konkretes,

geschichtlich greifbares Amt kennt, dem u. a. auch die Vollmacht der Lehre, der Lehrentscheidung und der Verwerfung der Irrlehre gegeben ist, kann nicht bestritten werden. Nach dem Sprachgebrauch des Verf.s müßte er das lutherische Amt des *pastor seu episcopus* eigentlich als ein institutionalisiertes Lehramt gelten lassen. Dabei wäre noch zu beachten, daß unter dem Gesichtspunkt des geschichtlichen Wandels, also im Bereiche des recht verstandenen *jus humanum*, dieses Amt offen ist auch für Gestalten eines übergemeindlichen Bischofs, eines Erzbischofs (vgl. Schweden), auch eines Patriarchen und nach Melanchthons Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel sogar für einen „Papst".

Obwohl nach reformatorischen Bekenntnissen dem Hirtenamt eine besondere, unverzichtbare Verantwortung und Vollmacht für die Wahrung der rechten Lehre zukommt, ist der evangelischen Theologie eine exklusive Identifizierung des Lehramtes mit dem durch Ordination übertragenen Amt nicht möglich. Die Einbettung dieses Amtes in die Ganzheit des pneumatischen Wesens der Kirche, die Verf. auf seine Weise ebenfalls sieht und erstrebt, verbietet uns eine solche Identifizierung. Die Weise, wie verbindliche Lehrentscheidungen in der Geschichte der Kirche entstehen, läßt sich nicht ein für allemal institutionell festlegen. Schon ein Blick auf die Entstehung der lutherischen Bekenntnisschriften zeigt dies. Vor allem ist der im Neuen Bund in Erscheidnung getretene, spezifisch endzeitliche Charakter des Volkes Gottes der Grund dafür, daß das Lehramt der Kirche ohne grundsätzliche, konkrete, verantwortliche, mitentscheidende Einbeziehung der lebendigen Glieder am Leibe Jesu Christi nicht ausgerichtet werden kann. Dieser Sachverhalt gehört doch ebenfalls zu dem *de jure divino* Gebotenen! Er ist darum auch bis in das Kirchenrecht hinein in seinem geschichtlich wandelbaren Wie zu gestalten. Der Geist, der in alle Wahrheit leitet, kann im Neuen Bund unmöglich nur von dem Konzil der Amtsträger oder gar von einem einzelnen beansprucht werden. Nach unserer Überzeugung muß eine dogmatische Beschreibung des Lehramtes und seine konkrete geschichtliche Gestaltung diesem Sachverhalt gerecht werden. Die Bemühungen, die darauf zielen, die Gemeinde und ihre Glieder in der rechten Weise in die Teilhabe am *ministerium verbi* und darum auch in die Teilhabe am Lehramt einzubeziehen, dürfte eine der Hauptaufgaben sein, die der Christenheit heute gestellt sind. Hans Jörg Urbans Buch hat uns dies erneut ins Bewußtsein gehoben.

---

**Ohler,** Annemarie: **Gattungen im AT.** Ein biblisches Arbeitsbuch. Düsseldorf: Patmos (1972). 224 S. kart. DM 19.80

Trotz des immer wieder erhobenen Rufs, daß die Religionslehrer der verschiedenen Schultypen sich in die Elemente des modernen exegetischen Forschungsinstrumentariums einzuüben hätten, wollten sie wirklich zeitgemäße Verkündigung bieten, ist die Kenntnis jetziger Bibelauslegung weithin unbekannt geblieben. Liegt es an mangelnder Möglichkeit, durch Vorträge, Arbeitskreise und literarische Veröffentlichungen sich mit ihr vertraut zu machen oder liegt es vielleicht gar an mangelndem Interesse und Einsicht in die Notwendigkeit dazu? Wie diese Frage auch zu beantworten ist, A. Ohler legt mit ihrem Arbeitsbuch eine wirklich hilfreiche Handreichung vor, die mit den modernen Auslegungsmethoden vertraut macht. Sie, die ausgebildete Germanistin, tut das auf eine leicht verständliche, jedem interessierten Lehrer leicht zugängliche Weise. Damit füllt sie für den gesamten Leserkreis bis hinab zum Grundschullehrer eine Literaturlücke aus.

Trefflich und mit feinem Gespür handelt sie im I. Kapitel (19–83) über die Eigenart des hebräischen Denkens und der Sprache, über die Technik der Stilanalyse und die Eigentümlichkeit hebräischer Aussagen. Im II. Kapitel (87–216) werden, mit gelungenen Beispielen durchsetzt und verdeutlicht, die kleinen Gattungen im AT, unterteilt in erzählende Gattungen, Gattungen der Gesetzesüberlieferung und in dichterische Gattungen plastisch herausgearbeitet und vorgestellt. Mit der dem Leser aufgegebenen Verpflichtung, sich durch andauerndes Nachlesen in der Bibel in ihre Welt einzuleben, wird er so instandgesetzt, sich am Objekt selber in die Eigenart der biblischen Darstellung einzuarbeiten.

Bei der Durchführung ihrer Aufgabe folgt O. soliden anerkannten Gesetzen der heutigen Schriftauslegung, bekundet allenthalben ein großes theologisches Wissen und Interesse als Ziel der Exegese und zeigt sich selber als kundige Führerin auf dem Weg dahin.

Als besonders geglückt scheinen mir die Ausführungen über Sagen in Israel (98–106) zu sein. Weniger glücklich wird 102 von mythologischen statt von mythischen Motiven gesprochen; in einer kühnen, zu verkürzten Ausdrucksweise wird 163 der „Bund Gottes" mit dem Gesetz gleichgesetzt. Eigenartig wirkt es, wenn 171–173 Ps 31 nach Deissler wiedergegeben wird und wenige Seiten weiter (180) die Verse 9 und 18b des gleichen Psalms nach einer anderen Übersetzung zitiert werden. Man sollte den Plural „Kerubim" nicht noch mit einer zusätzlichen deutschen Pluralendung „Kerubimen" (192) versehen. – Doch das sind im Verhältnis zu Gehalt und Ausführung belanglose Ausstellungen eines Arbeitsbuches, das man unbedenklich empfehlen kann.

Regensburg Heinrich Gross

**Von Rad,** Gerhard: **Das erste Buch Mose. Genesis.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1972. 9. überarbeitete Aufl. VIII, 362 S. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. von Artur Weiser, Teilbd 2/4) kart. DM 19.80

Es hieße Eulen nach Athen tragen, noch einmal über die weltweite Anerkennung dieses Kommentars hinaus sein Loblied singen zu wollen. Welches theologische Werk, biblische Kommentare eingeschlossen, bringt es schon zu Lebzeiten seines Verfassers auf neun Auflagen? Die Auslegung von Genesis gehört bestimmt zu den Herzensanliegen ihres Verfassers. Seit dem ersten Erscheinen 1949 hat v. Rad dieses Werk über zwanzig Jahre begleitet. Und da es die letzte Veröffentlichung ist, deren Drucklegung er vor seinem Tod am 31. 10. 1971 noch vollständig hat zu Ende führen können, ist es geradezu auch sein theologisches Testament geworden.

In Aufbau und Durchführung hat sich gegenüber den früheren Auflagen kaum etwas geändert. Die Auslegung basiert auf der Annahme der bekannten Pentateuchquellen Jahwist, Elohist und Priesterschrift, obwohl v. Rad sich darüber im klaren ist, daß eine absolute Sicherheit in dieser Grundfrage bis heute nicht erreicht, wahrscheinlich nie erreichbar ist, und daß die Annahme von Quellen und Schichten bei den verschiedenartigen Textkomplexen durchaus nicht im gleichen Verständnis vorauszusetzen ist (vgl. etwa ihr Gebrauch in der Josefsgeschichte!). Doch bleibt sie immer noch die beste Hypothese für die Erklärung der Doppelberichte, für die beachtenswert verschiedenen Stilarten und vor allem für die unterschiedlichen theologischen Intentionen. Gerade um sie geht es in besonderer Weise dem Kommentar von v. Rad. Hier erhält der Leser gediegene, theologisch fundierte Auskunft eines gläubigen Verfassers. V. Rad ist sich durchaus bewußt, daß in der Genesis keine exakte quellenkritisch belegte und belegbare Nachzeichnung der Patriarchengeschichte geboten wird – von der Historizität der Urgeschichte ganz zu schweigen –, aber die Berichte verschwinden auch nicht im undurchsichtigen Nebel des Unwirklichen; im Gegenteil, sie bieten Grundlage genug, die theologischen Interpretationen als offenbarungsmäßige Aussagen zu tragen. Grundsätzlich informiert der Verf. darüber in den einleitenden Vorbemerkungen, vor allem in der großenteils neugeschriebenen Behandlung der hermeneutischen Probleme der Genesiserzählungen (18–26). So wird dieser „praktische Kommentar" neben dem wissenschaftlichen zur Genesis von Claus Westermann (bisher sind in 8 Lieferungen die Kapitel 1–9,17 auf 640 Seiten behandelt, Neukirchen 1966ff) seinen Platz und Rang behalten. Man kann diese solide Schau der „Anfänge des Heils" als Vermächtnis ihres Autors nur empfehlen.

Regensburg Heinrich Gross

**Mettinger,** Tryggve N. D.: **Solomonic State Officials.** A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy. – Lund: Gleerup (1971). XIII, 186 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 5) br

A la suite des importants travaux d'auteurs scandinaves et anglo-saxons, on s'est intéressé à l'idéologie royale, à la titulature royale et à l'organisation monarchique d'Israël à l'instar des peuples orientaux (I Sam 8, 5 & 20). De Vaux et Begrich avaient percu l'influence de l'Egypte dans cette organisation. Le présent travail reprend avec plus d'ampleur, dans une enquête plus poussée, ce qu'avait esquissé ses prédécesseurs. Cette enquête porte d'abord sur les tritres des hauts fonctionnaires royaux tels qu'ils apparaissent dans les trois listes: II Sam 8,15–18; 20, 23–26, I Reg 4,4–6. Celà fait M. analyse l'influence égyptienne sur les écoles de scri-

bes et conclut sur deux points: 1. Salomon a fait une large part au vieux système tribal dans son organisation préfectorale. 2. L'influence égytienne est nettement plus forte que la cananéenne.

Un préalable: l'étude des listes. Celle de II Sam, 15–18 est "unimpeachable" sauf la place des prêtres et l'ordre des paragraphes. M. est favorable à la solution Begrich: si l'on admet qu'il s'agit d'une copie d'une liste répartie sur deux colonnes, on peut garder le lien ordinaire entre *sopher* et *mazkîr*. C'est la liste 1 R 4,1–6 qui présente le plus de difficultés textuelles. D'accord avec Cody, M. voit dans Shisha non un nom propre mais une déformation du titre égyptien *sš šc.t*, devenu *šahšija* dans les lettres d'El Amarna. Cette solution est séduisante, mais il me semble que le nom du titulaire du poste sous David est plus tôt Shisha que Serayah. Les lesons grecques de *asa* en B, *sasa* en MV, me paraissent plus sûres que le *saraias* de AL qui trahit comme souvent l'influence d'une recension d'après l'hébreu.

Par ailleurs l'étude du *sôpher*, traduit par "royal secretary" est conduite avec le plus grand soin et d'une admirable érudition. On hésitera cependant sur certaines conclusions. Est-il possible que l'on ait rédigé à Jérusalem une chronique synchronique où les rois du Nord (v. g. II Reg 14,28) aient été appelés "rois d'Israël" quasi-officiellement alors que la dynastie de David se prétendait héritière de tout Israël? Mais surtout la fonction du *sôpher* "writer *par excellence*" aurait-elle été la rédaction des Annales officielles? Ce haut fonctionnaire avec son cabinet dans le palais devait s'occuper de la correspondance mais plutôt comme un Secrétaire d'Etat aux affaires étrangères chargé des négociations (II Reg 18,18). A juste titre M. a éliminé pour *sôpher* une dérivation de *sépher*, livre; aussi l'accadien *šaparu*, envoyer, me paraît la meilleure origine du titre hébreu. Dès les lettres de Mari (I, 28, 20–21) c'est un personnage important, parallèle à *waklum*; il l'est encore au temps de Tukulti Ninurta Ier (cf J. Lewy HUCA 25/1954 note p. 191s citée par l'auteur). S'il est probable que le *sôpher* soit l'héritier du *šahšiya* cananéen on voit par EA 316,16 que c'était un personnage considérable devant lequel se prosterne Pi-Ba'alu. Sous la monarchie le rôle d'écrivain et de scribe, d'ailleurs honoré, correspond au terme de *šôter*, lui aussi dérivé de l'accadien.

J'admets de même avec l'auteur que le *mazkîr* correspond à l'égyptien *whm* et que ce n'est pas une rérivation du *zèker* hébreu. Le rapprochement demande encore un recours à la langue accadienne où *zakârum* signifie "proclamer" et non "se souvenir"; ce sens a laissé d'autres traces en hébreu. M. a des raisons très fortes pour ne pas faire dériver les fonctions du *mazkîr* de celles du *nagîru* babylonien, pas plus qu'on ne peut considérer celles du *sôpher* comme inspirées de celles du *šapiru* sargonide. Mais il me semble que les modèles égyptiens des titres salomoniens ne sont arrivés à David et Salomon qu'à travers la culture accadienne d'un Canaan sous contrôle politique égyptien.

Très méthodiques aussi les pages de M. sur l'"ami du roi", le *rea' hamelek*. Il y inclut aussi le *merea'* de Gen 26,26. Je serais moins prudent que lui et retrouverais la trace du titre dans II Sam 3,8, Prov 12,26... Il me semble que l'histoire nous oblige à aller plus loin que la stricte philologie. Le *rḫ nswt* égyptien est l'équivalent strict du *mudu šarri* ugaritique. On retrouve cette fonction à El Amarna 288,11 sous la forme hybride *ruhi šarri*, fonction considérée par Abdi-Hepa de Jérusalem comme distincte de celle de *hazianu*. Que les scribes de la monarchie israélite aient forgé un forme sémitisante avec *mem* préformante (comme en *mudu*) devant le *rḫ* égyptien devenu *rea'* me parait tout à fait dans la ligne des adaptations du temps de David.

Bien que J. Mulder ait rapproché avec beaucoup de sagacité le titre de *'šr 'l byt* (House minister) de l'ugaritique *skn bt mlk* (PRU II 7,5) j'ai été convaincu par T. M. des rapports de ce titre avec l'administration du domaine royal, ici encore sous l'influence de modèles égyptiens. Reste à savoir si le modèle égyptien est le *mr pr wr*. En fait ce titre *'l byt* ou *'šr 'l byt*, de forme si peu hébraïque, est la traduction littérale du *ḫry pr*. Or ce titre est connu du Moyen Empire (Westcar 3,6) comme du Nouvel Empire, ainsi Urk IV, 1416, 11 où Djehuty est à la fois la "majordome" du grand prêtre d'Amon et chargé des domaines de ce grand prêtre. Certes ce n'est pas une fonction gouvernementale, mais le mérite de l'étude de T. M. est du nous montrer que c'est à l'origine plutôt une fonction privée de la dynastie qu'une fonction publique. Précisément c'est peu à peu que se développe l'importance de la fonction en Israël. Elle est ignorée au temps de David, apparait à l'avant dernier rang dans la liste de Salomon (I Reg 4,6) et prend la première place au VIIIème s. av JC (Is 22,15; II Reg 18,18).

L'étude très neuve de T. M. sur le domaine royal pourrait faire l'objet d'une monographie pour elle seule. Notons seulement ici et là quelques petits détails contestables. Pour Am 5,11 l'explication de Ginsberg et de Fenton (Ug. Forsch. I, 65) par l'ugaritique *tš* me paraît préférable à celle de T. M. par l'accadien *šabašu*. En Jud 1,31 Kabul n'est pas nommé et ne me paraît pas visé. Pour le sceau de Jotam je verrais plutôt avec Galling un scarabée qu'un soufflet (cf ZDPV 83, 1967 p. 131–4). L'existence d'un domaine royal à Anatot ne me paraît pas prouvé par I Reg 2,26. Ceci nous amène au problème de la place des villes dans le domaine royal. Le domaine royal paraît plutôt rural qu'urbain et en Deut 21 on voit encore l'importance des juridictions locales à une période avancée de la monarchie. Nous voyons les rois recourir à des impôts de capitation (II Reg 15,20) à côté de l'imposition en nature des préfectures salomoniennes. Nous n'avons pas trace, me semble-t-il d'une taxation des maisons. Aussi je serais très peu enclin à mettre les villes lévitiques dans le domaine royal. Les domaines lévitiques (*mgrš* post exilique) paraissent procéder de biens-fonds ancestraux plutôt que d'un "office-land" et c'est la réforme deutéronomique avec la centralisation du culte qui fera de Lévites des économiquement faibles. Enfin pour le *semitût* voir O. Loretz dans BZ 1962, p. 269–277 qui montre que le terme ne signifie pas "à perpétuité"; d'après des textes ugaritiques comme RS 16174 (PRU III, 63) il paraît bien qu'il s'agit là d'un transfert complet des droits.

Traitant des préfets de Salomon, T. M. regrette de n'avoir connu l'article de Caquot (SDB VIII, 1968 p. 273–288) qu'après coup; nous le regretterons avec lui car cela l'aurait aidé. Pour M. Salomon a voulu affaiblir politiquement la maison de Joseph en rattachant à Ephraïm une partie de Manassé. Je n'en suis pas sûr car le texte ne le dit pas expressément et c'est tout le problème de la colonisation manassite occidentale qui est ici soulevée. Avec raison M. distingue la "tribu d'Ephraïm" de la "montagne d'Ephraïm". Mais l'expression *hr 'prym* n'est-elle pas un terme général cisjordanien opposé au *y'r 'prym* (II Sam 18,6) transjordanien. Mâkir, indubitablement le premier-né de Manassé, est le Manassé oriental aussi bien en Deut 32,39–40 qu'en Dt 3,15. Quoiqu'on en ait dit, le cantique de Débora (Jud 5,14) ne met pas Mâkir en Cisjordane, mais mentionne seulement une action de Manassé-Benjamin-Ephraïm contre Amaleq, la première des nations de Num 24,20 capable d'une poussée dans la vallée du Jourdain. La colonisation de Manassé occieental se réduit au clan d'Abiezer et les filles de Salphaad sont des cités cananéennes assilimées... Comme les districts 4 et 5, le district 3 parait donc représenter une large assimalation d'anciennes régions cananéennes autour d' un noyau israelite (Hépher). Aussi M. me paraît avoir tout à fait raison d'admettre que Salomon a gardé le cadre des 12 tribus en assimilant les nouvelles régions. Quant à la double mention de Galaad, je ne l'explique pas par un dédoublement d'une seule province à l'époque de Salomon mais comme une addition de style deutéronomique lorsque les guerres araméennes eurent affaibli les possessions israélites de Transjordanie à n'avoir qu' "un seul" préfet en Galaad (voir Mélanges Rinaldi, Studi sull' Oriente e la Biblia, Genes, 1967, p. 21–7). J'ai étonné que pour l'étude du temme *nesib* M. ne fasse pas mention de I Sam 10,5. Ici encore ce fonctionnaire philistin pourrait faire le lien entre le modèle égyptien et la fonction salomonienne. Saül reçoit un paiement en nature (I Sam 10,4), signe qu'il va être substitué à ce fonctionnaire étranger.

Le dernier titre à étudier est celui de "superintendant des corvées" *'l ms*. Connu à Alalah, le terme est difficile. M. parait avoir raison d'éliminer le *msw* ugaritique de Mendelsohn (BASOR 167,32) car Syria 18, 1937, 164 semble devoir être lu *mdm* et non *msm*. Je serais plus hésitant pour le *msw(nh)* retenu comme signifiant "transporter" par Aistleitner (n° 1610). Nous avons en effet en égyptien un *msw* signifiant "transporter" (des pierres: Faulkner, *Concise Dictionary* p. 116; voir aussi Rekhmire Urk IV, 1150, 11 pour du métal). Le *'al hammas* correspondant à un égyptien *hry ms* superintendant des transports est vraisemblable bien que je n'en connaisse pas d'exemples. *Mas* en hébreu désigne la personne chargée d'un travail forcé, spécialement pour les transports destinés à la construction du temple, du palais et des remparts, et non la corvée elle même (Ex 1,11, *missîm*). Il me paraît difficile de rattacher le *'ôbed* de *mas'.ôbed* à une racine *'bd* siginifant "à perpétuite", avec passage du aïn à l'aleph, d'autant qu'il n'y a pas de différence visible de statut entre les Cananéens de Jos 16,10 et ceux de 17,13 alors qu'un *mas* est *'ôbed* et l'autre non. L'argument tiré de Künstlinger (OLZ, 34/1931 col 609–612) basée sur Num 24,20.24 et l'arabe est nettement insuffisant. *'ôbed* paraît être l'apposition en hébreu à un terme d'origine étrangère. Bien que la source de I Reg 5, 29 où nous avons *sbl* et non *mas*, M. a peut-tre raison de rattacher *ms* au sud et *sbl* au nord.

Ces annotations ne font que renforcer la thèse de M. sur l'influence égyptienne à la cour de Salomon et sur les écoles de scribes fondées au début de la monarchie. Il n'est sans doute pas nécessaire de distinguer écoles du temple et du palais à cette époque. L'un était si près de l'autrè et le prêtre Urie semble être un ami très intime d'Isaie dont on sait la formation de scribe! Cette influence se traduira dans la littérature biblique de sagesse. Pour les expressions concernant "le coeur", et "le coeur qui entend" j'aurais voulu une référence au travail si utile de A. Piankhoff, Le coeur dans les textes égyptiens Paris 1939 p. 120. Pour des expressions antithétiques comme "le bien et le mal" on ne peut se passer de l'étude de *A. Massart* dans les *Mélanges Robert* p. 42 (voir aussi ANET p. 381b).

Je suis un peu étonné que M. après ces études si méthodiques et si précises, se refuse à distinguer les récits J et les récits E dans l'histoire de Joseph. Les deux récits courent parallèlement, mais que de détails divergents! Le bon frère est ici Ruben, là Juda; les étrangers qui capturent Joseph sont ici les Madianites, là les Ismaélites. La coupe de Joseph est découverte par un seul à la première étape, par tous à l'arrivée près de Jacob. En 42,16 un seul frère doit partir; en 42,19 ils partent tous, sauf un. La rédaction de 41, 56 est inexplicable sans la distinction des deux récits. Je suis persuadé qu'une étude méthodique conduira T. M. à admettre la dualité. Elle est ici particulièrement importante car si la sagesse de Joseph est sans ombre dans le récit E, le récit J est

beaucoup plus réservé sur la manière dont le ministre veut retenir Benjamin, sur son utilisation d'une coupe magique et sur la manière dont il acquière toute la terre d'Egypte au profit du Pharaon: l'habile ministre ne l'emporte ni devant la plaidoirie de Juda ni devant les volontés de Jacob mourant. La splendide culture humaine d'Egypte introduite par David et Salomon devait s'incliner devant la tradition patriarcale.

Nous avons avec ce livre une étude extrêment sérieuse et qui aidera à résoudre les nouveaux problèmes d'exégèse biblique soulevés par la "théologie biblique": comment l'organisation de l'Etat davidique a-t-elle utilisé une sagesse politique antique?

Paris Henri Cazelles

**Frieden – Bibel – Kirche.** Hrsg. von Gerhard Liedke. – Stuttgart–München: Klett-Klösel (1972). 236 S. (Studien zur Friedensforschung, hrsg. v. G. Picht, H. E. Tödt und H. Th. Risse. Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft, Heidelberg, Bd 9) kart. DM 18.–

Der vorgelegte Band enthält verschiedene Beiträge einer besonderen Arbeitsgruppe der genannten Studiengemeinschaft, die am Projekt „Der Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden" arbeitet. Das Gemeinsame der sehr unterschiedlichen Beiträge ist einfach zu bezeichnen: Sie wollen die biblische Grundlegung zum Arbeitsprojekt vermitteln. Das geschieht in keiner Weise so, daß die Autoren sich bereitwillig unter ein Wunschbild biblischer Friedensvorstellung einträchtig und harmonisch stellen. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Denn L. Perlitt kommt im ersten Beitrag „Israel und die Völker" (17–64) zu der Auffassung, daß Krieg viel eher als Frieden den Weg der israelitischen Geschichte geprägt und Israels Verhältnis zu den Völkern bestimmt hat. Um das möglichst überzeugend den Texten entnehmen zu können, unterteilt er in: Historische Konstellationen, Theologische Konzeptionen. Eine solche Teilung kommt aus einem ganz bestimmten Verständnis des AT als Geschichte her. M. E. sind die beiden genannten Komponenten in der Realität jedoch so eng miteinander verwoben und verflochten, daß kein noch so scharfes und gut angesetztes Seziermesser eine solche Trennung schadlos durchführen kann. Zudem kann man P. den Vorwurf nicht ersparen, daß er anachronistisch den heutigen Maßstab der Friedensvorstellung von Volk zu Volk an das AT heranträgt, wobei die Fülle biblischer Friedensgehalte keineswegs umfassend eingeholt werden kann. Diese Einsicht hat wohl G. Liedke sozusagen zu einem Korreferat veranlaßt: „Israel als Segen für die Völker" (65–75), in dem von P. außer acht gelassene, durch die Offenbarung in die Friedensvorstellung eingesenkte Dimensionen als notwendiges Korrektiv zu Wort kommen.

Damit tritt Liedke in die Nähe zu den Ausführungen von O. H. Steck „Jerusalemer Vorstellungen vom Frieden und ihre Abwandlungen in der Prophetie des Alten Israel" (75–95). Steck geht es darum, in den Psalmen und prophetischen Texten altes Friedensgut zu entdecken und den Weg dieser Vorstellungen im Rahmen der Offenbarungsentwicklung nachzuzeichnen.

Ganz anders entledigt sich der Neutestamentler H. Thyen im Beitrag „Zur Problematik einer neutestamentlichen Theologie" (96–173) seiner Aufgabe. Er ordnet das Arbeitsprojekt zunächst in die heutige theologische Gesamtforschung ein, weist auf ihre hauptsächlichen Richtungen und Methoden hin. Dann fragt er nach dem historischen Jesus und dem Ursprung der Kirche, um auf dieser Basis, breit ausgeführt, über die Kirche in Korinth (nach 1 Kor) und die Kirche des Markus zu handeln. Th. verfolgt demnach die Absicht, die Grundlagen von Theologie und Kirche für das Projekt Frieden heute abzuklären, um so sinnvoll den biblischen Einsatz für den Frieden festzulegen.

Ein ausführlicher Literaturbericht zur Theologie des Friedens aus biblischer und systematischer Sicht (174–216) rundet die Beiträge ab.

Schon der im Titel aufscheinende weit geschlagene Bogen deutet an, wie schwierig sich die Erarbeitung einer biblischen Grundlegung des Friedens gestaltet, die nicht nur im Umkreis der hebräischen und griechischen Äquivalente für Frieden bleibt. Das bestätigen die sehr unterschiedlichen Aufsätze nur zu augenfällig. Trotzdem hat die Kirche zweifelsohne ihren Beitrag zum Frieden zu leisten, wenn sie ihrer Aufgabe nicht untreu werden will. Der vorliegende Band ist geeignet, Kräfte für diesen Dienst zu mobilisieren und zu provozieren.

Regensburg Heinrich Gross

**Schneider,** Gerhard: **Anfragen an das Neue Testament.** – Essen: Ludgerus Verlag (1971). 167 S. kart. DM 12.80

Die wissenschaftliche Exegese hat seit der Einführung der historisch-kritischen Forschung ihre Arbeitsweise immer mehr präzisiert und verfeinert. Sie ist eben dabei, auch die Ergebnisse der modernen Linguistik in der Methode zu berücksichtigen. Dem Nichtfachmann wird es daher heute sehr schwer gemacht, einen ansprechenden Zugang zu den Untersuchungsverfahren und Denkvorgängen exegetischer Analysen zu finden oder sogar deren Resultate in ihrer Begründung nachzuvollziehen. Es ist ja schon für den Berufsexegeten nicht mehr möglich, die unüberschaubare Fülle neu erscheinender Fachbücher und die Fortschritte in der Artikelliteratur laufend zur Kenntnis zu nehmen. Er muß daher einen Blick für das Wichtige gewinnen, für die zukunftsträchtige Neuerung, für die wesentliche Gefährdung, für das dem praktischen Glaubensvollzug Entscheidende. Nur in ausgewogener Auswahl vermag er noch seinen Stoff zu beherrschen und dem Lernenden zu vermitteln. Eine solche klug getroffene Auswahl kritischer „Anfragen an das Neue Testament" bietet der Bochumer Neutestamentler in diesem auf Wunsch des Verlages geschriebenen Buch. Es ist von vornherein für einen weiteren Leserkreis verfaßt, was nicht heißt, daß es ohne scharfes Mitdenken gelesen oder ohne gründliches Studieren verstanden werden könnte. Es ist ein höchst zweckmäßiges und für Laien sehr anspruchsvolles Kompendium brennend aktueller Fragen aus der neuesten Exegese.

Daß ein Ordinarius für NT sich nicht nur um seinen akademischen Studienbetrieb und die Weiterforschung bemüht, sondern auch für die „vielen Christen, die beunruhigt meinen, die wissenschaftliche Exegese werde unaufhaltsam zur Auflösung des Evangeliums führen" (8), schreibt, ist eine erfreuliche Entwicklung im Kreis deutscher Professoren, denen man im Ausland nicht ohne Grund eine fast ängstliche Scheu vor der „haute vulgarisation" nachsagte. Nun zeigt aber gerade das vorliegende Buch, daß didaktisch geschickt dosierte Information und auch dem Laien verständliche Sprache in keiner Weise auf Kosten wissenschaftlicher Exaktheit und methodischer Korrektheit gehen müssen. Im Gegenteil, der Verfasser versteht es einerseits, den Lesern ein hohes Niveau exegetischer Problematik aufzuzeigen, andererseits läßt er aber auch den Leser zu jeweils sehr überzeugenden und gut begründeten Lösungen gelangen, die sowohl dem Nachholbedürftigen wie auch dem Neuling plausibel auseinandergesetzt werden. Das Buch ist daher als ein wirklich gelungener Versuch zu begrüßen, die neuere Exegese aus ihrem akademischen Ghetto zu befreien, ein weitverbreitetes Mißtrauen gegenüber der kritischen Funktion der Exegese innerhalb von Theologie und Kirche abzubauen und dem nach bündiger Information Suchenden eine zuverlässige Orientierungshilfe in die Hand zu geben. Pfarrer, Religionslehrer, Theologiestudenten und Katecheten kaufen sich mit diesem Buch zeitgerechte Information aus erster Hand. In biblischen Arbeitskreisen der Oberstufe, in pfarrlichen Bibelkreisen und in der Erwachsenenbildung kann dieses Buch in der Hand der Teilnehmer gute Dienste leisten, weil es von vornherein dafür konzipiert wurde, unter die Leute gebracht zu werden. Das christliche Kirchenvolk hat ein Recht darauf, kritisch mitzuerfahren, was sich in den Höhen wissenschaftlicher Theologie abspielt.

Der Vf. gab seinem Buch drei große Unterabschnitte, auf die sich insgesamt zehn in sich abgerundete Themenkreise verteilen. Er beginnt mit dem Arbeitstitel „Wege der Forschung", in dessen Rahmen eine gedrängte Darstellung der Form- und Redaktionsgeschichte geboten wird. Ältere und neuere Einwände gegen die historisch-kritische Forschung kommen ebenso zur Sprache wie deren bisherige Leistungen. Dann wird die Frage nach dem historischen Jesus gestellt und die Möglichkeit eines Zugangs zum vorösterlichen Bereich erörtert. In einem dritten Kap. werden die redaktionsgeschichtliche Forschung dargestellt und die theologischen Entwürfe der Synoptiker skizziert. Weitaus schwieriger ist dann das unter dem zweiten Arbeitstitel „Jesus, der Christus" Gesagte. Nach eindrucksvoller Zeichnung der jesuanischen Verkündigungssituation geht der Vf. die heikle Frage nach den Wundern Jesu an. Mit Rudolf Pesch nennt er Jesu Machtaten „Illustrationen" seiner Botschaft und die evangelischen Wundergeschichten „Illustrationen" der urkirchlichen Christologie. Um die Auslegung der „Auferstehung Jesu" geht es im nächsten Kapitel. Der Kritik an Willi Marxsen's Interpretament-Theorie schließt sich die Frage an, ob das österliche Widerfahrnis der Auferstehung Jesu auch in anderen Kategorien damals aussagbar gewesen wäre oder heute aussagbar sein könnte. Die hermeneutische Problematik der Ostergeschichten wird treffend aufgerollt. Dem Fazit des Vf. ist zuzustimmen: „Diese Rede von der Auferstehung kann nicht wirklich ersetzt werden oder durch den Satz „Die Sache Jesu geht weiter" zutreffend wiedergegeben werden" (97). Die Literaturangaben zum Thema Auferstehung wären bestimmt nicht überladen, wenn das gerade katechetisch so ausgezeichnete Büchlein von F. Schnider – W. Stenger, Die Ostergeschichten der Evangelien, München 1970 genannt worden wäre. – Ein nicht weniger heißes Eisen geht der Vf. im Kapitel „Geboren von der Jungfrau Maria" an; bei der Beurteilung des theologischen Stellenwertes des Glaubenssatzes von der jungfräulichen Empfängnis Jesu ist mitzuveranschlagen, daß er aus christologischer Reflexion resultiert und daher nicht der verkürzenden Alternative „Historisches Faktum oder Theologumenon" unterworfen werden darf (100).

Der dritte Arbeitstitel lautet „Die Kirche und ihr Glaube". Er subsumiert drei Kapitel über Paulus, die Nachfolge Christi und Kurzformeln des Glaubens. Den eigentlichen und spezifischen Neuansatz in der

Auslegung des Evangeliums durch Paulus sieht der Vf. in der Botschaft von der Rechtfertigung aus Glauben, die aber zwischen Jesus und Paulus keinen Graben aufreißt, sondern in der kontinuierlichen Interpretationslinie einer sachlichen Identität mit der Verkündigung Jesu bleibt (129). Doch betont der Vf., daß die Akten zum Thema der Beziehungen zwischen Jesus und Paulus noch keinesfalls geschlossen sind. In späteren Auflagen des Buches sind die beiden wichtigen Pauluswerke von Otto Kuss (1971) und Georg Eichholz (1972) zu vermerken. – Im Kontrast zu dem aus dem 15. Jahrhundert stammenden Erbauungsbuch „Imitatio Christi" werden Leitlinien entwickelt, wie Nachfolge Christi in der heutigen Weltzeit verwirklicht werden kann. Hier zeigt sich der Vf. auch offen für die heute sehr notwendige spirituelle Dimension der Schriftauslegung.

Daß bei der Auswahl der Themen und der Fassung dieses Buches erfreulicherweise auch studentische Hörer des Autors beteiligt wurden, hat sich zweifellos sehr prositiv als Filter gegen Überflüssiges und Unfruchtbares, aber auch als Anreiz zu mutiger Klarheit bewährt.

Regensburg Paul-Gerd Müller

**Tachau**, Peter: **„Einst" und „Jetzt" im Neuen Testament.** Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 166 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein, 105. Heft der ganzen Reihe) Lw. DM 38.–

Die Studie befaßt sich mit der für die urchristliche Heilserfahrung sehr typischen Denkform, welche die abgestoßene Vergangenheit möglichst kräftig mit der neu erreichten Gegenwart kontrastieren läßt. Das Revelationsschema des Einst und Jetzt (vor und nach Christus) wird ausgeklammert und allein die individuelle und paränetisch ausgewertete „Zeitantithetik" (vor und nach der Bekehrung) untersucht. Dieses Schema dient „in erster Linie der Heilsvergewisserung der Hörer" (112.132). Das wird inhaltlich und formal nach etlichen Richtungen präzisiert und im Umkreis von Soteriologie, Geschichtsverständnis und Paranäse des NT erläutert, ohne daß sich wirklich neue Auskünfte erwarten ließen. Mehr als Traditionsgeschichte und Ableitungsversuche, die einen Hauptteil ausmachen, hätte für das Verständnis dieses Kontrastdenkens wahrscheinlich eine exaktere Berücksichtigung der individuellen und kollektiven „Biographie des Glaubens" der ersten Generationen von Christen eingebracht. Die Durchmusterung der alttestamentlichen und jüdischen sowie der antiken und hellenistischen Literatur außerhalb dieses Bereichs bringt zugestandenermaßen nichts wirklich Nennenswertes für das Verständnis der neutestamentlichen Formeln ein (21–78.92–94). Die Arbeit bleibt dem Filiationsschema trotzdem verhaftet. Der „Sitz im Leben" wird (sicher richtig) in der urchristlichen Predigt erkannt (133), aber trotzdem nicht von deren Tendenzen aus die Struktur der Kontrastaussage geschichtlich wirklich aufgeschlüsselt. Die aufwendigen Vergleiche und Textanalysen, die unternommen wurden, stehen aufs ganze gesehen in keinem Verhältnis zum Ergebnis, blieben aber trotzdem stehen. Die Berücksichtigung der Grundstrukturen in den brieflichen Theologien und Paränesen wäre aufschlußreicher gewesen. Nachdem Verf. sich so umfangreich auf Einzelinterpretationen einläßt, wundert man sich, daß er aus der Paulus-Anamnese in 1 Tim 1,13ff nicht grundsätzlichere Einsichten über die Intentionen des bereits zum Klischee gewordenen Schemas zu gewinnen sucht.

Zur angewandten Methodologie der Identifizierung eines „Schemas" und seiner etwaigen Geschichte ließe sich etliches kritisch vermerken. Hier sei nur verwiesen auf die abstrakte Einstellung zur Sprachgeschichte, die sich z. B. niederschlägt in der als zusammengefaßtes Ergebnis gedachten Formulierung: „Die griechische Antike kennt bereits das Schema ποτέ-νῦν.Es findet sich bei den verschiedensten Autoren ... Es taucht in unterschiedlichen Kontexten auf" (78). Zu eng wird alles als Vorgeschichte auf den eigenen Forschungsgegenstand bezogen („bereits"), und das „Ergebnis" als solches ist nichts weiter als eine Selbstverständlichkeit (wie übrigens viele andere Festellungen des Buches auch), nachdem nämlich das Wort „Schema" lt. S. 12 „allein die Form der Gegenüberstellung zweier Zeiten" bezeichnet, so daß es eine vergleichbare Feststellung wäre, die griechische Antike habe „bereits" das „Schema" hell-dunkel, hoch-tief o. a. gekannt. Es scheint, als sei infolge der zahlreichen minutiösen Einzelstudien der Blick für die Geläufigkeit und naheliegende Anwendbarkeit des „einst-jetzt" verstellt worden, so daß ein Zwang zur Ableitung entstand, die sich dann als überflüssig herausstellte. Freilich kommen anläßlich der Behandlung des „Einst" und „Jetzt" viele wichtige biblische Daten und Denkformen zur Sprache, sie wurden aber nicht durch die Analysen des Schemas zutage gefördert. Zu allem hat man ein wenig den Eindruck, daß das Thema so ergiebig vielleicht nicht ist, daß es diese Breite vertrüge, in der es hier als Dissertation (Göttingen) berarbeitet wurde.

München Norbert Brox

**Schenke**, Ludger: **Studien zur Passionsgeschichte des Markus.** Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42. – Würzburg: Echter Verlag / Katholisches Bibelwerk 1971. XXVII, 570 S. (Forschung zur Bibel, 4) br. DM 42.–

Bekanntlich haben die Klassiker der formgeschichtlichen Evangelienforschung die Passionserzählung für das älteste Stück Jesustradition gehalten, das zusammenhängend berichtet. K. L. Schmidt und M. Dibelius dachten dabei an eine fortlaufende Erzählung, die im wesentlichen den Umfang von Mk 14–15 besessen habe. R. Bultmann rechnete mit einer komplizierteren Traditionsgeschichte von einem knappen Geschichtsbericht bis zu den kanonischen Leidenserzählungen. In einem regelrechten Wachstumsprozeß sei der ältere Bericht immer weiter ausgestaltet und mit neuem Material angereichert worden. Neuerdings wird die überkommene These verschiedentlich angefochten, weil man den ersten Evangelisten auch für den ersten Erzähler einer zusammenhängenden Passion hält (J. Schreiber, E. Linnemann). Der Verf. der o. e. Dissertation (bei W. Pesch in Mainz entstanden) sieht in Markus den Autor des untersuchten E i n g a n g steils der Passion (Mk 14,1–42). Er denkt aber daran, daß die letzte Perikope dieses Komplexes bereits vor-mk mit einer Passionsgeschichte im engeren Sinn verbunden gewesen sei; im übrigen stamme die Komposition vom Evangelisten:

Die Salbungsgeschichte (14,3–9) ist nicht Einschub des Evangelisten in einen vorhandenen Zusammenhang 14,1–2.10–11, sondern 14,1–11 ist redaktionell gerahmte Tradition (141). Diese Einheit will nicht pragmatische Darstellung des Geschehensablaufs am Tag vor dem Passa sein, sondern redet die christliche Gemeinde an. Die Jesus salbende Frau ist Vorbild echter Jüngerschaft, weil sie den Kreuzweg Jesu als Heilsweg anerkennt und gläubig akzeptiert (149f). – Der Komplex 14,12–25 ist eine Dreieinheit (Auffindung des Abendmahlssaales, Verratsansage, Abendmahl). Die Stücke, die ursprünglich keinen Zusammenhang besaßen, sind erst von Markus als „redaktionelle Komposition" geschaffen worden (342–347). Vorgegeben waren: a) eine Jerusalemer O r t s l e g e n d e (VV. 12aβ.13–16a), deren Interesse der wunderbaren Auffindung des Saales galt, b) ein palästinisches W e h e l o g i o n (V. 21b), das die Verantwortlichkeit des Verräters hervorhob, und c) eine nur im hellenistischen Raum verständliche A b e n d m a h l s a n a m n e s e aus der markinischen Gemeinde (VV. 22–24). 14,25 ist „markinisches Interpretament", das einem enthusiastischen Mißverständnis des Abendmahls begegnen will. Es macht deutlich, daß die Abendmahlsfeier „nur unter einem eschatologischen Vorbehalt richtig verstanden werden kann" (340). – 14,26 ist redaktioneller Anschlußvers (354) zur Vorhersage des Jüngerversagens (14,27–31) und der Gethsemaneszene (32–42). Die konkurrierenden Ortsangaben der VV. 26 und 32 (Ölberg, Gethsemane) sollen dagegen sprechen, daß die beiden Einheiten ursprünglich miteinander verknüpft waren (354f). Das Stück 14,27–31 wurde von Markus gebildet (400). Sch. meint, diese These durch eine redaktionsgeschichtliche Analyse bestätigen zu können (400–423). Die Ansage des Jüngerversagens und der Petrusverleugnung setzt die entsprechenden Berichte (14,43–52.66–72) voraus (423). Die markinische Bildung hat einen konkreten Bezug zur Situation der Gemeinde: „Dieser soll der Glaubensabfall der Zwölf, die die Kreuzesnachfolge verweigert haben, warnendes Beispiel sein" (459). In der Gethsemaneerzählung ist der markinische Anteil recht erheblich, obwohl es sich um eine tradierte Szene (14,33b.34.35a.36–37.38b.40b.42) handelt, die dem Markus bereits in Verbindung mit der Gefangennahme Jesu (14,43–52) vorgelegen hat (539).

Die Arbeit ist übersichtlich angelegt. Sie hat die wichtigste Literatur (bis zu Schreiber und Linnemann) kritisch ausgewertet. Der Versuch, den gesamten Komplex Mk 14,1–42 als deutende Vorbereitung der eigentlichen Passion zu verstehen, kann als gelungen bezeichnet werden. Die trotz der detaillierten Analysen zur Scheidung von Tradition und Redaktion verbleibenden Fragen beziehen sich vor allem auf die Methode, die zur Anwendung kam. Ist die isolierte Behandlung von 14,1–42 (ohne 14,43–16,8) nicht doch schwach begründet? Sch. meint: „Die entscheidenden Gründe dafür, in Mk 14,1–42 einen geschlossenen Abschnitt zu sehen, ergeben sich ... aus der inhaltlichen Analyse des Abschnitts selbst und können darum hier noch nicht vollständig aufgezählt werden" (5). Vor der Analyse steht fest, „daß 14,1–42 offensichtlich die Funktion hat, die Ereignisse nach 14,43 deutend vorzubereiten. Dann ist aber zu erwarten, daß der deutende Abschnitt 14,1–42

in größerem Maße redaktionell durchkomponiert sein wird als der schildernde Teil der Passionsgeschichte" (6; Hervorhebungen vom Rezensenten!). Diese sachlich-inhaltliche Differenz begründet jedoch kein traditionsgeschichtliches oder literarkritisches Urteil. Sch. rechnet selbst damit, daß die Gethsemaneszene schon vor-mk mit dem „schildernden Teil" verbunden war. – Ist die Rekonstruktion einer Ortslegende über die wunderbare Auffindung des Passamahlsaales überzeugend? Die Vermutung, eine solche isolierte Überlieferung hinge mit dem Interesse „der Urgemeinde an der Örtlichkeit des Passamahlsaales" zusammen (192), erinnert an die analoge Auffassung des Verf. über den Sitz im Leben bei der Grabesgeschichte Mk 16,1–8 [Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, Stuttgart ²1969] und zugleich an „byzantinische" Frömmigkeitsformen, wie sie die Pilgerin Aetheria später aus Palästina beschreibt. – Ist Mk 14,25 wirklich „markinisches Interpretament" und Korrektiv gegenüber einer enthusiastisch-hellenistischen Eucharistieauffassung, die den „eschatologischen Vorbehalt" nicht (mehr) kannte? Daß dieser Vers redaktionell sein soll, überzeugt nicht. M. E. stellt sich Sch. (mit anderen) die Neuinterpretation von Tradition durch den Evangelisten nach dem hegelianischen Schema von These und Antithese vor. Das entspricht indessen nicht dem wirklichen Sachverhalt, weil der Tradition nicht eine Redaktion als Gegenposition gegenübergestellt wird, sondern vielmehr gerade die tradierten Stücke interpretiert werden.

Man wird Sch. im ganzen zustimmen können, wenn er die Tendenz des ältesten Evangeliums darin sieht, einer angefochtenen Gemeinde Christus als den gehorsam zum Kreuz gehenden Gottessohn zu verkünden und ihr zugleich klarzumachen, daß Jüngerschaft Kreuzesnachfolge bedeutet. Im Bereich des Methodischen bleiben offene Fragen, insbesondere auch hinsichtlich mancher statistischer Überlegungen (z. B. über die Gruppierung der Gegner Jesu, 39–42). Man muß dem Verf. dankbar sein, daß er sich an das schwierige Unternehmen herangewagt hat und sicherlich in vielen Punkten die Passionsforschung anregen wird. Der Echter-Verlag hat – bei einem Druckverfahren, das die Kopie der maschinenschriftlichen Diss. bietet – das Buch so schlecht heften lassen, daß es dem Leser bald zu einer Loseblätter-Sammlung zerfällt. Leider wurden die Seiten des Inhaltsverzeichnisses schon beim Druck verwechselt.

Bochum Gerhard Schneider

**Taylor,** Vincent: **The Passion Narrative of St. Luke.** A Critical and Historical Investigation, ed. by Owen E. Evans. – Cambridge: University Press 1972. XII, 148 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 19) Lw. £ 3.80

Der 1968 verstorbene britische Neutestamentler T. hatte eine Arbeit über die lukanische Leidensgeschichte hinterlassen, die aus den Jahren 1962–1965 stammt. Sein Schüler Evans hat sie nun herausgegeben und mit Ergänzungen versehen (vgl. 27–30.37f). T. hatte bereits vierzig Jahre zuvor (Behind the Third Gospel. A Study of the Proto-Luke Hypothesis, Oxford 1926) die These einer proto-lukanischen Quellenschrift des dritten Evangeliums vertreten. Nach anfänglicher Zustimmung mußte er eine allmählich sich mehrende Ablehnung der Hypothese erleben. Ein kurzer Beitrag aus seiner Feder (ExpT 71 [1959/60] 68–72) hatte vor der Niederschrift unseres Buches den Autor einräumen lassen, daß der dritte Evangelist im Aufbau seiner Passionsdarstellung offenbar doch dem Markusevangelium folgt, weil gerade die Einleitungsverse von Abschnitten („opening verses") häufig Mk-Elemente enthalten. Die Arbeiten von H. Schürmann und F. Rehkopf zu Lk 22 gaben T. nicht nur den Mut zur erneuten Darstellung seiner früheren These, sie trugen auch dazu bei, die bisher angewandte statistische Methode als unzureichend zu erkennen.

In Teil I (1–38), der die wechselnden Schicksale der Proto-Lukas-Theorie mit ihren Argumenten und den vorgebrachten Einwänden aufzeigt, werden auch methodische Vorüberlegungen angestellt: Die wortstatistische Methode bedarf der Ergänzung durch Literar- und Stilkritik; dazu müssen formgeschichtliche und historische Kritik treten (30–37). Wenn drei oder vier von diesen Wegen zum gleichen Ergebnis führen, erreicht man eine „moralische Gewißheit". Teil II (39–115) bietet als Hauptstück des Buches eine vor allem quellenkritische Analyse von Lk 22–24. Diese Ausrichtung des Interesses zeigt sich u. a. daran, daß auf die Behandlung jedes Einzelabschnitts ein Summarium folgt, in dem Vorlagen und redaktionelle Elemente namhaft gemacht werden. T. bleibt bei seiner 1926 vertretenen These, daß Lukas in der Passion nicht bloße Bearbeitung des Mk bietet, sondern eine proto-lukanische Passionsdarstellung durch Mk-Stoff ergänzt. Teil III (117–140) faßt die Einzelanalysen zusammen und kommt dabei zu der Auffassung, daß dem Evangelisten eher eine einzige nicht-mk Quelle vorgelegen hätte, als daß man an verschiedenartige Einzelstücke denken müßte. Die nicht-mk Sonderquelle habe man sich als schriftliche Quelle vorzustellen. Aus Mk seien übernommen: Lk 22,1–13.22.34.46b.50b.52b–53a. 54b–61; 23,3.26.34b.38.44–45.49.50–54; 24,10a (119). Wahrscheinlich müßten aber auch 22,47.69.71; 24,1–3 auf Mk-Einfluß zurückgeführt werden (124). An einer Stelle wird außerdem 23,25 als markinisches Element bezeichnet (124). Ob 22,19a aus Mk stammt, bleibt unentschieden (51–58). In dem o. e. Beitrag (ExpT 1959/60) hatte T. ferner Lk 22,39.66; 23,33 als „possibly Markan" eingestuft. Die Substanz von Lk 22,14–24,53 ist trotz der vermuteten Mk-Einflüsse unabhängig vom Markusevangelium komponiert und existierte als schriftliche Quelle, bevor der Evangelist das Mk zu Gesicht bekam (125). Zum Schluß bietet T. eine englische Übersetzung der „proto-lukanischen" Passion, bei der die „Mk-Zusätze" weggelassen sind. Er will damit zeigen, daß die rekonstruierte Quelle eine literarische Einheit bildet (126), – die freilich zu einem größeren Ganzen, eben zu Proto-Lukas, gehörte. Den historischen und theologischen „Wert" der so gewonnenen Sonderquelle wollen die letzten Seiten des Buches (133–140) herausstellen. Angeblich erhellt diese Quelle das Urchristentum der „vierziger Jahre".

Nach den methodischen Vorüberlegungen, die T. einleitend anstellte (30–37), hätte man erwarten können, daß er nun mit einer neueren und differenzierteren Literarkritik an die Texte herangegangen wäre. Das ist aber nicht der Fall. Häufig beruft er sich zwar auf Rehkopfs (problematische) Liste proto-lukanischer Wörter. Doch bleibt das statistische Arbeiten vorherrschend. Dabei handelt es sich nicht einmal primär um eine Wortstatistik, die Vokabeln oder Stilformen als lukanisch oder als von Lukas generell gemieden herausstellen würde. T. arbeitet weiterhin vorwiegend mit der Auszählung des Prozentsatzes von markinischen Wörtern im entsprechenden Lk-Vers. Gerade ein solches Verfahren aber ist – bei der an sich statthaften (und von T. Schramm neuerdings erhärteten) hypothetischen Voraussetzung T.s, Lukas habe neben Mk Sondertraditionen verwendet, – unsinnig. Denn die möglichen Sonderquellen werden, falls sie Parallelen zu Mk darstellten, doch auch teilweise gleichen Wortlaut geboten haben, zumal manche Realien gar nicht anders auszudrücken gewesen sind. Andererseits ist eine nicht-mk Vorlage nicht schon damit erwiesen, daß bei Lukas in einem Einzelstück kein markinischer Wortlaut vorliegt. Man muß die lukanische Mk-Bearbeitung in den kontrollierbaren Fällen berücksichtigen. M. E. ergibt sich dann für Lk 23, daß Mk 15 den Leitfaden der Darstellung bietet. Der Einwand, daß Lukas hier – gegen seine Gewohnheit – Mk-Perikopen umgestellt haben müßte, geht darum ins Leere, weil die „Umstellungen" nicht auf Perikopenebene erfolgen, sondern minderen Ranges sind. Man wundert sich am Ende nicht, daß das Gesamtergebnis T.s die These von 1926 kaum modifiziert. Sie ist demnach im wesentlichen nur noch einmal wiederholt, nicht aber auf neuen Wegen bestätigt worden. Angesichts dieses Befundes ist es fraglich, ob dem Andenken des verstorbenen Kollegen mit der posthumen Veröffentlichung des Manuskripts ein Dienst erwiesen wurde. Sicher aber scheint mir, daß das Buch der Proto-Lukas-Hypothese keinen Auftrieb zu geben vermag.

Bochum Gerhard Schneider

**Timmermann,** Johannes: **Nachapostolisches Parusiedenken,** untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens. – München: M. Hueber 1968, 150 S. (Münchner Universitätsschriften, Reihe der Philos. Fakultät, Bd 4). kart. DM 29.80

Der Vf., Schüler von A. Dempf, legt hier einen Teil seiner ausgedehnten Studien über das antiochienische Geschichtsdenken vor, um einerseits zu erfassen, was eigentlich den christlichen Parusiebegriff in der Übergangszeit von der apostolischen Zeit bis hin zur frühchristlichen Klassik kennzeichnet, zum anderen welche Bedeutung diesem Parusieverständnis im Gesamt des menschlichen Fragens nach dem Seins- und Geschichtsverständnis zukommt. Dabei läßt er es sich angelegen sein, vor dem Hintergrund nationalkultureller Traditionen und Denkansätze das Parusieverständnis der christlichen Autoren dieser bedeutungsvollen Übergangsepoche näher zu charakterisieren. Zugleich will er damit die Voraussetzung schaffen zu einer Begegnung zwischen ontologischem (Anwesenheit und Sich-Zeigen des Seins und Sinns im Gewebe des Seienden) und eschatologischem Parusiedenken (Sich-Zeigen Gottes, der als Herr und Lenker der Geschichte verstanden wird im Ablauf des Zeitlich-Geschöpflichen), einer Frage, die vor allem durch die Philosophie Hegels und des Marxismus, aber auch Heideggers große Aktualität für sich beanspruchen kann.

Methodisch erfaßt die Arbeit die diesbezüglichen Aussagen der christlichen Autoren dieser Zeit, indem sie sie philologisch-historisch beschreibt und sie dann typologisch ihren Denkstrukturen nach ordnet und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie jener Epoche gegeneinander abgrenzt. Schließlich wird das so Gewonnene zusammengefaßt und in seinem bleibenden Ertrag dargestellt – als Teilbeitrag für eine noch zu schreibende Metaphysik des frühchristlichen Denkens und eine Geschichte des christlichen Geschichtsdenkens.

Der Vf. zeichnet sich durch eine umfassende Quellenbeherrschung, durch Heranziehung aller wichtigen Untersuchungen, durch streng methodisches Vorgehen, durch die Fähigkeit zu analytisch und synthetisch schöpferischem Denken und durch Gedankenreichtum aus. Untersucht werden der Barnabasbrief, der erste Klemensbrief, der Hirt des Hermas, die Ignatiusbriefe, die Didache, die Schriften Justins, Tatians, die Schriften des Theophil von Antiochien (an Autolykos), der Diognetbrief, die Schriften des Meliton von Sardes, die Apologien des Aristides und Athenagoras, das Apologeticum Tertullians, die sog. Epistula Apostolorum, dazu die liturgischen Zeugnisse dieser Zeit. Näherhin stellt er vier verschiedene Geschichts- und Parusieentwürfe fest, die je mit einer bestimmten Denkstruktur und Methodik zusammenhängen: 1) Geschichtsgnosis mit Naherwartung (Barnabas) bzw. präsentischem Eschatondenken (Klemens v. A.), 2) kosmologisch-politisches Ordnungsdenken (Klemens von Rom), 3) metaphysisch-spekulatives Geschichtsverständnis des griechischen Raumes mit doppelter Parusieauffassung (griechisch-römische Apologeten, Hermas) und 4) der ethisch-pragmatische und gnostisch-mythologische Geschichtsentwurf des syrischen Raumes (Tatian usw.). Diesen Entwürfen entsprechen die Liturgieordnungen der vier aufgewiesenen geistigen Räume.

Das alexandrinische Seinsdenken geht aus vom Gegensatz der verschiedenen Seinsstufen und Äonen. Parusie meint daher das Eingreifen Gottes in das uneigentliche Seiende des jetzigen Äons; die Parusie Gottes bedeutet also das Hereinholen des futurischen Eschaton in die Vorläufigkeit der Gegenwart; das römische Schöpfungs- und Ordnungsdenken sieht Gottes Herrlichkeit bereits in der jetzigen Weltordnung „geoffenbart"; Parusie bedeutet lediglich eine Vollendung des jetzt schon Gegenwärtigen; im griechischen Raum ist Gott als „das wirklich Wirkliche", der reine Geist, nur im Logos anwesend. Parusie meint also die Verwandlung dieses unvollkommenen Seins in das vollendete Seiende bei der Volloffenbarung des Logos Gottes; die Syrer gehen vom Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung aus und von der Selbstmächtigkeit der Schöpfung gegenüber dem personalen Willen Gottes. Durch Gehorsam und Askese ist es möglich, sich für die Begegnung mit Gott im Gericht zu bereiten.

Alle diese verschiedenen Ansätze lassen sich aber zusammenfassen als Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf im Ablauf und am Ende der (zeitlich bestimmten) Schöpfungsgeschichte des Diesseits. Der Umbruch von einem mehr zeitlich verstandenen Parusieereignis zu einer mehr ontologisch verstandenen Parusiebegegnung von Natur und Übernatur, Diesseits und Jenseits, bedingtem und unbedingtem Sein erfolgte aber in der zweiten Hälfte des 2. Jhdts. nach dem Ausbleiben der Parusie Jesu und der Krise der Pestzeit unter Kaiser Mark Aurel (zwischen 165 und 180). Zugleich wurde mehr auf die Gegenwärtigkeit des Heils in der Friedensordnung des Römischen Reiches abgehoben.

Die Bedeutung des christlichen Parusiedenkens für das philosophische Denken überhaupt läßt sich vor allem folgendermaßen erfassen: Durchbrechung der Geschichtsdetermination und Überwindung des Fatumglaubens; Umgestaltung des am Menschen desinteressierten göttlichen Seinsprinzips zum Bild des liebenden Schöpfer- und Erlösergottes; der Aufweis der schöpferischen Mitgestaltung der Geschichte durch den Menschen und die Auffassung von der sinnvollen Zielgerichtetheit allen Geschehens. „Der Denkansatz Christus (zwingt) zu einer Philosophie der Schöpfung und Parusie" (138).

Wie diese ausführliche Übersicht über die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigt, handelt es sich bei diesem schmalen Band um eine wirklich bedeutende Synthese frühchristlichen Denkens und um einen schöpferischen Neuansatz der Frage, was die christliche Offenbarung an Denkanstößen und weiterführenden Hilfen in den Denkkosmos der Geistesgeschichte und des Geschichtsverständnisses der Menschheit brachte und damit um einen gewichtigen Beitrag zum Ringen der Gegenwart um ein weiterführendes Verständnis dessen, was die Zukunft für das Handeln und Wollen des Menschen bedeutet, welchen Sinn Geschichte hat und welche Bedeutung dem Handeln des Menschen darin zukommt. Timmermann hat den unfruchtbaren, konfessionell einseitigen Ansatz frühchristlicher Dogmen- und Geistesgeschichtsschreibung überwunden, der letztlich der konfessionellen Position der jeweiligen Autoren und ihrer Gruppen zu dienen hatte, und hat das Tor zu einer universalen Würdigung, zu einem wirklich weiterführenden Verständnis der Denkleistung des frühen Christentums aufgestoßen. Auf die weiteren Veröffentlichungen dieses Autors darf man mit Recht gespannt sein.

Passau Otto Knoch

**Gryson,** Roger: **Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne.** – Duculot (1972), 263 S. (Recherches et Synthèses, section d'Histoire IV) Gembloux: bfr 370.–

R. Gryson, Professor an der Universität Löwen, hat vor zwei Jahren eine Untersuchung über die „Ursprünge des kirchlichen Zölibats" veröffentlicht. In der vorliegenden Abhandlung greift er wiederum ein „heißes Eisen" aus der kirchlichen Diskussion der Gegenwart auf. R. Gryson bemerkt, wie Befürworter und Gegner einer Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt sich auf die Geschichte berufen – freilich, ohne sie genau zu kennen. Er will deshalb keine Partei ergreifen und einfach die altkirchliche Tradition aufzeigen. Von vorneherein ein sympathischer Vorsatz!

In neun Kapiteln führt R. Gryson seine Untersuchung durch. Dabei geht er vom NT aus und folgt dann einer chronologischen und einer literarischen Gliederung (theologische Schriften und Rechtsquellen). In beiden Fällen werden die einschlägigen Aussagen bis ins 6. Jh. erhoben. Das reichverwertete Quellenmaterial ist in einem Stellenregister (181–193) übersichtlich zusammengefaßt. Personen- (193–197) und Literaturverzeichnis (197–200) sind gleicherweise angefügt.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt in der Deutung der einschlägigen Texte aus der alten Kirche. Dieses Quellenmaterial ist keineswegs eine Neuentdeckung. Seine Interpretation (z. B. Texte von Origenes und Clemens 52–64) führt jedoch zu neuen Ergebnissen, die weithin von bekannten Aussagen (A. Kalsbach, J. Daniélou, G. Huls) abweichen. Mit Recht trennt Gryson die Aufgabe der Witwe klar von der der Diakonissin in der altkirchlichen Gemeinde und sieht nur letztere als eigentlichen Gemeindedienst. Im weiblichen Diakonat stellt Gryson auch das einzige von einer Frau praktizierte Gemeindeamt in der alten Kirche fest. Eigentliche priesterliche Dienste nahm die Frau nur in häretischen Gemeinden wahr (176 Hinweis auf die Montanisten). Die Tatsache des weiblichen Priestertums in solchen Gemeinden und auch in heidnischen Kulten hat als signum distinctivum sicher eine größere Rolle in der alten Kirche gespielt als Gryson eingesteht. Auch die fundamentale Bedeutung der Virginität in der alten Kirche scheint mir vom Vf. nicht voll erkannt zu sein: Die gelebte Jungfräulichkeit und ihre hochgreifende Verherrlichung bot den christlichen Frauen auch einen Ersatz für den verwehrten Zugang zum kirchlichen Amt. Die Jungfräulichkeit bot in der Tat eine Möglichkeit fraulicher Emanzipation in der Gemeinde. Wenn Gryson schließlich bemerkt, daß der ganze Komplex nur richtig erfaßt werden könne, wenn die Stellung der Frau in der antiken Gesellschaft aufgearbeitet sei, so ist dem nur beizustimmen (78). Daß die Forschung dabei noch vor völligem Niemandsland stände, kann jedoch nicht gesagt werden, vgl. K. Thraede, Art. Frau = RAC, Lieferung 58 (Stuttgart 197).

Mainz-Wiesbaden K. Suso Frank

**Lorenz,** Rudolf: **Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen).** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 108 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte, hrg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd 1, Lfg. C), kart. DM 15.80; Subskr. DM 12.60

Das in einzelnen Faszikeln erscheinende neue Handbuch der Kirchengeschichte kann mit dem schmalen Band von R. Lorenz eine besondere Leistung vorweisen. Das außerordentlich vielfältige kirchliche Leben von Kaiser Konstantin bis zu Gregor dem Großen wird hier auf knappem Raum zugänglich gemacht. Angesichts des reichen Materials läge die Versuchung nahe, sich entweder mit der repetitorienartigen Zeittafel zu begnügen oder in verlockendem Höhenflug ideengeschichtliche Betrachtungen vorzulegen. Der Vf. ist solcher Versuchung entgangen. Die Kirchengeschichte der abgesteckten drei Jahrhunderte aus dem römischen Westreich kommt mit ihren entscheidenden Faktoren und ihren prägenden Phasen zu Wort und selbst das unerläßliche Detail wird erfaßt und gewürdigt.

Der Stoff ist im wesentlichen chronologisch gegliedert (in 10 Kapiteln), wobei als besondere Schwerpunkte hervorgehoben werden: Staat und Kirche, Papsttum, Augustinismus, Mönchtum und das innere Leben der Kirche. Die Darstellung geschieht in jedem Abschnitt unmittelbar nach den Quellen, wobei auf detaillierte Untersuchungen nicht verzichtet wird (z. B. 5–6: „Kreuzesvision" Konstantins). Außerdem ist die fast unübersehbare Literatur zur Kenntnis genommen, was nicht nur die jedem Kapitel beigegebene Literaturübersicht beweist, sondern die lebhafte Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur in der Darstellung selbst. Daß das ausführliche Kapitel über den Augustinismus (53–71) eine außerordentliche Leistung bietet, darf bei dem so hervorragenden Augustinkenner R. Lorenz mit Recht erwartet werden. Von besonderem persönlichen Interesse zeugen ebenso die Ausführungen über Askese und Mönchtum im frühen Abendland, wozu sich R. Lorenz auch an

anderer Stelle ausführlich geäußert hat (ZKG 77 [1966] 1–61). Hier sähe man gern einen Hinweis auf die entscheidende Rolle der spätantiken Aristokratie, die sich teilweise der monastischen Bewegung anschließt und dem lateinischen Mönchtum eigene Züge aufdrängt (vgl. jetzt dazu J. Fontaine, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental = Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou [Paris 1972] 571–595). Das von Anfang an eigene Verhältnis von Kirche und Mönchtum im westlichen Reichs- und Kirchengebiet wird von R. Lorenz wohl erwähnt, hätte aber vielleicht im Hinblick auf die Weiterentwicklung des abendländischen Mönchstums in Mittelalter und Neuzeit intensivere Würdigung verdient.

Wenn R. Lorenz am Ende seiner Ausführungen auf das Wiedererwachen der antiken *curiositas* im Kirchenraum (etwa bei Isidor von Sevilla) verweist, so hat er damit auch seine Handreichung für das Studium der Kirchengeschichte gekennzeichnet: Hier wird kirchengeschichtlicher *curiositas* wahrlich reichste Nahrung geboten. Freilich mag auch in diesem unbestreitbaren Vorteil der Darstellung ihr Nachteil liegen. Der Student und der Nichtfachmann werden angesichts der so reich gebotenen und dicht gedrängten Stoffülle kaum zum erwünschten Erfolg finden, weil die Art der Darstellung ein gerüttelt Maß an Kenntnissen voraussetzt und ein intensives Weiterstudium unerläßlich macht.

Mainz-Wiesbaden K. Suso Frank

**Peltier, Henri: Adalhard, Abbé de Corbie.** – Amiens: Verlag Société des Antiquaires de Picardie. Imprimerie P. Loisnard (1969). 140 S. (Supplément au „Bulletin des Antiquaires de Picardie" 1969, F. 2. Mémoires, tome LII), br.

Wenn ein wissenschaftliches Werk 8 Jahre nach dem Tode des Vf., dazu noch 20 Jahre nach dem Abschluß der Arbeit, aus einem Archiv hervorgeholt und gedruckt wird, dann muß dieses Buch entweder ganz besondere Qualitäten haben oder von einem selbstlosen und zurückhaltenden Fachmann überarbeitet worden sein. Leider trifft beides für die Biographie, die der verstorbene Kanoniker Peltier Adalhard I., dem bedeutendsten Abt von Corbie und Gründer von Corvey (gest. 826) gewidmet hat, nicht zu. Einige Kapitel dieses Buches sind bereits 1963 – was nirgendwo vermerkt ist – in der Festschrift „Corbie, Abbaye royale. Volume du XIIIe centenaire", Lille 1963, 61–94 veröffentlicht worden. Niemand wird dem um die Geschichte von Corbie verdienten Vf. vorwerfen, daß sein Buch nicht dem heutigen Forschungsstand entspricht. Aber auch vor 20 Jahren hätte man etwas anderes erwarten dürfen. Wer sich ein Thema wählt, das in die deutsche Landes- und Kirchengeschichte hineingespielt, muß wohl oder übel auch deutschsprachige historische Forschung zur Kenntnis nehmen. Keine Spur davon bei Peltier. Nach seinen eigenen Worten wollte er Adalhard als „Mensch, Mönch, Missionar" schildern, „le juger de l'intérieur, pénétrer dans son intimité" (129). Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn ich auch zweifle, ob die Quellenlage für ein derartiges Unterfangen ausreicht. Doch hätte Peltier dann gewiß nicht die „Capitula domni Adalhardi abbatis de admonitionibus in congregatione" (jetzt in Corpus Consuetudinum Monasticarum I, Siegburg 1963, 408–415) übersehen dürfen. Es lohnt sich nicht, weitere Versäumnisse, Fehler und schiefe Urteile aufzudecken. Wer Zuverlässiges (dabei ohne Weitschweifigkeit) über Adalhard, Corbie und die Gründung von Corvey lesen möchte, greife zu J. Semmler, Corvey und Herford in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jhs. = Frühmittelalterliche Studien 4 (Berlin 1970) 289–319.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

**Hermanni de Scildis O.S.A.: Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae** et **tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae.** Hrsg. von Adolar **Zumkeller.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1970. XXI, 182 S. br. DM 58.50

P. Adolar Zumkeller hat seit seiner Diss. über Hugolino von Orvieto und seine theologische Erkenntislehre, 1941, und seiner Monographie über den Augustiner Dionysius de Montina, 1948, unermüdlich sich der Geschichte der großen Augustinertheologen des Mittelalters gewidmet, über die er 1964 in den Analecta Augustiniana (Vol. 77) einen umfassenden Bericht vorgelegt hat. Seit den Fünfziger Jahren hat er vor allem sich mit den deutschen Augustinereremiten befaßt (vgl. seine Geschichte der deutschen Augustinereremiten des 13. Jahrhunderts von 1969) und dabei einen bisher weniger beachteten Würzburger Augustinertheologen, Hermann von Schildesche († 1357), zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Untersuchungen gemacht. Zum 600. Todestag dieses Theologen veröffentlichte er eine Monographie über Person und Werk (1957) und 1959 eine umfangreiche neue Untersuchung über Schrifttum und Lehren desselben Meisters. In dem angezeigten Werk nun hat er uns eine kritische Edition von zwei Theologischen Schriften des Hermann von Schildesche geschenkt, die auch heute noch von großer Bedeutung sind.

Der erst hier veröffentlichte „Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae", wohl angeregt von Papst Johannes XXII. in Avignon, ist im Anschluß an die im Frühjahr 1327 verfaßte Widerlegung von sechs anstößigen Sätzen im *Defensor pacis* des Marsilius von Padua (die jedoch verlorenging) zwischen 1328 und 1332 entstanden. Das einzige erhaltene Manuskript für diesen Traktat, aufbewahrt in einer Sammelhandschrift der Pariser Nationalbibliothek (Lat. 4232), ist mit dem Exemplar identisch, das bereits 1369 der Päpstlichen Bibliothek in Avignon gehört hat, und steht sicher dem Original sehr nahe; Korrekturen und Schlußbemerkungen in dieser Handschrift könnten vom Verf. selbst eingetragen sein, wie Zumkeller X-XI dartut. Der Traktat, der in der genannten Handschrift später mit Werken über die päpstliche Vollmacht von Petrus de Palude O. P. und Herveus Natalis O. P. zusammengebunden wurde, ist nicht nur durch seine kirchenrechtlichen Aussagen, die R. Scholz bereits im Auszug in seinen „Unbekannten kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern" (II, Rom 1914, 130–153) veröffentlicht hat, sondern ebenso sehr durch die ecclesiologische Grundlegung dieser kirchenpolitischen Lehren bedeutsam. In seinem früheren Werk über „Schrifttum und Lehren des Hermann von Schildesche" hat Zumkeller bereits diese Kirchenlehre zusammen mit der Lehre vom Papsttum eingehend dargetan (vgl. 168–217). Sind in dieser Veröffentlichung auch bereits die einzelnen Lehren durch reiche Zitate belegt, so nimmt man doch dankbar die neue Edition zur Hand.

Auf den 108 Seiten Text werden Fragen behandelt, die heute in der Ecclesiologie nach dem zweiten Vaticanum noch die Theologen bewegen. Vor allem eines wird vor diesen theologischen Aussagen wieder bewußt: Wie sehr manche Fragen, damals wie heute, von soziologischen Gesichtspunkten her gesehen wurden, wie sehr aber auch jenseits dieses natürlichen Gesichtswinkels die eigentlich theologischen Probleme ihren eigenen Platz und ihre eigene Antwort behalten müssen. Zahlreiche Hinweise auf Schriftaussagen und Lehren des hl. Augustinus lassen den theologischen Grund der Fragen aufscheinen, der den Verf. des Traktates an die Spitze des ersten Teils über die Kirche eine Untersuchung über „den Glauben an die Kirche" stellen läßt, der Grundlage unseres Glaubens an alle anderen Glaubensartikel ist (5–8). In ähnlicher Weise werden auch einleitend zum zweiten Kapitel (57) über das Papstamt vier *errores haereticorum* zusammengestellt, die auch heute, wenn auch unter einem anderen historischen Aspekt und nicht mehr unter dem Verdikt der Häresie, noch entschieden sein müssen, wenn das rechte Bild von der Kirche bewahrt bleiben soll.

Liturgiegeschichtlich interessant und wegen der Klarheit seiner Gedankenführung auch theologisch sehr wertvoll ist der zweite hier edierte „Tractatus De conceptione gloriosae Virginis Mariae". Das wenigstens in drei Handschriften überlieferte Werk behandelt in einem ersten Teil (neun Kapitel) die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariae und verteidigt im zweiten Teil (12 Kapitel) das Anfang des 14. Jahrhunderts eingeführte Fest Conceptio Mariae Virginis. Zumkeller hat wiederum die wichtigsten hier vorgetragenen Lehren in seiner Arbeit über schrifttum und Lehre des Schildesche (78–83) dargetan. Die Edition dieses Werkes ist besonders verdienstvoll, da die drei zugrundeliegenden Handschriften stark voneinander abweichen und eben bei der Schwierigkeit der Beweisführung die zahlreichen Klarstellungen durch den Vergleich der drei Hss., wie sie in dem breiten kritischen Apparat der Edition deutlich werden, von großer Bedeutung sind. Der Traktat ist um 1350 entstanden, wie Zumkeller XVI. aufweist. Die theologische Gründlichkeit und methodische Sauberkeit der Untersuchung ebenso wie die vorsichtige Formulierung der Antwort können für das theologische Geschäft auch unserer Tage noch Vorbild sein. Nach der klaren Feststellung daß für die Lehre von der unbefleckten Emfpängnis Mariae kein direkter Schriftbeweis möglich sei, wird von der göttlichen Allmacht und *decentia* her wie aus den Privilegien Mariens die Lehre dargetan und werden ebenso die Gegenargumente vorgebracht, die den Verf. veranlassen, die Frage als theologische Frage offenzulassen *(sive ponatur in originali peccato concepta, sive non* vgl. S. 111), um dann im zweiten Teil, aus Verehrung zur Gottesmutter, auf seine Weise das neue Fest dennoch zu begründen und zu empfehlen. Als die vier Privilegien Mariens werden genannt: ihre Gottesmutterschaft, ihre Auszeichnung als *omnium creaturarum sanctissima et excellentissima et regina caeli et terrae, domina angelorum et corona omnium sanctorum;* als drittes Privileg wird Maria zugesprochen, daß sie *solamen et ultimatum refugium omnium peccatorum* sei. Hierfür hätte sich der Verf. auf das älteste Mariengebet der Kirche, das „Sub tuum praesidium" berufen können, das seit 1938 in einem Papyrus aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts vorliegt, und das

seit Ende des 4. Jahrhunderts in die Liturgien des Ostens und des Westens Eingang gefunden hat. Als viertes Privileg wird genannt, Maria sei *medium traductivum et transfusivum omnis gratiae* (vgl. S. 131ff).

Der Wert der Edition dieses Traktates aus dem Jahre 1350 erhellt von neuem, wenn wir ihn mit den gleichen Lehren der Wiener Universität jener Zeit vergleichen, für die uns Karl Binder eben in seiner „Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Lichte der Kontroverse" (Wien, Herder 1970) eine gründliche Untersuchung zusammen mit einer Edition der dazugehörigen Quästionen und Predigten geschenkt hat.

Regensburg Johannes Auer

**Binder,** Karl: **Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse.** – Wien: Herder 1970. 231 S. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd XXXI) DM 21,50

Schon der Domdechant von Laibach, Johann Ludwig Schönleben († 1681), hatte in einem eigenen Band seines fünfbändigen Werkes „Orbis universi vota pro definitione piae et verae sententiae de immaculata conceptione deiparae" die Lehre der Wiener Theologen über die Unbefleckte Empfängnis in einem großen historischen Durchblick vorgelegt. Zur Jahrhundertfeier der Dogmatisierung dieser Lehre hat C. J. Jellouschek in einem größeren Artikel „Die Lehre von Marias Empfängnis bei den ältesten Theologen der Wiener Universität" (Virgo immaculata XIV, Rom 1947, 1–34) nochmals eingehend behandelt. Die diesbezüglichen Lehren des bedeutenden Wiener Theologen Nikolaus Prunczlein von Dinkelsbühl (vor 1368 bis 1423) waren von dem erstgenannten Werk nur kurz angesprochen und hatten in dem letztgenannten Werk keine Behandlung gefunden. Der Nachfolger von Jellouschek auf dem Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Karl Binder, hat nun in vorliegender Arbeit diese Lücke ausgefüllt.

In einem ersten Abschnitt stellt Binder die Quellen für diese Lehre bei Nikolaus von Dinkelsbühl vor (Quaestiones und Sermones), behandelt seine theologischen Darstellungsmethoden und zeigt, wie er die einzelnen Beweismittel (Schrift, Väter, Theologen und Lehre der Kirche) gebraucht. In einer klaren Zusammenfassung (134–140) macht er schließlich deutlich, wie Nikolaus in der Lehre von der Immaculata Conceptio B. M. V. auf der Linie seiner großen Vorgänger Heinrich von Langenstein und Heinrich von Oyta bleibt und wie ihm wiederum Thomas Ebendorfer von Haslbach († 1464) und Narzissus Herz von Berching († 1442) folgen, indem sie diese Lehre als „fromme Lehre" (pie cerdi oportet), wenn auch nicht als theologisch einwandfrei begründet hinnehmen. Das Fest Conceptio B. M. V., das seit 1385 gemäß Universitätsstatuten von Wien alljährlich „in der Kapelle der Seligen Jungfrau am Gestade" gefeiert werden muß, verteidigen und empfehlen sie mit frommem Sinn. Wenn Johannes Himel aus Weiz († 1450) und Paul Wann aus Kemnath († 1489) von einer Glaubenspflicht *(credi opportet)* sprechen, dann nur deshalb, weil sie die Entscheidung der nicht mehr rechtmäßigen Basler Versammlung vom 17. 9. 1439 zugunsten dieser Lehre für eine „Glaubensentscheidung der Kirche" halten, die sie vertreten möchten, obwohl auch ihre theologische Argumentation nicht weiter gekommen war, als die ihrer Vorgänger.

Der große zweite Abschnitt (151–223) des angezeigten Werkes bietet eine kritische Textedition für die *quaestiones* und *sermones* des Nikolaus von Dinkelsbühl, die der Untersuchung zugrundeliegen. Die Transskription folgt buchstabengetreu der Schreibweise der Handschriften; die Anwendung der modernen Schreibweise hätte dem Wert der kritischen Edition mit der gewissenhaften Verifizierung der überaus zahlreichen Schrift-, Väter- und Theologenzitate keinen Abbruch getan; doch vielleicht ist für das Studium des spätscholastischen Lateins auch diese wörtliche Transkription einmal wertvoll.

Vergleicht man die hier vorliegenden Texte mit den etwa achtzig Jahre früher entstandenen Texten zu dieser Sache, die soeben A. Zumkeller für den Augustiner Eremiten Hermann von Schildesche († 1357) veröffentlicht hat, gewinnt man den Eindruck, daß die Wiener Schule, wenigstens bei Nikolaus, schon etwas mehr der spätscholastischen Manier des Sammelns und Anhäufens verfallen war, ohne deshalb die theologische Sache weiter vorwärts zu bringen. Dabei muß freilich gesagt werden, daß die letzte Entscheidung in Glaubenswahrheiten (mit denen es die Dogmatik zu tun hat) gemäß dem Wesen des Glaubens nicht durch bloß intellektuell faßbare Wahrheiten und Argumentationen, sondern durch echte Entscheidungen einzelner oder größerer Gruppen und schließlich durch das Lehramt der Kirche (meist auf Konzilien) geschieht. Dies ist noch besonders deutlich geworden in den Auseinandersetzungen um diese Lehre 1854, ebenso wie nachher um die Lehre von der Himmelfahrt Mariae in dem Ringen von 1948 bis 1950.

Regensburg Johannes Auer

**Kunzelmann** OSA, Adalbero: **Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten.** Dritter Teil: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. XII, 298 S. (Cassiciacum Band XXVI) br.

Nachdem der Vf. in Teil I seiner Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten das 13. Jahrhundert behandelt und in Teil II die Entwicklung der rheinisch-schwäbischen Provinz bis zum Ende des Mittelalters dargestellt hat, setzt er diese Untersuchungen in Teil III für die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters fort.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel, von denen das erste bis zu den Hussitenkriegen führt und den Vorstoß des Ordens nach dem Osten verfolgt. Der Vf. untersucht jeweils kurz Gründung und Schicksale der 43 Klöster in Bayern, Österreich, Mähren, Böhmen, Schlesien, Polen, Litauen, Rußland und Ostpreußen und skizziert anschließend die Geschichte der Provinz unter den 16 Provinzialen dieses Zeitraumes.

Das zweite Kapitel zeigt die Ordensprovinz in der geistigen Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus und macht deutlich, wie sich die Klöster in der von den Hussiten entfachten religiös-nationalen Bewegung verhielten, die zu einem lauten Protest gegen das Konstanzer Konzil und nach dem Sturm auf das Rathaus der Prager Neustadt (1419) zu einem regelrechten Krieg wurde.

Das dritte Kapitel geht den Schicksalen der Ordensprovinz im 15. Jahrundert nach, skizziert die Geschichte der Neugründungen Ramsau und Uttenweiler, deren vollständige Priorenliste bis zur Aufhebung der Klöster mitgeteilt wird, und würdigt die Amtstätigkeit der 12 Ordensprovinziale des 15. Jahrhunderts. Kapitel IV und V schließlich heben die bedeutendsten mittelalterlichen Konvente der bayerischen Provinz (München, Nürnberg, Regensburg, Wien, Prag – St. Thomas und Brünn) sowie hervorragende Seelsorger und Wissenschaftler und vor allem die zehn Bischöfe des Ordens hervor.

Die bayerische Ordensprovinz hielt der Reformation, die sich bereits gegen Ende dieses Zeitraumes ankündigte, stand. Erst die Säkularisation löschte sie und die aus ihr hervorgegangenen Teilprovinzen bis auf wenige Klöster in Böhmen und Polen aus. Unterdessen haben Neugründungen in Regensburg, München und Wien wieder an alte Traditionen angeknüpft.

Der mit den Quellen und dem Schrifttum des Augustinerordens wohlvertraute Vf. hat die deutsche Ordensgeschichte des Mittelalters um einen wertvollen Beitrag bereichert. Die Geschichte der kölnischen Provinz, ebenfalls bis zum Ende des Mittelalters führend, befindet sich im Druck.

Münster Alois Schröer

**Müller,** Gregor: **Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance.** Grundlagen – Motive – Quellen. – Wiesbaden: Franz Steiner 1969. 627 S. br. DM 72.–

Seit Jakob Burckhardts klassischem Buch über „Die Kultur der Renaissance in Italien" vergeht kein Jahr ohne einen diskutablen Beitrag zum Thema „Renaissance" und „Humanismus". Untersuchungen zum Thema, die als spezifisch katholische Stellungnahmen verstanden sein wollen, haben seither einen meist unverkennbar apologetischen Charakter gehabt. Es war verständlich, daß man angesichts der betont areligiösen oder antikirchlichen Deutungen von Voigt über Burckhardt zu Burdach lange Zeit dem Problem der Symbiose bzw. Antinomie von Christentum und Antike in der patristischen Zeit nachging. Das schien um so mehr geboten, als es darauf ankam, die Specifica eines „christlichen Humanismus" gewissermaßen in den Anfängen der Kirche nachzuweisen (Stiglmayer: Kirchenväter u. Klassizismus, Freiburg 1913; Krause: Stellung d. frühchristl. Autoren zur Heidn. Literatur, Wien 1958).

Nun hat die paganistische Kolorierung der Renaissance bei Burckhardt schließlich die apologetisch motivierte Forschung auch unmittelbar zu einer entsprechenden Untersuchung der Dokumente der Renaissance und des Humanismus veranlaßt. Der Italiener Toffanin (Geschichte des Humanismus, Amsterdam 1941) hat dieser Aufgabe fast ein ganzes umfangreiches Lebenswerk gewidmet. Was Burckhardt freilich nicht verborgen geblieben war, daß nämlich eine Diskrepanz bestand zwischen dem religiösen Ernst des Nordens und der Unverbindlichkeit im sog. „Schoß der Kirche", das ignorierten diese Apologeten. Sie konnten und durften jene Unverbindlichkeit (die beispielsweise nicht einmal Ernesto Buonajuti: Geschichte des Christentums II, S. 360/1 leugnete) nicht wahrhaben, auf der der Burckhardtsche Vorwurf des Paganismus (der im Grunde ja schon ein erasmischer war) gründete.

Auf dem verwirrenden und verworrenen Hintergrund dieser Thesen und Antithesen um Paganismus oder Katholizität der Re-

naissance will das umfangreiche Werk von Gregor Müller gesehen werden. Mit geradezu stupender Belesenheit müht sich der Autor, die originäre Christlichkeit der Renaissancelehren über Bildung und Erziehung nachzuweisen, als gewichtiges Teilstück der Christlichkeit der Renaissance. Es handelt sich bei diesem Werk nach dem Eingeständnis des Verfassers um eine „weltanschaulich-theologische Gesamtwürdigung". Dementsprechend bereitet Müller das umfangreiche Material in zwei Arbeitsgängen auf: In einem I. Teil untersucht er die sog. *educazione cristiana* und die *educazione morale – civile*, läßt die „typischen Wortführer" in vielen, manchmal im einzelnen etwas zu knapp bemessenen Zitaten zu Wort kommen und umschreibt sowohl „das humanistische Lebensideal der *educazione cristiana*" als auch „Lebensauffassung und Weltanschauung der *educazione morale civile*". Müller kommt bei diesem ersten Gang zu dem Ergebnis, daß sowohl in der educazione cristiana wie auch in der *educazione morale civile* „die Vorrangstellung der christlichen Erziehung" (Inhalt S. 2) unbestreitbar sei.

Die Unterscheidung von zwei „Lagern" (sic!) innerhalb der Renaissance-Pädagogik, nämlich eben jener *educazione cristiana* und der *educazione morale-civile*, erkennt Müller als „wichtiges Ergebnis" seiner Untersuchung. Es muß allerdings gefragt werden, wie weit nicht diese Unterscheidung mindestens zugleich schon Vorverständnis ist für jenes andere „überraschende Ergebnis", jene „Feststellung" (alle bisherigen Zitierungen auf S. 1 des Vorworts), „daß das Menschenbild, das dem damaligen Erziehungs- und Bildungsschrifttum zugrunde lag, mit den Anschauungen der gleichzeitigen „neuen" Anthropologie (Ficino, Pico) keineswegs identisch ist" (Vorwort S. 1). „Die Mehrzahl der behandelten Autoren", schreibt Müller (ebda.), „bezogen als Pädagogiker und Bildungsdenker eine nüchternere Position, als sie in ihrer Eigenschaft als Philosophen, Philologen oder Traktatschreiber vertreten haben. Während sie in letzterer Eigenschaft gelegentlich recht kühne Thesen vorgetragen haben, standen sie in ihren pädagogischen Darlegungen zumeist auf dem Boden der scholastisch-mittelalterlichen Anthropologie" (ebda.). Danach wäre also der Maßstab der „Nüchternheit" die scholastisch-mittelalterliche Anthropologie, während anderseits Kühnheit nicht zu ihren Stigmata gehören würde.

Jakob Burckhardt schrieb in seiner „Kultur der Renaissance in Italien" (durchges. v. Walther Goetz, Stuttgart 1925[14], S. 454): „Wenn man ... die Stärke des alten Glaubens ... verifizieren soll, so kann dieselbe bald sehr gering, bald sehr bedeutend erscheinen, ja nachdem man sie von einer bestimmten Seite, in einem bestimmten Licht anschaut." Nun schaut aber Gregor Müller durchaus „von einer bestimmten Seite", läßt „ein bestimmtes Licht" auf sein anerkennenswert umsichtig zusammengetragenes Material fallen. Entscheidend wichtig ist Müller das Gesamt der Äußerungen über Bildung und Erziehung in der Renaissance-Literatur, weil sie ihm die dezidierte Christlichkeit bzw. Kirchlichkeit der (ital.) Renaissance zu beweisen scheinen. Insofern kämpft er fortgesetzt mit dem großen Schatten Burckhardt und bedient sich selbst entlegener pädagogischer Äußerungen als Beweismittel. Der in seinen Ansichten höchst zwiespältige Petrarca erhält gerade deshalb bei Müller besonderes Gewicht, weil er in seinen bußfertigen Stunden höchst konformistische Ansichten von sich gibt. Das Bestreben, zwischen den pädagogischen und den sonstigen Lehrmeinungen der Renaissance-Autoren zu unterscheiden, verstrickt Müller in zahlreiche Widersprüche. Nicht nur, daß er (29) den Pädagogiker Petrarca in seiner Christlichkeit mit Augustinus verbindet und ihn der Scholastik konfrontiert, er führt noch im gleichen Zusammenhang wieder die „unstoische Nüchternheit" des Pädagogikers Petrarca auf Aristoteles und die Aristoteliker zurück.

Es paßt dann wieder sehr schlecht zu dieser angeblich aristotelisch motivierten Nüchternheit, daß er Burckhardts Behauptung, der Typ der Virago sei das beherrschende Ideal (sc. der Renaissance) gewesen, auf aristotelisch-thomistische Einwirkungen zurückführt (77). Da heißt es, daß Burckhardts Behauptung „in keiner Weise bestätigt werden kann", zugleich aber soll dieser Standpunkt „auf ihre (sc. der Renaissance-Literaten) manchmal blinde Vorliebe für die heidnischen Klassiker zurückgeführt werden" (77).

Selbstverständlich kann und will auch Müller die „Paganisierungstendenz" und die „Naturalisierung der Religion" nicht leugnen, er verkennt auch keineswegs eine starke Diesseitigkeit (212/13), aber er schränkt diese Tendenzen auf die von ihm so ausgesonderten „Profanpädagogen" (214) ein und sucht sie als konsequente Äußerungen mittelalterlich-thomistischer Gedankengänge (215) zu entschärfen. Dieses Bestreben, die Renaissancepädagogik einerseits als durchaus konservativ-mittelalterlich, anderseits die Erziehungs p r a x i s als realistisch im aristotelisch-thomistischen Sinne zu erweisen (238), ist durchgehend zu beobachten.

Es liegt nahe, daß bei solcher Interpretation Castiglione hier einen weitaus geringeren Stellenwert erhält als bei Burckhardt und anderen (z. B. auch bei Garin u. a. m.). Müller vollzieht zwar jene obengenannte Differenzierung (*educazione cristiana-educazione morale-civile*), unternimmt aber an keiner Stelle den doch so naheliegenden Versuch, den möglichen sozialen Hintergrund solcher Differenzierung zu erörtern. Daß es sich bei den Opinion-Leaders dieser Renaissance-Gesellschaft um eine adlig-großbürgerliche Gruppe handelt, deren Wortführer und Interpreten bürgerliche Literaten sind, sollte eigentlich nicht übergangen werden.

Deshalb, weil diese Gesellschaft in ihrer maßgeblichen Schicht und in ihren maßgeblichen Äußerungen eine Diesseitsethik und -aesthetik (und -politik) vertritt, gerät sie oder würde sie in Konflikt geraten mit einer kirchlichen Lehre, die ganz auf Beherrschung der Masse gerichtet ist. Daraus und nur daraus ergibt sich die so auffällige Tatsache einer unverkennbaren Bewußtseinsspaltung bei den Renaissance-Literaten, in Italien vor allem: einer Ambivalenz zwischen einem theoretisch schrankenlosen Paganismus und einer sich konservativ abschirmenden Haltung überall da, wo Erziehungslehre unmittelbar gemeint ist; denn das ist die Stelle, an der jene Kirche keinen Spaß versteht, weil bei solchem Paganismus ja das Kirchenvolk, die analphabetische Masse nicht mitgemeint sein darf. Die detaillierte Kenntnis und Zitierung selbst entlegener Erziehungstraktate bei Müller macht es doppelt bedauerlich, daß er die so naheliegenden soziologischen Analysen nicht versucht hat. Offenbar hat ihn die Absicht, den Konservativismus der Renaissance-Pädagogik zu beweisen, erheblich gehindert, diese Frage zu stellen, mehr jedenfalls als das bei dem von ihm im Prinzip bekämpften (und tatsächlich so häufig als Beweismittel herangezogenen) Burckhardt der Fall ist (264). Der Beitrag der Renaissance-Pädagogik beispielsweise zur „Höflichkeit des alten Europa" (Burckhardt) hat deshalb auch bei Müller wesentlich geringeres Gewicht.

Der Verf. zieht eine Verbindung zwischen dem „lateinischen Averroismus" und dem Humanismus der Würde des Menschen (272–275). Darin verfährt er ähnlich den Thesen Ernesto Bounajutis (Geschichte des Christentums, Bern 1957, Bd. II, S. 358). Während nun Buonajuti dem Averroismus tatsächlich eine überleitende Funktion „vom theologisierenden Mittelalter zum naturalistischen Humanismus" zuerkennt, sucht Müller den Zusammenhang zwischen Humanismus und Averroismus auf „die exklusive Beschäftigung mit den irdischen Belangen des menschlichen Lebens, unter totaler Ausschaltung christlicher Gedanken" (275) einzuengen. Doch selbst hier noch wie erst recht in allen anderen Fragen sieht Müller einen eklatanten Gegensatz zwischen dem von ihm grundsätzlich kirchentreu gezeichneten Humanismus und dem häretischen Averroismus. Diese Konfrontation i m Zusammenhang ist offensichtlich von der Absicht getragen, den Humanismus unter allen Umständen gegen den Vorwurf der Achristlichkeit zu salvieren. In diesem Zusammenhang spricht Müller von den „Ausklammerungsmethoden" gegenüber christlichem Gedankengut, d. h. von der „Beschränkung auf Weltlich-Humanes bei der Erziehung" (293). sowohl im christlichen Mittelalter wie im Humanismus. Für die Anwendung dieser Methode im Mittelalter konstruiert (das muß man allerdings von den Ausführungen S. 296 sagen) Müller eine scholastische Begründung (vgl. auch S. 299). Indem er dann Sadolets und anderer rein innerweltliche Begründung der Erziehung apodiktisch als „mißlungen" (303) bezeichnet, erklärt er die „Ausklammerungsmethoden" der Humanisten als „eine methodische Angelegenheit" (305). Das soll so verstanden werden, daß die humanistischen Pädagogen das spezifisch Christliche als anderweitig zugänglich, vermittelt und selbstverständlich voraussetzen. Womit also die grundsätzliche Christlichkeit der Humanisten „bewiesen" wäre.

Nun hätte hier schon die Frage auftauchen müssen, ob und wie weit nicht die vielfach wortreiche und beteuernde „Christlichkeit" italienischer Humanisten eine Pflichtübung ist, mit der man sich lästigen theologischen Einsprüchen entzieht? Hätte Müller sich eingehender mit der Auseinandersetzung des Erasmus mit den Italienern im Umkreis seines „Ciceronianus" beschäftigt, hätte ihm diese Erwägung kommen müssen. Es scheint auch, daß Burckhardt hier klarer gesehen hat, zumal da, wo er den nordischen Ernst

(etwa an Agrippa von Nettesheim) der italienischen Unverbindlichkeit gegenüberstellt (Burckhardt a.a.O. S. 339 A 1).

Wie unendlich schwierig, ja unlösbar dieses Problem auch für Müller ist, wird an den überaus zahlreichen Einschränkungen deutlich, die er immer wieder machen muß. Auch er kann die „mehr oder minder große Säkularisierung des Daseins" nicht leugnen (305). Es besagt doch allzu wenig und bestätigt im Grunde nur den Vorwurf der fehlenden Ernsthaftigkeit, wenn der Autor sich damit begnügt, mit Horst Rüdiger (Wesen und Wandlung des Humanismus, Hamburg 1947) festzustellen, daß die „Humanisten als solche so wenig wie ihre Schriften und Editionen mit den Autoritäten der Kirche in Konflikt geraten sind". Das genügt ebensowenig wie der Hinweis, daß „niemand an die heidnischen Götter als ewige gegenwärtige Mächte wie ehedem im Altertum glaubte" (311). Eine naive Repristination des antiken Heidentums wäre ebensowenig jenen Humanisten adäquat gewesen wie ein Kirchenaustritt nach modernen Vorstellungen. Weil die antik-heidnischen sprachlichen Symbole, auch die bildhaften, an Stelle der christlichen treten, verlieren diese zwangsläufig ihre Verbindlichkeit und die wiederholte pflichtgemäße Bekundung der Kirchentreue stellt das Selbstverständliche gerade in Frage.

Daß gelegentlich durchaus, wie Müller im Falle Pico (336) und an zahlreichen anderen Stellen feststellt, pädagogische Erwägungen einschränkend gegenüber dem Umgang mit der Antike wirken, ist sicher richtig. Hier aber hätte man erkennen müssen, daß es viel weniger Traditions- und Elemente der Kirchentreue sind als eben diese spezifisch pädagogischen Erwägungen. Daß diesen ein gewisser konservativer Zug innewohnt, hängt mit dem Wesen der Erziehung zusammen, auch da, wo sie nicht nur traditionalistisch ist. Dieser vom Wesen der Sache her konservative Zug macht es auch ohne dem Mittelalter zugewandte Traditionsüberlegungen und scholastisch-thomistische Bemühungen erklärlich, daß die Humanisten als Pädagogen durchaus nicht immer und überall „progressiv" erscheinen. Andererseits hätte gerade die von Müller richtig erkannte und gebührend akzentuierte Einwirkung Quintilians deutlich machen können, wie sehr diese humanistische Pädagogik doch auch progressiv ist; denn Quintilian dient den Humanisten, vor allem dem Pädagogen Erasmus, als ein Zeuge für die Standes- und Traditionsunabhängigkeit, die reine Menschlichkeit aller Erziehung.

Doch vermutlich hat Müller sich hier selbst unüberwindliche Schranken aufgebaut. Das mag mit ein Grund sein, warum er beispielsweise Gemisthos Plethon schlichtweg als unwirksam und Lorenzo Valla sogar als „zersetzend" (339/40) bezeichnet. Was am Humanismus kirchenfern oder gar kirchenfeindlich ist, erklärt sich für Müller als averroistisch in der Wurzel und daher verwerflich (340). Gerade diese schroffen Verurteilungen Vallas (der speziell mit seinen Annotationes einen starken Einfluß auf den nordwesteuropäischen Humanismus ausübte) bestätigen die vorurteilsvolle Haltung M.s: Liest man (349) die Zeugnisse der ital. Humanisten über Frauen, Liebe, Schönheit und Keuschheit mit den interpretierenden Bemerkungen M.s, wird diese fast immer peinlich am Codex iuris canonici orientierte Auffassung unmittelbar evident. Daraus resultiert dann ein so fragwürdiger Satz wie: „Wenn Pontano allerdings verlangt, daß die Tugend nicht nur zeitgemäß und situationsgerecht sein müsse, sondern auch gelegentlich von der Heerstraße abweichen und Seitenwege einschlagen dürfe, so hat er damit den Bogen überspannt (sic!) und das „Humanitas-Ideal" in Gegensatz zur Sittlichkeit gestellt" (351). Damit wie auch an manchen anderen Stellen verläßt unseres Erachtens der Autor die Ebene der sachlichen Darstellung und katechisiert den Autor Pontano. Angesichts des umfangreichen Materials, das Müller zusammenträgt und so minutiös genau sichtet, bleibt doch die Frage, ob ein Satz wie dieser vom Material her eine Grundlage hat: „Wenn man bei einigen (!) Autoren eine Säkularisierung der Sittlichkeit feststellen muß, dann bedarf auch dieses Phänomen einer richtigen Deutung. Nie kam es unsern Pädagogen in den Sinn, die Bedeutung der spezifisch christlichen Tugenden zu schmälern oder in Frage zu stellen" (355). Vielmehr bestärkt den Rezensenten die sowohl als Aufschluß der Dokumente wie als Diskussionsbeitrag anregende Arbeit in der Übereinstimmung mit Seidlmayer, daß es sich bei der humanistischen Lebensethik um einen „recht undurchsichtigen Synkretismus sehr heterogener Elemente" handelt (Michael Seidlmayer, Wege und Wandlungen des Humanismus, Göttingen 1965, S. 281).

Köln Anton J. Gail

**Lutherprozeß und Lutherbann.** Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer, Erwin Iserloh und Hermann Tüchle. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Münster/Westf.: Aschendorff (1972). 80 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 32) kart. DM 9.20

Der römische Prozeß, der mit der Verurteilung Martin Luthers endete, hat in der neueren Forschung nicht die Beachtung gefunden, die ihm angesichts der ökumenischen Diskussionen gebührt hätte. Dem versuchen die Mitarbeiter dieses Heftes entgegenzutreten. Die Beiträge von Erwin Iserloh und Hermann Tüchle waren als Referate auf der Tagung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Nürnberg 1971 gehalten worden. Tüchle verweist auf das Gutachten eines Kardinals von 1521, das in der Nationalbibliothek in Paris liegt und in dem geraten wird, wie Kaiser Karl V. gegen den verurteilten Häretiker vorgehen soll. Mit guten Gründen wird Egidio da Viterbo als Vf. dieser Schrift angesehen, deren Anfang im Wortlaut abgedruckt wird. Da einige der in ihr geäußerten Gedanken schon in einem Brief Leos X. mitgeteilt werden, der vor dem Gutachten geschrieben sein muß, nimmt H. Tüchle an, daß Egidio auch für die Aussagen dieses Briefes verantwortlich sei. Dies ist möglich und würde dann zeigen, daß er in dieser Frage großen Einfluß an der römischen Kurie gehabt hätte. Es könnte aber auch sein, daß der Kardinal hier lediglich Gedanken aufgegriffen hat, die auch von anderen in der Umgebung des Papstes vertreten wurden.

E. Iserloh spricht sich gegen eine „Aufhebung des Lutherbannes" aus, die von den Wormser Katholiken 1971 und anderen erbeten worden war. Der Vf. ist der Meinung, daß zwar die Rechtfertigungslehre des jungen Luther katholisch sei, daß der Wittenberger sich aber von 1518 ab zu so starken antirömischen Äußerungen hinreißen ließ, daß der Bann berechtigt sei und „ohne Änderung der theologischen Sachlage" nicht aufgehoben werden könne. Auch könne kein Toter vom Bann befreit werden. Nun waren aber auch Luthers Anhänger gebannt worden, was schon in der Reformationszeit zu Schwierigkeiten führte, etwa im Verhalten der römischen Kurie Kurfürst Johann von Sachsen gegenüber. Deswegen hätte eine Revision der Entscheidung von 1521 doch mehr Gewicht, als der Vf. ihr beimißt. Man wird ihm aber darin beipflichten müssen, daß dies nicht ohne eine Verständigung über die kirchentrennenden Lehren möglich wäre, als welche Luthers „Auffassungen über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt" bezeichnet werden. Hierüber eine Einigung zu erzielen, dürfte zur Zeit aber kaum erreichbar sein.

Mit dem Ablauf des Lutherprozesses befaßt sich R. Bäumer. In Auseinandersetzung mit der neueren Literatur weist er auf Unklarheiten, Fehler und Mängel hin und fordert eine „quellenkritische Neubearbeitung" dieses Geschehens. Einige Dokumente, die in der bisherigen Beurteilung für wesentlich gehalten wurden – z. B. das Breve Leos X. vom 3. 2. 1518 –, hält der Vf. für Fälschungen. Hier hätte man sich mehr Begründungen gewünscht. Auch kann man fragen, ob Johann Eck tatsächlich „die damals unbequemsten Verteidiger Luthers" in der Bannandrohungsbulle genannt hat. Mindestens fehlte Philipp Melanchthon, den Eck von der Leipziger Disputation her genau kannte. Es bleibt auch offen, ob der Lutherprozeß „erst zu Beginn des Jahres 1520" oder schon „im November 1519" in Rom weitergeführt wurde (33 und 35). Aber immerhin ist durch Bäumers kritische Skizze auf diese Vorgänge von neuem nachdrücklich hingewiesen worden.

Das Heft wurde dem Gedenken August Franzens gewidmet, der sich große Verdienste um das Corpus Catholicorum erworben hat. Bäumer schildert Leben und Werk dieses sympathischen Gelehrten, der im Alter von 60 Jahren aus seiner Arbeit herausgerissen wurde.

Erlangen Gerhard Müller

**Calixt,** Georg: **Werke in Auswahl.** Hrsg. von der Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen, Bd 4. Schriften zur Eschatologie. Hrsg. von Inge Mager. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 514 S. Lw. DM 52.–

Nach den „Ethischen Schriften" (1969) legt Hrsg. als zweiten Bd der Auswahl die „Schriften zur Eschatologie" vor (= Bd 4 der von der Abt. f. Niedersächsische KG unter der Direktion von H.-W. Krumwiede veranstalteten Ausgabe). Bei diesen Schriften handelt es sich nicht um bloße Gelegenheitsarbeiten, sondern um ein in loser Folge verwirklichtes dogmatisches und dogmengeschichtliches Programm, das schon als solches die vielfach zu gering veran-

schlagte Bedeutung der Eschatologie im theologischen Denken Calixts und der altprotestantischen Orthodoxie überhaupt dokumentiert. Calixt hat die Trilogie „De immortalitate animae et resurrectione carnis" (1627), „De supremo judicio" (1935) und „De bono perfecte summo" (1643) als Musterstück der „scholastisch"-wissenschaftlichen Bearbeitung des Themas anhand von Schrift und Tradition verstanden wissen wollen. Die Abhandlungen lassen erkennen, in wie starkem Maße Calixt gerade auch hier aus der Patristik geschöpft und gedacht hat. (Ein Blick ins Namensregister zeigt, daß Augustin und Hieronymus die meistzitierten Autoren sind, während Luther nur einmal vorkommt). Damit steht auch die irenische Zielsetzung im Zusammenhang, ging es Calixt doch darum, das gemeinsame patristische Erbe der Konfessionen herauszuarbeiten.

In der ausführlichen Einl (1–53) macht Hrsg. u. a. mit Recht geltend, daß die Verbindung von biblischem Glauben und Metaphysik in der Eschatologie des Barockzeitalters nicht von vorneherein als theologisch illegitim bewertet werden sollte. So ist „die menschliche Natur mit ihrer unsterblichen Seele kein hybrides anthropologisches Postulat, sondern ein Teil der Gottesebenbildlichkeit des Menschen" (20), und die Verbindung von Unsterblichkeit und Auferstehung will daher die ganze christliche Wahrheit zum Ausdruck bringen (22). Hrsg. gibt 42 ff einen Überblick über die calixtinische Eschatologie: Tod, Auferstehung, Jüngstes Gericht, Verbrennung (jedoch nicht annihilatio) der Welt, Ewigkeit. Zu Calixts Interesse an einer konkret überschaubaren Endgeschichte bemerkt Hrsg. mit Seitenblick auf heutige Diskussionen treffend, daß es theologisch nicht ausreiche, am bloßen „daß" irgendeiner Zukünftigkeit festzuhalten oder die eschatologische Existenz ohne den geringsten futurischen Aspekt zu verstehen (51). In dieser und anderer Hinsicht erweisen sich die Fragestellungen der Väter wohl der Form nach, keineswegs aber in der Sache als überholt.

Der Edition liegen die nach korrigierten Mss. Calixts von seinem Sohn Fr. Ulrich 1661 bzw. 1664 besorgten Neuausgaben zugrunde. Angesichts der kontroverstheologischen Bedeutung des Fegefeuer-Themas hätte sich die Aufnahme der Doktor-Disputation des Justus Gesenius „De igne purgatorio" (1643) in diesen Bd empfehlen können, da sie durchweg calixtinische Gedanken enthält; Hrsg. hat sich aus Gründen der unsicheren Mitverfasserschaft Calixts dagegen entschieden (11,38). – Fußnoten und Namensregister lassen gelegentlich an Klarheit und Einheitlichkeit bei der Wiedergabe von Namen zu wünschen übrig (Jakob (321) bzw. Jacob Cajetan (502, = Thomas de Vio!), Robert Bellarmini, Heinrich (!) Henriquez, M. de Dominis, u. a.). – Auch dieser zweite Bd zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und Handlichkeit aus.

Maryland (USA) Hermann E. Schüssler

**Moltmann,** Jürgen: Mensch, **Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart.** – Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag (1971). 175 S. (Themen der Theologie 11)

Jahrzehntelang standen die Bemühungen um eine „christliche Anthropologie" unter dem Verdacht der Ideologie: die katholischen Bemühungen, weil sie sich nicht von einem stoisch-naturrechtlichen Weltbild lösen konnten, die evangelischen, weil das Festhalten an Luthers historisch bedingter Lehre von den Zwei Reichen eine kritische Neuinterpretation des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft verhinderte. Diese Situation hat sich inzwischen grundlegend verändert, und an die Stelle des Vorgeprägtseins ist die Haltung theologischer Unabhängigkeit getreten.

Das gilt insonderheit von Moltmanns Buch. Der Ansatz ist empirisch im Sinne der heute verwendeten Nomenklatur und sprengt schon damit den traditionell gegebenen Rahmen einer christlichen Anthropologie. Dabei werden die Ergebnisse der emprischen Wissenschaften weder als Vehikel theologischer Konzeptionen noch als deren Bestätigungsformel verwendet, sondern in ihrer Eigenständigkeit belassen. Das gilt selbst für die religiöse Anthropologie, die keineswegs als Deutungsschema für spezifisch christliche Aussagen über den Menschen in Anspruch genommen wird.

So erscheint denn christliche Anthropologie ausschließlich auf die Person Jesu Christi abgestellt, und auch das Menschsein des Menschen wird von ihr her gedeutet: „Christliche Anthropologie ist eine Anthropologie des Gekreuzigten: in Beziehung zu diesem „Menschensohn" erkennt der Mensch seine Wahrheit und wird zum wahren Menschen." (37)

Und damit sind auch die Unterschiede und Grenzen abgesteckt: „Christliche Anthropologie macht die biologische, kulturelle und religiöse Anthropologie nicht überflüssig, aber sie läßt sich auch nicht auf jene reduzieren. Daß zwischen den Spiegeln und Masken, in denen Menschen sich begegnen, die harte Wirklichkeit des Gekreuzigten repräsentiert wird, das ist das Besondere an der christlichen Lehre vom Menschen." (37)

Hier stellt sich natürlich die Frage, ob dieses theologische Interpretament ausreichen kann, um das Verhältnis Gott, Mensch und Gesellschaft zu deuten. Aber gerade weil der Vf. die Eigenständigkeit der Kulturanthropologie nicht antastet, kann er ihre Entwürfe kritisch darstellen, ohne von einer theologischen „Position" her urteilen zu müssen. Und das wiederum sichert die Vorurteilslosigkeit der Analysen, mag es sich nun um das Thema „Humanismus in der Industriegesellschaft" oder das der „Menschenbilder und Experimente" handeln. Zudem erleichtert die Unterscheidung der christlichen Anthropologie als einer Anthropologie des Gekreuzigten von der „christlichen Kultur" die kritische Distanz des Autors, wenn er etwa zum Thema „Sozialromantik" feststellt: „Das Christentum sollte erkennen, daß der ‚Gott', der mit den Ursprungsmythen von Familie und Vaterland kombiniert wird, nichts mit dem Gott des gekreuzigten Christus zu tun hat, sondern viel eher den Götzen der bürgerlichen Religion gleicht, die es im Islam ebenso gibt wie im historischen Christentum." (61)

Diese kritische Distanz kennzeichnet auch die Analyse des Autors bei der Behandlung des „utopischen Bewußtseins", in dem sich kulturanthropologische Entwürfe und die Botschaft vom Reich Gottes treffen. Die von Ernst Bloch, aber eigentlich schon von Karl Mannheim in die Diskussion eingeführte Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie wird auf die utopische Struktur des Reiches Gottes angewendet und kritisch behandelt: „Je jenseitiger das Reich Gottes gedacht wurde, um so totaler wurde die Alternative zu diesem Reich des Bösen und des Todes, und es blieb praktisch nur die Geste der mystischen Verweigerung oder der inneren Teilnahmslosigkeit übrig. Je konkreter aber das Reich Gottes verstanden wurde, um so kleiner wurde der christliche Nonkonformismus und um so mehr etablierten sich die Großkirchen als moralische und religiöse Anstalten in den Gesellschaften und tauften ihr Zeitalter in „das christliche Jahrhundert" um... Das Christentum stellte keine Alternative mehr dar und stellte seine Zeitgenossen auch vor keine letzten Entscheidungen mehr." (68f.)

Wie soll dann aber christliche Existenz innerhalb der utopischen Struktur des Gottesreiches möglich sein? Die dialektische, in der Bibel bereits vorgezeichnete Formel des „sowohl als auch" bietet sich an: „Die Nachfolge des Gekreuzigten schafft die Distanz der Christen zu dieser ‚vergehenden Welt', die man nur halten kann, ‚als hätte man sie nicht'. Die Nachfolge des Gekreuzigten schafft aber zugleich auch die Kraft zur Inkarnation der Liebe in jenen Möglichkeiten, die einer hat und findet." (69)

Diese Aussage erscheint zunächst als eine Leerformel, die noch inhaltlich ausgefüllt werden muß. Moltmann identifiziert das Reich Jesu Christi mit „der unsichtbaren Bruderschaft der Armen, Gefangenen, Hungernden und Schuldiggewordenen. Die von den Weltreichen Verstoßenen werden in seiner Gemeinschaft zu Trägern des menschlichen Reiches des Menschensohnes." (164)

Aber was unterscheidet diese Formel von ähnlichen, nichtchristlichen Konzeptionen der Mitmenschlichkeit? Der Unterschied liegt nach Moltmann darin, daß der antike und neuzeitliche Humanismus „dem vorhandenen Menschen als unendliche Forderung seiner eigenen Selbstverwirklichung" begegnet. Dagegen entdeckt der Mensch im christlichen Glauben „seine Menschlichkeit darin, daß er trotz seiner Unmenschlichkeit schon von Gott geliebt und trotz seiner Verfehlungen schon zur Gottebenbildlichkeit gerufen und allen Weltreichen zum Trotz schon in die Gemeinschaft des Menschensohnes genommen ist... Er kann trotz Auschwitz und Hiroshima und Contergankindern der Erde treu bleiben, weil auf dieser Erde das Kreuz Christi steht." (165)

Natürlich kann man einwenden, daß es zur Verwirklichung von Mitmenschlichkeit nicht solcher theologischer Rückgriffe bedürfe. Auch der humanitäre Kommunismus, etwa bei Adam Schaff erscheint „zumindest in der Marxschen Fassung" als „Humanismus in Praxis". (Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien, 1965, 253) und dies obwohl dieser Humanismus „die Welt der Menschen mit dem Spiel der Kräfte dieser Welt erklärt und zu keinen übermenschlichen und in diesem Sinne heteronomen Kräften Zuflucht nimmt". (a. a. O., 222). Aber ein solcher Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn Moltmann mit seiner konkreten Interpretation des Gottesreiches eine These verbinden wollte, die das Reich Gottes zu einer gesellschaftspolitischen Ideologie machte. Das aber tut er gerade nicht. Es geht nicht, wie im Marxismus, um gesellschaftliche Strukturen, sondern um das Dasein des Christen, der nicht aus Entwürfen, sondern aus der christlichen Hoffnung lebt, „die aus der Erinnerung des Gekreuzigten

geboren ist". Sie „führt darum zum Hoffen, wo nichts zu hoffen ist. Sie sieht die Zukunft des Menschen nicht im Fortschritt, sondern bei seinen Opfern." (169) Diese Hoffnung läßt sich aber immer nur paradigmatisch leben. Das kennzeichnet, verglichen mit den ideologischen Gesellschaftsentwürfen, ihre Begrenztheit, zugleich aber auch ihre Unvergleichbarkeit, die sich den üblichen Bewertungskriterien, wie etwa dem der gesellschaftsrelevanten Effektivität entzieht.

Eine so gefaßte christliche Anthropologie kann selbstverständlich nicht systematisiert werden. Sie bleibt gewissermaßen „freischwebend" inmitten einer Fülle gesellschaftlicher Strukturen und deren Veränderungen. Das ist ihr Vorteil, kennzeichnet aber zugleich ihre Begrenztheit. Als Nachteil könnte diese Begrenztheit freilich nur dann angesehen werden, wenn man von einer christlichen Anthropologie mehr als einen Entwurf erwartet. Aber ähnlich wie in der Dogmatik und in der Moraltheologie scheint auch im Bereich der christlichen Anthropologie ein solcher Wunsch, mag er nun legitim sein oder nicht, zur Zeit unerfüllbar zu sein.

Schlehdorf/Oberbayern Anselm Hertz

**Zum Problem Unfehlbarkeit.** Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 376 S. (Quaestiones disputatae Bd 54) kart.-lam. DM 32.–

Die Aufgabe, vorliegende Quaestio disputata zu rezensieren, unterscheidet sich von der „normalen" Anzeige und Würdigung einer theologischen Publikation. Hans Küng hat mit seiner Schrift: „Unfehlbar? Eine Anfrage" eine Problematik zur öffentlichen Diskussion gestellt, von der Ratzinger in dem vorliegenden Sammelband sagt: „Wahr ist, daß Küng einem weit verbreiteten Unbehagen Stimme gegeben hat und daß die Frage, die er in voller Schärfe stellt, seit dem Konzil mehr oder weniger deutlich allenthalben im kirchlichen Bewußtsein wirkt." (97)

Diese Tatsache verbietet jede Bagatellisierung, sie untersagt jede Beschwichtigungstherapie. Es ist unterstreichend hinzuzufügen, daß diese Problematik seit dem Modernismus unerledigt anliegt und jetzt ihre ganze Breitenwirkung auszuüben beginnt. Die Verkoppelung dieser Frage mit der modernen Erfahrung von Geschichte macht es unmöglich, von einem möglicherweise schnell vorübergehenden Unbehagen zu sprechen, das flukturierend mal hier mal dort auftaucht, durch modische Strömungen und Tageskonstellationen bedingt.

Mehr noch: Die signalisierte Krise bildet keinen in sich verkapselten Entzündungsherd. Die Problematik ist verknüpft mit einer ganzen Theologie: „Aus dem Gefängnis des römischen Schultypus herauszukommen, ist eine Aufgabe, von der auch nach meiner Überzeugung die Überlebenschance des Katholischen abhängt." (So Ratzinger S. 105. Vgl. Lehmanns Bemerkungen über die papalistische Theologie S. 346f.) Ist die so als „Gefängnis" charakterisierte römische Schultheologie aber nicht weitgehend die Theorie römischer Amtspraxis?

Soweit zum „theoretischen" Aspekt der hier angeschnittenen Problematik. Aber diese Problematik betrifft ebenso die Praxis.

Die Erklärungen der deutschen, italienischen und französischen Bischofskonferenz (373–376) machen deutlich, wie sehr die Bischöfe als Hirten die Glaubensüberzeugung der Gemeinden durch Küngs herausfordernde Anfrage gefährdet sehen. Sie reagieren als qualifizierte Zeugen der Glaubenstradition und als Hüter der gewachsenen kirchlichen Verfassungsstrukturen. Damit offenbart sich neben der theoretischen auch die praktische Schwierigkeit, in dieser Problematik voranzukommen: Die aufgeworfenen Fragen berühren den Organismus der Kirche im ganzen, sie tangieren die geschichtliche Identität der Kirche. Das bedeutet, daß die anzuziehende Lösung nicht im Alleingang der Theologen gelöst werden kann, daß vielmehr eine Kooperation von Papst, Episkopat und Theologen vonnöten ist, wobei jeder auf seiner Ebene der Verantwortlichkeit sein Wort zu sagen hätte.

Was leistet innerhalb der so umrissenen Problemlage der vorliegende Band?

Karl Rahner betont in seinem Vorwort, die eingeladenen fünfzehn Theologen hätten zu Küngs Buch schreiben können, was sie wollten. „Sie konnten zu Küngs Buch im ganzen Stellung nehmen, sie konnten einzelne Fragen gesondert herausgreifen." (5)

So wird ein farbenreiches Spektrum von Ansichten geboten, die im großen und ganzen gesehen mehr auf kritische und fehlerhafte Punkte der Küngschen Argumentation eingehen, als daß ein positiver Aufweis der umstrittenen Lehre bzw. eine theologische Neubesinnung dargeboten würde.

Die wichtigsten Punkte der Kritik an Küng dürften folgende sein:

1. Küngs Rede von der Unfehlbarkeit theologischer Sätze wird als Fehlinterpretation zurückgewiesen. Das Charisma der Unfehlbarkeit ist an das entsprechend qualifizierte Lehren geknüpft, die Sätze tragen den Charakter der Verbindlichkeit.

2. Eine umfangreiche Erörterung und Ablehnung findet Küngs Interpretation von Satzwahrheiten. Notwendigkeit und Legimität satzhaft formulierter, verbindlicher Rede wird sowohl exegetisch wie systematisch-spekulativ aufgezeigt.

3. Vielfältige Ausstellungen erfährt Küng dafür, daß er die Enzyklika Humanae vitae – ein untaugliches Objekt – zum Eckstein seiner Argumentation macht.

4. Bei einer Reihe sonstiger dogmengeschichtlicher bzw. kirchengeschichtlicher Anmerkungen und Deutungen Küngs werden Korrekturen angebracht.

5. Küngs Darstellung vom „Bleiben der Kirche in der Wahrheit trotz aller immer möglichen Irrtümer" wird der inneren Inkonsistenz geziehen.

Bei dieser umfänglichen, sachlichen Kritik ist es von großer Bedeutung, daß das Genus litterarium und die damit gegebene Methode der Küngschen Kampfschrift erkannt und in die Beurteilung einbezogen werden. „Der Vorwurf blanker Unwissenschaftlichkeit greift zu kurz. Hans Küng nimmt jene papalistische Theologie in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform und Wirkweise radikal ernst. Weil das Dogma von 1870 allen genaueren Erklärungen zum Trotz immer wieder in der sattsam bekannten Weise insinuiert, propagiert und praktisch realisiert wird, wählt Küng ... die literarische Form der Kampfschrift bzw. des Pamphlets." (345f) Man sollte diese Sätze von Karl Lehmann bei der Lektüre aller Beiträge im Ohr haben, da eine Reihe von Verf. diesen Charakter der Schrift wohl nicht hinlänglich in Rechnung stellen. Die Freizügigkeit der Themenwahl, welche der Herausgeber den Mitarbeitern eingeräumt hat, zieht dem Werk bestimmte Grenzen.

Was in diesem Buche nicht geboten wird, sind eine exegetische Erörterung der Frage von Amt und Wahrheitscharisma im NT, eine theologiegeschichtliche Skizze von der Entwicklung des Verständnisses dieses Amtscharismas in der Kirche, eine sprachanalytische Besinnung auf die Eigenarten gläubigen, bekennenden Sprechens, dessen Verbindlichkeit grundsätzlich anderer Art ist als die Verbindlichkeit von Fakten konstatierenden Aussagesätzen.

Diese Grenzen zeigen, daß im gegenwärtigen Stadium der Diskussion die Mitte des Problems noch kaum zureichend entfaltet wird. Angesichts dieses Sachverhaltes ist es hochinteressant zu sehen, welches die bedeutsamsten, weiterführenden Momente sind, bei denen sich zugleich ein gewisser Konsens abzuzeichnen scheint.

Hier wären vor allem zu nennen die Einbeziehung einer realistischen Auffassung von der faktischen Irrtumsanfälligkeit, den Einseitigkeiten, Begrenztheiten, Verzerrungen der amtlichen Lehrtätigkeit in die Lehre vom Wahrheitscharisma der Kirche und ihrer Amtsträger. (Vgl. zu diesem Komplex S. 43, 45f, 88f, 184–188, 345 u. ö.) In weitem Maße wird die Mißverständlichkeit der Worte Unfehlbarkeit ex sese, non ex consensu ecclesiae im Kontext heutiger Erfahrung und Sprache betont. (Vgl. u. a. 196, 217ff, 224f, 343.)

Schließlich wird immer wieder unterstrichen, daß der Sinn der Vatikanischen Definition auf das Bleiben in der Wahrheit ziele, Wahrheit aber im biblischen Sinne durch göttliche und menschliche Treue charakterisiert werde, die in sich Verbindlichkeit schließe. So erklärt Fries dezidiert: „Ich bestreite, daß Unfehlbarkeit etwas Zusätzliches zu dem bedeutet, was mit Wahrheit und Verbindlichkeit gemeint ist." (229. Vgl. u. a. 183f, 254, 342.) Zeugin göttlicher Wahrheit und Treue, Zeugin seines Bundes ist die Kirche und Zeugen sind auf die spezifische Weise des amtlichen Lehrens das Kollegium der Bischöfe und der Papst, die gerade aufgrund dieser Bundestreue die Identität des Glaubens nie endgültig verlieren werden. (Vgl. S. 194.)

Die grobe Skizze dieser weiterführenden Momente läßt die Notwendigkeit erkennen, hier weiter zu forschen und zu denken. Der Horizont der Erfahrung, aus dem solche Worte sprechen, ist verschieden von jenem, aus dem heraus die Väter des ersten Vaticanums dachten und argumentierten. Hier hat also faktisch bereits jener durchaus legitime Übersetzungs- und Deutungsvorgang eingesetzt, der die Sache, um welche es auch den Konzilsvätern ging,

auf neue Weise zu sehen gibt. Die Fortsetzung dieser Arbeit ist um so dringlicher, als dem eingangs signalisierten Unbehagen mit der vorliegenden Antwort kaum hinreichend Genüge getan sein dürfte.

Münster Peter Hünermann

**Thils,** Gustave: **L'infaillibilité pontificale.** Source – conditions – limites. – Gembloux: Éditions J. Duculot, S. A. 1969. XIV, 265 S. (Recherches et synthèses. Section de dogme) kart. FB 350.–

Der Verf., schon durch frühere Veröffentlichungen als Kenner des Vat. I ausgewiesen, interpretiert in dieser äußerst nüchtern und sachlich vorgehenden Studie die Unfehlbarkeitslehre dieses Konzils und legt damit eine restriktive Konzeption des katholischen Unfehlbarkeitsdogmas vor. In systematischer Straffung beschränkt sich dabei der Verf. auf die entscheidenden Dimensionen des Fragekomplexes, zieht dazu jedoch alle in den Vatikanischen Archiven verfügbaren Konzilsdokumente, sowie einige in Paris verwahrte Manuskripte bei.

Den Zugang zu seiner restriktiven Auslegung eröffnet sich der Verf. durch die zeitgeschichtlichen, wissenschaftlich unumstrittenen Analysen des 1. Teils. Einerseits trat in der endgültigen Definition der (noch 1870 klar gesehene) Zusammenhang zwischen päpstlicher, gesamtbischöflicher und gesamtkirchlicher Infallibilität zurück. Andererseits mußte die in Rom spätestens seit 1864 offiziell gehegte und bald auch jenseits der Alpen aufbrechende Papstverehrung in der anstehenden Frage zu Polarisierungen führen und die glühenden Verfechter eines uneingeschränkten Papalismus schließlich zu Konzessionen zwingen, die sich in der Präzisierung von „Bedingungen" und „Grenzen" päpstlicher Unfehlbarkeit ausdrücken sollten.

Nicht also die Maximalisten haben gesiegt, wie die Textanalysen des 2. Teils ergeben, sondern eine besonnene Mitte, die z. B. klarstellt, daß allein der Hl. Geist die Quelle *(causa efficiens et formalis)* der Unfehlbarkeit sei, daß sich die Unfehlbarkeit nur auf die Lehre von Glaube und Sitte beziehe, daß eine unfehlbare päpstliche Sentenz (deren richterlicher Charakter gut beleuchtet ist) hinsichtlich ihrer Offenbarungsbezogenheit, also nicht – so des Verf.s Folgerung – hinsichtlich ihrer wort- und satzhaften Perspektivität irreformabel sei. Als ein Sieg der Besonnenheit muß angesehen werden, wenn die Bedingungen eines unfehlbaren Spruchs *ex cathedra* so umfassend präzisiert werden, daß nur äußerst wenige päpstliche Lehrentscheidungen den formellen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben können und nach des Verf.s Interpretation keinerlei Grund besteht, eine faktische Unfehlbarkeit des „ordentlichen" Lehramts zusätzlich zu postulieren (vgl. die Diskussion um Humanae vitae). Und schließlich muß dem Konzil hoch angerechnet werden, daß die Grenze der Unfehlbarkeit strikte in ihrer Offenbarungsbezogenheit liegt. Allein die Offenbarung, nicht mehr und nicht weniger, kann als Ziel, Objekt und Norm der Unfehlbarkeit angesehen werden. Der Versuch, zusätzlich noch das, was notwendig zur Entfaltung der Offenbarung erforderlich ist (*quae necessario requiruntur*: selbst schon eine restriktive Formel), als „indirektes" Objekt der Unfehlbarkeit anzugeben, kann nach Thils höchstens als „theologisch sicher" gelten.

Also doch ein totaler Sieg der Besonnenheit? Von seiner Methode, nur das eindeutig Definierte als gültig anzunehmen, macht der Verf. bezeichnenderweise bei der Formel *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* eine Ausnahme. Zwar schränkt er die Formel, wie von anderen Interpreten geschehen, nicht auf den consensus subsequens ein. Doch setzt er einen formellen Zustimmungsakt *(consensus)* von einer faktischen Übereinstimmung *(consensio)* zwischen Papst und Kirche ab. Als Bedingung eines unfehlbaren Entscheids lehne das Konzil nur den *consensus* ab. Der Verf. aber legt nun die *consensio* als Bedingung unfehlbarer Rede nahe, obwohl – das wird zugegeben – das Konzil davon nicht gesprochen, die angezogene Unterscheidung überhaupt nicht gekannt hat.

Dies aber regt zu weiteren Nachfragen an. Könnten nicht gerade in dieser Formel die Maximalisten gesiegt haben? Warum sind ihre zeitgenössischen Nachfolger im Unrecht, wenn sie im Gegenzug zu des Verf.s Methode gerade diese Formel strikt, die übrigen Differenzierungen aber milde auslegen (vgl. formelle und faktische Unfehlbarkeit des „außerordentlichen" und „ordentlichen" Lehramts)? Müßten nicht auch die Bedingungen und Grenzen unfehlbarer Auslegung rechtlich kontrollierbar werden, wenn sich der unfehlbare Spruch selbst als rechtswirksames Urteil verstehen will? Muß nicht das Unfehlbarkeitsdogma selbst an Schrift (und Tradition) überprüfbar und notfalls zu kritisieren sein, wenn diese zur Norm der unfehlbaren Aussagen erhoben werden?

Doch können diese Fragen die sonstige wissenschaftliche Korrektheit und Bedeutung der besprochenen Monographie nicht in Zweifel ziehen. Der Verf. hatte das Vat. I zu befragen, weniger zu hinterfragen. Die Dokumente sind exakt ausgewertet, eine tendenziöse Auswahl ist nirgendwo erkennbar. Die Folgerungen, die der Verf. zieht, erhalten ihren besonderen Wert dadurch, daß sie notfalls am gegenwärtigen Diskussionsstand gespiegelt und in ihrer ökumenischen Tragweite angesprochen werden. Die neu aufgeflammte Debatte um das Unfehlbarkeitsproblem bestätigt die Aktualität des Werkes. Denn keine Diskussion kann an den Auseinandersetzungen und Ergebnissen des Vat. I vorbei, die hier in vorbildlich klarer, knapper und zugleich ansprechender Weise dargelegt sind. Nutzen wird also auch derjenige Leser haben, der in dieser schwierigen Frage einen andern als den vom Verf. vorgetragenen Standpunkt einnimmt.

Tübingen Hermann Häring

**Leenhardt,** Franz J.: **Parole visible.** Pour une évaluation nouvelle du sacrement. – Neuchâtel: Delachaux et Niestlé Éditeurs (1971). 93 S. (Cahiers théologiques 63)

Das kleine, aber bis zur letzten Seite von Konzentration und Klarheit des Gedankens getragene Werk des reformierten Genfer Theologen ist dem Bemühen gewidmet, den Begriff einer dem christlichen Sakrament eigenen Wirkweise herauszuarbeiten, der zwei extreme und nach Ansicht des Verf. verfehlte Auffassungen vermeidet. Die erste dieser beiden zu vermeidenden Ansichten ist die magische Vorstellung vom Sakrament, die diesem eine dinghaft-physische Ursächlichkeit zubilligt. Da diese Ansicht theologisch heute kaum vertreten wird (obwohl sie eine dauernde Gefahr in der Praxis des Sakramentenempfangs darstellt), setzt sich Leenhardt besonders mit der zweiten Sakramentsauffassung auseinander, in der aus der Sorge heraus, Menschenwerk könne das Werk Gottes überlagern, der Sakramentsbegriff bis auf einen formalen Rest zurückgedrängt wird. Diese zweite Ansicht findet Leenhardt bei K. Barth. (Seine Kritik an Barth trifft aber mindestens ebenso den Aktualismus R. Bultmanns.)

Leenhardt fragt: „Est-il juste de dire, à propos de l'action de l'homme, que de deux choses l'une: ou bien elle est absorbée par l'action de Dieu et perd alors toute signification dans l'ordre du salut; ou bien elle se trouve réduite à n'être qu'une sorte d'écho à une action qui s'est déroulée en dehors de lui, une réponse, comme dit Barth? ... L,'alternative sans tierce possibilité posée par K. Barth convient-elle au problème des relations entre l'homme et Dieu? Il ne semble pas ... Ce qui les (les relations interpersonelles) caractérise, c'est qu'elles sont établies par la médiation de la parole" (18f).

Leenhardt sucht also nach der „dritten Möglichkeit". Bei der Durchführung dieser seiner Position sind die Begriffe „Gestus" und „Intention" führend. Das Sakrament ist ein den Gestus mitbenützendes Wort der Kirche und Christi, es ist „sichtbares Wort – parole visible". Damit wird die pneumatische Wirksamkeit Christi, aufruhend auf der durch ihn geschehenen Sendung seiner Jünger, zur Grundlage des sakramentalen Lebens. „Comme il est auteur de la parole, Jésus, instaurateur des gestes sacramentels, est aujourd'hui l'acteur de ces gestes" (79).

Diese These zeigt ein größeres Verständnis für geschichtliche Kontinuität und damit für „Kirche als Ursakrament", als es sich gewöhnlich im reformatorischen Bereich findet. Dennoch müssen wir fragen: Wird hier das Sakrament nicht zu sehr nach dem Modell des Wortes verstanden? Es scheint nichts anderes zu sein als ein Wort, das den Gestus zu Hilfe nimmt, es scheint sich darin zu erschöpfen, Ausdruck einer personalen „Intention" zu sein. Ist das Sakrament nicht mehr? Ist es nicht die zeichenhaft-leibliche Gegenwart Christi, sein Dabei-sein, seine Selbstgabe in leibhaftiger Form, allerdings in einer Form, die nur von den Augen des Glaubens wahrgenommen wird? Eine Intention zielt erst noch auf Gegenwart hin und bereitet sie vor, sie ist auch in ihrem Ausdrücklichsein (in Wort oder Gestus) noch nicht das einfache personale Da, noch nicht die schlechthinnige Selbstgabe. Das Wort und der Gestus sind letztlich noch auf dem Wege zum einfachen, unmittelbaren Zusammen von Personen, sie werden in gewisser Weise von diesem ihrem Horizont schon umfangen, zielen aber erst noch darauf hin, erheben sich als differenziertes und mittelbares Geschehen aus ihm.

Uns scheint das Sakrament stärker in den von Intentionen nicht mehr auszuleuchtenden, in den leiblichen, auch biologisch-leiblichen Grund des Personseins zu gehören, so daß die Begriffe „Gegenwart" und „Leib" hier größere Bedeutung haben als die Kategorien „Wort" und „Gestus". „Leib" und „Gegenwart" werden von Leenhardt aber nur nebenbei erwähnt, nirgends genauer reflektiert oder zu Grundkategorien erhoben. Insofern scheint bei Leenhardt trotz seines Bemühens um eine ganzheitliche Schau die Person und daher auch das Sakrament zu sehr vom „Geist" im Gegensatz zu Leib, zu sehr vom „Wort" im Gegensatz zu einfacher, noch nicht differenzierter Gegenwart konzipiert zu sein.

Unsere Kritik wird dadurch bestätigt, daß bei ihm hin und wieder eine Differenz zwischen der Ankunft Christi im glaubenden Menschen und dem Sakramentsvollzug sichtbar wird. Wie das Wort bereitet das Sakrament als „sichtbares Wort" nach Leenhardt die Glaubensentscheidung des Menschen erst vor, ist also noch nicht der Vollzug der Gemeinschaft mit Christus selbst, „Oui, le sacrement est, pour l'âme confrontée à la personne de Jésus, ce qu'est le soc de la charrue pour la terre qui doit être ensemencée... Les sacrements sont... une invitation, un appel; ils offrent une possibilité" (38f).

Durch eine kurze, aber tiefgründige Untersuchung von Taufe und Eucharistie, die für Leenhardt als reformierten Theologen die einzigen christlichen Sakramente sind, sucht er seine Einsichten konkreter darzustellen. Für einen Leser, der die Lektüre deutscher Exegeten zum Thema „Abendmahl im NT" gewohnt ist, fällt die „unkritische" Haltung auf. Diese resultiert allerdings nicht aus einem Mangel an Erudition, ist vielmehr die Folge einer Grundentscheidung. „L'exégète ... n'a le choix qu'entre deux attitudes: une réserve excessive... ou... la demarche à la fois humble et audacieuse, qui court au moins la chance de frayer les voies vers la verité ... Qui ne risque rien, n'a rien" (70). Auf dieser Basis stellt Leenhardt sehr gut die Beziehung heraus zwischen der Eucharistie und der Verkündigung Jesu: Jesus will uns von der ängstlichen Sorge um das eigene Heil befreien und uns öffnen für den anderen. Die ethische Implikation der Eucharistiefeier wird so deutlich herausgearbeitet (53–74). Allerdings gelingt es dem Verf. trotz seinem Verständnis für ein Kontinuitäts- und Kirchenprinzip beim Abendmahl nicht, die Kirche strukturiert zu sehen und damit einem bleibenden kirchlichen Amt bei der Feier der Eucharistie entscheidende Bedeutung zuzubilligen (vgl. 76–83). Dies hängt wohl mit seiner obengenannten, u. E. noch spiritualistischen Sicht der Sakramente überhaupt zusammen.

Abschließend darf man sagen: Ein von großem Ernst und fundiertem Wissen getragener Versuch, vom reformatorischen Denken her das Sakrament neu zu beleben und dabei in ein Gespräch mit der katholischen Tradition zu kommen. Leenhardt hat mit seinem Buch „Ceci est mon corps" (Neuchâtel 1955) schon ähnlich gewirkt. In der vorliegenden Arbeit wird dieses Bemühen umfassender sichtbar, d. h. es wird auf die Grundlagen des sakramental-christlichen Lebens überhaupt bezogen.

Münster Alexander Gerken OFM

**Zeugnis für die Einheit.** Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. 3: Anglikanismus. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Henry-Evrard Jaeger unter Mitarbeit von A. M. Allchin, C. Hope, L. Gysi, J. I. Packer und L. Bouyer. – Mainz: Grünewald (1972). 288 S., Snolin DM 24.–

Dies ist eine Veröffentlichung von seltenem Wert. Keiner wird sich ernsthaft mit den in dieser Anatologie anglikanischer Spiritualität vorgelegten Texten befassen und sich durch die Einleitung und die Kommentare des Herausgebers in sie einweisen lassen können, ohne für die Überraschungen der geistlichen Reichtümer, die sich ihm erschließen, eine tiefe Dankbarkeit zu empfinden. Auch sonst verdient die Ausgabe höchstes Lob: die Übersetzungen sind durchweg sprachlich ausgereift und mit Erfolg um die schwierige Aufgabe bemüht, die Aussage lebendig zu übermitteln; der Anhang mit biographischer Notiz und Verzeichnis der Quellen, der Werke und einiger Sekundärliteratur zu jedem Autor legt eine wertvolle Basis zu weiterer Vertiefung.

Sicher verlangt die Lektüre, der Konzentriertheit ihres Inhaltes entsprechend, große Konzentration. Denn sie führt unvermittelt in die Begegnung mit Äußerungen aus der Mitte anglikanischer Geistigkeit, die an sich ja in den Kontext des gesamten geschichtlichen Erscheinungsbildes der Kirche von England gehören. Das Erlebnis dieser Begegnung wird nur noch verdichtet durch die begeisterte Intensität und die tiefsehende Empfindsamkeit der Einführung durch den Herausgeber.

Seine erklärte Intention ist es, der Versuchung zu widerstehen, „eine einseitig hochkirchliche oder ‚anglokatholische' Entwicklungslinie aus der fast unübersehbaren anglikanischen Welt herauszupräparieren". Ebensowenig möchte er alle spirituellen Richtungen, die im Lauf der Geschichte der Kirche von England und deren Umwelt eine Rolle gespielt haben, erfassen. Es geht in seiner Textauswahl darum, die eigentümliche „Wesensform anglikanischer Katholizität" faßbar zu machen in ihrer fundamentalen Unterschiedenheit von jener evangelikalen Katholizität, wie sie in den beiden ersten Bänden der Antologie sichtbar wurden. Die Anfänge dieser eigentümlichen anglikanischen Geistigkeit liegen nach dem Herausgeber bereits im 7. Jahrhundert, in dem frühen Zustrom griechischer Spiritualität in England durch Theodor von Tarsos (668–690 Erzbischof von Canterbury). Von daher das selbstverständliche Sich-zu-Hause-fühlen der Anglikaner in der universal-christlichen Väterkirche, die universale Spannweite ihres Horizontes, das Bewußtsein der Vorläufigkeit aller eigenen Glaubenseinsicht, die Bedeutung philologischer Arbeit als des Zugangsmittels zur Schrift und zur Alten Kirche, der Sinn für die unerschöpfliche Fülle des christlichen Mysteriums und für das Ästhetische als seinen Ausdruck, die typischen menschlichen Eigenschaften der Toleranz, der „Verbindlichkeit" und Gelehrigkeit mit sich bringen, der unaufdringlichen Schlichtheit und Bescheidenheit.

Jene ursprüngliche Verwurzelung in der ungeteilten Kirche der Väter ist damit auch die Basis für die Einheit des reformatorisch-katholischen Prinzips im Anglikanismus, der bereits die Oxford-Reformer zu Beginn des 16. Jahrhunderts vorarbeiteten. Hier liegen schließlich die Wurzeln der zentralen Thematik, die in den Textbeispielen zum Ausdruck kommen soll: die spirituelle, zuweilen mystische und zugleich wissenschaftliche Schriftexegese, das immer wieder aufleuchtende Thema der Transfiguration, die Einheit von Glauben und Wissen, von Geistigkeit und Ethik, die johanneische Zusammenschau von Glaubenseinsicht und Liebe, durchdrungen mit einem christlichen Platonismus, der platonischen Geist nicht von der Schablone, sondern von echter Gelehrsamkeit her erfaßt, und nicht zuletzt die reichen, aus den östlichen Liturgien übernommenen Gebetsformen.

Cranmer ist Repräsentant der anglikanischen Katholizität durch das von ihm geschaffene Book of Common Prayer, aus dem einige Orationen wiedergegeben werden, kaum aber durch seine ultra-reformatorischen theologischen Gedanken. Als klassische Repräsentanten des alten Anglikanismus stehen jedoch Hooker und Andrewes da, als seine Vulgarisatoren die erstaunlichen metaphysischen Lyriker Donne und Herbert. Es folgen die feinsinnigen Vertreter des anglikanischen Platonismus – die Cambridge Platonists Whichcote, Smith und Cudworth – aus der Zeit des Bürgerkrieges und, als Abschluß des alten Anglikanismus gegen Ende des 17. Jahrhunderts, der geistige Führer der Eidesverweigerer, Thomas Ken. Nach dem theologisch-geistlichen Niedergang des 18. Jahrhunderts bezeugen die Textbeispiele von Charles Simeons einen neuen Aufbruch, der dann von den Vertretern der Oxfordbewegung – allerdings z. T. mit einem gegenreformatorischen Akzent – aufgegriffen wurde; für sie stehen hier Pusey, Newman – der gewiß über die Grenzen dieser Bewegung weit hinausreicht –, Benson und Kirk. In den Textbeispielen von Temple wird der Höhepunkt einer anderen Bewegung dokumentiert, die im 19. Jahrhundert mit Maurice und seinem Kreis ihren Anfang nahm, die eines christlichen, theologisch und geistlich fundierten Sozialismus. Der Beitrag von Michael Ramsey, dem jetzigen Erzbischof von Canterbury, schließlich stellt den bewußten Versuch einer Synthese dieser verschiedenen Erneuerungsbewegungen des 19. Jahrhunderts dar.

Man möchte diese Veröffentlichung der besonderen Aufmerksamkeit eines jeden empfehlen, der nach einem angemessenen und tiefen Verständnis des Anglikanismus sucht. Kein Zweifel zudem, daß den Dimensionen, die diese Einführung und diese Texte eröffnen können, in der heutigen ökumenischen und missionarischen Situation der Kirche größte Bedeutung zukommt. Die ursprüngliche geistliche Einheit des reformatorischen und katholischen Prinzips im Anglikanismus bietet sich gerade zu der Zeit als Gabe an, in der sich die Ausheilung des römisch-katholisch/protestantischen Bruches abzuzeichnen beginnt; zugleich muß es scheinen, als sei in der anglikanischen Spiritualität wie in keiner anderen die Einheit von christlichem Glauben und abendländisch-neuzeitlicher Kultur verwirklicht worden. So stellt sie sich einmal dar als eine natürliche Basis für eine gemeinsame geistliche Begegnung der westlichen Christenheit mit den Kirchen des Ostens; zugleich vermag sie aber auch Impulse zu geben für eine neue, heilende Begegnung des Glaubens mit der heutigen, von der westlichen Zivilisation geprägten Welt.

Trier Johannes Lütticken OSB

**Keller-Hüschemenger,** Max: **Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus.** Struktur und Funktion. – Gütersloh: Gerd Mohn (1972). 270 S. Lw. DM 48.–

Die Arbeit wurde – laut Umschlagblatt – im Auftrag des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes und in Verbindung mit dem Institut für ökumenische Forschung in Straßburg durchgeführt. Auf dem Hintergrund steht die Erfahrung, daß in der heutigen ökumenischen Situation Gespräche zwischen den Kirchen über die Inhalte ihrer Lehre nicht mehr weiterführen. Sie müssen die Funktion der Lehre, und über die „wie auch immer von ihnen gewertete Lehre hinaus" auch andere ekklesiologische Strukturprinzipien und -elemente einbeziehen, die für das jeweilige kirchliche Selbstverständnis konstitutiv und charakteristisch sind. Im Hinblick auf den Anglikanismus, der in seiner Eigenart kaum von spezifischen Lehrinhalten her erfaßt werden kann, stellt sich diese Frage besonders zwingend. Dieser Arbeit geht es darum, „ob bzw. inwieweit in der ‚komprehensiven' anglikanischen Theologie und Kirche

der Lehr-Faktor, der als Lehrsystem seine Rolle und Bedeutung mit anderen Faktoren der Ordnung und des Lebens der Kirche teilen muß, als Lehrprinzip wieder zu einer die anderen Faktoren weit überspielenden verbindlichen Schau gelangt."

Die Untersuchung beschränkt sich auf den frühreformatorischen Anglikanismus als einen „Knotenpunkt" unter anderen in der Entwicklung des anglikanischen Selbstverständnisses. Untersuchungen über die Bedeutung der Lehre in der Kirche bei den Traktarianern und bei den Verlautbarungen der Lambeth-Konferenzen sollen später folgen. So hofft der Verf., sowohl dem „reformatorischen" wie dem „katholischen" wie auch schließlich dem „komprehensiven" Charakter der anglikanischen Kirche gerecht zu werden. – Man wird das Erscheinen dieser Untersuchungen wärmstens begrüßen. In ihrer Zielsetzung entsprechen sie einem dringenden Bedürfnis des heutigen ökumenischen Gesprächs. Und sie sind nicht nur für den anglikanisch-lutherischen Dialog von Bedeutung. Die Fragestellung ist geeignet, allgemein zu einer Erfassung des eigentümlichen anglikanischen Kirchentyps hinzuführen. Begrüßenswert ist auch, daß der Anglikanismus gleichermaßen in den verschiedenen Phasen und Aspekten seiner geschichtlichen Entwicklung erfaßt werden soll; schade nur, daß nicht auch die für die Herausbildung des spezifischen anglikanischen Profils so entscheidende Zeit der Caroline Divines einer eigenen Untersuchung unterzogen wird.

Nach einem gründlichen Überblick über die Quellen der frühreformatorischen anglikanischen Lehre behandelt der Verf. zunächst die Lehre, sodann die übrigen, nach seiner Ansicht für die anglikanische Kirche konstitutiven Funktionselemente, – nämlich das Amt, den Gottesdienst und das Establishment. Eine zusammenfassende Interpretation des anglikanischen Kirchenbewußtseins schließt die Untersuchung ab. Nachteilig wirkt es sich aus, daß nicht zunächst – vor aller Analyse – wenigstens eine vorläufige Beschreibung des Gesamtphänomens des Anglikanismus gegeben wird; nur von ihr her könnten der status quaestionis der Arbeit sowie die konkrete Auswahl der Faktoren verständlich werden, die neben der Lehre für den Anglikanismus kirchenkonstitutiv sein sollen. So aber kann sich der Leser nur indirekt – im Zuge der Analyse – ein Bild von dem machen, was analysiert wird – und warum.

Bezüglich der Lehre kommt es dem Verf. zunächst nur darauf an zu zeigen, daß sie für die frühen anglikanischen Theologen nicht anders als für die gesamte Reformationsperiode von zentraler Bedeutung ist sowohl für das Heil des Einzelnen wie für die Kirche als ganze. Die Relativierung dieser zentralen Funktion der Lehre im Anglikanismus durch andere kirchenkonstitutive Faktoren wie Amt, Gottesdienst und Establishment wird hier, am Ausgangspunkt der Analyse, noch nicht angesprochen. Anders die folgenden Abschnitte, die über die „Strukturelemente" der Lehre, d. h. über die Faktoren handeln, die im Anglikanismus den Maßstab der rechten Lehre bilden – die Schrift, die Geschichte/Tradition und die Vernunft. Diese Abschnitte sind durchweg so angelegt, daß zunächst deutlich wird, wie die anglikanischen Theologen den „biblisch-reformatorischen christologisch-soteriologischen Ansatz" entschieden übernehmen und auch durchhalten, wie aber zugleich ein Element, das Luther als kontradiktorischen Gegensatz zu diesem Ansatz gedeutet hatte, bei ihnen in zunehmendem Maße als komplementäres Element aufgenommen wird. Dies gilt für das „Gesetz" gegenüber dem „Evangelium", für die Geschichte und die (alt-)kirchliche Tradition gegenüber der Schrift und für die Vernunft gegenüber dem Glauben.

Extremer Exponent für die positive Wertung von Gesetz und Vernunft ist Hooker. Doch zeigt sich zugleich auch bei ihm, daß der Ansatz für eine solche Wertung gerade in dem „christologisch-soteriologisch" verstandenen Schriftprinzip liegt. Die anglikanischen Theologen fanden sich mit ihm nicht nur in der Auseinandersetzung mit den katholischen Theologen (in der Kirche von Rom wie in der Kirche von England selbst), sondern zugleich mit den puritanischen Theologen, die einen absoluten biblizistischen Legalismus verfochten. Die Schrift enthält für die anglikanischen Theologen alle heilsnotwendige Wahrheit, ist jedoch kein umfassendes Gesetzbuch; sie läßt vielmehr weiten Raum für die Betätigung der Vernunft bei der Gestaltung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens. Die Vernunft ist dabei für Hooker von den ewigen Naturgesetzen geleitet, die auch eine Weise göttlicher Willenskundgebung für den Menschen darstellen. Darüber hinaus macht Hooker die Vernunft zu einem integralen Wesenselement des Glaubens selbst: ohne Vernunft keine Erkenntnis und kein Verständnis der Schrift. Sicher überschreitet Hooker mit einem solchen Begriff von Gesetz und Vernunft grundsätzlich den Horizont reformatorischer Theologie – jedoch ohne ihren Ansatz aufzugeben.

Was die Geschichte betrifft, so sehen die frühen anglikanischen Theologen zwar Apostolizität und Katholizität der Lehre nachdrücklich in ihrer Schriftgemäßheit begründet; doch zeigen sie oft eine hohe Wertung der Geschichte als eines bruchlosen Kontinuums, in dem Gottes providentielles Wirken ablesbar wird. Besonders die ungeteilte Kirche der ersten 5 bzw. 7 Jahrhunderte steht für sie mit ihrem Glaubenskonsens, ihren Konzilien und Symbolen noch unter der Inspiration des Geistes und wird ihrerseits zum Kriterium der Katholizität und zur Basis kirchlicher Einheit. So kann die Schrift auch als Teil dieser kontinuierlichen, bis auf die Predigt der Apostel zurückgehenden Tradition gesehen werden, die freilich einerseits an der Schrift gemessen werden muß, die aber ihrerseits den allgemeinen Zugang zur Schrift und zu ihrem Verständnis bildet.

So konsequent also die anglikanischen Theologen das reformatorische Prinzip von der Suffizienz der Schrift aufrechterhalten, sie sind zugleich in wachsendem Maße in der Lage, Schöpfungsordnung, Vernunft und Geschichte/Tradition als komplementäre Quellen der Erkenntnis in ihr Glaubensbewußtsein mit einzubeziehen. Diese Strukturprinzipien der kirchlichen Lehre sind nun in gleicher Weise wirksam bei der Gestaltung der übrigen, für anglikanisches Verständnis konstitutiven Strukturelemente der Kirche, – des Amtes, des Gottesdienstes und des staatlichen Establishments der Kirche von England.

Echt reformatorisch sehen die frühen Anglikaner die zentrale Funktion des Amtes in der Predigt des Wortes. Doch geht ihnen dabei der Sinn für die sakramentale Funktion des Amtes nie verloren. Und bei Hooker wiederum erhält dieser die vorrangige Bedeutung. – Die allgemeine Bejahung der Dreiämterstruktur hat – neben mancherlei politischen Gründen – ihre Wurzel vor allem in der Hochachtung vor historischer Kontinuität. Auch die ungebrochene Fortdauer und Sukzession des Amtes sowie die rechtmäßige Berufung werden allgemein für sehr wichtig gehalten; es ergibt sich daraus insgesamt ein starkes Gewicht des Amtes als einer Voraussetzung für die Wortverkündigung und Sakramentenspendung und damit eine mittelbare und sekundäre Heilsnotwendigkeit. Bei Hooker und in einigen offiziellen Dokumenten ist sogar von einer Schlüsselgewalt des Bischofsamtes bezüglich Schriftinterpretation und Sakramentenspendung die Rede, von der letztlich die Existenz der Kirche abhängt. Für Hooker ist aber auch das Amt selbst – im Sinne von Thomas von Aquin und Cajetan – eine sakramentale Realität. Eine inkarnatorische Christologie bildet den Hintergrund dieses Verständnisses, während bei den meisten, die Wortverkündigung betonenden, anglikanischen Theologen jener Periode eine Kreuzestheologie vorherrscht. – So ist auch das frühanglikanische Amtsverständnis im Ansatz reformatorisch, doch in verschiedenem Ausmaß durch den Einfluß anderer Faktoren modifiziert: durch pragmatische politische Gesichtspunkte, durch den Glauben an das kontinuierliche und ordnende Wirken der göttlichen Vorsehung in der Geschichte der Kirche, durch eine von der Inkarnation her konzipierte Christologie und Sakramentenauffassung.

„Worship" – Gottesdienst – umfaßt für anglikanisches Bewußtsein nicht nur das liturgische, sondern das ganze kirchliche und christliche Leben; das Book of Common Prayer ist sein umfassender Niederschlag. Es ist damit zugleich das wichtigste Dokument anglikanischen Bewußtseins und eines der stärksten Einheitsfaktoren der anglikanischen Kirchengemeinschaft. In seiner Gestalt sind dieselben formalen Kriterien maßgebend wie für das Amt und für die Lehre selbst. Seinen reformatorischen Charakter offenbart das Book of Common Prayer durch die reichlichen Schriftlesungen, die Betonung der in der Schrift begründeten Sakramente (Taufe und Eucharistie), in dem „christologisch-soteriologischen" Grundansatz, der sich in den Texten, Regeln und Rubriken äußert – der freilich durch die Revision von 1662 in Richtung auf das spezifisch anglikanische Katholizitätsverständnis ergänzt wird. Auch hier ergibt sich aus diesem Ansatz ein Kriterium zum Ausschluß von allem in der traditionellen Liturgie und Frömmigkeit, was der Schrift nicht entspricht, zugleich aber auch – gegenüber dem puritanischen Biblizismus – die Freiheit, aus der Tradition vor allem der Väterkirche, sowie aus den Liturgien und Reformvorschlägen aller zeitgenössischen Kirchen zu schöpfen. So ist das Book of Common Prayer Dokument der Apostolizität und Katholizität sowie der eigentümlichen "Comprehensiveness" der anglikanischen Kirche, mehr noch als die aus der apologetischen Situation der Stunde geprägten 39 Artikel. Das Book of Common Prayer hat eine ausgesprochen lehrhafte Absicht, doch wird die Lehre hier in einer den ganzen Menschen erfassenden Weise nahegebracht und in ein Glaubenszeugnis der ganzen Gemeinde umgesetzt. Auch diese Tendenz zur Entintellektualisierung der Lehre ist typischer Ausdruck der anglikanischen „Comprehensiveness".

Die staatliche Oberhoheit über die Kirche ist im anglikanischen establishment stärker ausgebildet als in den protestantischen Landeskirchen auf dem Kontinent. Den historischen Hintergrund dazu bilden die ins Mittelalter zurückgehenden Auseinandersetzungen des englischen Königs mit dem Papst sowie die Abwehr der puritanischen Gefährdung von Monarchie und Staat. Theoretisch gründet das establishment auf zwei Voraussetzungen: auf dem Prinzip der Selbständigkeit der nationalen Teilkirchen innerhalb der universalen Kirche in Lehre und Ordnung – die Einheit der Universalkirche gründet für Anglikaner allein auf der Schrift und der Tradition der Alten Kirche –; zum andern auf dem mittelalterlichen – auch von den kontinentalen Reformatoren übernommenen – Begriff der einheitlichen res publica christiana, für den es feststand, daß der christliche König Verantwortung hat auch für den geistlichen Bereich. Dies schließt zwar nicht die Funktionen der Predigt und Sakramentenspendung ein, wohl aber die Funk-

tion der Amtshilfe und des Exekutionsorgans der Kirche (bei voller Eigenständigkeit des Königs im weltlichen Bereich). Dies wie seine Vollmachten bei der kirchlichen Ämterbesetzung gaben dem Herrscher jedoch starke Einwirkungsmöglichkeiten auch auf die Lehre der Kirche, zumal diese in der engen Verflechtung von Kirche und Staat stets auch eine politische Funktion besaß. So ist die Abgrenzung zwischen Politik und Evangelium nicht immer klar, auch bei den frühreformatorischen Theologen selbst nicht, die sich stets als loyale Untertanen zu erweisen suchen. Andererseits ist für sie der König grundsätzlich auf das Evangelium und die reine Lehre verpflichtet, und sie zeigen wiederholt, daß sie diese Überzeugung auch zum Protest und zur Hinnahme politischer Verfolgung befähigt. Und letztlich gründet auch dieser Sinn für die Verflechtung von Theologie und politischem Pragmatismus in dem anglikanischen Bewußtsein von der Einheit von Offenbarung und Geschichte.

Amt und Gottesdienst sowie das establishment der Kirche sind also zwar nicht nach einem vorgegebenen verbindlichen Lehrsystem gestaltet; aber sie sind doch – wenn auch weithin unausgesprochen – von klaren theologischen und ekklesiologischen Grundprinzipien her bestimmt, denselben, die auch als Maßstab der Lehre gelten. Zudem besteht zwischen ihnen und der Lehre ein wechselseitiges Funktionsverhältnis: Amt und Gottesdienst werden grundsätzlich als Zeugnis für die Lehre und als Dienst an ihr verstanden – und auch der weltliche Herrscher steht grundsätzlich in ihrem Dienst. Umgekehrt hat die Lehre an ihnen die Funktion, kritisch ihre reine Gestalt zu erhalten. Gerade so haben sie freilich der Lehre gegenüber das größere Gewicht. Die Lehre erscheint als Teilfunktion am Gesamtlebensvollzug der Kirche. Das Leben hat die Prävalenz vor der Lehre. Der Anglikanismus gestaltet sich demnach aus der Wahrheit der Schrift u n d der gelebten Geschichte – der Gegenwart wie der Vergangenheit. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß – material gesehen – auch für den Anglikanismus nur die Lehre absolut heilsnotwendig ist.

In seiner abschließenden Z u s a m m e n s c h a u stellt der Verf. also fest, daß der Anglikanismus in seinen frühreformatorischen Quellen durchweg – auch, wo er sich nicht ausdrücklich nach einem vorgegebenen Lehrsystem gestaltet – von einem biblisch-reformatorischen, christologisch-soteriologischen Ansatz ausgeht, der dem der lutherischen Reformation entspricht. In ihr hat er demnach seinen nächsten Verwandten, auch wenn die Lehrdokumente des Elisabethan establishment vorwiegend kalvinistische Einflüsse aufweisen: nie hat sich die anglikanische Theologie dem biblizistischen Legalismus der Genfer Theologie verpflichtet. Jenem Ansatz widerspricht auch nicht die häufige Übernahme von Elementen der katholischen Tradition vor allem in Liturgie und Ämterstruktur, die sich aus politischen und pastoralen Motiven erklärt, letztlich jedoch aus dem Bewußtsein der frühen anglikanischen Kirche, die reformierte katholische Kirche in England zu sein.

Doch zeigt sich an der Aufnahme solch verschiedenartiger Elemente, daß der biblisch-reformatorische Ansatz im Anglikanismus von anderen profanen, kirchlichen, geistesgeschichtlichen Voraussetzungen her aufgenommen wurde als in der lutherischen Reformation. Diese Andersartigkeit zeigt sich auch in dem verschiedenen Stellenwert, der im Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lebens dem Faktor der Lehre zuerkannt wurde. Lehre ist für den Anglikanismus nur die zeitbedingte Interpretation der Glaubensregel, die in der Universalkirche grundsätzlich auch andere Interpretationen zuläßt (comprehensiveness). Und sie ist nicht der einzige Faktor, der die Kirche konstituiert und gestaltet, sondern primus inter pares unter anderen Faktoren wie Amt, Gottesdienst und establishment.

Hinter diesem theologischen Ekklektizismus, diesem Bild von der Kirche als Summe der Teilkirchen, dieser Offenheit für verschiedene Quellen der Glaubenserkenntnis, diesem Sinn für das Ganzheitlich-Menschliche erkennt der Verf. nun ein einheitliches gestaltendes Prinzip – das Prinzip einer quantitativ-additiven, empirisch-geschichtsbezogenen, wachstumshaft-evolutionären harmonischen Fülle und Ganzheit. Dieses Empfinden von Einheit als gegliederte harmonische Vielfalt hat seine Wurzeln in der spezifischen geistesgeschichtlichen Prägung Englands im 16. Jh. durch eine platonisch-neuplatonische Philosophie und einen biblisch-christlich interpretierten Humanismus, der vor allem auf die starken Einflüsse der Schule des Marsilius von Padua auf die englischen Universitäten zurückgeht (vgl. Oxford-Platonists; Erasmus von Rotterdam in Cambridge). Diese geistige Athmosphäre schuf verschiedene Voraussetzungen für die Aufnahme des biblisch-reformatorischen, christologisch-soteriologischen Ansatzes der lutherischen Reformation, die ihn ihrerseits in einer mehr von aristotelischen, analytisch-deduktiven Denkformen bestimmten Weise auslegte.

Damit hat der Verf. durch seine Analyse das Phänomen des Anglikanismus reduziert auf eine einfache Schlüsselformel: den biblischen, christologisch-soteriologischen Ansatz der lutherischen Reformation, rezipiert auf dem Hintergrund der platonisch-neuplatonischen Denkweise eines biblisch-christlichen Humanismus. Damit ist für ihn aber auch die Übereinstimmung des Anglikanismus mit der lutherischen Reformation im entscheidenden theologischen Ansatz erwiesen. Die anscheinend oft so großen Unterschiede ergeben sich aus dem verschiedenen geschichtlichen Zugang zu diesem Ansatz. Die anglikanischen und lutherischen Kirchenfamilien, so schließt die Untersuchung, sind zwei wesenhaft „Religionsverwandte" innerhalb der Ecclesia Universalis Catholica.

Man wird dem Verf. gerne bescheinigen, die ihm vom Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes gestellte Aufgabe für den ausgewählten Materialbereich erfüllt zu haben. Seine Arbeit zeichnet sich insgesamt aus durch die Klarheit und Relevanz ihrer Fragestellung, ihrer Methodik und ihres Ergebnisses. In den ausgewählten Punkten – Schrift, Geschichte/Tradition und Vernunft, sowie Amt, Gottesdienst und Establishment sind ohne Zweifel die tragenden Elemente der spezifischen Gestalt des Anglikanismus getroffen. Zuverlässig ist auch die Weise, in der das breite Quellenmaterial zu den verschiedenen Punkten ausgewertet und interpretiert wird. Der besondere Gesichtspunkt der Arbeit, ihr Interesse am Verhältnis des Anglikanismus zur lutherischen Reformation, erweist sich für die Periode des Frühanglikanismus als besonders angemessen. Indem die Untersuchung jeweils bei der wesentlichen Übereinstimmung mit der lutherischen Reformation im theologischen Ansatz einsetzt, um dann den Unterschieden nachzugehen, kann sie in dieser Periode auch jeweils im wesentlichen der chronologischen Ordnung folgen, bei der dann Jewel und Hooker als die charakteristischsten Vertreter der eigentümlichen anglikanischen Synthese am Ende stehen.

Wenn nun am Schluß als differenzierendes Element des Anglikanismus der platonisch-neuplatonische Einfluß vor allem aus der Schule des Marsilius von Padua, verbunden mit dem Erbe der mittelalterlichen Scholastik und einer besonderen Disposition des englischen Geistes für eine solche Philosophie, herausgestellt wird, so ist dies ein natürlich diskutables, aber doch sehr bedenkenswertes Ergebnis. Diskutabel, weil mit einem solch präzise und schlagwortartig zu umschreibenden Faktor sicher nur ein Aspekt eines sehr komplexen und kaum mit einem Wort zu etikettierenden Gesamtphänomens aufgewiesen ist; bedenkenswert, weil dieses Ergebnis einen sicher fruchtbaren Ansatz zur Erfassung des Anglikanismus als eigenen Typs von Kirche und christlicher Spiritualität gegenüber allen anderen Kirchen der Reformation und der Tradition darstellt.

Der Verf. läßt ausdrücklich die Frage offen, ob man den Anglikanismus nun primär verstehen solle von dem biblisch-reformatorischen Ansatz her, den er mit der lutherischen Reform gemeinsam hat und der dann nur sekundär von der spezifischen geistesgeschichtlichen Situation im England des 16. Jh. anglikanisiert worden wäre, oder ob umgekehrt die platonisch-neuplatonische und humanistische Denkweise das Fundament darstelle, das dann reformatorisch modifiziert worden wäre. Für die Zeit der frühreformatorischen Anglikaner mag man die Frage in dieser Form stellen – doch schon bei Hooker, der ja den Horizont des reformatorischen Denkansatzes nach dem Urteil des Verf.s grundsätzlich überschreitet, neigt sich das Gewicht offenbar auf die Seite der zweiten Alternative.

Dieser Schluß kann bei Betrachtung des katholischen Flügels im Anglikanismus nur zwingender werden. Es ist dann die Frage, ob man überhaupt noch allgemein vom Anglikanismus als einer Kreuzung von lutherischem theologischem Denkansatz und englischem Humanismus/Platonismus sprechen kann. Der in allen Phasen und Richtungen des Anglikanismus zu findende Rückgang auf den Konsens der Väterkirche, die „rule of Faith", auf das apostolische Symbolum oder die fundamentals stellt wohl ein durchgängiges und eigentümliches Grundkriterium anglikanischer Theologie dar, das sich durchaus nicht ohne weiteres mit dem „christologisch-soteriologischen" Grundprinzip lutherischer Theologie identifizieren läßt. Bei solcher Betrachtung würde auch die Kontinuität des Anglikanismus mit der Kirche des Mittelalters sowie seine untergründige Verwandtschaft mit der ostkirchlichen Orthodoxie, wie H.-E. Jaeger sie hervorhebt (Zeugnis für die Einheit, Bd 3, Mainz 1972, 7–51), das ihnen zukommende Gewicht erhalten. Der starke Einfluß lutherischer Theologie auf die frühreformatorischen anglikanischen Theologen brauchte dabei nicht vernachlässigt zu werden.

Die durchgängige Analyse des Anglikanismus vom Blickwinkel des lutherischen theologischen Denkansatzes her stellt auch in formaler Hinsicht die wesentliche Beschränkung der vorliegenden Arbeit dar. Ökumenischer Dialog wird hier streng im Schema bilateraler Begegnung geführt. Sicher entspricht der Verf. damit seiner besonderen Aufgabenstellung. Doch es ist die Frage, ob die Aufgabe diese Engführung, diese Beschränkung auf einen spezifisch lutherischen Verstehenshorizont verlangte, ob ihr nicht auch auf andere Weise entsprochen werden konnte. An keiner Stelle tritt der Verf. aus dem Gerüst seiner vorgegebenen Kategorien heraus, um dem Gegenstand, den er mit ihrer Hilfe analysieren will, in seiner eigenen Gestalt sichtbar werden zu lassen. So bleibt er ihm

durchweg äußerlich und fremd, und seine Kategorien wirken wie von außen herangetragen. Das Gewaltsame und Zwanghafte dieser Methode wird denn auch stilistisch spürbar. Der Verf. scheint auch sprachlich zu einer direkten Beschreibung des komplexen Phänomens des Anglikanismus, die es diesem erlauben würde, sich selbst zu interpretieren, kaum in der Lage. Er erfaßt seinen Gegenstand nur in dem formalen Raster eines Systems, den er durch nachdrückliche Häufung und Wiederholung oft aufgeblähter und selbstgeprägter technischer termini ständig in den Vordergrund der Aufmerksamkeit schiebt.

Dies ist nicht nur darum bedauerlich, weil seine Arbeit dadurch etwas an Interesse verliert für eine breite deutsche Leserschaft, die – jenseits der speziellen ökumenischen Abzweckung der Untersuchung – auf eine grundlegende Einführung in das eigentümliche Wesen des Anglikanismus noch wartet. Es ist abträglich auch für die Fruchtbarkeit dieses bilateralen ökumenischen Gespräches selbst. Denn diesem ist zwar auch schon gedient, wenn man der eigenen Kirche – durch Abstraktion bestimmter Aspekte aus dem Gesamtphänomen – bestätigt, daß der Gesprächspartner – trotz aller scheinbaren Unterschiede – im wesentlichen Punkt mit ihrer eigenen Position übereinstimmt; fruchtbarer aber ist es wohl, wenn man das Gesamtphänomen der anderen Kirche unmittelbar in seiner komplexen Eigenart und Legitimität verständlich macht. Denn dies würde dazu helfen, den gemeinsamen wesentlichen Kern des Glaubens im Glauben der anderen Kirche nicht nur abstrahiert, sondern in ihrem spezifischen Verständnishorizont selbst zu erfassen und somit über den eigenen Verständnishorizont hinauszugehen.

Ein solches Bemühen, sich in den Verständnishorizont des anderen hineinzuversetzen (nicht nur ihn zu ettikettieren), zwingt dazu, schöpferisch nach einem neuen, gemeinsamen Horizont jenseits der getrennten Positionen zu suchen. In der Gewinnung eines neuen Horizontes im Verständnis dessen, was Kirche ist, liegt aber – mehr als in dem Nachweis einer Übereinstimmung in einem abstrahierten Grundprinzip – die eigentliche Frucht, die wir uns aus dem ökumenischen Gespräch erhoffen. Wo sie erwächst, ist auch ein bilateraler Dialog fruchtbar für die ökumenische Bewegung als Ganze und für die Sendung der Kirche in der heutigen Welt. Freilich, es mag sein, daß eine vorausgeschickte Vergewisserung, wie sie die vorliegende Arbeit der lutherischen Seite für die Begegnung mit Anglikanismus gibt, notwendig ist als erster Schritt vor einer solchen Bereitschaft, sich ungeschützt auf die Sichtweise des anderen einzulassen.

Trier Johannes Lütticken OSB

**Lindberg,** Lars: **Omvändelsen i Karl Barths teologi.** Zusammenfassung: Die Umkehr in der Theologie Karl Barths. – Uppsala: Tråväga förlags ab (1972). 164 S.

Das Werk ist eine theol. Dissertation, in schwedischer Sprache abgefaßt, aber mit einer deutschen Zusammenfassung versehen. Auf dieser Zusammenfassung fußt diese Berichterstattung.

Die Arbeit untersucht die Rolle, die in Karl Barth's Theologie die „Umkehr" spielt. Barth ist wegen seiner entschiedenen Theozentrik ein Gegner jeder ausgeformten theologischen Anthropologie. Weil der Einfärbung einer solchen Anthropologie verdächtig, ist „Umkehr" nicht als Lieblingsbegriff Barths zu erwarten. Nichtsdestoweniger hat „Umkehr" bei Barth Interesse gefunden, allerdings erst in seiner reiferen Theologie. In der Entwicklung des Barthschen Denkens unterscheidet der Verf. den Römerbrief mit neukantianischem Einschlag, die Christliche Dogmatik mit ihrer starken Anlehnung an Kierkegaard, und die Kirchliche Dogmatik mit einer mehr selbständigen Geisteshaltung.

K. Barth entwickelte, um die Anthropologisierung der Theologie zu vermeiden, die Lehre vom Menschen, für die er ein philosophisches „Vorverständnis" ablehnt, aus der Christologie (134). Den Menschen in die Sphäre Christi zu bringen, das eben bewirkt die „Umkehr". Lindberg entfaltet die von Barth für diese Idee mit Vorliebe angewandten Ausdrücke (137–141). In der Zeichnung des Anteils, den der Mensch bei dieser „Umkehr" zu leisten habe, sei Barth widersprüchlich: er zeichne sie als vom liberum arbitrium geprägt, und zugleich als Entscheidung einer von Gott geschenkten Freiheit (138). Die „Umkehr" darf nicht privatisiert werden; Christsein heißt: für andere leben; man tritt in eine neue Solidarität mit der Welt ein (140–141).

Wenn der Christ, aufgrund der für ihn charakteristischen „Umkehr", auch ein Bekehrter ist, soll er in dieser Welt doch nicht zwischen Bekehrten und Unbekehrten unterscheiden (141). Zu einem lebhaften Dialog habe K. Barth trotz dieser Mahnung nicht beigetragen: weder zu einem Dialog zwischen den christlichen Konfessionen, noch zu einem Dialog zwischen der christlichen Religion und den nichtchristlichen Religionen. Mehr Beziehung habe Barth zwischen Judentum und Christentum gesehen. Mit dem Marxismus habe er eine starke Kritik der (vom Menschen entworfenen) Religion und einen starken sozialethischen Einschlag gemeinsam (141–142).

Barth habe Christus und den Wirkkreis des gepredigten Wortes nicht auf die Kirche eingegrenzt, sondern auch außerhalb der Kirche „wahre Worte", „wahre Lichter" anerkannt. Es gebe vier Kriterien, solche „wahren Worte" von den Worten der Menschen sonst zu unterscheiden: Übereinstimmung mit der Bibel, Übereinstimmung mit dem Dogma und dem kirchlichen Bekenntnis, Früchte in der profanen Welt, schließlich eine Bedeutung für das Leben und die Arbeit der Gemeinde.

„Die Lichter in der Welt" sind keine Selbstoffenbarungen Gottes; sie weisen nicht auf Christus hin, sondern gehören zur Schöpfungsordnung; sie sind wichtig, aber schon dem gesunden Menschenverstand, nicht erst dem Glauben zugänglich. Weder was außerhalb der Kirche „wahre Worte", noch was „die Lichter" in der Welt sind, konkretisiert Barth näher (143). Wenn es zwischen Christen und Nichtchristen Dialoge gibt, dann dadurch, daß Christus bewußter oder unbewußter Referenzpunkt wird. Durch diese sein ganzes Denken prägende Christozentrik ermögliche Barth einen Dialog, ohne allerdings anzugeben, wie man ihn führen sollte (144).

Die Arbeit ist ein Ausschnitt aus dem vielseitigen Bemühen skandinavischer Forscher, die theologischen Denkanstöße der dialektischen Theologie Karl Barths aufzuarbeiten und untereinander über diese Frage im Gespräch zu bleiben; Lindberg setzt sich nämlich unter anderem auch mit der Barthinterpretation anderer nordischer Theologen auseinander. Er verarbeitet eine reiche deutsche, englische, französische und nordische Literatur (158–164). Das gewählte Thema ist begrenzt, liegt aber im Denken Karl Barths an einer Stelle, die nach vielen Seiten hin in das übrige Ganze seiner Theologie erworben ist und so ein Gutteil Barthscher Positionen ins Licht rückt.

Vallendar/Rhein H. M. Köster

**Inhoffen,** Peter: **Der Bischof und sein Helferkreis nach dem II. Vatikanischen Konzil.** Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. – Hildesheim: Bernward-Verlag 1971, VIII, 180 S. Snolin DM 42.–

Die vorliegende Arbeit ist im Jahre 1969 als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/i. Breisgau angenommen worden (III). Der Verf. nennt sie eine sozialwissenschaftliche Untersuchung der Kirche (19). Gegenstand der Arbeit sei die Sozialgestalt der Kirche (17, 100). Methodologisch gesehen verbindet der Verf, der von sich nicht behaupten will, „Soziologie im Vollsinne zu betreiben" (19), theologisch-normative Betrachtungsweisen mit deskriptiv-soziologischen (37 u. a.). Die Probleme um die Sozialgestalt der Kirche werden exemplarisch untersucht an den Beziehungen zwischen dem Bischofsamt und der diözesanen Teilkirche; Primat und innerdiözesane Strukturen werden nur insoweit in Betracht gezogen, als sie direkten Bezug zum diözesanen Amt und seinen Strukturen haben. Der Forschungsgegenstand ist auf die Kirche in einem begrenzten Bezirk, nämlich die Bundesrepublik Deutschland, eingegrenzt. Die „Spannung zwischen dem theologischen Bischofsleitbild und den objektivrealen Strukturen unserer Bistümer" ist das Leitmotiv für die Untersuchungen des Verf. (37), das allerdings unter der großen Zahl von Einzelheiten, die der Verf. kurz anspricht und der Fülle von Informationen, die er bringt, nicht immer leicht zu erkennen ist. Aus den theologischen und soziologischen Befunden ergeben sich diskutable Vorschläge für eine neue Sicht des Bischofsamtes unter den Gegebenheiten der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, die zwar „vorwiegend pragmatisch-organisatorisch" (37) ist, den Rückbezug auf das Bischofsbild des II. Vatikanischen Konzils dennoch deutlich erkennen läßt.

Das Buch gliedert sich in 3 Kapitel:

1. Person und Amt des Bischofs – 11–72;
2. Die Teilkirche als Sozialgebilde – 73–110;
3. Die Mitarbeiter des Bischofs – 111–157.

In einem ersten Teil des 1. Kapitels („Allgemeine Vorüberlegungen") wird die Aufwertung des Bischofsamtes im II. Vatikanum im Hinblick auf die Stellung des Bischofs in seinem Bistum und im Bischofskollegium kurz dargestellt. Im folgenden wird dann versucht, „Status und Rolle der Bischöfe in der Bundesrepublik" phänomenologisch darzustellen. Das Bild ist zwar holzschnittartig vereinfachend, insgesamt aber zutreffend. Hier taucht deutlich die Problematik auf, die weite Teile des Werkes durchzieht: Soll der Bischof sein Bistum leiten oder verwalten? Nach Auffassung des Verf. ist der Anspruch des Charismatischen im Bischofsamt weithin verschüttet (31),

so daß die innerkirchliche Rolle des Bischofs in unserem Gebiet als die eines „bürokratischen Führers" (41) charakterisiert werden muß. Die theologische Betrachtungsweise kommt alsdann in dem verhältnismäßig umfangreichen Abschnitt über „Das dreigestaltige Amt des Bischofs" wieder zur Geltung. Dabei wäre die Aufteilung des bischöflichen Hirtenamtes in die vier Begriffe: Repräsentation, Aufsicht, Koordination und Leitung ein guter Ausgangspunkt für weitere Betrachtungen, die allerdings auch notwendig sind.

Im 2. Kapitel „Die Teilkirche als Sozialgebilde" wird die der Kirche wesentliche Gliederung in Bistümer historisch und theologisch im Anschluß an die Konzilsdokumente untersucht. Der Verf. setzt sie mit anderen – innerweltlichen – Organisationsformen in Vergleich, um von dort aus Modelle und Grundsätze für die Anpassung der kirchlichen Führungsstruktur an die Bedürfnisse der heutigen Zeit und der Gesellschaft in der Bundesrepublik zu finden. In der objektiven Struktur des Bischofsamtes (nicht in der subjektiven Verhaltensweise der Amtsträger!) sieht der Verf. auch in der Gegenwart das Modell absoluter Herrschaft verwirklicht, und zwar in soziologisch-deskriptiver Weise, was aber der theologischen Norm entspräche. Man braucht nur die beiden vom Verf. angewandten Kriterien einer solchen absoluten Herrschaft, nämlich Omnipotenz und Distanz (91) zu prüfen, um festzustellen, daß zum mindesten die Richtung seiner Überlegungen stimmt. Das 2. Kapitel schließt mit einem Exkurs zur Reorganisation der westdeutschen Bistumsstrukturen; darin werden einige nützliche Hinweise zu Kriterien für eine entsprechende Korrektur der Bistumsgrenzen gegeben. Selbstverständlich reichen diese Überlegungen nicht aus, um eine Problemlösung zu geben.

Das abschließende 3. Kapitel wendet sich schließlich den Mitarbeitern des Bischofs, seinem „Helferkreis" (97) zu. Die „Zerlegung der einen Sendungsaufgabe des Bischofs" sieht der Verfasser in den beiden Begriffen „Seelsorge" und „Verwaltung". Dementsprechend stellt er Generalvikariat und Seelsorgeamt als mehr oder weniger selbständige diözesane Institutionen nebeneinander. Eine verhältnismäßig kurze Darstellung, die manche Wünsche offen läßt, finden schließlich die herkömmlichen und die nachkonziliaren Gremien, die dem bischöflichen Amt zugeordnet sind. Phänomenologisch ist darüber bei der unterschiedlichen und wenig übersichtlichen Entwicklung solcher Organe in den verschiedenen Bistümern kaum etwas Zuverlässiges zu sagen möglich; die Zielvorstellungen der verschiedenen Konzilsdokumente über diese Gremien sind, wie jedermann weiß, untereinander nicht koordiniert und in manchen Einzelheiten miteinander unvereinbar. Darin mag der Grund liegen, warum der Verf. zu diesem wichtigen Helferkreis des Bischofs nur wenig zu sagen weiß.

Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich, alle Fragen zu nennen und zu ihnen Stellung zu nehmen, die der Verf. erörtert; neben den Themen, die ihm besonders am Herzen liegen, bringt er eine Fülle von kleineren Exkursen und satzhaften Thesen, die die Breite seiner wissenschaftlichen Interessen zeigen, im Gesamt der Arbeit jedoch wie erratische Blöcke unbearbeitet herumliegen. (Solche Thesen reichen von der „Stellung des Theologen im Prozeß innerkirchlicher Meinungsbildung": 13, der „postkonziliaren Hermeneutik": 15 bis zur „Entscheidung über pädagogische Optimalphasen": 61 „Die staatliche Amtshilfe bei Kirchensteuer und schulischem Religionsunterricht": 71 fehlt ebensowenig wie die „Ostpolitik der sozialliberalen Koalition": 41). Bei einigen Teilaspekten seines Themas betont der Verf., daß sie einer eigenen „monographischen Bearbeitung" bedürften (z. B. 17; 27; 33; 145). Das ist sicher richtig. So hat der Verf. in einem Aufsatz unter dem Titel „Die Diözesankurie als Mittel des Apostolats" die Möglichkeit einer kollegialen (bischöflichen) Bistumsleitung näher untersucht (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 12. Band, Münster 1971, S. 241–275).

Der wissenschaftlich interessierte Leser wird die fleißige Arbeit des Verf. zu würdigen wissen, die sich nicht nur in dem umfangreichen Literatur-Verzeichnis niederschlägt, sondern auch in einer Fülle von Anmerkungen, die nicht nur Quellenangaben, sondern oft auch weiterführende Hinweise enthalten. Was die Quellenlage betrifft darf man nicht übersehen, daß zum Thema, das der Verf. sich gestellt hat, nur wenige Vorarbeiten existieren, die deutlich machen, wie stark die jeweiligen Verf. von der Zeitsituation und der Struktur der bischöflichen Kurien in ihrem Erfahrungsbereich abhängig waren. Die vorliegende nachkonziliare Arbeit sollte man darum auch auf dem Hintergrund ihrer Vorgänger sehen: O. Müller, Die bischöflichen Diözesanbehörden, Stuttgart 1905; E. v. Kienitz, Generalvikar und Offizial, Freiburg 1931; J. Droste, Die bischöfliche Behörde im Erzbistum Paderborn, Manuskript, Würzburg 1955; Fr. Sellhorst, Die Organisation eines Generalvikariates, Manuskript, Köln 1957. Vergleicht man die vorliegende Arbeit mit diesen Vorgängern, so wird man dem Verf. dafür danken, daß er sein besonderes Interesse dem Bilde von Bischofsamt und Kurie, wie es aus den Dokumenten des II. Vatikanums zu entnehmen ist, zugewandt hat und sich nicht auf die phänomenologische Darstellung unserer derzeitigen Kurien und ihrer Arbeitsweise beschränkt. Ohnedies gibt es, wie der Verf. mit Recht bemerkt, hierzu keine detaillierten Unterlagen, die es erlauben würden, aus empirischen Studien sozusagen eine wissenschaftliche „Quersumme" (87) zu ziehen. Diese Fülle unterschiedlicher Strukturmodelle von Bischofsamt und zugeordneter Kurie wird sich bei uns offenbar auch in nächster Zeit nicht ändern; Neuordnungen werden von Bistum zu Bistum ohne gegenseitige Abstimmung getroffen und spiegeln deutlich nicht nur traditionelle Gebundenheit und personelle Rücksichten, sondern auch die Handschrift des jeweils angeworbenen Betriebsberaters wider, jenachdem ob dieser Bistum und Kurie als Verwaltung oder Dienstleistungsunternehmen versteht. Der Versuch der Gemeinsamen Synode, diese Fragen durch die Vorlage einer „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" überhaupt einmal ins Gespräch zu bringen, ist bislang fehlgeschlagen; weder innerhalb, noch außerhalb der Synode hat sie eine Diskussion oder gar einen Einfluß auf die Praxis der Bistümer ausgeübt. In dieser Situation wäre es überaus erfreulich, wenn es durch das vorliegende Buch gelänge, zu einer Grundsatzdiskussion über die vielschichtigen Probleme von Bischofsamt und Kurie in Deutschland zu gelangen.

Für weitere Überlegungen in dieser Richtung sei noch ein Hinweis besonderer Art gestattet: „Kurie" umfaßt im vorliegenden Buch nur die bischöflichen Funktionen der Leitung und Verwaltung; die Funktion des Richters und damit die Gerichtsorganisation wird nicht behandelt. Der Verf. begründet es damit, daß „es bei der Gerichtsorganisation mehr um eine Kontrollfunktion für gewisse Bereiche, denn um schöpferisches Gestalten der Seelsorge im Bistum" (88) gehe. Während diese Begründung in keiner Weise befriedigen kann, betont der Verf. wenige Seiten später (92), daß das Lehr- und Hirtenamt in der Kirche mit Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung im Staat vergleichbar sei und setzt sich für die Errichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit ein (92–93). Will man aber – wie es einhellige Lehre der Kirche bis in die Gegenwart ist – die Hirtengewalt auch im Sinne des richterlichen Amtes in der Kirche verstehen, so ist es nicht möglich, das kirchliche Gericht aus den Überlegungen zum Bischofsamt und zum Helferkreis des Bischofs herauszulassen. Das gilt sowohl für das geltende Recht, wie auch für die Entwürfe zum kommenden kirchlichen Gesetzbuch.

Dankenswert sind die ausführlichen und im allgemeinen zuverlässigen Register: Namens-, Sach- und Konzilsstellenregister. Im Literaturverzeichnis müßte es bei Hollerbach heißen (Münster 1969), statt (Essen 1967, Manuskriptdruck). Unübersetzte lateinische Zitate beschränken unnötigerweise den Leserkreis; warum längere Konzilstexte lateinisch wiedergegeben sind (77), ist nicht einsichtig.

Münster Paul Wesemann

**Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche.** Bd 6. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré. – Münster: Aschendorff (1972) 168 S. br. DM 14.–

Die Themenstellung des Jahres 1971 bei den „Essener Gesprächen" (einer verdienstvollen Einrichtung, die sich seit Jahren um das Verhältnis Staat–Kirche–Gesellschaft bemüht) kreist im weitesten Sinn um das unerschöpflich erscheinende Problem der staatlichen Förderung oder Nichtförderung von Religionsgemeinschaften. Nach dem Grundsatzreferat des Kieler Juristen W. Kewenig über das staatskirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Fundament einer solchen Förderung in der Bundesrepublik, welches auch zur Kirchensteuerfrage einen ebenso interessanten wie ansprechenden Beitrag leistet, stellt der frühere österreichische Justizminister H. R. Klecatsky das Kirchenbeitragssystem in seinem Heimatland dar. Der französische Kirchenrechtler R. Metz analysiert schließlich die Auswirkungen der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und deckt neuere Entwicklungstendenzen auf.

Gerade in einer rechtspolitischen Situation wie der heutigen in der Bundesrepublik, die an Brisanz nur noch zunehmen wird, ist es unverzichtbar, die Erfahrungen der Nachbarländer fruchtbar zu machen, bevor man sich an eine prinzipielle Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche heranwagt. Insofern ist die vorliegende Veröffentlichung eine wichtige Anregung. Zu bedenken bleibt allerdings für die Veranstalter und Herausgeber der „Essener Gespräche", daß hier über Jahre hinweg fast nur die eine Seite zu Wort kommen konnte, zumal mit großen Namen und mancherlei Anstrengung versucht wird, das geltende System zu verteidigen und allenfalls „kosmetische Reformen" unterzubringen (vgl. auch die allzu wörtlich abgedruckten Diskussionsbeiträge!). Man wird

somit seit langem den Eindruck nicht los, als handle es sich um einen etablierten Zirkel der Selbstverteidigung, dem so manche Hechte im Karpfenteich nicht schaden könnten (auch etwa von Seiten der gegenwärtigen politischen Mehrheit in der Bundesrepublik) und dem man das alte Juristenwort *audiatur et altera pars* ins Stammbuch schreiben müßte. Es wäre doch im Interesse der Sache und aller Beteiligten zu schade, wenn sich sonst eine solche Veranstaltung und ihre Publikationen plötzlich vom wirklichen Geschehen auf kirchenpolitischer Bühne überholt sähen.

Münster Horst Herrmann

**Ruf,** Ambrosius, Karl: **Sünde – was ist das?** München 1972. 146 S. kart. DM 15.–

Das übersichtlich gegliederte, bündig und verständlich geschriebene Büchlein will „Elemente der subjektiven und objektiven Betrachtung der Sünde zusammenbringen", um eine Antwort auf die „Frage nach der Sünde" vorzubereiten (Vorw.). V. geht von den Einseitigkeiten des üblichen Sündenverständnisses aus: Anthropologisch stellt er eine Überbetonung der „Tat", ethisch die Statik der normativen Ordnung, theologisch die Konkretisierung in bestimmte Inhalte heraus. Psychologisch tue man so, als ob jede abwegige Tat aus der freien Entscheidungsmitte käme (16–19). Dem Verf. geht es nun um ausgleichende Gegengewichte. Er stellt die Sünde im Lichte der Offenbarung (57–76), in theologiegeschichtlicher Perspektive (77–104) dar, um mit „Neuansätzen im Sündenverständnis" zu schließen (105–146). Besonders die geschichtlichen Abschnitte bieten beste Information zur Sache („Die Wende zur objektiven Betrachtung" [92–97] und „Die Erstarrung in der nachtrinitinischen Zeit" [98–101], „Der Neubeginn, die Wiederentdeckung des handelnden Menschen" [102–104]). Im Gegensatz zur Betonung der „Materie" stellt Verfasser mit Recht auf die Grundentscheidung ab (141–146). Man liest das lebendig geschriebene Buch mit Gewinn.

Eine kritische Bemerkung drängt sich zum Kapitel „Subjektives Sündenverständnis als Ausweg?" (33–50) auf. Verf. setzt sich hier mit drei Spielarten der „Neuen Moral" (N. M.) auseinander (Kierkegaard, Robinson, mit Fletcher und nicht genannten Vertretern eines reinen, soziologischen Pragmatismus). Für die „Christliche N. M.", zu der mindestens Robinson und Fletcher zu zählen wären, träfen nun, so betont Verf., die global gegen die N. M. vorgebrachten Einwände n i c h t zu. Auch sie „wissen um das Phänomen der Sünde und ... nehmen sie ... durchaus ernst". Man würde sie „verkennen, wollte man behaupten, daß ihre Grundsätze notgedrungen zu einer Verharmlosung der Sünde führen müßten" (40–41). Sie reden auch nicht einer anarchischen Moral das Wort, „in der jeder selbst seine Gesetze machen könne ...". „Anerkannt wird die Verantwortung dem Gesetz Christ gegenüber, das sich aber letztlich nicht adäquat durch einzelne, konkrete Gesetzesvorschriften ausdrücken läßt. Hier liegt der eigentliche Kernpunkt." „Dieses Gesetz Christi ... ist im Liebesgebote umschrieben, dem unter allen Umständen zu entsprechen ist, dessen Forderungen in der konkreten Tat zu realisieren sind ... dadurch ist keine Aufweichung, eher eine gewisse Radikalisierung ethischer Normen erreicht." (ebd.).

In der christlichen N. M. bestimme das handelnde Subjekt nicht, was Sünde ist. „Dieses hat Gut und Bös' zu finden aus seiner je eigenen, unwiederholbaren Entscheidungssituation heraus. Die objektiven Momente, die Gesetze und Normen, können zwar gewisse Entscheidungshilfen geben, stellen aber keine letzte Erkenntnisquelle dar. Sie haben Verweischarakter, spiegeln den Schatz der Erfahrung wieder und sollen als solche respektiert werden". (42). Nach diesem Plädoyer für die christliche „Neue Moral" sind die dann später erhobenen, hier aber doch schon entkräfteten Einwände schwer verständlich.

Der N. M. wird doch wieder unterstellt, sie unterwerfe die Werte der eigenen Willkür („Produkte des subjektiv sie schaffenden Menschen" [46]), die objektiv faßbare Ordnung biete bei ihr keinerlei Erkenntnisgrund für die Frage nach Gut und Böse, sie sei offen für Willkür und nehme „der sittlichen Entscheidung jeden Charakter einer sittlichen Verantwortungstat ..., der Bereich sittlicher Werte (sei) völlig lösgelöst in einem mit der Ebene des Objektiven nicht verbundenen Raum zu finden" (47). Der Wille Gottes könnte „nur durch unmittelbare Einsprechung" erfahren werden (ebd.). Es bleibt unklar, warum Verf. Einwände gegen die N. M erhebt, von denen er sie vorsorglich freigesprochen hat. Unbestritten liegt eine Differenz zwischen der N. M. und der Konzeption des Verfassers darin, das das Gesetz Christi (demgegenüber nach Verf. in der N. M. „die volle Verantwortung vertieft wird") sich für Robinson u. a. durch keine „konkrete Gesetzesvorschrift" – gemeint sind konkrete materiale Anwendungen, die für alle Zeiten und Kulturen gelten – adäquat ausdrücken läßt (41). Dem Verf. schwebt offensichtlich eine solche, wenn auch gegenüber der gängigen Lehre erheblich eingeengte Möglichkeit vor.

An diesem Punkte wären nähere Angaben erwünscht gewesen. Die Frage, wie weit bisher z. B. als innerlich schlecht ausgegebene Vollzüge tatsächlich bei genauem Zusehen sich noch als indifferent erweisen, ist höchst aktuell.

Das Wesen jeder Ethik liegt darin, den Ruf der Wirklichkeit zu vernehmen, das Sein nach dem in ihm verhüllten Sollensaufruf zu befragen *(agere sequitur esse)*. In diesem Sinne vertritt die N. M. eine Seinsetheik, die sich nach objektiven, in der Wirklichkeit vorgegebenen Strukturen richtet, was der Verf. der N. M. wieder abzusprechen scheint.

Freilich ist dieses, das Handeln strukturierende Sein als historisch-wandelbar zu fassen, so daß d i e s e m *esse* ein situationsangepaßtes Verhalten entspricht, das sich materialinhaltlich immer erst in der konkreten Situation (die einer creatio continua verwandte Züge trägt!) erschöpfend umreißen läßt. Den aus der Vergangenheit stammenden Modellen (Normen) kommt dann der Charakter des Hinweises und der Entscheidungshilfe zu, die freilich aus der Perspektive stammen, in der die material-inhaltlich konkretisierten Normen entstanden sind. Auf situationsgeprägtes Sein situationsgerecht antworten, bedeutet aber durchaus nicht, wie es der Verf. unterstellt, „den Wert ... der äußeren Tat (nicht) beachten" (55). Der Vorwurf, es handele sich um Gesinnungsethik verbunden mit der „totalen Negierung jeder objektiven Meßbarkeit der äußeren Handlung" trifft nicht zu. Der hier angesprochene Typ der christlichen N. M. verlangt gerade das Gegenteil: die Orientierung an der Seinsstruktur der Situation, die in ihrem Rufcharakter ernst genommen wird. In diesem Zusammenhang hätte sich das Gespräch mit den Themen B. Schüllers (Bochum) und Josef Fuchs' (Rom) als eminent fruchtbar erwiesen. Auch ihnen gegenüber müßte der Verf. den Vorwurf aufrechterhalten: „Es ist nicht verwunderlich, wenn eine solche Ethik als eines ihrer tragenden Prinzipien den Satz: Der Zweck heiligt die Mittel, postuliert" (51). Dieser Satz ist tatsächlich so lange im Recht, als es sich um v o r moralische, physisch üble Mittel handelt, deren Verursachung aus entsprechend gewichtigen Gründen zu rechtfertigen ist, wie. z. B. körperliche Eingriffe, Zufügen von Schmerz, von gesellschaftlichen, gesundheitlichen und wirtschaftlichen Nachteilen u. a. Vielleicht wären die Überlegungen des Verf. anders gelaufen, wenn er sich mit der These von Josef Fuchs auseinandergesetzt hätte: „Sittliche Normen pflegen nicht voll formuliert zu sein, so lange nicht die Intention und die Umstände in die Beurteilung einbezogen sind. Nur unter Voraussetzung dieser Einschränkung sind sie darum objektiv. Die Verursachung des Übels ist unabhängig von der Intention, nicht schon als sittlich schlecht beurteilt. In der einen menschlichen Handlung ist die Verursachung des Übels nicht eine eigene menschliche Handlung, sondern nur ein Element der einen Handlung" (J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungen, in: Testimonium veritati, Hersg. H. Wolter, Frankfurt/M. 1971, 299–230). Auch R. Egenter betont, daß durch das Objekt im traditionellen Sinne ein zwar sittlich bedeutsames, jedoch noch nicht ein in sich sittliches *bonum* oder *malum physicum* sichtbar wird" (Sittl. Naturgesetz und Sexualmoral, in: Klerusblatt, Mün- (1972, 231). Auch Verf. bewegt sich in dieser Richtung, geht es ihm doch darum, den Bereich des nicht vorgeprägten Tuns und Lassens, d. h. den Sektor des Indifferenten zu erweitern (52). Es gibt aber keine Auskunft bis zu welchem Punkte er zu gehen gedenkt und welche Folgen sich gegenenfalls für die Handlungen ergeben, die in der traditionellen Moral als *actiones intrinsece malae* bezeichnet worden sind. Hier liegt noch brisanter Stoff, dessen Aufbereitung das Büchlein erheblich bereichert hätte.

Augsburg Franz Scholz

**Sporken,** Paul: **Darf die Medizin wie sie kann?** Probleme der medizinischen Ethik. Mit einem Vorwort von F r a n z B ö c k l e. – Düsseldorf: Patmos 1971. 236 S., DM 19.–

Bevor der Verfasser „3. Probleme um den Lebensbeginn" (58–119), „4. Ehemoral und Geburtenregelung" (120–150), „5. Körperliche und psychische Unversehrtheit" (151–185), „6. Probleme um das Lebensende" (186–212) und „7. Transplantation von Organen" (213–234) behandelt und „Zum Abschluß" (235–236) die Unmöglichkeit, „eine futurologische Ethik" aufzubauen nachweist, stellt er seine Prinzipien über „1. Allgemeine Ethik" (15–31) sowie über „2. Medizinische Ethik" (33–57) dar.

Mit großer Sachkenntnis, die der Verfasser sich als Philosoph und Theologe im Umgang mit Ärzten und ärztlicher Wissenschaft und Praxis erworben hat, behandelt er, auch seine eigene kritische Stellungnahme nicht scheuend, die heute anstehenden Probleme. Das gilt besonders für die genannten Kapitel 5. – 7. Hier wird

man dem Verfasser auch leichter zustimmen, vor allem weil er sich hütet, vorschnell moraltheologisch alles das zu bejahen, was sich als medizinisch-machbar herausstellt.

Anders dagegen steht es mit den anderen Kapiteln, die wenigstens (1. und 2.) die Grundlage für die Beantwortung ethischer Einzelfragen abgeben sollten. Fragt man sich, was hier unter dem oft gebrauchten Wort „Grundnorm" für ein sittliches Verhalten zu gelten hat, so lehnt der Verfasser sicher jeden technologisch-biologistischen Utilitarismus ab; auf keinen Fall vertritt er das „Pseudo-Evangelium von der Machbarkeit aller Dinge". Sieht man jedoch genau zu, so ist seine Ethik wesentlich aufgebaut auf dem Begriff des „Interesses". F. Böckle stellt mit Recht heraus (12) – jedenfalls gilt das für Sp.: „Das eigentliche Problem, vor das uns der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt stellt, liegt nicht in den Mitteln und Methoden als solchen, sondern vorerst in der Bestimmung der Ziele (Interessen). Hier genügt nicht die Berufung auf eine bestimmte immanente Sachgesetzlichkeit". Wir können diese Aussage von Böckle nur akzeptieren, wenn Ziele nicht bloß objektive „Interessen" meint, sondern Seinsziele (was mehr ist als „Sachziele"!), und wenn Mittel und Methode nicht in sich indifferent sind und auch nicht allein von den Interessenszielen abhängen, weil noch so gute Ziele nicht an sich böse Mittel heiligen können.

Wenn man heute nicht bloß wie zu Zeiten von J. Leclercq (L'enseignement de la morale chrétienne, Paris 1950, in Übersetzung:) von der „Christlichen Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts" (Einsiedeln – Zürich – Köln 1954), sondern von einer Krise aller, auch der christlichen Moral in der Krise des gesamtmenschlichen praktischen Freiheitsverhaltens und von einer Krise aller, auch der christlichen Ethik und Moraltheologie als Wissenschaft von eben dieser Moral spricht, dann erscheint uns das vorliegende Werk als eine ausgezeichnete Verdeutlichung dieser Krise. Im Raume der Kirche kann eine Theologie – weil sie deren unentbehrliche Funktion auch in der Findung dessen ist, was der Herr ihr zur Verkündigung anvertraut hat – nicht in eine Existenzkrise, d. h. eine solche geraten, in der es um Sein oder Nichtsein geht. Wohl aber gibt es, wie bei allem Lebendigen so auch in der Kirche, in ihrem Leben und ihrer Wissenschaft Wachstumskrisen, in welchen Altes von Neuem abgelöst wird. Es ist klar, daß dabei die einen festhalten möchten am Überkommenen, andere, und dazu gehört Sp., alles bisher Überlieferte ablehnen und völlig neu beginnen möchten.

Wenn wir seine ethische Grundanschauung charakterisieren sollten, so könnten wir sie bezeichnen als 1. soziologistisch, 2. existenzialistisch, 3. historistisch, 4. antimetaphysisch, 5. und daher: als eine relativistische Situationsethik oder besser, weil sie auf die allgemeine Lage (und nicht bloß auf den je einzelnen situativ) abstellt, eine „Lageethik". Der Akzent liegt bei Sp. auf dem geschichtlich sich ständig wandelnden, selbst den unwandelbaren Kern des Menschseins nicht oder kaum beachtenden aktualistischen und soziologistischen Personalismus. Moral t h e o l o g i e wird hier nicht mehr verstanden, wie alle Theologie im katholischen Verständnis, als kirchliche Glaubenswissenschaft (die Lehre der Kirche ist *regula fidei proxima*, auf der dann die Theologie aufzubauen hat!), sondern der „früheren" Moral wird eine neue gegenübergestellt, wobei wie auch sonst die „Mit-menschlichkeit" ohne deren genauere ontologische Begründung als sicher bisher zu wenig artikulierter Gesichtspunkt sehr stark dominant wird, wenn auch nicht so stark wie bei F. Böckle in: Concilium 7 (1971), Heft 5, S. 352f.

Wie schon angedeutet, spielt das kirchliche Lehramt überhaupt keine, mindestens aber keine wirklich verbindliche Rolle in den heutigen Fragen der Moraltheologie, um so mehr jedoch gilt für Sp. (148): „Im Glauben und im ethischen Bewußtsein der gesamten kirchlichen Gemeinschaft liegt meiner Überzeugung nach die eigentliche Norm, die den Katholiken am Gewissen bindet." Was also im Schoße der Kirche sich jeweils als sittlich gut oder böse herausentwickelt, das ist entscheidend. Von diesem Standpunkt aus ist es nach Meinung von Sp. verständlich, daß „Humanae Vitae" keine Verbindlichkeit besitzt.

Wer also wissen will, wie eine konsequent progressistische Moraltheologie heute von manchen – Sp. steht nicht allein – verstanden wird, der muß dem Verfasser für seine Darlegungen dankbar sein, auch wenn er sie, weil weder in der theologischen noch in der philosophischen Anthropologie solide begründet und von der tatsachenwissenschaftlichen Seite zu unkritisch entfaltet, ablehnen muß. Eine theologische oder aus dem neuen Sein und Leben in Christus christologisch begründete Moral liegt Sp. wie auch vielen anderen heute fern: „Ethisch gut ist alles, was auf der Linie wahrer Menschlichkeit liegt. Schlecht alles, was ihr Abbruch tut" (16). Nur fehlt bei Sp. das Kriterium für die Entscheidung dessen, was das bedeutet. Entscheidet sich das im jeweiligen Einzel- und sozialen und kulturbedingten Interesse oder im Kern unveränderlichen Sein des Menschen in seinem Individual- und Sozialsein in dessen wandelbaren Entfaltung oder Konkretisation in der Geschichte?

„Das Kriterium, das Humanum" ist, „ein dynamischer Begriff", „wir vermögen nicht, mit einem eindeutigen Begriff anzugeben, was das Vollkommene und wahrhaft Humane, das wir so gern verwirklicht sehen... konkret beinhaltet. Trotzdem können wir uns in etwa vorstellen, was es besagt" (17). Gegen den Ausgang vom Wesen des Menschen und damit von einer Ethik als normativer Anthropologie sagt Sp.: „Mein wichtiger Einwand gegen eine Methode liegt darin, daß wir noch keineswegs wissen, was Menschsein letztlich und eigentlich bedeutet und an ethischen Forderungen enthält" (19). Eigentlich müßte Sp. dann seine Aussagen schließen! Zwar behandelt Sp. das Thema „Christliche Ethik", aber er meint: Früher seien Glaube und Ethik fast identisch gewesen, „heute nun greift die Überzeugung um sich, daß Glaube und Ethik durchaus verschiedene Dinge sind . . . Wenn wir uns auf das Problem der Ethik konzentrieren, so scheint alles darauf hinzudeuten, daß wir langsam aus einer Periode des naiven Hinnehmens ethischer Weisungen herauskommen und zu den wesentlichen Fragen vorstoßen" (21). Zwar hat nach Sp. „das Christentum der Welt wirklich eine ethische Botschaft anzubieten", aber: Christentum darf man „nicht ansehen als ein geschlossenes, von der weltlichen Wirklichkeit unabhängiges Denksystem, sondern muß es als eine bestimmte Daseinsinterpretation verstehen" (21).

Es ist hier nicht genügend Raum, um zu dieser alles relativierenden und schließlich zum ethischen Relativismus hinführenden ethischen These Sp. einzeln Stellung zu nehmen. So viel Anregendes er auch bietet, so viele offene Türen er eigentlich einrennt, so sind doch seine Thesen zum Teil nur als Abwehr des Überkommenen, weil in das ethische Weltbild von Sp. nicht mehr hineinpassend, konzipiert. Wir können und wollen „nicht länger mehr hinter ewig gültigen, statischen Normen, die sie in der Vergangenheit allzuoft sich selbst und ihrer Aufgabe in der Welt entfremdeten..." (23) „das Arsenal der traditionellen Ethik schaffen". Die Gläubigen „müssen sich mitten in das konkrete Dasein, in die Evolution der Menschheit hineinbegeben, um jenseits neu zu ‚entdecken', was der evangelische Auftrag zur Vermenschlichung der Welt fordert" (23). Die „christliche Ethik kann man somit, wie folgt, charakterisieren: kritisches Überdenken des Ethos innerhalb der Gemeinschaft in dem Bewußtsein, das Menschenbild, das dahinter steht, zu erfassen, um dieses im Lichte der christlichen Daseinsinterpretation und ihres Menschenbildes kritisch zu prüfen" (23f). Das läßt sich bei richtigem Verständnis des Menschenbildes gut sagen, aber nur, wenn die von der Kirche uns im Auftrage Christi vorgelegte Glaubensinterpretation und darin das christliche Menschenbild, was weder dynamisch noch statisch, sondern realistisch ist, anerkannt werden.

Hinter seinen Anschauungen über die bisherige katholische Moral, das kirchliche Lehramt, die Anschauungen im Gottesvolk, über evangelisches Ideal und konkrete ethische Normen steht bei Sp. offensichtlich eine Ad-hoc-Theologie, die schon ausgerichtet ist nicht zuletzt auf die Begründung seiner Verwerfung von „Humanae Vitae". Wen wundert es da, daß „deduktive Ethik" von einer „induktiven" abgelöst werden muß! (32). Es fragt sich nur, welche Induktion gemeint ist!

„Wer sich heute mit ethischen Problemen befaßt, muß vom aktuellen Ethos ausgehen und sich in kritischer Reflexion mühsam den Weg bahnen. Voraussetzung ist, daß er sich in dem Fragengebiet, über das er spricht, auskennt. Darüber hinaus muß der christliche Ethiker entsprechend vertraut sein mit dem ethischen Ideal des Evangeliums, und zwar so, wie es heute im Glaubensbewußtsein (das kirchliche Lehramt spielt dabei keine oder nur eine es interpretierende Rolle, Ermecke) der kirchlichen Gemeinschaft gedeutet wird."

Soweit Sp.'s „neue Moral", wenn man sie so bezeichnen könnte. Er steht nicht allein, sondern er steht für nicht wenige Moraltheologen und Moralpraktiker heute!

Das eigentliche Anliegen des Buches (das leider den falschen Obertitel führt; der Untertitel wäre richtiger, aber damit verkauft sich so ein Buch ja weniger gut), ist die ärztliche Ethik. Geht man von der sittlich zu verarbeitenden Erfahrung aus, so können wir nur feststellen, daß der Verfasser ärztliche Ethik im Lichte der Philosophie (Philosophie ist ja die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin) verständlich und bis auf einige besonders wichtige Punkte auch überzeugend darstellt. Dabei hält er sich gleichweit entfernt von Tatsachenfremdheit zugunsten ontologischer Starre wie von ontologischer Aufweichungen zugunsten praktischen Machens. Hier werden gerade auch für die heute in der BRD anstehenden Fragen der Strafrechtsreform, soweit sie ärztliches Tun betreffen, beachtliche Gedanken geboten. Nur hätten wir gern gesehen, daß der Begriff des ärztlich operativen Tuns als „Heilbehandlung" noch stärker herausgestellt worden wäre, obwohl von dieser auch ethischen Grundnorm Gesundheit – Heilung bei Sp. (vgl. 49) alles einzelne bestimmt wird.

Von größter Aktualität für die bundesdeutsche Strafrechtsreform sind die Abhandlungen im 3. Kapitel: „Probleme um den Lebensbeginn". Hier werden die verschiedenen ärztlichen und ethischen Terminbestimmungen durchgesprochen. Mit Recht werden nicht bloß individual-, sondern auch sozialethische Gesichtspunkte hervorgehoben, was bei der bundesdeutschen Diskussion über den § 218 weithin doch zu wenig geschehen ist, weil dieser Gesichtspunkt das absolute Verbot jeder direkten Tötung des werdenden Lebens nach der Gametenvereinigung als Mord noch mehr hätte abgestützt werden müssen. Bei Sp. drängt sich jedoch der soziale Gesichtspunkt so stark hervor in Abwehr eines „individualistischen", daß er in den Verdacht eines ethischen Kollektivisten gerät. Sittlich gut ist, was dem Kollektiv nützt.

Hier vermissen wir auch eine solide Theologie und Philosophie für die Geist-Leiblichkeit des Menschen (64f). Warum die Kirche angesichts der noch relativ jungen Kenntnis über die biologischen Vorgänge bei der Entstehung neuen menschlichen Lebens erst sehr spät und dann aber, so meinen wir einheitlich, zu der Auffassung kam, von der Vereinigung von Samen und Ei an sei schon menschliches und damit auch, wenn auch erst in der Entfaltung begriffenes, personales Leben gegeben, läßt sich leicht verständlich machen. Wie so manches andere bleibt aber auch unklar und mißverständlich, wenn Sp. (70) schreibt: „Es scheint mir, daß man sich vergeblich bemüht, einen Zeitpunkt während oder nach der Schwangerschaft festzulegen, an dem menschliches Leben als solches beginnt. Es ist deshalb nicht möglich, weil Menschsein immer Menschwerdung, und zwar in einem kontinuierlichen Prozeß, bedeutet." Man kann nach Sp. „in diesem Prozeß der Menschwerdung nicht ohne weiteres alle Phasen in gleicher Weise als ‚menschlich' qualifizieren" (70).

Der „Versuch einer Stellungnahme" (73f) zu den verschiedenen Meinungen geht für Sp. dahin: von Anfang an liegt menschliches Leben in der Entwicklung vor. Die einzelnen Phasen sind aber nicht gleichbedeutend und daher die Vernichtung um so weniger „schlimm", je früher sie zum Zeitpunkt der Empfängnis gelegen ist. Relativistische Situationsethik!

Auch das Kapitel „Schwangerschaftsunterbrechung: Konflikt zweier" (75ff) wird eingehend von Sp. erörtert, ebenso die einschlägigen Indikationen, wobei mit Recht gesagt wird: „Mit dem Fortschritt der Medizin liegt die medizinische Indikation in diesem strengen Sinne gleicherweise nur noch selten vor" (82), z. B. bei „Krebs an Gebärmutter, Gebärmutterhals und Brust sowie bei ernstem Blasen- und Nierenleiden" (82). Zu Unrecht wird aber die bisherige moraltheologische Lehre vom indirekten Abortus nach den Regeln über die Handlung mit doppeltem Effekt verworfen (83f).

Auf die Stellungnahmen zu den Ausführungen von Sp. über „Abortiva" und den „Antikonzeptiva", (96–98), „künstliche Insemination" (99–108: „Man muß über diese Fragen noch weiter nachdenken und diskutieren" [108]); „künstliche *Inseminatio in vitro*" (108–110), „Eugenik" (111–119), können wir hier nicht eingehen. Im ganzen wird die Problematik richtig wiedergegeben und werden diskutable ethische Lösungen vorgelegt.

Ein zentrales Kapitel bildet das 4. „Ehemoral und Geburtenregelung", in dem „Humanae Vitae" aus vielen „Gründen" abgelehnt wird, offenbar vor allem aber 1. wegen einer der Enzyklika vorgeworfenen falschen naturgesetzlichen und zu wenigen personalen Grundhaltung; 2. wegen der Fortschritte in der Wissenschaft und wegen heutiger allgemeiner Lebensprobleme mit dem Zwang zur Bevölkerungsplanung; und 3. vor allem, weil „Humanae Vitae" statt personal zu sehr biologisch-physizistisch den Einzelakt und nicht die Ehe als Liebesgemeinschaft sehe.

Auch wenn man „Humanae Vitae" verteidigt, weil das, was man dagegen heute oft vorbringt, mehr einem Wunschdenken entspringt und weithin wirklich überzeugender philosophischer und theologischer Begründung entbehrt, so muß man doch Sp. dankbar sein, daß er betont, wie gerade die so leidvollen und oft traurig stimmenden Diskussionen um „Humanae Vitae" die Moraltheologie zu noch längst nicht genügend kooperativ-dialogisch zu betreibenden Grundsatzdiskussionen geführt haben. Es besteht leider hier eine *itio in partes*: hier pro, dort contra!

Das Problem der freiwilligen Sterilisation wird bei Sp. kurz behandelt. Auch hier stehen wir mitten in der Diskussion. Nach Darlegungen der „Humanae Vitae" vorausliegenden Diskussion und der medizinischen Praxis meint Sp., „das eigene Gewissen aber bleibt immer die letzte Norm" (134), wobei aber gerade die Fragen der Gewissensorientierung und Gewissensbindung (135ff) offen bleiben. Seine Auseinandersetzungen über das sittliche Naturgesetz (136ff) im Unterschied zum physischen bedürften ebenso der überprüfenden Kritik wie die Behauptung, „die Enzyklika (geht) von einer falschen Begründung aus und (ist) deshalb nicht annehmbar" (138).

Bei der kirchlichen Lehre müßte Sp. unterscheiden zwischen der *effatio infallibilis* und dem *effatum infallibile* als den beiden Formen der Begründung einer untrüglichen und darum unveränderlichen kirchlichen Lehrmeinung.

Wir selbst halten auch seit August 1964 eine in „Humanae Vitae" (1968) an zwei Stellen angedeutete Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre für möglich. Unsere Privatmeinung: „Pille i n ärztlicher Hand: Ja", „Pille nur unter ärztlicher Kontrolle: nein", muß jedoch gegenüber der verbindlichen (authentischen) Lehre von „Humanae Vitae" zurücktreten.

Eingehender müßte eine Kernaussage bei Sp. behandelt werden: „Wenn aber eine bestimmte ethische Weisung (sc. der Kirche) bei vielen aufrichtigen Gläubigen auf keinerlei Zustimmung (sondern mehr aufs Gegenteil) stößt, dann muß man sich ernst fragen, ob diese Lehre wohl richtig ist" (Zitat aus dem niederländischen Pastoralkonzil). Das aber, so meinen mit Sp. viele, sei gegenüber „Humanae Vitae" der Fall. Ergo ...: „Das eigene Gewissen als entscheidende Norm" (146f): Wen wundert es, daß man so in einen subjektivistischen Relativismus gerät? Nur das unüberwindlich i r r i g e Gewissen verpflichtet. Und bislang hat noch k e i n e r überzeugend die Lehren von „Humanae Vitae" als objektiv irrig erwiesen, wohl aber haben es viele „entrüstungstheologisch" behauptet.

Sp. schließt (150) dieses Kapitel: „Damit hängt die Frage zusammen, ob die Leitung der Kirche bereit ist, im Glaubensbewußtsein und im Ethos der kirchlichen Gemeinschaft als ganzer den Ausgangspunkt für eine christliche Ethik zu sehen. Diese Auseinandersetzung geht meiner Meinung nach nicht mehr um die Ehemoral, sondern um die Kirche und die Funktion der Autorität in der Kirche ... Alles deutet darauf hin, daß wir den Tiefpunkt noch nicht erreicht haben. Wir müssen den Weg aber auf jeden Fall zu Ende gehen." Sp. hat hier eines der dringendsten Probleme der Theologie von heute mit Recht aufgezeigt.

Die folgenden Kapitel befassen sich mit Gesundheitssorgen, Experimenten mit dem Menschen in der Krankheit, mit Problemen der Transplantation (falsch u. E. ist 162: „Ein teilweiser Verzicht auf die körperliche Unversehrtheit (etwa durch Preisgabe einer Niere) aus Liebe zum Mitmenschen ist darum ethisch völlig gerechtfertigt, wenn es medizinisch sinnvoll"), mit der Frage der Unfruchtbarmachung, Kastration, Sterilisation (und diese besonders im Hinblick auf die Geburtenregelung, 166ff), Fragen der Geschlechtsumwandlung, der Medikamente und der medikamentösen Therapie werden medizinisch und so ziemlich auch ethisch korrekt behandelt. Wichtig ist aber das Kapitel 6 „Probleme um das Lebensende" mit der für die Organtransplantation so wichtigen Frage nach dem Augenblick des Todes, das unseres Erachtens richtig behandelt wird. Bei den Fragen der Euthanasie sollte man die Unterscheidung der „Hilfe beim Sterben" und der „Hilfe zum Sterben" (vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III, 1961) verwenden. – Auf die schwierigen Probleme der Lebensverlängerung (196ff) geht der Verfasser eingehend ein, ebenso auf

die Transplantation von Organen (213ff), wo jedoch noch tiefere ethische Begründungen zu liefern wären.

Sp. liefert in rein medizinisch-ethischer Hinsicht eine gute orientierende Arbeit, welche veranlassen sollte, die Probleme weiter in der von ihm angegebenen Richtung zu verfolgen. Seine ethische Grundtheorie haben wir eingangs gekennzeichnet und sie ist für den, der die in dieser Wachstumskrise der Kirche und ihrer Theologie kennzeichnende „neue Theologie" kennenlernen will, sehr aufschlußreich.

Die Alten waren aber doch nicht so dumm, wie sie heute manchmal eingeschätzt werden, und viele, die sie ablehnen, kennen sie nicht einmal. Die Neuen sind aber auch nicht so böswillig, wie manche es meinen. Wann endlich kommt es zu einem aufrichtigen in der kirchlichen Glaubenswissenschaft begründeten, von realistisch-philosophischen und von tatsachenwissenschaftlichen Erkenntnissen ergänzten moraltheologischen Gespräch? Sp. könnte dazu die Unterlagen liefern!

Bochum Gustav Ermecke

**Wegner, Günter: Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters.** – Würzburg: F. Schöningh 1970. XX, 226 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 22) br. DM 28.–

Die Würzburger theologische Dissertation (1968), angeregt von Th. Freudenberger, setzt erfreulicherweise die Arbeiten fort, die jüngst nach langer Vernachlässigung den mittelalterlichen deutschen Diözesan- bzw. Kathedralliturgien ihre Aufmerksamkeit zuwenden: Peters für das Erzbistum Köln (1951) und St. Cassius in Bonn (1952), Reifenberg für Mainz (Brevier, 1964; Missale, 1960; Rituale, 1972f), Oediger für Xanten (1963), Spital für das gesamte Sprachgebiet (Taufe, 1966), Farrenkopf für Bamberg (Kathedrale, 1969); Kurzeja für Trier (Kathedrale, 1970); Kohlschein für Paderborn (Kathedrale, 1970).

Im Mittelpunkt der Arbeit steht das zwischen 1302 und 1306 geschriebene Breviarium chori sancti Kiliani (UB Würzburg Mp. th. f. 168), ein Liber Ordinarius, dessen Vorgänger nicht erhalten blieb. Die darin beschriebene liturgische Ordnung blieb im Wesentlichen bis 1613 gültig. Im Unterschied zu Oediger, Farrenkopf, Kurzeja und Kohlschein ediert W. das „Breviarium" nicht, sondern illustriert ähnlich wie Peters für Köln (nur gedruckte Missalien) seinen Inhalt, soweit er die Meßfeier betrifft, durch kommentierte Tabellen unter Heranziehung der ältesten römisch-fränkischen Bücher (seit dem 8. Jh.), der wenigen erhalten gebliebenen Bücher des Bistums (das Inventar der Domkirche von 1484 zählte noch 177 Bücher, fast sämtlich liturgischen Inhalts; S. 9–16) und durch Vergleich mit anderen Diözesen, insbesondere Mainz, Köln, Augsburg und bei Jungmann zitierte Quellen sowie mit dem Missale Romanum 1474. Die zum Breviarium herangezogenen weiteren Würzburger Quellen, (S. 17–40; es handelt sich im Gegensatz zum Titel des Kapitels nicht nur um Handschriften) sind zwei handschriftliche Sammlungen der Meßrubriken (14. Jh.), zwei Chordirektorien, eines für das Stift Haug (14. Jh.), eines 1477 für die Kathedrale gedruckt; einige Fragmente aus gelasianischen und gregorianischen Sakramentaren, die sicher oder wahrscheinlich aus dem Bistum stammen; ein Sacramentarium mixtum aus Fulda (um 1000), dann zeitweise in Würzburg gebraucht (Vercelli, B. C. 191, nicht 181, wie S. 25); ein anderes wahrscheinlich aus Würzburg stammendes Mixtum (wohl 11. Jh.; keine Angabe bei W.); vier Leseverzeichnisse; die beiden später nach den Bischöfen Kilian und Burghard benannten Evangeliare (6./7. Jh.), die aber gallische Leseordnungen enthalten; die ältesten bekannten, in England geschriebenen Verzeichnisse der Episteln und Evangelien nach römischer Liturgie (8. Jh.), die Bischof Burghard († 753) erworben und benutzt haben dürfte; mehrere Lektionare (oder Fragmente davon) aus dem 9.–15. Jh., die vermutlich wahrscheinlich bzw. sicher in und/oder für Würzburg (Dom bzw. Stift Haug) geschrieben oder dort gebraucht worden sind; ein Graduale (14. Jh.; wohl Stift Haug) und das 1496 gedruckte Graduale Herbipolense; ein Missale eines Domvikars aus dem 14. Jh.; acht Drucke des Würzburger Missales von 1481–1509 und – was bei W. erst später erkennbar wird – von 1602 und 1613; zwei Martyrologien des Beda (9. Jh.); einige Kalendarien sowie der 1482 gedruckte Liber Agendorum (Rituale).

Die Kalendertabelle (42–53) mit Vergleichsspalten aus den Junggelasiana, dem Hadrianum und den Mischsakramentaren (Kommentar 53–76) macht in erfreulichem Unterschied zu den meisten Kalendareditionen deutlich, welche Feste auch liturgisch gefeiert oder kommemoriert wurden (im März z. B. nur vier von 31 Eintragungen). Auffällig ist die Aufnahme von Verena (1. 9.) und Felix und Regula (11. 9.) aus dem alemannischen Raum als kommemorierte Feste und die geringe Zahl Würzburger Heiliger mit liturgischer Feier, neben den beiden Bischöfen Kilian († um 689; seit 9. Jh.) und Burghard († 753; wohl seit 986), der Klosterbischof Gumpert aus Ansbach († um 800; seit Ende des 12. Jh.) und Reginswindis († um 800; seit Ende des 12. Jh.). Für Texte und Riten des Ordo Missale (77–93) vor und nach dem Kanon bietet das Breviarium nur sporadische Hinweise; sie sind erst – wie das der Quellenlage auch anderer Diözesen entspricht – aus jüngeren Quellen, in Würzburg aus den gedruckten Missalien, für Akzess und Stundengebet sogar erst aus dem Brevier von 1575 zu entnehmen. Bemerkenswert sind in dem im allgemeinen dem sogenannten Rheinischen Meßordo entsprechenden Aufbau ein Opfergang zu Weihnachten (82), das Fehlen des Gebetes In spiritu humilitatis (83) und die ausgebaute Danksagung nach der Kommunion: nicht nur die Antiphon Verbum caro, sondern auch – wie in Skandinavien – die Antiphon O sacrum convivium mit der Oration Deus qui nobis sub sacramento.

Bei den Orationen des Proprium de tempore (96–101) sind neben den auch anderwärts bezeugten Abweichungen von der Ordnung des Missale Romanum (von 1474) besonders an einigen früher liturgielosen Tagen (so die Donnerstage der Fastenzeit) die Orationen an den Sonntagen nach Dreifaltigkeit bemerkenswert: es handelt sich um eine vorhadrianische, in den Junggelasiana vermehrte Orationsreihe mit sonst bisher nicht belegbaren Würzburger Abweichungen (99–101).

Der Grundstock der Orationen im Proprium Sanctorum (102–120) entspricht den Mischsakramentaren des 10. Jh. Bei neuen Festen werden, auch wenn die Orationen nicht aus alten Sakramentaren übernommen wurden, nur Anfang und Schluß (oft genügen die mitgeteilten Worte nicht zu einer etwaigen Identifizierung) mitgeteilt (113–119). Das Commune Sanctorum (121–124) ist weitgehend vom Anhang (des Alkuin oder Benedikt von Aniane) an das Hadrianum bestimmt. Von den Votivmessen teilt W. leider nur die Orationen der Wochentagsmessen und die der Missa pro petitione lacrimarum mit (124f).

Die Gesänge werden, soweit sie vom MR abweichen, vor allem mit den sechs von Hesbert herausgegebenen ältesten Meßantiphonaren und besonders im Sanctorale mit dem Antiphonar der PL 78 verglichen. Die jüngeren Formulare (Vigilien, Donnerstage, Sonntage nach Quatember) im Proprium de tempore (127–131) weichen nicht nur vom MR, sondern teilweise auch von Mainz und Köln ab. Für die jüngeren Feste, das Commune Sanctorum und die Votivmessen (132–146), die alle in den Antiphonaren Hesberts noch nicht enthalten sind, stellt man in Würzburg in der Regel aus vorhandenen Beständen die benötigten Gesänge zusammen. Dabei bleibt offen, wie weit das Ergebnis Würzburger Eigengut ist oder nicht. In dieser Frage ist aufschlußreich, daß die Weise, wie man die Allelujaverse (147–160) jedenfalls in der Oster- und in der Pfingstwoche wie an den Sonntagen nach Pfingsten (148; 150ff) aus einem ursprünglich nicht fixierten Fundus auswählt, in den herangezogenen deutschen Diözesen weitgehend gemeinsam vom MR differiert, wobei allerdings Würzburg stärker als andere Bistümer an Psalmtexten festhält. Auch bei den Sequenzen (161–165; 38 Texte um 1300; bis 1481 steigt die Zahl auf 64, nicht 66 wie S. 164 angegeben) ist ein gewisser gemeindeutscher Fundus erkennbar.

Die Leseordnung des Proprium de tempore (166–174; 183–189) entspricht im Kern nicht den obengenannten älteren Würzburger Listen, sondern dem Comes von Murbach (für die Evangelien = Typ Delta Klausers), der im Kalendar mit den Junggelasiana konform geht. Die Beibehaltung prophetischer Lesungen zu Weihnachten und einer Epistel an den Mittwochen und am Evangelium an den Mittwochen und Freitagen in den Wochen nach Epiphania und Pfingsten ist wohl wiederum weithin gemeinsame Überlieferung, die erst das Missale der Kurie und das der Franziskaner aufgegeben haben. Für Sanctorale und Votivmessen (174–183; 189–198) gilt für die Lesungen analog, was zu den Orationen und Gesängen festgestellt wurde.

Der Titel der Arbeit führt insofern in die Irre, als er nichts mitteilt über die Ordnung des Stundengebets – das ein wesentlicher Bestandteil des Kirchenjahres ist – und leider auch nichts über die mit der Meßfeier verbundenen Feiern im Kirchenjahr wie Prozessionen, Lichtmeß, Karwoche und Ostern. Eine weitere Grenze liegt darin, daß man nichts erfährt über Varianten im Wortlaut der Texte zu den in den Tabellen aufgeführten Quellen. Vermutlich wird gelten, was in den Missalien des Bistums Münster festzustellen ist: Im allgemeinen ist der Text der Orationen treuer überliefert als im MR 1474 und 1570 bis 1970. Interessant wäre auch zu wissen, ob die Texte der Perikopen nicht selten – wie in Münster – noch den Text der Vetus Latina enthalten.

In diesen Grenzen ist der Informationswert der Dissertation vorzüglich und die Methode sowohl der Heranziehung früher und benachbarter gleichzeitiger Quellen wie der Darbietung für wünschenswerte Nachfolger aus anderen Bistümern vorbildlich. Dank verdienen auch die Register (201–226: Kirchenjahr, Heilige, Personen, Geographie, Sachen und Glossar).

Verf. ist der Versuchung nicht erlegen, Texte, die er in veröffentlichten Quellen und in wissenschaftlichen Monographien nicht nachweisen konnte, vorschnell als Eigengut zu erklären, wie man es in der Literatur manchmal antreffen kann. Solche Fragen können erst beantwortet werden, wenn für alle Bistümer entsprechende Untersuchungen vorliegen (vgl. S. 200).

Kritisch ist zusätzlich anzumerken, daß ein Vergleich der Würzburger Texte mit dem ersten offiziellen MR 1570 für die meisten Leser hilfreicher wäre als der Vergleich mit dem MR 1474. Gelegentlich ist die Ausdrucksweise schief, so wenn S. 130 Antiphon und Vers zum Offertorium Cumque intuerentur gleichgesetzt werden; denn abgesehen davon, daß die angezogenen Quellen für den Vers nur das Initium angeben, ist die musikalische Form verschieden. An Druckfehlern fielen mir auf: 28 Anm. 85; Gamber, Codices Nr. 401: richtig 1001; 207: Hippolytus (nicht Hippolythus). – Die von Jungmann (u. a.) vertretene Meinung, Graduale und Alleluja hätten „ursprünglich ... die drei Lesungen der Meßfeier von einander" getrennt (147), ist unhaltbar; die römische Liturgie hat nur an einzelnen Tagen (Quatember) mehr als zwei Perikopen gehabt; vgl. E. J. Lengeling, Art. Pericopes: New Cath. Enxycl. XI (New York 1967) 127–138, bes. 133; A.-G. Martimort, Origine et signification de l'Alleluja de la messe romaine, in: Kyriakon (Festschr. J. Quasten) Münster 1971, 811–834. – Die Junggelasiana gehören zum 8. (nicht 7.) Jahrhundert (199).

Münster Emil J. Lengeling

**Adam,** Adolf: **Erneuerte Liturgie.** Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 208 S. kart.-lam. DM 22.–

Das Buch erfüllt, was der Untertitel des Umschlages verheißt: Eine Orientierung über den Gottesdienst (des römischen Ritus) heute, in ganz vorzüglicher Weise für „eine breitere Leserschaft, die sich aus persönlichem Interesse oder aus beruflicher Notwendigkeit mit dem neuen Gottesdienst vertraut machen möchte" (5). In bewundernswert knapper, aber ausgewogener Weise werden in 16 Kapiteln Wesen und Bedeutung der Liturgie und die Grundsätze für ihre Reform, heutige Probleme und Mißverständnisse, liturgisches Jahr, liturgischer Raum und seine Ausstattung, die Liturgie der Sakramente (einschließlich der Feier der Eucharistie: 105–142), des Stundengebets, Sterbe- und Begräbnisliturgie, monastische Riten, übrige Sakramentalien, Musik und die Zukunft der Liturgie dargestellt. Biblische Grundlegung und geschichtliche Entwicklung kommen zwar sehr knapp, aber für die Zielsetzung des Buches durchaus genügend zur Geltung. Die noch nicht in deutscher Fassung erschienenen neuen Riten sowie die wahrscheinliche Gestalt der auch in Rom noch nicht edierten Teile der liturgischen Bücher werden nicht übergangen.

Das Urteil des Verf. über die Reformen ist nicht unkritisch, aber immer sachgerecht und frei von sonst häufig begegnenden Ressentiments. Soweit es dem Verf. möglich war, geht er auf die „Beweggründe" ein, „die zu den Reformen geführt haben" (5).

Die grundsätzlichen Ausführungen zu Beginn (9–29; 203–206) überragen an Reife und Ausgewogenheit das Meiste, was bisher dazu der Druckpresse anvertraut wurde. So ist das wohlgelungene Buch vorzüglich geeignet, bestehende Vorurteile wenigstens bei solchen, die nicht ideologisch fixiert sind, abzubauen und die „Beheimatung in der neuen Liturgie" zu fördern.

Der Verf. wird bei einer wünschenswerten Neuauflage etwa inzwischen erschienene neue Riten sicherlich einbeziehen bzw. seine Ausführungen ergänzen oder modifizieren. Darüber hinaus sollten Korrekturen oder Verdeutlichungen einiger durch zu knappe Formulierung mißverständlicher Aussagen vorgenommen werden. Das griechische Wort Leiturgia bedeutet „ursprünglich" nur „Werk für das Volk", nicht auch „Werk des Volkes" (9). Das Fest der Verkündigung des Herrn war bis 1911 grundsätzlich „allgemein" und ist auch heute noch in einigen Ländern gebotener Feiertag (34). Nachdem die Pfingstoktav entstanden war, waren zunächst alle Tage, dann lange der Montag und der Dienstag (ebenso wie in der Osteroktav) gebotene Tage. Die im deutschen Gebiet übliche Feier eines zweiten Pfingsttages (wie auch eines zweiten Weihnachts- und Ostertages) ist also nicht „geschaffen" (48) worden, sondern ein Restbestand (beste Orientierung über die komplizierte Entwicklung der gebotenen Festtage: H. Keller, Heortologie, Freiburg $^{3}$1911). Eine „dreimalige Spendung des sakramentalen Segens während des Hochamtes" zu Fronleichnam (49) ist bzw. war nicht einmal in Deutschland allgemein üblich. Nach dem Kontext (Warnung vor „Archäologismus") hat sich die Enzyklika Mediator Dei wohl eher gegen mobile Tische als Altäre wenden wollen, kaum gegen die „Tischform" an sich (70). Jedenfalls sind einige Zeit nach Erscheinen der Enzyklika gleichsam unter den Augen des Papstes Tischaltäre sowohl in S. Anselmo als in der Kathedral-Kirche des damaligen Kardinaldekans Tisserand in La Storta entstanden. Unter den Wirkungen der Taufe sollte die Eingliederung in die Kirche nicht an letzter Stelle genannt werden (80), sondern an erster; vgl. Lumen Gentium 11; Presbyt. Ordinis 5; Ordo baptismi parvulorum, Praenot. gen. 2; Die Feier der Kindertaufe, Vorbem. 2; Lex fundamentalis (4. Fassung), can. 6 (anders leider can. 67). Die – den status quo fixierende und der sehr erfreulichen Auffassung des Verf. widersprechende – Rubrik: „In unseren Verhältnissen wird es im allgemeinen bei der Taufe durch Übergießen bleiben" ist ein bedauerlicher Zusatz der deutschen „Feier der Kindertaufe", steht also nicht im (römischen) „Rituale" (88). Daß es sich bei den „Sieben" der Apostelgeschichte um eigentliche Diakone handelte (156), wird von den Exegeten heute im allgemeinen bestritten. Bei Konsekration in der eigenen Kathedrale kann (im Entwurf des Ordinationsritus hieß es richtiger: soll) der neue Bischof Hauptzelebrant der Konsekration (162) sein. Die (beispielhaft) demnächst im Rituale erscheinenden Segnungen werden nicht nur Bitten enthalten (196), sondern an erster Stelle in der Regel einen Lobpreis Gottes (vgl. Notitiae 7 (1971) 126f). Statt „Liturgie und Kirchenmusik" (199) sollte die Überschrift entsprechend dem wohlbedachten Titel der Instruktion von 1967 lauten: „Die Musik innerhalb der Liturgie". gie".

Die obigen Wünsche für eine Neuauflage wollen in keiner Weise die sehr positive Wertung des ausgezeichneten Buches einschränken.

Münster Emil J. Lengeling

**Cone,** James H.: **Schwarze Theologie.** Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. Mit einem Nachwort von Frederick Herzog und ausgewählten Dokumenten. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1971). 209 S. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, Nr. 4) Snolin DM 15.–

Black Power – von den einen begeistert begrüßt, von den anderen leidenschaftlich abgelehnt – ist für James H. Cone nicht nur die „wichtigste Bewegung im amerikanischen Leben in diesem Jahrhundert", sie ist auch „die Mitte der Botschaft Christi an das Amerika des zwanzigsten Jahrhunderts" (7). Damit legt der Autor bereits auf der ersten Seite seine Position offen dar.

Cone behandelt die „Schwarze Theologie" in sechs Kapiteln, deren erstes Überlegungen „zu einer konstruktiven Definition von Black Power" enthält (13ff). Danach bedeutet Black Power „völlige Emanzipation der Schwarzen von weißer Unterdrückung – durch jedwedes Mittel, das Schwarzen dafür notwendig erscheint" (14). Das Verständnis des Rebellen bei A. Camus und vor allem P. Tillichs Analyse des Mutes zum Sein helfen, die Wurzeln von Black Power zu klären: Nein zu einem Leben ohne Freiheit und die Entscheidung zur Selbstbejahung mit dem Willen, als „Du" anerkannt zu werden. Der Protest gegen die Behandlung der Schwarzen durch die Weißen als „Ding" zieht sich durch das ganze Buch. So lautet die entscheidende Frage für den Schwarzen: „Wie kann ich mich einer Welt gegenüber verhalten, die mich als Nicht-Person kennzeichnet?" (20). Integration ist für den Schwarzen keine Lösung, da sie praktisch die Annahme des Lebensstils und der Wertskala des Weißen und die Preisgabe des bewußten Schwarzseins bedeutet. Das aber hieße nicht nur den Schwarzen preisgeben, sondern auch die Geschichte der Schwarzen in Amerika ignorieren: eine Geschichte ungeheuren Elends der Schwarzen und ungeheurer Schuld der Weißen.

Das zweite Kapitel handelt über „das Evangelium von Jesus, die Schwarzen und Black Power" (41ff). „Einziges Ziel" einer zu konzipierenden Schwarzen Theologie – angesichts der Versklavung schwarzer Amerikaner „verzweifelt nötig" – ist die Anwendung der befreienden Kraft des Evangeliums auf die Schwarzen (41). Cone will mit seiner Arbeit in dem Sinne revolutionär sein, daß er sich darum bemüht, „in die Theologie jene spezifische Haltung einzubringen, die vom schwarzen Bewußtsein durchdrungen ist" (42). Grundlagen für seine Intention findet Cone in W. Pannenbergs Christologie und in J. Moltmanns politischer Hermeneutik des Evangeliums, wenn er sich u. a. auf Lk 4,18f beruft und das Werk Jesu als Werk der Befreiung versteht. Wenn Jesus der „Mensch für die anderen" ist (45) und das Evangelium „den Menschen dazu befreit, für die dazusein, die sich abmühen und die schwer beladen sind, für die Erniedrigten und die Mißbrauchten, dann möchte es scheinen, daß für das Amerika des zwanzigsten Jahrhunderts die Botschaft von Black Power die Botschaft Christi selbst ist" (47). So kommt Cone zu einer Identifizierung von Christentum und Black Power, mehr noch: „Schwarze Rebellion ist eine Manifestation Gottes selbst, der sich aktiv in heutige menschliche Verhältnisse einschaltet mit dem Ziel der Befreiung eines Volkes" (48). Von dieser Befreiungstat sind die Weißen nicht ausgeschlossen, doch müssen die Unterdrücker von ihren „besonderen Dämonen" (53) befreit werden, die sich im Rassismus zeigen. Die schwierigen Fragen zum Verhältnis von christlicher Liebe und Black Power wie das Problem der Gewaltanwendung klammert Cone nicht aus, aber wichtiger ist ihm die Feststellung, daß Black Power „ein Werk des Heiligen Geistes" ist, weil sie „der Not der Unterdrückten abzuhelfen versucht" (71).

Im 3. Kapitel – „Die weiße Kirche und Black Power" – gibt Cone zunächst eine Skizze seiner Ekklesiologie. Der „einzige Sinn und Zweck" der Kirche liegt darin, „ein Ausdruck des Werkes zu sein, das Gott in den menschlichen Verhältnissen tut" (76). Nach dem NT kommen ihr im wesentlichen drei Funktionen zu: Predit (Kerygma), Dienst (Diakonia) und Gemeinschaft (Koinonia). Predigt aber ist Verkündigung des

Sieges Christi über die „Mächte und Gewalten" und die gute Nachricht von der Freiheit, d. h. für Amerika: „Schwarze Freiheit". Dienst der Kirche ist Teilnahme an Christi Befreiungswerk, d. h.: Identifizierung mit den Unterdrückten und Teilnahme am Leiden der Unterdrückten. „Sich Christus im zwanzigsten Jahrhundert nicht als schwarz vorzustellen, ist theologisch so unmöglich, wie zu denken, er sei im ersten Jahrhundert nicht jüdisch gewesen" (80). Gemessen an diesem Anspruch hat „die vorhandene institutionalisierte weiße Kirche auf allen diesen Gebieten versagt" (82). Cone bietet historisches und theologisches Material zur Untermauerung dieser These. Er spart nicht im Vorwürfen gegen eine abstrakte Theologie und stellt den Theologen die Frage, ob nicht der „Rassismus eine ähnliche Leugnung Jesu Christi" sei wie der Arianismus im 4. Jahrhundert (84). Er geht dabei bis zu der Behauptung, die weiße Kirche sei „der Feind Christi" (ebd.). Die amerikanischen Kirchen stehen vor der Entscheidung, entweder „weiterhin der Hauskaplan der Mächte der Unterdrückung" zu sein oder sich „die gute Sache der Befreiung zu eigen" zu machen (101).

„Die Schwarze Kirche und Black Power" (4. Kapitel) sieht Cone auch in historischem Zusammenhang. Geboren in der Sklaverei, ist die Schwarze Kirche mit ihrer Proklamation von Freiheit und Gleichheit „Vorläufer von Black Power" (105). Angesichts der notvollen Frage des versklavten Schwarzen nach Gott kann Cone die theoretischen Überlegungen der amerikanischen „Gott-ist-tot"-Theologie nicht ernstnehmen (109). Er sieht in Moltmanns „Theologie der Hoffnung" den gleichen Impuls und das gleiche Anliegen wie bei den schwarzen Predigern vor dem Bürgerkrieg: Hoffnung, die in Christus nicht nur Trost im Leiden findet, sondern in ihm auch den Protest der Verheißung Gottes gegen das Leiden erkennt. Nach dem Bürgerkrieg jedoch sind die schwarzen Kirchen – nicht zuletzt durch die Übernahme der Theologie der weißen Missionare – zu Faktoren (gemacht) worden, mit denen der Führungsanspruch der Weißen gefestigt und „dem weißen System schwarzer Entmenschlichung zum Fortbestehen verholfen" wurde (117). Dagegen ist Black Power „die einzige Hoffnung für die schwarze Kirche in Amerika" (121). „Erneuerung" im herkömmlichen Sinne ist angesichts der Verfestigung der Machtstrukturen der Gesellschaft und des fehlenden Glaubensgehorsams der amerikanischen Kirchen nutzlos. Die einzig mögliche Antwort auf den Rassismus ist Revolution, Revolution auch gegen den „Rassismus im Talar", und zwar um der Botschaft des Evangeliums willen (127).

In den „Perspektiven schwarzer Theologie" (5. Kapitel) reflektiert Cone über Schwarzes Leiden, religiöse Autorität, Eschatologie und über das Schaffen neuer Werte. Ausgangspunkt jeglichen Redens von Gott ist das Leiden des Schwarzen, mit dem Christus sich identifiziert. Die Unterdrückten sind, wie ehemals Israel, sein Volk, und die gemeinsame Erfahrung der Schwarzen, das Erleben der Unterdrückung, ist die „letztgültige Autorität in Glaubensdingen" (132). „Alle Gedanken, die sich dem Kampf um schwarze Selbstbestimmung in den Weg stellen oder keine Bedeutung für ihn haben, müssen als das Werk des Antichristen verworfen werden" (ebd.).

Die tiefste Korrumpierung erfuhren die schwarzen Kirchen durch die weiße Lüge, das Christentum befasse sich hauptsächlich mit der Wirklichkeit einer anderen Welt. Die meisten der uns bekannten Spirituals geben davon Zeugnis. Dagegen setzt Cone den Satz: „Schwarze Theologie hat Hoffnung für dieses Leben." Das Wort des Dr. Rieux in Camus' „Die Pest": „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden", nennt Cone den „Schlüssel zur Schwarzen Theologie" (136). Nicht Kontemplation über die zukünftige Welt („falls es sie überhaupt gibt", 136), sondern Teilnahme an der Welt, Einsatz für ihre Verwandlung, Ausschau „nach der Zukunft als einem Mittel", das den Schwarzen „mit seiner Gegenwart unzufrieden machen kann" (138) – das sind Ziele und Inhalte der Eschatologie. Cone sieht sich in dieser Auffassung durch Moltmann bestätigt. Er greift auf F. Nietzsche zurück und zitiert aus Henri Perrins Buch „Arbeiterpriester", um die „Notwendigkeit der Preisgabe der institutionellen Kirche" darzutun. Ohne Black Power lassen sich die Botschaft Jesu Christi und die Lebensbedingungen der Schwarzen nicht miteinander in Verbindung bringen, und Black Power „kann unmöglich wirksam sein, wenn sie nicht das religiöse Wesen des Menschen in Betracht zieht" (142). Es ist das Ziel der Schwarzen Theologie, „die schwarze Religion zur Religion von Black Power zu machen" (ebd.). Mit der Black-Power-Bewegung jedenfalls überwinden die Schwarzen ihre falsche Individualität, finden zu ihrem gottgewollten schönen Schwarzsein und treten damit „über die Schwelle zwischen Nichtsein und Sein" (146).

Im sechsten und letzten Kapitel behandelt Cone die Probleme „Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung in der Schwarzen Theologie" (147ff). Schwarze Theologie ist revolutionär, weil sie biblisch begründet ist und damit neue Wertperspektiven zu schaffen versucht. Es geht nicht um Korrekturen des alten korrupten Systems, sondern um dessen radikale Änderung. Der Freiheitskampf kennt „keine Schonung" (147). Die Frage nach der Gewaltanwendung zählt angesichts der Realität der Unterdrückung zu jener „Art theoretischer Fragen, wie wir sie von denen erwarten, die auf der Tribüne mittelständischer westlicher Moral sitzen" (150). Wenn irgendwo in seinem Buch, dann finden sich jedoch an dieser Stelle Differenzierungen und Abwägungen. Das Fazit: „Es gibt keine absolut gültigen Regeln, die es möglich machen würden, diese Frage mit Sicherheit zu beantworten" (155). Dennoch hat Cone für sich die Entscheidung gefällt: wenn das zu überwindende System böse ist, „dann ist revolutionäre Gewaltanwendung sowohl gerechtfertigt als auch erlaubt" (155). Es ist wohl kein Zufall, wenn der letzte Abschnitt des Buches der Versöhnung gewidmet ist. Vielleicht wird hier auch am deutlichsten, was Schwarze Theologie ausmacht und wie die Erfahrung der Schwarzen das Denken bis in die Wurzeln durchdringt: „In Amerika ist Gottes Offenbarung immer schwarz gewesen oder rot oder sonst eine schockierende Schattierung – aber niemals weiß. Weißsein ... ist ein Sinnbild für die Verderbnis des Menschen ... Das Kommen Christi bedeutet, daß wir verleugnen, was wir zu sein meinten. Es bedeutet die Zerstörung des weißen Teufels in uns. Versöhnung mit Gott bedeutet, daß die Weißen dazu bereit werden, sich selbst zu verleugnen (das Weißsein), daß sie das Kreuz auf sich nehmen (Schwarzsein) und Christus nachfolgen (ins schwarze Getto)" (162). „Christ zu sein heißt einer jener zu sein, die Gott erwählt hat. Gott hat die Schwarzen erwählt!" „Schwarz zu sein heißt: daß euer Herz, eure Seele, eure Gedanken, euer Leib dort sind, wo die Entrechteten sind" (163).

In einem ausführlichen Nachwort setzt sich Frederick Herzog, der auch die Einleitung zur deutschen Ausgabe schrieb, mit Cone auseinander (165–185), betitelt: „Gott: schwarz oder weiß? Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die schwarze Theologie." Sein großes Verständnis für die Intention Cones hindert ihn nicht, die Schwarze Theologie kritisch zu analysieren. Dabei ergeben sich ernste Fragen auch an die weiße Theologie. Herzog legt seine Kritik unter folgenden Stichworten vor: Gott in der christlichen Gemeinde; Autorität und Häresie; der Richter des Menschen; der Befreier des Menschen; Gewaltanwendung; Eschatologie.

Es folgen einige ausgewählte Dokumente, allen voran das „Schwarze Manifest", am 4. 5. 1969 in der Riverside-Kirche in New York verkündet; dann eine Stellungnahme zu diesem Manifest von Harvey Cox; als drittes eine Erklärung des Nationalkomitees schwarzer Kirchenführer vom 13. 6. 1969 „Schwarze Theologie"; und schließlich die „Schwarze Unabhängigkeitserklärung" des gleichen Komitees vom 4. 7. 1970.

Hinweise auf wichtige Literatur zum Problem beschließen den Band.

Cones „Schwarze Theologie" ist ein erregendes Buch, eine Kampfschrift, ein Protest, ein Appell. Obwohl in der Abteilung „Systematische Beiträge" erschienen, handelt es sich nicht um eine ausgesprochen systematische Arbeit. Dafür gibt es zu viele Kurzschlüsse, Vereinfachungen, Behauptungen. Die von Herzog aufgewiesenen theologischen Mängel sind schwerwiegend genug, doch die Wurzel aller Schwächen scheint mir in folgendem Satz Cones angezeigt zu sein: „Der Mensch, der vom Heiligen Geist in Anspruch genommen wurde, hat keine Zeit, abstrakte Fragen zu stellen, wie denn die Armen eigentlich arm geworden seien, oder warum Schwarze von den Weißen gehaßt werden" (69). Es bedarf keiner Frage, daß hier wie bei anderen unmenschlichen Zuständen Sofortmaßnahmen notwendig sind. Aber genau hier liegt das Problem nicht nur der Theologie: gerade um wirklicher und dauerhafter Änderungen willen ist in einer Welt gegenseitiger und voller Interdependenz ein tiefgehender Reflexionsprozeß erforderlich, um das wechselseitige Bedingungsverhältnis der verschiedenen Faktoren zu erfassen und gangbare Wege zur Lösung der Probleme zu erarbeiten. Das Dilemma besteht darin, daß Probleme von höchster Dringlichkeit zeitraubende Überlegungen erfordern. Diesem Dilemma ist auch mit dem Ruf nach sofortiger Aktion nicht zu entgehen, weder in den Vereinigten Staaten noch hierzulande, nicht innerhalb und nicht außerhalb der Kirche. Es gehört zu den großen Versuchungen unserer Tage, daß man hier und dort unter Hinweis auf skandalöse Verhältnisse – und es gibt deren mehr als genug – jenes Maß an Reflexion zu leisten nicht (mehr) willens ist und dadurch die Problematik erweitert. Cones Buch wird ein Echo finden, und es ist zu begrüßen, wenn viele sich mit den Unterdrückten identifizieren. Gefährlich wird es vor allem durch seine Ungeduld.

Bochum Heinrich Missalla

**Müller**, Max: **Erfahrung und Geschichte**. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. – Freiburg, München: Karl Alber (1971). 616 S. Lw. DM 58.–

Im Jahr seiner Emeritierung hat Max Müller mit diesem umfangreichen Werk den Grundgedanken seines Philosophieren dargestellt und zwar in jener Gestalt, den dieser Gedanke in den letzten fünfzehn Jahren gefunden hat. Der Plan zu diesem Buch entstand während der Löwener Gastvorlesungen Müllers 1957. Ein stärker historisch orientierter Teil wurde in die dritte Auflage „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart" (Heidel-

berg 1964) aufgenommen. Der in den wesentlichen Partien systematische Teil bildet den Inhalt dieses Werkes. Die neunzehn Abschnitte sind alle in dieser oder jener Form in den letzten Jahren bereits einmal veröffentlicht worden. Sie liegen jetzt zum Teil in Überarbeitungen vor. Der Untertitel gibt die Weise an, wie Erfahrung und Geschichte hier bedacht werden. Erfahrung wird als transzendentale Erfahrung verstanden. Im Unterschied zum Begriff des Transzendentalen bei Kant bestimmt Müller Erfahrung als ontische, eidetische und ontologische, das Innewerden ihres Zusammenhangs und ihrer wechselseitigen Begründung nennt er transzendentale Erfahrung (229).

Geschichte und Freiheit bilden eine unlösbare Einheit, denn Geschichte ist kein Seiendes, sondern „Weise der Wahrheit", sie kommt nicht in der Welt vor, „sie ist die Welt". Weise und Wahrheit der Welt aber ist Geschichte jeweils als in Freiheit vollbrachte. Die Grundzüge der Philosophie der Freiheit sind so zugleich und in einem Grundzüge einer Philosophie der Geschichte. Der Verf. will dazu beitragen, der „bisher unser Denken leitenden Metaphysik eine beginnende Metahistorik zur Seite" zu stellen (555).

Damit zeichnet sich umrißhaft bereits der Standort des Verf. ab. Angesichts der Ablösung metaphysischen Denkens und seiner Ordnungsstrukturen, dem Zerbrechen eines überlieferten Welt- und Menschenbildes will der Verf. zu einem Neuansatz der Philosophie beisteuern. Er lehnt die utilitaristisch orientierte Anthropologie Arnold Gehlens ebenso ab wie die Evolutionstheosophie Teilhards de Chardin. Er kritisiert die Hegelsche Geistphilosophie genauso wie die dynamisierte Zukunftsmetaphysik von Marx und Bloch. Anknüpfend an Ansätze bei Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin versucht Müller in ständiger Auseinandersetzung mit Martin Heidegger eine eigenständige Philosophie der Freiheit zu entfalten.

Diese Problematik wird in einer umfassend angelegten Ausfächerung angegangen.

Ein erster Teil, „Vorblicke auf die Wahrheit", legt die Fundamente. Der zweite Teil, „Anblicke des Problems", konzentriert sich auf vier große Themen: Person, Geschichte, Freiheit, Bildung. Der dritte Teil betitelt: „Rückblick auf den Weg" bietet Fragmente zur Geschichte des abendländischen Denkweges. Die letzte Abhandlung dieses Teiles schließlich verknüpft in einem ersten Abschnitt den persönlichen Weg des Verf. mit den genannten großen Gestalten. In einem zweiten Abschnitt werden die vielfachen Aspekte der einen Problematik nochmals durch eine Erörterung des eigentlich zentralen Grundgedankens verknüpft und in ihrer wechselseitigen Entsprechung einsichtig gemacht.

Die reiche Ausgliederung vor allem des zweiten Teiles veranschaulicht den Reichtum der hier dargebotenen Reflexionen. Unter dem Stichwort Freiheit wird nicht nur über Freiheit und Determination gehandelt. Es geht ebenso um die philosophischen Grundlagen der Politik, den Frieden als philosophisches Problem und die ontologische Problematik des Naturrechts.

Unter dem Stichwort Bildung wird u. a. die Beziehung Schule und Welt erörtert; Tradition-Institution-Revolution, abendländische Wissenschaftstheorie bilden weitere Themen.

Bereits diese wenigen Hinweise verdeutlichen, daß hier nicht in weltloser, geschichtsferner Abstraktheit über Person, Freiheit, Bildung etc. gehandelt wird. Es geht zwar um ontologische Fragen, aber diese werden jeweils in ihren geschichtlichen Bezügen gestellt und beantwortet.

Den Kern seiner Konzeption bezeichnet Müller mit dem Wort Symbolos. „Aus dem Griechischen ist uns das Wort σύμβολον bekannt; es meint das, was in der Zusammenfügung wieder eins geworden ist, jenes, in dem zwei in eins gefallen sind, das Symbol. Nicht bekannt ist, ob es ein Wort für das Ereignis des Zusammenfalls selbst gibt. Dafür ist hier die Neuprägung σύμβολος versucht. Wie dem Werk, ἔργον bei Aristoteles die ἐνέργεια als der Wirkvollzug entspricht, so soll korrelativ nun zum Symbolon der Symbolos stehen." (556)

Der Verf. versteht Symbolos als Ineinsfall von Seinserfahrung – Erfahrung von Welt und Sinn des Ganzen – und Freiheit, die sich aus solcher Selbigkeit ins geglückte, Vergangenheit wie Zukunft versammelnde und ortende Werk hinein konkretisiert. In solchem Kairos, in der Mitte erschließt sich Geschichte allererst als solche. Nicht Anfang und Ende, sondern die herausragenden „Mittelpunkte" lassen Geschichte mit ihren jeweiligen Aufgaben, Übernahme von Tradition und Grundentscheidung für Kommendes hervortreten. So gibt es für den Verf. notwendigerweise eine Pluralität von Geschichten. Das Worumwillen von Geschichte ist sie selbst, nicht irgendetwas außer, vor oder hinter ihr. (Vgl. 592) Im Hinblick auf die Problematik des Naturrechts bedeutet dies für den Verf.: Der Mensch ist von seinem Wesen her jeweils schon „im Recht", weil er eingelassen ist in ein Miteinandersein. „Das ursprüngliche Im-Recht-Sein des in der Gemeinschaft und ihren Werken sich verwirklichenden Menschen, dem als freiem diese Verwirklichung in der gemeinsamen Herstellung seiner Welt aufgegeben ist, ist das wirkliche Naturrecht." (347) Dabei geht der Grad der Wirklichkeit der freien Personen konstitutiv in die Gestaltung des Rechts ein. Letztes Worum-willen ist das „unbedingte Bedürfnis des Menschen, er selbst in Freiheit wirklich zu sein." (355)

Diese zunächst formalen Züge erhalten eine gewisse Konkretion durch die jeweils vorgegebene Situation. „Die Schaffung der allein jetzt gemäßen Institutionen in revolutionärer Verwandlung der Tradition, einer Verwandlung, die, um verwandeln zu können, diese Tradition kennen und verstehen muß und zugleich von dem ganzen früherer Geltung her das Verstehen ihrer partiellen Weitergeltung von der heutigen Nichtmehrgeltung im ganzen im gegenseitigen Verhältnis als Lebensmöglichkeiten von einander absetzen muß, wobei die bisher geltende Form zur bloßen Materie verwandelnder Tat absinkt, dies ist die immer neue Aufgabe der Freiheit." (406)

Bei der Lektüre des geistvollen Werkes drängten sich dem Rez. zwei Fragen auf:

1. die Frage nach den konstanten Linien innerhalb der pluralen Freiheitsgeschichte.

Ein Beispiel, allerdings kein beliebiges: Claus Westermann hat in seinen Forschungen zur Genesis nachgewiesen, daß die vorgeschichtliche Menschheit insgesamt lediglich vier Typen eines Schöpfungsmythos ausgebildet hat, welche dann in die Kulturreligionen eingegangen sind. Diese vier Typen werden keineswegs einzeln und exklusiv in einem Stamm gebraucht, sondern sie laufen oft nebeneinander her. Im Alten Testament sind alle vier Typen bewahrt. (Vgl. Westermann, Schöpfung. Stuttgart-Berlin 1971, 57ff) Hier ist ein weithin gemeinsamer Fundus von Welt- und Selbsterfahrung gestaltet, ein Fundament, das der Ausdifferenzierung von Glauben und Wissen vorausliegt. Was wichtiger zu sein scheint: die einzelnen Mythen weisen offene Grenzen für einander auf.

Von daher scheint sich nicht nur eine, freilich im einzelnen unerhört schwierige, aber doch real-geschichtliche Möglichkeit universaler Kommunikation zu ergeben, es zeichnen sich auch einige freilich sehr weite und lose Linien geschichtlicher Konstanz im Menschen- und Weltbild ab. Ins Philosophische gewendet: Wenn der Verf. die metaphysische Geistphilosophie von Platon und Aristoteles bis Hegel als Abstraktion aus der personal-geschichtlichen Erfahrung des Menschen kennzeichnet, so ist diese Beobachtung zweifellos richtig. Andererseits ist zu fragen, ob der „Geist"-Charakter der ereignishaften, unbedingten und zugleich endlichen Erfahrung des Menschen hinreichend bedacht und ausgearbeitet ist. Gerade die Geist-Struktur, welche wesentlich universaler Art ist, dürfte die Kriterien bieten, schlechte Subjektivität, pures Behaupten von echter, verbindlicher Erfahrung zu unterscheiden, wenngleich solche Kriterien mehr formaler und negativer Art sein werden.

Hier wäre wohl auch der Ansatzpunkt einer intensiveren Vermittlung zwischen einer Symbolos-Philosophie und einer Evolutionstheorie o. ä. gegeben. Akkumulation und Explikation sind geistige Phänomene. Ebenso könnte von hier aus eine intensivere Auseinandersetzung mit einer „Negativen Dialektik" geführt werden. In diesem Sinne stände eine genauere Ausarbeitung einer „Verwindung der Metaphysik" noch aus, so beachtenswert und wegweisend der Vorstoß des Verf. ist.

Eine zweite Frage, die sich dem Rez. stellte: Der Verf. nimmt immer wieder Bezug auf das Christentum. Die Geschichte im qualifizierten Sinne, die ‚geschichtlichste Geschichte', ist das Christentum als Geschichte, denn in keiner anderen Geschichte ist Einheit der Unterschiedenen und die Unterschiedenheit in der Einheit, die Gleichursprünglichkeit und Ausdrücklichkeit der drei temporalen Dimensionen (in deren nicht-gleichzeitigem ‚Zugleich' die ‚Historizität der Historie' besteht) so wirklich wie hier." (412f. Interessant die in gleiche Richtung weisende Mitteilung über eine Äußerung Heideggers ebd.) Sollte es nicht angängig sein, die „geschichtlichste Geschichte" als d i e Vollendung, die e i n e Mitte aller Geschichten und somit als – die in Glaube, Liebe und Hoffnung übernommene – geschichtliche Gründung e i n e r Geschichte zu denken? Ein Ereignis, das die Universalität des Geistes ebenso wahrte wie zum Vorschein brächte? (Vgl. die Ausführungen des Verf. 591f)

Der Rez. hofft, daß es dem Verf. beschieden sei, heimgekehrt in den vertrauten Freiburger Kreis als Honorarprofessor der Kath.

Theologischen Fakultät, seine Geisteskraft und die neuen Anregungen und Impulse zur weiteren Klärung und Vertiefung dieser Grundfragen unserer Zeit einzusetzen. Philosophie wie Theologie werden hier vor die entscheidenden und not-wendigen Probleme gebracht.

Münster Peter Hünermann

**Schlette,** Heinz-Robert: **Skeptische Religionsphilosophie.** Zur Kritik der Pietät. – Freiburg: Rombach (1972). 157 S. (rombach hochschul paperback, Bd 52) Pb. DM 17.–

Dieses Buch ist keine systematische Darstellung und auch nicht ein Gesamtentwurf einer „skeptischen Religionsphilosophie". Die verschiedenen Abschnitte, aus denen es zusammengesetzt ist, stehen nicht in logischem Zusammenhang miteinander, enthalten jedoch Denkansätze zu einer kritischen Religionsphilosophie, welche sich durch die Literaturhinweise der Fußnoten präzisieren und verfolgen lassen.

Das erste Kapitel bringt die Klärung der hier gebrauchten Begriffe: Religionsphilosophie, Aporetik, Skepsis, Pietät... (13–22). Dann folgen zwei bekannte Aufsätze, die hier in neubearbeiteter Form erscheinen: „Aporetik und Religionsphilosophie" (23–42); „Zum Thema ‚Gott': Positionen der gegenwärtigen Philosophie" (44–60); daran schließt sich eine Ausführung über „den Tod Gottes und die Theologen" an (61–83). Dann folgt ein interessantes „skeptisches Vaterunser. Hermeneutische Meditationen" (84–117). Die Sammlung endet mit einem Kapitel über die Möglichkeit oder besser die Unmöglichkiet, Gott heute zu erfahren: „Zeit ohne Zeichen" (118–143) und mit Schlußbemerkungen über „Pietät und Empörung" (144–154), in denen sich die vorläufige Position des Verf. näher verdeutlicht.

Es ist kaum möglich, alle Themen, die in diesem Buch angesprochen oder angetippt werden, und sei es nur andeutungsweise, wiederzugeben oder zusammenzufassen. Dem Leser sei wenigstens folgende Hilfe gegeben. Der Verf. resümiert selbst seine Position in kurzer Form S. 20–21:

„Es geht hier allein um die – zweifellos harte – These, daß skeptische Religionsphilosophie, wie sie im Zusammenhang mit Aporetik und Hermeneutik heute noch verantwortbar zu sein scheint, immer auch Kritik der Pietät bedeutet.

Kritik heißt Unterscheidung, nicht Zerstörung. Trotzdem ist nicht zu verhindern, daß skeptische Religionsphilosophie zu einer Kritik der Pietät wird, die von dieser nicht mehr viel übrig läßt – außer vielleicht einem geringen Rest an vermittelter Unmittelbarkeit in Gestalt von Empörung, Sehnsucht, Wunsch, Traurigkeit."

Es empfiehlt sich zudem mit der Lektüre der Seiten 118–119 zu beginnen, denn sie geben die Grundpositionen des Verf. in ein wenig ausführlicherer Form wieder.

S. 21 beteuert der Verf., „skeptische Religionsphilosophie will nicht selbst Religion sein oder werden, sondern auf der Ebene gegenwärtigen Philosophierens das Erkennbare erkennen, um Maßstäbe der Kritik und der Orientierung zu finden und Gemeinsamkeiten für eine menschlich-solidarische Praxis".

An dieser Erklärung, aber unter Berücksichtigung der verschiedenen im Buch enthaltenen Ausführungen, knüpft meine Stellungnahme an. Ich verzichte auf Einzelkritiken und beschränke mich auf zwei grundsätzliche Bemerkungen. Schlette gewinnt hier die Maßstäbe seiner skeptischen Religionsphilosophie durch Übernahme der Positionen des modernen Philosophierens, das für ihn identisch mit der atheistischen Philosophie zu sein scheint: Neomarxismus, logischer Positivismus, atheistischer Existentialismus werden als die einzigen heute verantwortbaren Formen des Philosophierens dargestellt. Damit ist aber von vornherein eine Option getroffen, die zwangsläufig dazu führt, die Religionsphilosophie nur noch als negative Kritik jeder Form von Religion aufzufassen und die Ergebnisse ihrer Untersuchung im voraus in dieser Richtung festzulegen. Die innere subjektive Überzeugung des Gläubigen wird aus gutgemeinter Tolerenz zwar respektiert, deren Unverständigkeit zu entlarven, bleibt jedoch die Aufgabe einer vorprogrammierten Religionsphilosophie.

Meine zweite kritische Bemerkung trifft den Stellenwert einer solchen Religionsphilosophie. Der Verf. wehrt sich dagegen, daß die skeptische Religionsphilosophie eine Religion sei oder werden solle. Aber es taucht wieder die Bestätigung auf, daß die skeptische Religionsphilosophie ihm verbiete, die Grenzen der Aporetik zur religiösen Affirmation zu überschreiten, und daß er deswegen in der Religion vom Standpunkt dieser Religionsphilosophie kaum noch eine annehmbare Richtschnur fürs Leben zu finden vermag. So schleicht sich doch die Religionsphilosophie in die Rolle der Religion bzw. der Weltanschauung und bestimmt, was fürs Leben annehmbar ist oder nicht. Dies scheint damit zusammenzuhängen, daß die oben erwähnten philosophischen Strömungen nicht nur kritische Reflexion sein wollen, sondern auch Weltdeutungen und Lebensnormen anbieten.

Da für die skeptische Religionsphilosohpie des Verf. die Religion nur für den Glauben wirklich und total relevant ist, so bleibt für den Philosophen als mögliche Haltung nur dies: entweder ein Schweigen von Gott statt des untragbaren Redens der traditionellen Pietät, oder die Empörung à la Camus als mögliche Transzendierung des Bestehenden.

Mir scheint jedoch, daß die skeptische Empörung im Endeffekt eine genausowenig total zu begründende Option darstellt, wie die religiöse Option. Und mehr als das abgesicherte Schweigen von Gott eines durch die Skepsis religionskritischer Aporetik aufgeklärten Weisen entspricht dem Ernst der Religion das behutsame aber mutige positive Reden von Gott des genauso aufgeklärten aber auch durch die Lebenserfahrung zum Bekenntnis und Engagement aufgerufenen Gläubigen.

Münster Adel-Théodore Khoury

**Syncretism.** Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th–10th of September, 1966, edited by Sven S. Hartman. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1969). 294 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, III) br. skr 30.–

**Mysticism.** Based on Papers read at the Symposium on Mysticism held at Åbo on the 7th–9th September 1968, edited by Sven S. Hartman and Carl-Martin Edsman. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1970). 258 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, V) br. skr 40.–

Das "Donner Institute for Research in Religious and Cultural History" in Åbo (Finnland) ist auf Grund einer testamentarischen Verfügung der Eheleute Uno und Olly Donner im Jahre 1957 errichtet worden. Die anthroposophische Überzeugung der Stifter hat die Zielsetzung des Instituts beeinflußt, doch garantieren die Statuten die Objektivität und Freiheit der Forschung.

Zu den Aufgaben des Instituts gehört die Veranstaltung von Symposien, deren Beiträge in der Reihe „Scripta Instituti Donneriani Aboensis" veröffentlicht werden. Das erste Symposion über den Schamanismus fand im September 1962 statt (vgl. Scripta Instituti, 1. Bd.). Auf dem 3. und 5. Symposion war der Rahmen noch weiter gespannt: es wurden so umfangreiche Themen wie der Synkretismus und die Mystik behandelt.

Das Symposion über den Synkretismus (Scripta Instituti, 3. Bd.) eröffnete H. Ringgren mit dem Referat "The Problems of Syncretism" (7–14). Dem einleitenden Referat fällt bei derartigen Veranstaltungen gewöhnlich die Aufgabe zu, das Gesamtproblem aufzurollen und den Rahmen abzustecken. Ringgren versteht unter Synkretismus ganz allgemein die gegenseitige Beeinflussung verschiedener Religionen ('The term syncretism is used to denote any mixture of two or more religions ... where elements from several religions are merged and influence each other mutually' (7). Da es keine ganz „homogene" Religion geben dürfte, ist der Synkretismus eine universale religionsgeschichtliche Erscheinung, die immer schon mit philologischen und historischen Methoden untersucht worden ist. Ringgren weist darauf hin, daß die Religionsforschung heute ihren Horizont erweitern und von der Soziologie, Sozialanthropologie und Psychologie lernen muß, um sichtbar gewordene Forschungslücken zu schließen.

Zur vielschichtigen Problematik des Synkretismus stellt er vier Fragen:

1. Unter welchen Bedingungen ist Synkretismus möglich? Die Religionsforschung hat bisher zweifellos zu einseitig den positiven Bedingungen einer Religionsmischung ihre Aufmerksamkeit gewidmet und sich zu schnell mit der Feststellung von Entlehnungen zufriedengegeben. Bei dem totalen Wandel aller politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse sind heute jedoch die negativen Bedingungen als die wichtigeren in den Vordergrund getreten. Wenn eine Religion auf unabweisbare Fragen des Lebens keine Antwort hat, wird sie bereit sein, die Lösungen, die andere Religionen anbieten, zu übernehmen. Ausdruck existentieller Verlegenheit und religiöser Bedrohtheit sind auch die zahlreichen revitalistischen und zugleich synkretistischen Bewegungen, die von Melanesien über Afrika bis nach Nord- und Südamerika reichen.

2. Auf welchem Wege geschieht die Beeinflussung der Religionen? Die unterschiedliche Art der Religionsbegegnung bewirkt verschiedene Abläufe des Synkretismus: hier reicht der Spannungsbogen von unreflektiertem Nebeneinander mit lautloser Infiltration von Ideen und Kulten bis hin zur missionarischen Situation, wo straff organisierte Religionen mit einem Absolutheitsanspruch auftreten und in subtilen Theorien ihr Verhältnis zu anderen Religionen bewußt artikulieren.

3. Ein hochaktuelles Problem ist das synkretistische Endprodukt: es kann ein künstliches, nicht lebensfähiges Gebilde oder eine kraftvolle, neue Religion sein; ein neuer Organismus, der die unterschiedliche Herkunft seiner Elemente ignoriert.

4. Eine von der Wissenschaft bisher kaum untersuchte Frage ist die Psychologie des Synkretismus. Vielleicht übersteigt sie überhaupt die Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis. Ringgren hält vorerst die individualpsychologische Analyse für erfolgversprechender. Er selbst vergleicht Muhammed mit Rudolf Steiner: 'As a matter of fact the two have much in common' (13). Ein Vergleich, der nur mit dem Ort des Symposions zu entschuldigen ist.

Nach dieser Einleitung sind Erwartungen geweckt, die kein Symposion ganz erfüllen kann. Man möchte jetzt den Plan des Ganzen erfahren, nach welchen Gesichtspunkten die folgenden Referate ausgewählt worden sind. So hat man den Eindruck, daß aus der Tombola der zahllosen Möglichkeiten ziemlich wahllos interessante Einzelprobleme herausgegriffen wurden:

Die Vorträge von Å. Hultkrantz (Pagan and Christian Elements in the Religious Syncretism among the Shoshoni Indians of Wyoming, S.15ff), O. Pettersson (Foreign Influences on the Idea of God an African Religions, S. 41ff) und H. Thomsen (Non-Buddhist Buddhism and Non-Christian Christianity in Japan, S. 128ff) sind für die Akkulturationsprozesse der Gegenwart von unmittelbarer Bedeutung. Die Mehrzahl der Referate behandelt jedoch alte Religionen: O. Nordland (Valhall and Helgafell. Syncretistic Traits of the Old Norse Religion, S. 66ff), G. Sjöholm (Les limites entre la religion et la culture à l'occasion de l'interprétation de la religion chinoise antique, S. 110), A. S. Kapelrud (Israel's Prophets and their Confrontation with the Canaanite Religion, S. 162ff), J. Van Dijk (Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne, S. 171ff), J. Bergman (Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung, S. 207ff), E. Segelberg (Old and New Testament Figures in Mandaean Version, S. 228ff), Å. V. Ström (Tradition und Tendenz. Zur Frage des christlich-vorchristlichen Synkretismus in der nordgermanischen Literatur, S. 240ff) und S. S. Hartman (Les identifications de Gayōmart au temps islamique, S. 263ff). Für die Missionsmethodik ist die Untersuchung von C. G. Diehl, "Replacement or Substitution in the Meeting of Religions" (137ff) interessant. Etwas aus dem Rahmen fällt das Referat von L. Weiser-Aall, "Syncretism in Nordic Folk Medicine: Critical Periods during Pregnancy" (100ff).

Die Mystik, Thema des 5. Symposions (Scripta Instituti, 5. Bd.), dürfte die Bedeutung, die der Synkretismus immer für die Religionsforschung besessen hat, heute sogar übertreffen. Diese Behauptung mag auf den ersten Blick überraschen. Bedenkt man aber, daß die Mystik bei grundsätzlicher Betrachtung nicht das Privileg eines kleinen Kreises von Esoterikern ist, sondern die tiefste und innigste Form religiösen Erlebens überhaupt darstellt, so wird klar, daß sie den religiösen Gegenpol zu unserm rationalistischen Zeitalter bildet: mit der Mystik steht die Religion schlechthin zur Debatte.

Das Referat von C.-M. Edsman "Mysticism, Historical and Comtemporary" (7–33) führt in die Problematik ein: Es werden behandelt Begriff und Wesen, Verbreitung und Phänomenologie, Fragen der Echtheit und Probleme der Religions- und Pastoralpsychologie sowie des Vorkommens der Mystik in der modernen Industriegesellschaft.

Edsman beginnt mit dem lapidaren Satz: "An evident experience of God's presence is the basis for all religion" (7). Wäre die Erfahrung der Gegenwart Gottes dem modernen Menschen tatsächlich so evident, gäbe es keine universale Krise der Religionen. Die gegenteilige Erfahrung der Abwesenheit Gottes wird heute sehr pointiert konstatiert. Ist demnach die „Basis aller Religionen" fragwürdig geworden, so gewinnt die Mystik, die per definitionem eine «cognitio Dei experimentalis» ist, geradezu diakritische Bedeutung.

Das eigentliche mystische Erlebnis, das auf dem Wege verschiedenster Methoden und Praktiken erlangt wird, ist die Ekstase (10f). In der Ekstase befindet sich der Mystiker „jenseits" der normalen Erfahrung: Zeit und Raum bleiben zurück, das Bewußtsein erfährt einen tiefen Wandel, die unio mystica mit dem „Weltgrund", „absoluten Sein" oder „Gott" wird erlebt, in dem klaren transzendenten Licht mystischer Erkenntnis stellt sich die Welt neu und anders dar, es werden prophetische Gesichte geschaut und Auditionen vernommen; in einer ganz eigentümlichen Form inneren Erlebens ist der Mystiker zugleich Individualist und Universalist (10f). Die vielfach erlebte Evidenz einer solchen «cognito Dei experimentalis» zeugt gegen einen ahnungslosen Rationalismus.

Das mystische Erlebnis ist religionsgeschichtlich eine universale Erscheinung: es ereignet sich in den Naturreligionen, in den Religionen des Alten Vorderen Orients, der klassischen Antike, der hellenistischen Welt, dem Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und den Religionen des Fernen Ostens (8f), aber auch in unserer rationalistischen Industriegesellschaft (22ff). Die Hilflosigkeit der Seelsorger mystischen Phänomenen gegenüber braucht nicht besonders erwähnt zu werden (21f). Es liegt auf der Hand, daß bei einem so eminent „psychologischen Geschehen" die Religionspsychologie ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat. Man wird Edsmans grundlegende Bedenken gegen die Psychologie, die aus der Alltagserfahrung gewonnene Begriffe und Methoden auf völlig andersgeartete Erlebnisse anwendet, teilen müssen.

Ausführlich befaßt sich mit dem zentralen Thema der Mystik das zweite einleitende Referat von H. Sundén "Meditation and Perception" (34–46). Er hebt hervor, daß stärker als bisher die verschiedenen Wege untersucht werden müssen, auf denen der Mystiker zur Ekstase gelangt. Bei aller Skepsis, die man im Falle der Mystik den Methoden der Psychologie entgegenbringen muß, wird man doch auf Grund der Universalität der mystischen Ekstase und des experimentalpsychologischen Befundes dazu neigen, im mystischen Erleben ein natürliches Phänomen zu erblicken, das durch die Anwendung bestimmter Methoden und die Aktualisierung psychischer Potenzen zustande kommt. Die Frage, ob die unio mystica tatsächlich eine reale und transzendente Erfahrung der göttlichen Gegenwart ist, dürfte weiterhin der Metaphysik und Theologie vorbehalten bleiben.

Nach den Referaten von Edsman und Sundén ist das Interesse für die Mystik in Geschichte und Gegenwart geweckt:

J. Bergmans Beitrag „Mystische Anklänge in den altägyptischen Vorstellungen von Gott und Welt"(47ff) eröffnet den historischen Hintergrund für drei Themen aus der klassischen Antike: H. Thesleff, "The Pythagoreans in the Light and Shadows of Recent Research" (77ff), S. Giversen, «L'expérience mystique chez Philon» (91) und H. L. Jansen, „Das mystische Erlebnis bei Plotin" (99ff). Die christliche Epoche ist ebenfalls mit drei Aufsätzen vertreten: B. Klockars, "S. Birgitta and Mysticism" (106ff), W. Rinne, "Mysticism and Greek Monasticism" (115ff) und M. Widnäs, „Vladimir Solovjovs mystisches Erlebnis" (125ff).

Weitere Religionen werden vorgestellt von P. Aalto, „Zur Mystik des Brahmanismus-Hinduismus" (200ff), B. Utas, "The Literary Expression of Persian Sufism" (206ff), Å. V. Ström, «Formes de mystique dans le Nord préchrétien» (220ff) und H. v. Sicard, „Mystik und Bantu-Frömmigkeit" (249ff). Das Verhältnis von Kunst und Mystik behandeln B. H. Lindberg, "William Blake's Visions and the Unio Artistica" (141ff), S. Ringbom, „Mystik und gegenstandslose Malerei" (168ff) und N. Simonsson, "The Aestetic and the Mystic Experience in Indian Theory" (189ff).

Die beiden Bände zeigen auch, daß Symposien mit großen Themen wie Synkretismus und Mystik fruchtbar sein können und einen wertvollen Ein- und Überblick zu geben vermögen.

Münster Johannes Dörmann

**Maaß**, Fritz-Dieter: **Mystik im Gespräch.** Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. – Würzburg: Echter (1972). 269 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd. IV) Sn. DM 48.–

Die um ein Schlußkapitel über völkische Mystik erweiterte evangelisch-theologische Dissertation von 1970 gehört zu den Arbeiten, von denen A. v. Harnack schrieb: „Damit es einer besser macht, muß einer es erst überhaupt machen." Sie beschreitet theologiegeschichtliches Neuland, obgleich der behandelte Zeitraum erst einige Jahrzehnte zurückliegt und Fragen wie Antworten sich von bestürzender Aktualität erweisen.

Der weiträumige Überblick, Die Mystik im europäischen Geistesleben vom ausgehenden 19. Jh. an bis nach dem Ersten Weltkrieg (15–42), möchte die allgemeine Stimmung aufzeigen: Krisen – Mystische Tendenzen in Literatur, Musik, bildender Kunst, Philosophie – Anthroposophie und östliche Religionen. Naturgemäß sprengt die Stoffülle die wenigen Seiten; Zeile für Zeile möchte man fragende Randbemerkungen anbringen. Mit dem engeren Blickfeld des nächsten Kapitels, Die Bedeutung der Mystik für die katholische Theologie (43–79), wird die Darstellung genauer. Die Zeit vor 1914 wird für das Grundthema erschlossen: Neuscholastik, Modernismus, Mystiker, Abhandlungen über Mystik. Der Durchbruch der Mystik in der katholischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg wird für den deutschen Bereich kurz aber treffend charakterisiert. Mit dem Aufzeigen der Mystischen Bewegung in protestantischer Sicht wird anhand literarischer und statistischer Daten die Grundthese des Buches vorbereitet.

Das erste Zentralkapitel behandelt Das Wesen der katholischen Mystik (81–124). Die Diskussion kommt aus Frankreich. A.-F. Poulain: Mystik von Erfahrungszeugnissen her begriffen, wobei sie wesensverschieden vom gewöhnlichen Gnadenleben erscheint; und A. Saudreau: Stärker von der Theologie her gedeutet, wobei Mystik in Kontinuität zum gewöhnlichen Gnadenleben zu stehen kommt. Nach Kurzcharakterisierung wichtiger deutscher Autoren (E. Dimmler, M. Meschler, J. Zahn, E. Krebs), nach ausführlicherer Einführung in das diesbezügliche Denken von L. Lercher und A. Mager, wird letzterer als Wegbereiter eines neuen Mystikverständnisses breit und genau dargestellt; Übereinstimmungen und – weniger wichtige – Differenzen zu K. Richstätter bilden den Abschluß.

Der zweite Zentralteil: Die Beurteilung der Mystik durch den Protestantismus (125–207), ist am rundesten, Die Bejahung der Mystik läuft über die religionswissenschaftliche Schule (E. Troeltsch, F. Heiler, R. Otto, N. Söderblom, E. Schweitzer, E. Seeberg), über liberale Theologen (A. v. Harnack, W. Hermann: beide kritischer) zur Zeitschrift „Christliche Welt", zu F. Rittelmeyers Christengemeinschaft (im Einfluß F. Steiners) und zur Persönlichkeitsmystik J. Müllers. Ein Exkurs über die Jugendbewegung schließt sich an. Die scharfe Ablehnung der Mystik kommt von A. Ritschls Thesen her, nach denen sie eine neuplatonische Depravation des Christentums sei. K. Holl, P. Althaus (mit wechselnder Meinung), W. Elert (differenziert) stehen für die Lutherrenaissance. K. Barth, F. Gogarten für die Dialektische Theologie, deren Beurteilung durch andere Stimmen (besonders E. Przywara und A. Oepke) und durch Rückgriff auf Kierkegaard orchestriert wird. Die Ergänzung, Das Eindringen völkischer Mystik in die protestantische Theologie (209–246), wird bei einigen Nachfolgern böses Blut machen. Eine Bibliographie (249–269) schließt das Buch ab.

Die Grundthese spricht in den evangelischen Raum hinein: „Allen ... protestantischen Schulen ist gemeinsam, daß sie sich aus den verschiedenen mystisch-mystizistischen Strömungen Elemente holten, die sie dann unter den Begriff der Mystik zusammenfügten. Auffallend ist, daß dabei die christliche Mystik in ihren verschiedenen Ausprägungen, die ja von der deutschen, benediktinischen, bernhardinischen (sic!), franziskanischen, ignatianischen, spanischen, französischen Mystik bis hin zum Pietismus reichen, kaum berücksichtigt wurde ... In einer Zeit, da für religiös Suchende die Vorstellung über Mystik angesichts der verschiedenen mystisch-mystizistischen Einflüsse verschwimmen mußten, wurde diesen Suchenden von der protestantischen Theologie nur eine unklare Antwort und keine Hilfe geboten (204–206)."

Wir mußten den Inhalt und die These breit berichten, um Vorzüge und Nachteile der Arbeit zu beurteilen. Der Vorzug liegt im enzyklopädischen Überblick und der klaren Stellungnahme. Der Nachteil besteht darin, daß dieser Überblick – trotz der grundsätzlichen Richtigkeit – Lücken hat und daß die Beurteilung zu oft nicht genau genug ausfällt. Kleinigkeiten können übergangen werden: z. B. wird K. Reinhardts wichtiges Buch (nicht Aufsatz!) fast unerkenntlich angeführt und fehlt im Literaturverzeichnis; Gratry († 1872) kann kaum unter dem Einfluß Bergsons gestanden haben, dessen erstes Buch, Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889 erschien (51). Manchmal klingt eine Bemerkung oder ein Urteil wie eine zufällig gefundene, nicht integrierte Lesefrucht. Das harte Urteil über die Neuscholastik (45) paßt z. B. nicht recht zu dem „hervorragenden Mystik-Experten und -Kenner unter den katholischen Theologen ... der mehr als nur theoretisches Interesse an Mystik hatte ..." (62), M. Grabmann, ein prominenter Vertreter der „Neuscholastik".

Von der Sache her gegeben (Beschränkung auf theologische Diskussion), aber nicht ohne Gewicht für das Gesamtbild ist der Ausfall der „Populär-Mystik" (vgl. Konnersreuth, Lourdes, Herz-Jesu-Verehrung oder Therese von Lisieux) und deren theologischer Bewertung. Ähnlich steht es um die außertheologische Diskussion über die Mystik, die z. B. in der Germanistik blühte (die Frage von Seite 188 nach der Ausgabe des Eckhartzitats, II 162, hätte sich erübrigt; es ist natürlich Fr. Pfeiffer, aber II 163). Wichtiger für den, der es nun „besser machen" möchte, wäre die Berücksichtigung der Literatur, die das Wort „Mystik" nicht im Titel führt, aber die Sache behandelt; man vgl. den Registerband der Jahrgänge ‚Geist und Leben' oder die nicht benützte Materialfülle des Dictionnaire de Spiritualité. Die Konzentration auf A. Mager übersieht z. B. den Beitrag von E. Przywara zur Frage; letzterer wird zwar oft und ausführlich erwähnt (60. 146. 197f), aber für die These des Buches nicht fruchtbar gemacht (daß K. Barth keine Stellung genommen habe zu ihm, 201, stimmt nicht; vgl. die Neuauflage des 1. Bandes seiner Dogmatik). Auch A. Stolz wird S. 63 unter die Namen der „mystischen Bewegung" gezählt, 103 aber aus der Diskussion ausgeklammert. Seine und andere Beiträge (z. B. R. Guardini, P. Lippert, K. Adam) hätten die katholische Beurteilung der Mystik noch weiter differenziert und die Grundthese von Maaß noch stärker unterstrichen.

Maaß zeigt nämlich anhand von A. Mager, wie zentral-christlich und wie wenig neuplatonisch die Mystik in der katholischen Theologie verstanden wurde. Daß der christliche Glaube etwas mit „Erfahrung" zu tun haben muß, wird niemand mehr bezweifeln! Daß gerade der Höhepunkt der Erfahrung in der katholischen Tradition oftmals im neuplatonischen Sprachgewand beschrieben wurde, ist nur allzu evident. Mager verlangt deshalb „eine sinnentsprechende Umdeutung des aus der antiken Weltanschauung stammenden sprachlichen Ausdrucks ..." (110). Hier spielt – mit Recht – das Schrifttum Teresas von Avila (111–116) eine große Rolle. In ihrer Unmittelbarkeit und ihrer sprachlichen Genialität gab sie der „mystischen" Erfahrung Worte, die zur modernen Weltauffassung hinüberführe. A. Mager stützt sich auf sie, wenn er zwei Orientierungen für heute heraushebt: „Die göttliche Liebe ... macht das innerste Wesen der Mystik aus. Erst sie bewirkt, allerdings wesensnotwendig, jene erfahrungsmäßige Erkenntnis (117)." Und: „Nicht der Mensch ist es, ... sondern im mystischen Gebet spielt eine Ursächlichkeit, deren Quelle nicht im Ich des Menschen, sondern in einem dem Ich fremden, äußeren Etwas, in Gott liegt (114)."

Nicht nur der überquellende Informationsreichtum macht also die Arbeit von Maaß wertvoll. Auch seine Kritik ist bedenkenswert: Sehr hart richtete sie sich gegen die eigene, evangelische Seite, daß man nämlich den Reichtum der katholischen Tradition einfach übersah! Die Abirrungen auch gewichtiger Theologen in die „völkische Mystik" ist Folge dieser sträflichen Mißachtung des katholisch-theologischen Bemühens. Der Vorwurf gegen die katholischen Bemühungen, daß „der Bezug auf das Neue Testament" kaum „versucht bzw. als notwendig angesehen wurde" (124), ist auch heute noch nicht gegenstandslos.

Heute aber gewinnt die Arbeit bestürzende Aktualität; die Probleme sind zurückgekommen auf breiterer Basis: Erfahrung, Mystik, Meditation sind zu Tagesthemen und -anliegen geworden. Maaß macht darauf aufmerksam, daß der christliche Dialog mit all diesen Strömungen nur dort zur Bereicherung des Christentums führen wird, wo er in Offenheit für neue Erfahrungen und zugleich in Verantwortung vor der großen christlichen Tradition wie auch in mühsamen theologischen Bemühen geschieht. Er selbst hat dazu eine breite und reich dokumentierte Basis gelegt. Ein Nachfolger wird es leichter haben, diese Basis nochmals zu erweitern und das Gebäude differenzierter auszugestalten.

München Josef Sudbrack SJ

**Brunner**, August: **Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik.** – Würzburg: Echter (1972). 282 S. kart. DM 29.–

Gerade weil abseits der Tagesaktualitäten entstanden bringt Brunners Arbeit das aktuelle Gespräch um Meditation, religiöse Erfahrung, übersinnliche Bewußtseinserweiterung, östlich-westliche Mystik um ein gutes Stück weiter.

Die Methode ist an der Phänomenologie geschult: die Berichte, „die die Mystiker selbst von ihren Erfahrungen gegeben haben" (7), werden befragt und gedeutet. Doch es ist keine Phänomenologie der Quantität, die mittels statistischer Durchschnittswerte Probleme löst, sondern eine des Wesens. Über einige Zeugen – besonders Johannes vom Kreuz und die Ursuline Marie de l'Incarnation, aber auch östliche Stimmen und Sekundärliteratur wie C. Albrecht – kommt die Sache der Mystik in den Blick. Das könnte den Vorwurf der Einseitigkeit eintragen: M. Eckhart wird

z. B. nur nebenbei und überdies nur über R. Otto angeführt. Aber der Vorteil der Geschlossenheit, des Freilegens der eigentlichen Fragen überwiegt. Der Verf. bringt nämlich die eigene Glaubenserfahrung (vgl. besonders in seinem Buch Glaube und Erkenntnis, 1951) mit ein in die Deutung. Nur dem oberflächlichen Leser wird entgehen, daß die distanzierte Darstellung – das Wort ‚Ich' findet sich nirgendwo – Niederschlag eines tieferen Engagements und auch einer reifen Lebenserfahrung ist; sie öffnet den objektiven Blick auf die „Sache" ohne die Anteilnahme des Autors verdecken zu können.

Brunner geht vom allgemeinen Phänomen aus, hebt das spezifische Christliche (Monotheistische) hervor und rundet ab mit Dasein ist mystisch (Teil III). Kurzhinweise vor den einzelnen (eine halbe bis gelegentlich vier Seiten langen) Abschnitten und ein Personen- und Sachverzeichnis (279–282) erleichtern den Zugang.

Auf die Frage des 1. Kap.: Was ist Mystik? (13–46), ist keine Definition, sondern eine das Phänomen aufzeigende Antwort zu erwarten: „Der Geist ist sich in seiner Einfachheit ganz, aber ungegenständlich gegenwärtig, wenn auch in verschiedener, von der geistigen Kraft bedingter Klarheit und Tiefe (38)." „Äußere Welt" (19) und das „Psychisch-Leibbedingte" sind ausgeschaltet (26); in der „Innenschau" (19) ist der Geist sich „gestaltlos" (27) gegenwärtig. Das besagt keine Passivität, sondern ein „gesteigertes und wirksameres Tun", wo Wille, Verstand und Gefühl eins und eher als tätige „Haltung" denn als einzelnes Tun (44) zu begreifen sind. Schon hier zeigt Brunner, daß nicht „Verschmelzung" oder „reines Gefühl ohne Erkenntnis" (29) dem Phänomen der Mystik gerecht werden, sondern Person-Werden und Subjektsein des Menschen. Mit C. Albrecht legt er Wert darauf, daß es sich primär nicht um „Selbstwerdung" handelt, sondern daß erfahren wird, wie „ein Umfassendes aus einem Reich, das nicht zum Selbst noch zur Welt gehört ... ein schlechthin fremdes Anderes, etwas unmeßbar Großes ... im Bewußtsein ankommt" (23f).

Überaus gelungene Beschreibungen bietet Kap. II: Die mystischen Sinne (47–60); besonders die „mystische Raumerfahrung" (als unkörperliches Feld der Begegnung und als Erleben der eigenen „Ursprunghaftigkeit") ist weiterer Ausführung wert. In Strukturen der mystischen Erfahrung (III, 61–83) vertiefen und erweitern neue Zugänge die ursprüngliche Phänomenbeschreibung: Ruhe, Versunkenheit, Einfachheit, Gelöstsein, Unmittelbarkeit, Selbstvergessenheit, Unsagbarkeit, Licht, Abgründigkeit. Aber nicht „bloße Versunkenheit", sondern die Erfahrung des Ankommenden von außerhalb (84) macht erst die Mystik aus: „Dann sind die Leere und das Nichts die leiseste Form, die sanfteste Weise, in der die Wirkung seiner Nähe geschieht" (76). Kapitel IV, Die mystische Wirklichkeit (84–116) bereitet Teil II, Christliche Mystik, vor. In subtilen Analysen von „theistischer und monistischer Mystik" wird deren „wesentlicher Unterschied" herausgestellt, „der in letzten Haltungen beheimatet ist und nicht ohne Auswirkung bleiben kann" (115f). Gemeinsam ist, daß „der Mensch unmittelbar und ungegenständlich der eigenen Geistigkeit auf eine völlig neue Weise inne"-wird. „Erreicht dieses Innewerden, von allem Psychischen befreit, eine bestimmte Tiefe und Klarheit, dann verspürt der Mystiker zugleich, daß dieses sein geistiges Sein nicht letztlich in sich steht ... (110)." In der weiteren Vertiefung aber trennen sich die Wege: Wo Vielheit, Einzelhaftigkeit, Personalität als Abfall von der Seinseinheit aufgefaßt werden, wächst „das Erlebnis der Verschmelzung". Brunner führt dies auf zwei Gründe zurück: „Auf den Einfluß der Vitalschicht", in der man der Welt und der Person nicht „gegenübertritt", sondern in das Alleine „eingespannt" ist; und auf das Hingerissensein von dem anderen, in dem man „sich nicht mehr bemerkt und nur noch für das Geschaute da ist" (106f): „Die eigene Person mit ihrer Einzelhaftigkeit wird aufgehoben, um in das unpersönliche Göttliche einzugehen (109)." In der theistischen Mystik hingegen enthüllt sich die Erfahrung des geistigen Selbstbesitzes als „dialogisch" (115). „Das Ankommende" entfaltet sich personal bis zu freien „Ansprachen und Eingebungen, die deutlich von dem geschieden sind, was aus dem eigenen Inneren kommen kann" (114). Dieser Zustand ist nicht mehr, wie in der monistischen Mystik, durch „Befolgung der richtigen Technik" erreichbar, sondern ein Geschenk. Brunners pesonale Philosophie – „Je höher die Seinsstufe, um so ausgeprägter, um so intensiver sind die Strukturen, also auch die Einzelhaftigkeit" (106) – hilft, das Phänomen der Mystik zu verstehen: „Gemeinschaft, nicht Verschmelzung", obgleich beides manchmal zusammenzufallen scheint (103).

Die folgenden Kapitel können als Probe aufs Exempel verstanden werden. Ohne Bruch und doch ganz und gar christlich bestimmt zeigt sich, daß „die Liebe zu Christus, in dem sich die Liebe Gottes geoffenbart hat, ... der treibende Beweggrund in der christlichen Mystik" ist (141); das Geschenk der Gnade wird gedeutet: „Der Mensch wird er selbst, indem er mehr wird, als er von Natur sein kann (134)." Mystische Erfahrung ist Erfahrung dessen, was der Glaube schon weiß, aber nicht erfahren hat; und dies ist „nicht Freude und Wonne noch Erkenntnis, sondern die Gemeinschaft mit Gott" (125). Kap. 6, Die Nacht der Sinne und des Geistes (143–165) ist das wichtigste: Phänomenologie und christliche Deutung, Erfahrung und Begreifen bestätigen sich gegenseitig. Die Nacht des Geistes ist ein spezifisch christliches Phänomen (122). Während die der Sinne den Schmerz des Rückzugs aus der Welt ins Selbst symbolisiert, zerstört die Nacht des Geistes „das gleichsam neu gewonnene Selbst" (149); der Mensch erfährt „daß seine eigene Geistigkeit ebenso gebrechlich ist und in sich keinen Halt hat wie die Welt" (164); er wird zu dem Anderen, zu Gott geführt. Brunner kann seine Deutung an mystischen Zeugnissen, an psychologischen Erfahrungen und an seiner dialogischen Philosophie glaubhaft machen. Was nun folgt über Die mystische Vereinigung (166–187) – „Ausdrücke zwischenmenschlicher Gemeinschaft und Liebe" als Bilder (167); „Das letzte Wort der Mystik ist Jubel!" – und über Mystische Gotteserkenntnis (188–211) – „Mystik ist nicht vor allem Erkenntnis, sondern Liebe"; und ihr Erkenntnismoment besteht in „Vertrautheitserkenntnis" (189) aber nicht aus Sachwissen –, bringt neue Bestätigungen, weitere Einsichten und auch Stellungnahmen zu den verschiedensten Fragen der Mystik. Kap. IX Die Verklärung der Welt. Mystik und tätiges Leben (212–235) vollzieht den in der christlichen Mystik selbstverständlichen letzten Schritt zu den Aufgaben der Welt. Teil III, Dasein ist mystisch (237–277), synthetisiert noch einmal das ganze – diesmal deutlich von Brunners philosophischem Entwurf geprägt – und zeigt, daß die personale Grundlage der Mystik, der „Offenstand" christliche und humane Aufgabe jedes Menschen ist.

Rückblickend steht zuerst eine Würdigung an: A. Brunner ist es gelungen, die Vielfalt der mystischen Erfahrung zusammenzuschauen und sie in die christliche Erfahrung einzubringen, ohne nicht-christliche Erfahrungen abzuwerten oder gar zu vergewaltigen; B. ist es gelungen, Erfahrung und Begreifen zusammenzubringen, ohne an den Klippen von Rationalismus und Irrationalismus zu scheitern; B. ist es gelungen, die vielfältigen Diskussionen der Traditionen in einer modernen Synthese zu vereinen und neu zu beleuchten.

Natürlich bleiben Fragen zurück: Ist die Korrektur der San-Juanistischen Mystikdeutung durch die Erfahrungen der Ursuline Marie de l'Incarnation nicht doch zu vorsichtig? Hat der oftmals herausgestellte Neuplatonismus bei Johannes vom Kreuz nicht doch tiefere Spuren hinterlassen, als B. aufzeigt? Müßte die Erfahrungsbasis nicht doch noch breiter sein? Kommen nicht die Leiblichkeit und damit die Inkarnation und damit die Rolle der Hl. Schrift und Jesu Christi in der christlichen Mystik zu kurz?

Doch all das sind Fragen, die sich auf dem von B. erarbeiteten Fundament erheben; und dies Fundament ist tragfähig.

München Josef Sudbrack SJ

**Low**, Anthony: **Augustine Baker.** – New York: Verlag Twayne Publishers, Inc. (1970). 170 S. (Twayne's English Authors Series, Bd 103), kart. £ 4.95

Der englische Benediktiner und Kontemplative Augustine Baker (1575–1641) ist im deutschen Sprachbereich fast unbekannt. Von seinen Schriften ist bisher nur eine Kostprobe ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel „Die inneren Weisungen des Heiligen Geistes oder Das geistliche Leben der Gertrud More", zusammengestellt, übertragen und eingeleitet von L. Ebel, Freiburg/Br. 1955. Zwar war den Kennern benediktinischer Geschichte und Spiritualität längst bekannt, daß eine so hervorragende Gestalt wie Abt Cuthbert Butler O.S.B. (1858–1934) nachhaltig von der Geistigkeit Bakers geprägt war. (Vgl. C. Butler, Benediktinisches Mönchtum, St. Ottilien 1929, passim; D. Knowles, Edward Cuthbert Butler, in: The historian and character and other essays, Cambridge 1963, 264–362, bes. 339.) Man hat jedoch übersehen, daß C. Butler mit seiner Verehrung für Baker keineswegs eine Ausnahme in der englischen Benediktinerkongregation darstellte. Dom B. Weld-Blundell O.S.B. (Downside) nannte 1907 Sancta Sophia, das Hauptwerk Bakers, „the deliberate, permanent, official expression of the spirit of the Congregation" (B. Weld-Blundell, Contemplative prayer. Ven. Father Augustine Baker's teaching thereon from ‚Sancta Sophia', London 1907, IX). Deutlicher kann die Bedeutung Bakers für einen angesehenen Teil des benediktinischen Mönchtums der neuesten Zeit wohl kaum ausgesprochen werden.

Ist diese spezifisch englische Spiritualität in der heutigen Umbruchszeit wie so vieles andere zum Untergang verurteilt? Es scheint nicht so. Ja, es sieht so aus, als ob das gewiß nicht mühelos zugängliche Schrifttum Bakers im englischen Sprachgebiet heute über den engen Rahmen der Congregatio Anglica O.S.B. hinaus Anklang finden würde. Beweis dafür ist nicht nur die vorliegende Monographie aus der Feder eines amerikanischen Literaturhistorikers. Fast gleichzeitig, von Low leider nicht mehr zu Rate gezogen,

sind – ebenfalls in den USA – zwei kleinere Studien über Baker erschienen: M. Hanbury, Dom Augustine Baker's Sancta Sophia = American Benedictine Review 19 (1968) 32–42 und J. Gaffney, Biographical preliminaries for a life of Dom Augustine Baker = ebd. 515–535. Besonders diese letztere Arbeit ist eine wertvolle Ergänzung zum Buch Lows.

Low beschreibt zunächst das Leben Bakers (1575–1641), dann ziemlich ausführlich seine geistliche Lehre. Dabei greift er drei für die Bakersche Spiritualität kennzeichnende Gedanken heraus: 1) Wie verhalten sich Verstand und Wille auf dem Weg zur Kontemplation? 2) Die Bedeutung der Einsprechungen des Hl. Geistes *(inspirations)* für das geistliche Leben: der originellste, aber auch, was kaum verwunderlich ist, umstrittenste Beitrag Bakers in der Geschichte der katholischen Spiritualität; 3) Seine asketischen Grundsätze *(mortifications)*.

Die Ausführungen über Bakers Leben in Cambrai und Douai sind zu ergänzen und teilweise zu korrigieren nach M. Lunn, William Rudesind Barlow O.S.B., 1685–1656 = Downside Review 86 [1968] 234–245.

Das Werk, das Bakers Namen durch die Jahrhunderte weitergetragen hat, ist erst nach seinem Tod erschienen, noch dazu in einer Gestalt, für die nicht Baker, sondern Dom Serenus Cressy O.S.B. verantwortlich ist. Es trägt den Titel „Sancta Sophia, or directions for the prayer of contemplation, etc.", Douai 1657 und will eine praktische Anleitung zum kontemplativen Beten sein. Darin liegt der bleibende Wert dieses Buches.

Baker empfiehlt denjenigen, die zur Kontemplation gelangen wollen, weder lange mündliche Gebete noch methodische Betrachtungen. Er betont dagegen den Wert bildloser, willentlicher Hinwendung zu Gott, die sich in wenigen einfachen, oft wiederholten Worten ausdrücken kann. Er nennt diese Gebetsform *immediate (forced) acts of the will*. Diese *acts* sind aber nur eine Vorbereitung auf das eigentlich kontemplative Gebet, ein Weg, der streckenweise nach der Aussage Bakers (und vieler anderer) sehr mühsam sein kann. Irgendwann jedoch erreicht der Beter die Stufe der *aspirations*: Die Willensakte geschehen spontaner, sie werden vergeistigter, innerlicher. Damit ist aber auch die Stufe erreicht, die Baker „aktive Kontemplation" nennt.

Man hat Baker verschiedentlich seinen Optimismus über die Möglichkeit mystischer Erfahrung vorgeworfen. Erstaunlich genug, denn Baker war von Natur aus und auch in einzelnen Stücken seiner Lehre keineswegs ein Optimist. Doch darf man ihm nicht die Auffassung zuschreiben, man könne allein durch beharrliche Anstrengung zur Vereinigung mit Gott im Sinne der contemplatio infusa gelangen. Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß Baker vom Wert der Methode der *forced acts* und der *aspirations* überzeugt ist, ja, daß er diese als den geraden Weg zur Kontemplation ansieht. Aber damit ist noch nichts gesagt über die eigentlich mystischen Formen des Gebetes. Baker schreibt für Anfänger des kontemplativen Betens; ihnen weiß er außerordentlich praktische Ratschläge zu geben. Aber sobald er über die Stufe der *aspirations* weiter vordringt, wird er unklar in seinen Aussagen und eigenwillig in seinem Vokabular. Gerade diese Eigenwilligkeit erschwert ein ausgewogenes Urteil ungemein. Auch was Low SS. 70–74 darüber sagt, vermag keine restlose Klarheit zu schaffen.

Ich verzichte darauf, hier die Hauptthemen des „Bakerism", in die Low in durchweg verständnisvoller und anregender Weise einführt, einzeln zu erörtern. Stattdessen sollen zwei Fragen kritischer Art an das Buch gestellt werden.

Die erste bezieht sich auf das Quellenmaterial, das Low benutzt. Man muß dem Verf. bescheinigen, daß er, wie niemand vor ihm, eine reiche, wenn auch nicht ganz glücklich angeordnete, Baker-Bibliographie zusammengetragen hat. Aber wie verhält es sich mit der Authentizität der Schriften Bakers selbst? Wie bereits bemerkt, ist „Sancta Sophia" in der jetzigen Form das Werk Cressys, nicht Bakers. Dieser Problematik ist Low sich durchaus bewußt, er glaubt aber dennoch die vorliegende Kompilation als Quelle für die Lehre Bakers verwenden zu können, „because historically this book has presented Baker to his readers" (20). Zur Kontrolle und Ergänzung zieht Low darüber hinaus die wenigen gedruckten Originalschriften Bakers heran, vor allem die „Confessions" (ed. J. McCann, London 1922) und den Kommentar zur „Wolke des Nichtwissens" (ed. J. McCann, London 1924, ²1952). Für den Zweck, den das Buch erfüllen soll, mag dies genügen. Für eine wirklich befriedigende und ausgewogene Gesamtdarstellung der Lehre Bakers ist jedoch eine literarkritische Untersuchung der erhaltenen Baker-Handschriften notwendig. Ein Inventar hat schon vor 40 Jahren der unermüdliche Bakerforscher J. McCann erstellt (Catholic Record Society 33, London 1933, 274–293). Der nächste Schritt wäre dann eine kritische Edition vor allem der „Sancta Sophia". Dabei müßte der Anteil der Arbeit Cressys deutlich herausgeschält werden. Ferner sind wir immer noch ganz ungenügend über die schriftlichen Quellen Bakers unterrichtet. Nach seinem eigenen Geständnis hat er den Weg zum kontemplativen Beten durch Bücher entdeckt. In seine Schriften ist ohne Zweifel sehr viel von der mittelalterlichen englischen mystischen Überlieferung, aber auch von geistlichen Werken der Gegenreformation eingeflossen. Bis jetzt hat noch niemand untersucht, in welchem Umfang und in welcher Weise sich Baker an seine Vorgänger gehalten hat.

Auf die zweite Frage: Wo steht Baker in der katholischen Spiritualität seiner Zeit?, gibt Low leider keine Antwort. Dabei sind Einstiegsmöglichkeiten genug vorhanden. So bietet der Verf. SS. 81–84 interessante Einblicke in das englische Geistesleben zur Zeit Bakers, wobei er auf der anglikanischen Seite eine „antivoluntaristische" Tendenz feststellen will. Bakers Lehre ist das genaue Gegenteil davon. Sie ist typisch für die starke voluntaristische Strömung, die sich in der französischen Spiritualität der zweiten Hälfte des 16. Jh.s (ab 1580) breitmachte. Hauptvertreter dieser Richtung war niemand anders als der englische Kapuziner Benedikt von Canfield (gest. 1610). Aus seinem Nachlaß stammt Bakers Exemplar der „Wolke des Nichtwissens"! Baker kannte und schätzte auch Canfields einflußreiches Werk „Règle de perfection". In die Gedankenwelt der von Canfield, Barbanson u. a. propagierten „abstrakten Schule" (L. Cognet) fügt sich die Lehre Baker, so weit ich sehe, lückenlos ein. Diese Beziehungen nicht nur Bakers, sondern auch anderer englischer Benediktiner des 17. Jh.s zum spirituellen Leben Frankreichs, das ihnen zur zweiten Heimat geworden war, sind bis jetzt kaum gesehen, geschweige denn erforscht worden. Auch das materialreiche, aber ungenießbare Buch von Y. Chaussy, Les bénédictins anglais réfugiés en France au XVII^e siècle (1611–1669), Paris 1967 verrät über diesen ganzen Fragenkomplex nichts.

Ist das vorliegende Werk auch nicht die solide, überzeugende Monographie, die Baker verdiente, so ist es als erste Einführung in Leben und Geisteswelt des bedeutenden englischen Benediktiners doch vorerst unentbehrlich.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

**Kilga**, Bernhard: **Das Religiöse.** Der Mensch als Werkzeug der Transzendenz. – Wien: Verlag Palme (1970). 224 S. Lw. öS 135.–, DM 19.80

Der Autor ist ein religionswissenschaftlich und mystisch interessierter Jurist, der in einer allgemein verständlichen Sprache die Ergebnisse seiner geduldigen und verständnisvollen Lektüre geistlicher Literatur den Lesern zugänglich macht.

Der 1. Teil des Buches enthält eine Analyse des religiösen Erlebnisses im Hinblick auf seine Auswirkungen im Leben des mystisch orientierten Menschen: Loslösung vom eigenen Ich, Umkehr, Inanspruchnahme durch den Transzendenten, Gottesliebe, Gotteserkenntnis, Entfaltung verschiedener Tugenden, Loslösung von der Welt und Zutagetreten mystischer Phänomene (5–49). Der 2. Teil beschreibt den geistlichen Weg der Mystik: Reinigung – Erleuchtung – Einigung, und erwähnt die Hilfsmittel, die zur Verfügung stehen: Meditation (Konzentration des Geistes, Beseitigung der Bewußtseinsinhalte, Atemkontrolle), Gebet, Askese (50–92). Im 3. Teil werden die in den zwei ersten Teilen schon enthaltenen Aussagen wieder aufgenommen und das höchste Ziel des geistlichen Weges dargestellt: die Teilnahme am Transzendenten, die Gotteseinigung mit ihren mystischen Auswirkungen (93–104). Der 4. Teil (105–186) wendet sich den Ausdrucksformen des religiösen Erlebnisses, den Etappen des geistlichen Weges und den Erscheinungsformen des höchsten mystischen Zustandekommens zu, wie sie im geschichtlich gebundenen Rahmen der verschiedenen Religionen feststellbar sind: Hinduismus (107–124), Buddhismus (124–136), Christentum (136–179), Islam (179–186). Endlich werden im 5. Teil (187–199) weitere Zeugnisse und Texte wiedergegeben, die im Buch keine direkte Verwendung fanden.

Der Inhalt des Buches bringt den Fachleuten nichts Neues, und der beabsichtigte Versuch, dem modernen Menschen, dessen Mentalität durch Wissenschaft und Technik geprägt ist, das religiöse Erlebnis durch neue Sprachansätze näherzubringen, bleibt sehr bescheiden und kaum bemerkbar geschweige denn überzeugend. Loben aber möchte ich die Bemühung des Verfassers, wenn er auch vorwiegend von der christlichen Tradition und mystischen Literatur ausgeht, doch auffallend zahlreiche Zitate aus den religiösen Schriften nichtchristlicher Autoren anzuführen.

Das Buch empfiehlt sich als eine zugängliche, interessante und, möchte ich meinen, für manche Leser anregende Lektüre.

Münster Adel-Théodore Khoury

## Mitteilung

Zum 100. Geburtstag Hans Lietzmanns im Mai 1975 beabsichtigt die Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik die Veröffentlichung einer Auswahlausgabe des Briefwechsels Hans Lietzmanns. Die Besitzer von Briefen Hans Lietzmanns werden gebeten, der Patristischen Kommission, z. Hd. von Herrn Dozent Dr. Gunther Gottlieb, 69 Heidelberg, Seminar für Alte Geschichte, Marstallhof 4, eine Mitteilung darüber zugehen zu lassen, damit die beabsichtigte Publikation möglichste Vollständigkeit in der Darstellung der Reichweite des Wirkens Hans Lietzmanns erreichen kann.

# 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

Deus et homo ad mentem I. **Duns Scoti**. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindobonae, 28 sept. – 2 oct. 1970. – R: Societas Internationalis Scotistica 1972. VII, 776 p. = Studia scholastico-scotistica V.

Cohon, Samuel S.: Jewish theology. A historical and systematic interpretation of Judaism and its foundations. – Assen: Van Gorcum 1971. XIII, 481 p. = Collected writings of Samuel Cohon I; hfl 50,–.

Erbe als Auftrag. Zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Joseph **Pritz** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Erwin Mann. – (Wien:) Wiener Dom-Verlag (1973). 276 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XL; kart. DM 23,80; S. 275: Die wichtigsten Veröffentlichungen von Joseph Pritz.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines

La esperanza en la Biblia. XXX Semana bíblica española ‹Madrid, 21–25 sept. 1970›. – Madr: (Consejo Superior de Invest. Científicas) 1972. 456 p. = Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo». Instituto «Francisco Suárez»; pes 600.

Michaeli, Frank: L'exégèse biblique. – Le point théologique V, P (1973), 25–38.

Schmithals, Walter: Die **Apokalyptik**. Einführung und Deutung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 192 S. = Sammlung Vandenhoeck; kart. DM 19,80.

#### 2. Altes Testament

Wort und Geschichte. Festschrift für Karl **Elliger** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hartmut Gese u. Hans Peter Rüger. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. X, 215 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XVIII; Lw. DM 98,–; S. 209–211: Bibliographie Karl Elliger für die Jahre 1966 ff im Anschluß an die bereits veröffentlichte Bibliographie ThB 32, 1966, S. 260–264 zusammengestellt von D. Kellermann; [enth.:] S. 1–8: Bardtke, Hans: Erwägungen zur Rolle Judas im Aufstand des Absolom; S. 9–16: Betz, Otto: „Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?" ‹Zur Verwendung von Jesaja Kap. 11 in Johannes Kap. I›; S. 17–24: Beyerlin, Walter: Kontinuität beim „berichtenden" Lobpreis des Einzelnen; S. 25–30: Brunner, Hellmut: Zeichendeutung aus Sternen und Winden in Ägypten; S. 31–36: Dietrich, M. - Oswald Loretz: Der Prolog des KRT-Epos ‹CTA 14 I 1–35›; S. 37–43: Dommershausen, Werner: Zum Vergeltungsdenken des Ben Sira; S. 45–50: Donner, H.: „Hier sind deine Götter, Israel!"; S. 51–55: Eißfeldt, Otto: Kultzelt und Tempel; S. 57–64: Elliger, Walter: Müntzer und das Alte Testament; S. 65–70: Galling, Kurt: Ba'al Hammon in Kition und die Hammanîm; S. 71–75: Gerleman, G.: Die lärmende Menge. Der Sinn des hebräischen Wortes hamon; S. 77–85: Gese, Hartmut: Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J; S. 87–94: Haag, Herbert: Das Mazzenfest des Hiskia; S. 95–98: Jepsen, Alfred: Chronologie einmal anders; S. 99–106: Kaiser, Otto: Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Ägyptensprüche im 5. Jahrhundert; S. 107–113: Kellermann, Diether: Bemerkungen zum Sündopfergesetz in Num 13,22ff; S. 115–119: Kuschke, Arnulf: Hiwwiter in Ha-'Ai?; S. 121–127: Kutsch, Ernst: Karăt bᵉrît „eine Verpflichtung festsetzen"; S. 129–136: Lohfink, Norbert: Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev 26,9.11–13; S. 137–142: Meyer, Rudolf: Bemerkungen zur syntaktischen Funktion der sogenannten Nota Accusativi; S. 143–149: Mittmann, Siegfried: Num 20,14–21 – eine redaktionelle Kompilation; S. 151–156: Rost, Leonhard: Der Status des Priesters in der Königszeit; S. 157–162: Rudolph, Wilhelm: Schwierige Amosstellen; S. 163–172: Rüger, Hans Peter: „Dann entfernt er seinen Kropf samt dessen Federn". Zur Auslegungsgeschichte von Lev 1,16; S. 173–180: Weil, Gérard E.: Quelques motivations de la nouvelle édition de la Massorah dans la Bible Hébraique de Stuttgart; S. 181–189: Würthwein, Ernst: Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel. Zur Komposition von 1 Kön 13; S. 191–197: Ziegler, Joseph: Ps 144,14; S. 199–208: Zimmerli, Walther: Jesaja und Hiskia.

Wharton, James A.: The secret of Yahweh. Story and affirmation in **Judges 13–16**. – Interpr XXVII, 1973, 48–66.

Scullion, John J., SJ: Ṣedeq-ṣedaqah in **Isaiah** cc. **40–66** with special reference to the continuity in meaning between Second and Third Isaiah. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 335–348.

Thiel, Winfried: Die deuteronomistische Redaktion von **Jeremia 1–25**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1973). VIII, 331 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLI. [Diss., Berlin. Teildr.]

Neumann, Peter K. D.: Das Wort, das geschehen ist ... Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer. I–XXV. – VT XXIII, 1973, 171–217.

Gese, Hartmut: Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am **Sacharjabuch**. – ZThK LXX, 1973, 20–49.

Mosis, Rudolf: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 247 S. = Freiburger theologische Studien XCII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Rosenstiehl, Jean-Marc: L'Apocalypse d'**Elie**. Introduction, traduction et notes. – P: Librairie Orientaliste Geuthner (1972). 149 p. = Textes et études pour servir à l'histoire du Judaïsme intertestamentaire I; F 14,–.

Ras Shamra parallels. The texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Editor: Loren R. Fisher. Associate Editors: F. Brent Knutson and Donn F. Morgan. Vol. I. – R: Pontificium Institutum Biblicum 1972. XXIII, 537 p. = Analecta orientalia XLIX; Lire 12 900.

Sánchez Caro, José Manuel: Las recensiones Targúmicas. Estudio de T. **Deut. 1.1.** – Salm XIX, 1972, 605–634.

Wolff, Hans Walter: **Anthropologie** des Alten Testaments. – (Mchn:) Kaiser Verlag (1973). 364 S.; Lw. DM 34,50.

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1972). XII, 274 S. = Forschungen zur Bibel V; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg, Teil I.]

Eichhorn, Dieter: Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum **Gebet** des **Mittlers** in den **Psalmen**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. 146 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 4; sfr 33,60.

Stemberger, Günter: Das Problem der **Auferstehung** im Alten Testament. – Kairos, N. F. XIV, 1972, 273–290.

Steck, Odil Hannes: **Friedensvorstellungen** im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterojesaja. – Zü: Theol. Verl. (1972). 75 S. = Theologische Studien CXI; sfr 13,80.

Bardtke, Hans: Der Tempel von Jerusalem. – ThLZ XCVII, 1972, Sp. 801–810.

Weippert, Helga: Das geographische System der Stämme Israels. – VT XXIII, 1973, 76–89.

Weinfeld, M.: The origin of the **apodictic law**. An overlooked view. – VT XXIII, 1973, 63–75.

Kustár, Péter: **Aspekt** im Hebräischen. – Basel: Reinhardt in Komm. 1972. VI, 66 S. = Theologische Dissertationen IX; sfr 13,80 [Diss., Basel]

Scharbert, Josef: Die Geschichte der **bārûk**-Formel. – BZ, N. F. XVII, 1973, 1–28.

Krause, Hans Joachim: **hôj** als profetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jh. – ZAW LXXXV, 1973, 15–46.

Freedman, David Noel: Acrostics and metrics in Hebrew poetry. – HThR LXV, 1972, 367–392.

Lindner, Helgo: Die Geschichtsauffassung des **Flavius Josephus** im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage. – Leiden: Brill 1972. XII, 166 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XII; hfl 48.

#### 3. Neues Testament

Lohse, Eduard: Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 355 S.; kart. DM 40,–.

Harrington, Wilfried J., OP: The **parables** in recent study ‹**1960–1971**›. – Biblical theology bulletin II, 1972, 219–241.

Widengren, Geo: En la maison de mon Père sont demeures nombreuses. – SvExÅrsb XXXVII–XXXVIII, 1972–1973, 9–15; p. 16–20: Ringgren, Helmer: Psalm 8 och kristologin; p. 21–34: Leivestad, Ragnar: Var det noe alternativ til Messias?; p. 35–46: Aalen, Sverre: Visdomsforestillingen og Jesu kristologiske selvbevissthet; p. 47–61: Cavallin, Hans C.: De visa lärarnas död och uppståndelse. Ett bidrag till teckningen av Jesu referensramar; p. 62–87: Odeberg, Hugo: Om judisk och nytestamentlig mystik; p. 88–106: Hartman, Lars: Dop, ande och barnaskap. Några traditionshistoriska överväganden till Mk 1:9–11; p. 107–124: Simonsen, Hejne: Messiashemligheden og Markusevangeliets struktur; p. 125–144: Gerhardsson, Birger: Monoteism och högkristologi i Matteusevangeliet; p. 145–155: Jervell, Jacob: Den omskårne Messias; p. 156–166: Reicke, Bo: Döparens förkunnelse enligt Lukas; p. 167–174: Sahlin, Harald: Lasarus-gestalten; p. 175–184: Gärtner, Bertil E.: Den historiske Jesus och trons Kristus. Några reflexioner kring Bultmannskolan och Lukas; p. 185–195: Linton, Olof: Sonen och sönerna; p. 196–210: Lövestam, Evald: Davidsson-kristologin hos synoptikerna; p. 211–221: Noack, Bent: Si passibilis Christus; p. 222–237: Lindeskog, Gösta: Theoskristologien i Nya testamentet; p. 238–254: Hyldahl, Niels: Jesus og jøderne ifølge 1 Tess 2, 14–16; p. 255–273: Olsson, Birger: Rom 1:3f enligt Paulus; p. 274–283: Dewailly, Louis-Marie: „... den del ni tar i evangelium ..." Fil. 1:5; p. 284–295: Kieffer, René: Tankar kring människosyn och frälsning hos Paulus; p. 296–309: Larsson, Edvin: Om Hebréerbrevets syfte; p. 310–319: Nikolainen, Aimo T.: Om planläggningens problem i en totalframställning av Nya testamentets teologi.

Perrot, Charles: La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de Marc X, 13–16. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 51–130.

Gervais, Jacques, OMI: "Les épines étouffantes" ‹Luc 8,14–15›. – EglTh IV, 1973, 5–39.

Grimm, W.: Eschatologischer Saul wider eschatologischen David. Eine Deutung von **Lc. XIII, 31ff**. – NovT XV, 1973, 114–133.

Lapointe, Roger, OMI: Que sont les kairoi d'**Act 17,26**? Étude sémantique et stylistique. – EglTh III, 1972, 323–338.

Talavero, Severiano: Problemática de la unidad en **Jn. 18–20**. – Salm XIX, 1972, 513–575.

Dunn, James D. G.: Jesus – Flesh and Spirit. An exposition of **Romans I. 3–4**. – JThSt, N. S. XXIV, 1973, 40–68.

Karris, Robert J.: Rom 14: 1 – 15:13 and the occasion of Romans. – CBQ XXXV, 1973, 155–178.

Betz, Hans Dieter: **2 Cor 6:14 – 7:1**: An anti-Pauline fragment? – JBL XCII, 1973, 88–108.

Munro, Winsome: **Col. III.18 – IV.1** and **Eph V.21 – VI.9**: Evidences of a late literary stratum? – NTSt XVIII, 4, 1972, 434–447.

Di Marco, Angelico, OFM Cap: «Misterium hoc magnum est...» ‹**Ef 5,32**›. – Laurentianum XIV, 1973, 43–80.

Harnisch, Wolfgang: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von **1. Thessalonicher 4,13–5,11**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 187 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CX; Lw. DM 48,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Van Tilborg, Sjef: The Jewish leaders in **Matthew**. – Leiden: Brill 1972. X, 195 p.; hfl 30,–.

Kertelge, Karl: Der sogenannte Taufbefehl Jesu ‹Mt 28,19›. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Zü/Eins/Köln-Frb/B, Bas, Wien 1972), 29–40; S. 41–60: Allmen, Jean Jacques von: Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte; S. 61–67: Mussner, Franz: Die Tauflehre des Jakobusbriefes.

Crossan, John Dominic: **Mark** and the relatives of Jesus. – NovT XV, 1973, 81–113.

Jonge, M. de: Jewish expectations about the "Messiah" according to the **Fourth Gospel**. – NTSt XIX, 3, 1973, 246–270.

Rau, Christoph: Struktur und Rhythmus im Johannes-Evangelium. Eine Untersuchung über die Komposition des vierten Evangeliums. – Stu: Urachhaus (1972). 171 S., 1 Taf. = Schriften zur Religionserkenntnis. Beiträge zur theologischen Forschung; kart. DM 14,–.

Haacker, Klaus: Jesus und die Kirche nach Johannes. – ThZ XXIV, 1973, 179–201.

Carrez, Maurice: L'importance actuelle des études pauliniennes. – Le point théologique V, P (1973), 7–24.

Zeller, Dieter: Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum **Römerbrief**. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1973). 311 S. = Forschungen zur Bibel I; kart. DM 32,–. [Diss., Freiburg/B. Überarb.]

Obermüller, Rudolf: Hermeneutische Themen im **Jakobusbrief**. – Bibl LIII, 1972, 234–244.

Kehnscherper, Günther: Und die Sonne verfinsterte sich: archäologische Forschungen um das letzte Buch der Bibel. – Halle: Niemeyer, VEB 1972. 138 S., 18 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft V; Lw. DM 19,80.

Zimmermann, Heinrich: **Jesus Christus**. Geschichte und Verkündigung. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1973). 319 S., 1 Anh.; DM 18,–.

Becker, Jürgen: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. 126 S. = Biblische Studien LXIII; kart. DM 12,50.

Hinz, Christoph: „Jesus und der Sabbat". – Kerygma und Dogma XIX, 1973, 91–108.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. II: Gott war in Christus. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 326 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 32,–.

Böcher, Otto: Christus Exorcista. **Dämonismus** und **Taufe** im Neuen Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 218 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCVI; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Mainz. Teildruck]

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Petri, Franz: Zur Geschichte und Landeskunde der Rheinlande, Westfalens und ihrer westeuropäischen Nachbarländer. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten. Hrsg. von Edith Ennen, Alfred Hartlieb von Wallthor, Manfred von Rey. – Bonn: Röhrscheid 1973. 1032 S.; Lw. DM 195,–; S. 1009–1032: Franz Petri. Verzeichnis seines Schrifttums zusammengestellt von Elisabeth Böhm.

QFIAB. Register zu den Bänden 1–50, 1898–1971. Bearbeitet von Brigitte Szabó-Bechstein. – Tü: Niemeyer 1973. 148 S.; DM 35,–.

Weymar, Ernst: Literaturbericht. Universalgeschichte. Darstellungen – Theorien – Theoretiker. – GWissUnt XXIV, 1973, 248–260. 309–324.

Bill, E. G. W.: A catalogue of manuscripts in Lambeth Palace Library: MSS. 1222–1860. With a supplement by N. R. Ker. – Oxf: Clarendon Press 1972. VIII, 442 p.; £ 12,50.

Jeismann, Karl-Ernst - Erich Kosthorst: Geschichte und Gesellschaftslehre. – GWissUnt XXIV, 1973, 261–288.

Cunliffe, Marcus: American religious history. – JEH XXIV, 1973, 185–193.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Schism, heresy and religious protest. Papers read at the tenth Summer Meeting and the eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – (Lo:) Cambridge University Press 1972. XV, 404 p.; £ 7,40; [cont.:] p. 1–20: Greenslade, S. L.: Heresy and schism in the later Roman empire; p. 21–36: Markus, R. A.: Christianity and dissent in Roman North Africa: changing perspectives in recent work; p. 37–56: Frend, W. H. C.: Heresy and schism as social and national movements; p. 57–63: Ferguson, Everett: Attitudes to schism at the council of Nicaea; p. 65–77: Nelson, Janet L.: Society, theodicy and the origins of heresy: towards a reassessment of the medieval evidence; p. 79–91: Bolton, Brenda: Tradition and temerity: papal attitudes to deviants, 1159–1216; p. 93–107: Baker, Derek: Heresy and learning in early cistercianism; p. 109–130: Wilks, Michael: Reformatio regni: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements; p. 131–145: McHardy, Michael: Bishop Buckingham and the Lollards of Lincoln diocese; p. 147–157: Hudson, Anne: Some aspects of Lollard book production; p. 159–169: Harvey, Margaret: A sermon by John Luke on the ending of the great schism, 1409; p. 171–176: Greatrex, Joan G.: Thomas Rudborne, monk of Winchester, and the council of Florence; p. 177–193: Ullmann, Walter: Julius II and the schismatic cardinals; p. 195–212: Bowker, Margaret: Lincolnshire 1536: Heresy, schism or religious discontent?; p. 213–222: Heal, Felicity: The Family of Love and the diocese of Ely; p. 223–230: Spufford, Margaret: The quest for the heretical laity in the visitation records of Ely in the late sixteenth and early seventeenth centuries; p. 231–237: Cross, Claire: 'Dens of loitering lubbers': protestant protest against cathedral foundations, 1540–1640; p. 239–246: Lunn, Maurus: The Anglo-Gallicanism of dom Thomas Preston, 1567–1647; p. 247–257: Patterson, W. B.: Henry IV and the huguenot appeal for a return to Poissy; p. 259–276: Ware, K. T.: Orthodox and Catholics in the seventeenth century: schism or intercommunion?; p. 277–294: Donaldson, Gordon: The emergence of schism in seventeenth-century Scotland; p. 295–302: Slack, Paul: Religious protest and urban authority: the case of Henry Sherfield, iconoclast, 1633; p. 303–309: Ward, W. R.: Swedenborgianism: heresy, schism or religious protest?; p. 311–321: Winnett, A. R.: An Irish heretic bishop: Robert Clayton of Clogher; p. 323–339: Barkley, J. M.: The arian schism in Ireland, 1830; p. 341–349: Detzler, Wayne: Protest and schism in nineteenth-century German Catholicism: the Ronge-Czerski movement, 1844–5; p. 351–364: Hampson, Keith: 'God and Mammon': religious protest and educational change in New England from the Revolution to the Gilded Age; p. 365–382: Mews, Stuart: Reason and emotion in workingclass religion, 1794–1824; p. 383–389: Scott, P. G.: A. H. Clough: a case study in Victorian doubt; p. 391–404: Hinchliff, Peter: African separatists: heresy, schism or protest movement?

### 3. Alte Kirchengeschichte

Gunther, John J.: The fate of the Jerusalem Church. The flight to Pella. – ThZ XXIX, 1973, 81–94.

Squire, Aelred: Asking the Fathers. – Lo: S.P.C.K. 1973. VI, 250 p.

Young, Frances M.: Insight or incoherence? The Greek Fathers on God and Evil. – JEH XXIV, 1973, 113–126.

Evans, Robert F.: One and Holy. The Church in latin patristic thought. – Lo: S.P.C.K 1972. 178 p. = Church historical series XCII = Church historical society; £ 3,50.

Bauer, Johannes B.: Anpassung und Veränderung in der Alten Kirche. – WoWa XXVIII, 1973, 99–111.

Schmitt, Wolfgang O.: Aspekte des Humanismus und der Humanität in der Literatur der Kaiserzeit und der Spätantike. – WZUJena XXI, 1972, 881–904.

Dulaey, Martine: Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien. – RevÉtAug XIX, 1973, 3–38.

Richardson, Cyril C.: A new solution to the Quartodeciman riddle. – JThSt N. S. XXIV, 1973, 74–84.

Barnard, Leslie W.: The philosophical and biblical background of **Athenagoras**. – Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, (P) 1972, 3–16; p. 17–20: Botte, Bernard: Deux passages de **Tertullien**: *De Baptismo* 7,1 et 8,2; p. 21–28: Braun, René: Tertullien et l'exégèse de I Cor 7; p. 29–46: Canivet, Pierre: L'apôtre Pierre dans les écrits de **Théodoret** de **Cyr**; p. 47–49: Chadwick, Henry: Prayer at Midnight; p. 51–53: Chavasse, Antoine: Identification et date de la collecte prescrite par les sermons VI à X du Pape **Léon** le **Grand**; p. 55–62: Dalmais, Irénée-Henri: Mystère liturgique et divinisation dans la mystagogie de saint **Maxime** le **Confesseur**; p. 63–73: Doignon, Jean: La scène évangélique du baptême de Jésus commentée par **Lactance** ‹Divinae institutiones 4,15› et **Hilaire** de **Poitiers** ‹In Matthaeum 2,5–6›; p. 75–87: Dörrie, Heinrich: Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean. [Amélius chez Eusèbe, prép. év. II, 19, 1–4]; p. 89–92: Fischer, Balthasar: Das Motiv von der *Mors sacra* im Hymnus zur Non. Tod des Christen oder Tod Christi?; p. 93–98: Guillaumin, Marie-Louise: «Une jeune fille qui s'appelait Blandine». Aux origines d'une tradition hagiographique; p. 99–109: Hamman, Adalbert: La confession de la foi dans les premiers Actes des martyrs; p. 107–110: Jourjon, Maurice: Remarques sur le vocabulaire sacerdotal dans la **Ia Clementis**; p. 111–120: La Bonnardière, Anne-Marie: Anima Iusti Sedes Sapientiae dans l'œuvre de saint **Augustin**; p. 121–127: Lebeau, Paul: Koinonia. La signification du salut selon saint **Irénée**; p. 129–137: Leclercq, Jean: «Scopis mundatam» ‹Math. 12,44; Lc. 11,25›. Le balai dans la Bible et dans la liturgie d'après la tradition latine; p. 139–153: Meslin, Michel: Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs Africains; p. 155–168: Molland, Einar: «Les quatre filles de Dieu» dans le miroir royal norvégien. Exégèse médiévale de Ps. 84,11; p. 169–174: Moubarac, Youakim: Abraham «Ami de Dieu» dans la Bible et dans le Coran. Note sur Is. XLI, 8; II Chr. XX, 7; Jac. II, 33; ... et Coran 4, 124; p. 175–185: Perler, Othmar: Zu den Inschriften des Baptisteriums von Doura-Europos; p. 186–196: Pollard, T. Evan: **Marcellus** of **Ancyra** a neglected father; p. 197–207: Simonetti, Manlio: La Sacra Scrittura in **Teofilo** d'**Antiochia**; p. 209–235: Van Eijk, Ton H. C.: Marriage and virginity, death and immortality; p. 237–244: Waszink, Jan Hendrik: La théorie du langage des dieux et des démons dans **Calcidius**.

Rosenbaum, H.-U.: Zur Datierung von **Celsus'** ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ. – VigChr XXVI, 1972, 102–111.

Orbe, Antonio, SJ: La cristología de **Justino** gnóstico [Hipol., Ref. V 26, 29–32]. – EE XLVII, 1972, 437–457.

Barnard, Leslie W.: **Athenagoras**: a study in second century christian apologetic. – P: Beauchesne (1972). 198 p. = Théologie historique XVIII; F 42.

Brox, Norbert: Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts. – ZKG LXXXIII, 1972, 291–324.

Nautin, Pierre: **Irénée** et la canonicité des Epîtres pauliniennes. – RHR CLXXXII, 1972, 113–130.

Junod, Eric: Remarques sur la composition de la «Philocalie» d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. – RHPhR LII, 1972, 149–156.

Copeland, E. Luther: Nomos as medium of revelation – paralleling Logos – in ante-nicene christianity. – StTh XXVII, 1973, 51–61.

Goulon, Alain: Un jeu de mots chez **Lactance** ‹*Divinae Institutiones*, III, 8, 10›. – RevÉtAug XIX, 1973, 39–55.

Stead, G. L.: **'Eusebius'** and the Council of Nicaea. – JThSt N. S. XXIV, 1973, 85–100.

Kannengiesser, Charles: **Athanasius** of Alexandria and the foundation of traditional christology. – ThSt XXXIV, 1973, 103–113.

Backes, Ignaz: Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athanasius d. Gr. – TrThZ LXXXII, 1973, 129–140.

Kannengiesser, Charles: Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie. – TrThZ LXXXII, 1973, 141–153.

Heron, Alasdair: The two pseudo – Athanasian dialogues against the Anomoeans ‹Dial. I–II *de sancta Trinitate*, Migne, P. G. 28. 1115–1201›. – JThSt N. S. XXIV, 1973, 101–122.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel ‹381›. – OstkSt XXII, 1973, 30–43.

Gregorius **Nyssenus**: Opera. Supplementum: Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis. Sermo de paradiso. Edidit Hadwiga Hörner. – Leid: Brill 1972. CLXXIV, 101 p.; hfl 125,–.

Duval, Yves-Marie: La lecture de l'*Octavius* de **Minucius Felix** à la fin du IVe siècle. La fin des protreptiques. – RevÉtAug XIX, 1973, 56–68.

Trisoglio, Francesco: S. **Gregorio** di **Nazianzo** scrittore e teologo in quaranta anni di ricerche ‹1925–1965›. – RStLR VIII, 1972, 341–374.

Courcelle, Pierre: Recherches sur saint **Ambroise**. 'Vies' anciennes, culture, iconographie. – P: Études Augustiniennes 1973. 236 p., 91 fig.

Guillaumont, Antoine: Un philosophe au désert: **Evagre** le **Pontique**. – RHR CLXXXI, 1972, 29–56.

Bergamaschi, Maria Bettelli: La tipologia della chiesa in **Gaudenzio** di **Brescia**. – SC C, 1972, 371–398.

Rancillac, Philippe, OP: L'église, manifestation de l'esprit chez saint **Jean Chrysostome**. Préface de André Scrima. – (Beyrouth:) Dar Al-Kalima (et Centre des Dominicains) (1970). 212,7 p. = Pères et écrivains de l'église en Orient.

Dulaey, Martine: Le rêve dans la vie et la pensée de saint **Augustin**. – P: Études Augustiniennes 1973. 264 p.; F 72.–

Schindler, Alfred: Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390–400. – ThZ XXIX, 1972, 95–116.

Thomas, Michael: Das psychische Erlebnis im Werk von Augustinus. – WiWei XXXV, 1972, 137–164.

Verheijen, L. M. J., OSA: Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. – Augustiniana XXI, 1971, 5–23. 357–402; XXII, 1972, 5–34. 469–510.

Hanson, R. P. C.: The reaction of the Church to the collapse of the Western Roman Empire in the fifth century. – VigChr XXVI, 1972, 272–287.

Frend, W. H. C.: The rise of monophysite movement. Chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XVIII, 406 p.; £ 12,50.

Borias, André: Une nouvelle édition de la Règle de Saint **Benoît**. – RAM XLIX, 1973, 117–128.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Hallinger, Kassius: Zur Rechtsgeschichte der Abtei **Gorze** bei Metz ‹vor **750–1572**›. – ZKG LXXXIII, 1972, 325–350.

Dekker, C. en J. G. Kruisheer: Geschiedenis van het Victorinnenklooster **Jeruzalem** te Biezelinge **1246** – begin **17**e eeuw. – AGKatKN XIV, 1972, 3–88.

Hendrickx, F.: De handschriften van de kartuis Genadendal bij Brugge ‹1318–1580›. – OGE XLVII, 1973, 3–63.

### 5. Mittelalter

Kurze, Wilhelm: Adel und Klöster im frühmittelalterlichen **Tuszien**. – QFIAB LII, 1972, 90–115.

Zielinski, Herbert: Selbstaussage – Fremdaussage. Überlegungen zur Intitulatio des frühen Mittelalters. – GGA CCXXV, 1973, 91–118.

Boase, T. S. R.: **Death** in the Middle Ages: mortality, judgment and remembrance. – NY: Mc-Graw-Hill 1972. 144 p.; $ 5,95.

Tellenbach, Gerd: Die früh- und hochmittelalterliche **Toskana** in der Geschichtsforschung des 20. Jahrhunderts. Methoden und Ziele. – QFIAB LII, 1972, 37–67.

Moreta Velayos, Salustiano: El Monasterio de **San Pedro** de **Cardeña**. Historia de un dominio monástico castellano ‹902–1338›. – Salamanca: Universidad de Salamanca 1971. 302 p. = Acta Salamanticensia. Filosofía y letras LXIII.

Schütze-Pflugk, Marianne: Herrscher- und Märtyrerauffassung bei **Hrotsvit** von **Gandersheim**. – Wiesb: Steiner 1972. 129 S. = Frankfurter historische Abhandlungen I; kart. DM 34,– [Diss., Hamburg]

Neumann, Friedrich: Der Denkstil **Hrotsvits** von **Gandersheim**. – Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Bd III, Gö 1972, 37–60; S. 61–108: Goetting, Hans: Das Überlieferungsschicksal von Hrotsvits Primordia; S. 147–165: Patze, Hans: Iustitia bei Nithard; S. 166–196: Beumann, Helmut: Zur Textgeschichte der Vita **Ruperti**; S. 197–225: Löwe, Heinz: **Hinkmar** von **Reims** und der Apocrisiar. Beiträge zur Interpretation von *De ordine palatii*; S. 226–289: Lammers, Walther: Ein karolingisches Bildprogramm in der Aula regia von Ingelheim; S. 290–327: Prinz, Joseph: Der karolingische Kalender der Hs. Ambros. M 12 sup$^{8}$; S. 328–347: Gauert, Adolf: Der Ring der Königin Arnegundis aus Saint-Denis; S. 399–439: Berges, Wilhelm: Land und Unland in der mittelalterlichen Welt; S. 594–605: Heyen, Franz-Josef: Die Grabkirchen der Bischöfe von Trier; S. 627–660: Hauck, Karl: Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, I: Neue Windgott-Amulette; S. 668–676: Wittmer, Charles: Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Totenbücher am Oberrhein; S. 677–692: Simmert, Johannes: Zur Geschichte der Generalkapitel der **Kartäuser** und ihrer Akten ‹cartae›.

Moehs, Teta E.: **Gregorius V. 996–999**. A biographical study. – Stu: Hiersemann 1972. VIII, 114 p. = Päpste und Papsttum II; Lw. DM 39,–.

Morris, Colin: The discovery of the individual, 1050–1200. – Lo: S.P.C.K. 1972. XVIII, 188 p., 8 fig. = Church history outlines V; £ 1,50.

Fois, Mario, SI: I compiti e le prerogative dei Cardinali Vescovi secondo **Pier Damiani** nel quadro della sua ecclesiologia primaziale. – AHP X, 1972, 25–105.

Congar, Yves M.-J., OP: «Status ecclesiae». – Studia Gratiana XV, 1972, 1–31; p. 53–87: Kuttner, Stephan: **Urban II** and the doctrine of interpretation: A turning point?; p. 201–215: Watt, J. A.: Dante, Boniface VIII and the Pharisees; p. 251–294: Wilks, Michael: Cooperation and representation in the Defensor Pacis; p. 293–317: Kaminsky, Howard: Cession, subtraction, deposition: **Simon de Cramaud**'s formulation of the French solution to the Schism; p. 331–361: Giocarinis, Kimon: Speculation on the origins of Lordship: Francesco **Suárez** in his De legibus; p. 363–375: Oakley, Francis: The «Hidden» and «Revealed» wills of **James I**: More political theology; p. 441–463: Schmutz, Richard A.: Medieval papal representatives: Legates, nuncios, and judges-delegate.

Shapiro, Alexander M.: Jews and Christians in the period of the Crusades. A commentary on the First Holocaust. – JESt IX, 1972, 725–749.

Palme, R.: Die Abtwahl im Stift **Wilten** von der Gründung bis zur Beendigung des Exemptionsstreites. – APraem XLVI, 1970, 52–69.

Sanjek, Franjo: Les «chrétiens bosniaques» et le mouvement cathare au moyen âge. – RHR CLXXXII, 1972, 131–181.

Lefèvre, Pl.: A propos des codes législatifs de Prémontré durant le XIIe siècle. – APraem XLVIII, 1972, 232–242.

Petri Diaconi: Ortus et vita iustorum Cenobii Casinensis. Ed. by R. H. Rodgers. – Berkeley-Los Angeles-Lo: University of California Press 1972. LX, 216 p., 4 tab.; $ 8,50.

Rotzetter, Anton, OFMCap: Kreuzzugskritik und Ablehnung der Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi. – WiWei XXXV, 1972, 121–137.

Reeves, Marjorie and Beatrice Hirsch-Reich: The figurae of **Joachim** of **Fiore**. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. XXIV, 350 p.; 47 ill. = Oxford-Warburg studies; £ 10,–.

Biffi, Inos: I misteri della vita di Cristo in san **Tommaso** d'**Aquino**. – (Varese 1972: La Tipografia Varese.) 77 p. [Diss., Milano ‹Venegono Inferiore›. Teildr.]

Erren, Hubert: Die theologische Innerlichkeit in den neutestamentlichen Kommentaren des hl. Thomas von Aquin. – Euntes docete XXIII, 1970, (R 1972), 493–545.

Brady, Ignatius, OFM: The questions of Master **William** of **Baglione** O.F.M., *De aeternitate mundi* ‹Paris, 1266–1267›. – Antonianum **XLVII, 1972, 362–371. 576–616.**

Marchal, Guy P.: Die Statuten des weltlichen Kollegiatsstiftes **St. Peter** in **Basel**. Beiträge zur Geschichte der Kollegiatstifte im Spätmittelalter mit kritischer Edition des Statutenbuchs und der verfassungsgeschichtlichen Quellen, 1219–1529 ‹1709›. – Bas: Reinhardt 1972. 594 S. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte IV; sfr 78,–.

Showalter, Dennis E.: The business of salvation: authority and representation in the thirteenth-century Dominican Order. – CHR LVIII, 1973, 556–574.

Wolter, Hans: **Lyon I / Lyon II** (dt.) von Hans Wolter – Henri Holstein. (Lyon I übers. vom Autor, Hans Wolter, Lyon II von Ansgar Ahlbrecht). – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1972). 344 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien VII; Lw. DM 42,–.

Das Handbuch der Kanzlei des Bischofs **Nikolaus** von **Regensburg** ‹**1313–1340**›. Bearb. von Marianne Popp. – Mchn: Beck 1972. 61*, 373 S., 1 Taf. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXV.

King, H. Peter: Cistercian financial organisation, 1335–1392. – JEH XXIV, 1973, 127–143.

Reimann, Norbert: **Konrad** von der **Mark** ‹† **1353**›. – FStudien LIV, 1972, 168–183.

Wallner, Manfred: Beiträge zur Geschichte der Stadt **Passau** in der Zeit Fürstbischof Alberts von Winkel. **1362–1380**. – Ostbaierische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde XIII, 1971, 106–128; XIV, 1972, 175–202.

Frank, Barbara: **Subiaco**, ein Reformkonvent des späten Mittelalters. Zur Verfassung und Zusammensetzung der Subiacenser Mönchsgemeinschaft in der Zeit von **1362** bis **1514**. – QFIAB LII, 1972, 526–656.

Köhle, Klaus: „Demokratisierungstendenzen" auf dem Konzil von **Konstanz**. – GWissUnt XXIV, 1973, 294–304.

Vooght, Paul de: **Jacobellus de Stribro** ‹† 1429›, premier théologien du hussitisme. – Lv: Bureaux de la R.H.E., Bibliothèque de l'Université – Publications Universitaires de Louvain 1972. XV, 413 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LIV; BF 600,–.

Ferguson, John: English diplomacy, 1422–1461. – Oxf: Clarendon Press 1972. XXVI, 290 p. = Oxford historical monographs; £ 5,50.

Pitz, Ernst: Supplikensignatur und Briefexpedition an der römischen Kurie im Pontifikat Papst **Calixts III.** – Tü: Niemeyer 1972. VI, 362 = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLII.

### 6. Gesamte Neuzeit

Willems, Bonifac A.: Soteriologie von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Reinhold Weier. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1972. 88 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 2c.

Gesterkamp, Desiderius, OSA: Liber mortuorum. Die Verstorbenen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz und der neuen deutschen Ordensprovinz **1650–1950**. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. 788 S. = Cassiciacum XXV; kart. DM 148,–.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Colloquia **Erasmiana** Turonensia. Vol. I. II. Douzième stage international d'études humanistes, Tours 1969. – P: Vrin 1972. 973 p. = De Pétrarque à Descartes XXIV; F 210,–.

Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten bis Luther. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1972. 115 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte XVII; kart. DM 19,80.

Pegg, Michael A.: A catalogue of German reformation pamphlets ‹1516–1546› in libraries of Great Britain and Ireland. – Baden-Baden: Koerner 1973. XIX, 339 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana XLV; kart. DM 220,–.

The social history of the Reformation. Ed. by Lawrence P. Buck and Jonathan W. Zophy. – Columbus: Ohio State University Press 1972. XXIV, 398 p.; $ 12,50.

Was bedeutet uns heute die Reformation? Hrsg. von den Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Linz. Redaktion Rudolf Zinnhobler. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag Linz 1973. 132 S. = Linzer theologische Reihe II; kart. DM 9,–.

Zinserling, Verena: Ad fontes – Bemerkungen zur frühbürgerlichen Emanzipation im Zeichen der Antikerezeption. – WZUJena XXI, 1972, 905–915.

Uppala, A. Aijal: Luthers Bruch mit Rom 1517 bis 1520 – Grundlinien gottgebotener Kirchentrennung. – Lutherischer Rundblick XX, 1972, 200–215.

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» in der Theologie Luthers. – ZThK LXX, 1973, 50–76.

De Negri, Enrico: Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie (La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica, dt.) – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. XV, 229 S. = Impulse der Forschung XI; kart. DM 44,50.

Shofner, Robert D.: Luther on 'The Bondage of the Will': an analytical-critical essay. – SJTh XXVI, 1973, 24–39.

Müller, Gotthold: Luthers Ethik und die ethische Situation der Gegenwart. – ThZ XXIX, 1972, 117–127.

Loewenich, Walter von: Duplex iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts. – Wiesb: Steiner 1972. 84 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXVIII.

Maillard, J.-F.: Henry VIII et Georges de Venise. Documents sur l'affaire du divorce. – RHR CLXXXI, 1972, 157–186.

Walton, Robert C.: The institutionalization of the Reformation at **Zurich**. – Zwing XIII, 1972, 497–515.

Reynolds, E. E.: Saint John **Fisher**. – Lo: Anthony Clarke Books 1972. XIV, 330 p.; £ 3,75.

Prien, Hans-Jürgen: Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre **1529** von Francisco de Ossuna. – ZKG LXXXIII, 1972, 365–390.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die neu gefundene „Leien-Bibel" des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 mit 200 unbekannten Holzschnitten von Hans Baldung Grien und seine Schule. – ZKG LXXXIII, 1972, 351–364.

Nicolau, Miguel: "**lus divinum**" acera de la confesión en el Concilio de **Trento**. – RET XXXII, 1972, 419–439.

Klooster, Fred H.: Missions – the Heidelberg Catechism and Calvin. – Calvin Theological Journal VII, 1972, 181–208; p. 221–250: Klerk, Peter de: Calvin bibliography 1972.

Meyer, John R.: Mysterium fidei and the later Calvin. – SJTh XXV, 1972, 392–411.

Marton, Bernard A.: Jérôme **Souchier**, abbot of Clairvaux and Cîteaux ‹1553–1571›. – AnCist XXVIII, 1972, 77–166.

Ferguson, Arthur B.: The historical perspective of Richard **Hooker**: a Renaissance paradox. – The Journal of Medieval and Renaissance Studies III, 1973, 17–49.

Fairfield, Leslie P.: John **Bale** and the development of Protestant hagiography in England. – JEH XXIV, 1973, 145–160.

### 8. Neuere Zeit

Hereswitha, M.: Uit de geschiedenis der Heilig-Graforde in België en aangrenzende gewesten. – Augustiniana XXII, 1972, 398–468.

Mieck, Ilja: Die **Bartholomäusnacht** als Forschungsproblem. Kritische Bestandsaufnahme und neue Aspekte. – HZ CCXVI, 1973, 73–110.

Vieira, António: Die Antoniuspredigt António **Vieiras** an die portugiesischen Generalstände von **1642**. Kritischer Text und Kommentar v. Rolf Nagel. – Mstr: Aschendorff 1972. 141 S. = Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft III, 1; Lw. DM 30,–.

Tshiamalenga, Ignace-Marcel: La méthode théologique chez Denys **Petau**. – EThL LXVIII, 1972, 427–478.

Cygan, Georgius, OFMCap: Opera **Valeriani Magni** velut manuscripta tradita aut typis impressa. – CollFr XLII, 1972, 119–178. 309–352.

Lenzenweger, Josef: 300 Jahre theologische Studien in **Linz**. – ThpQ CXXI, 1973, 97–105.

Faivre, Antoine: Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786. – RHR CLXXXI, 1972, 57–69.

Melchor de Pobladura, OFMCap: Traducción y traductores castellanos de los Anales latinos de la Orden capuchina. – CollFr XLII, 1972, 237–298.

Armogathe, Jean-Robert – Philippe Joutard: **Bâville** et la consultation des évêques en **1698**. – RHPhR LII, 1972, 157–184.

Beddard, R. A.: Vincent **Alsop** and the emancipation of restoration dissent. – JEH XXIV, 1973, 161–184.

Blackey, Robert: A war of words: The significance of the propaganda conflict between English Catholics and Protestants, 1715–1745. – CHR LVIII, 1973, 534–555.

Schmidt, Martin: Das Frühchristentum in der evangelisch-lutherischen Überlieferung vom 18. – 20. Jahrhundert, insbesondere in Deutschland. – Oecumenica [VI], 1971/72, 88–110.

Gregorio, Oreste: **Alfonsino** de **Liguoro** chierico beneficiato. – Spicilegium historicum congreg. SSmi Redemptoris XX, 1972, 24–44; p. 45–53: Hosp, Eduard: Der hl. Klemens und Staatsrat Martin Lorenz; p. 54–70: Ricci, Vincenzo: Per una lettura degli interventi di S. Alfonso sulla predicazione apostolica. Il concetto di «Predicatore Apostolico» trai Cappuccini, delle loro origini al Settecento; p. 71–157: Ferrero, Fabriciano: La conciencia moral en la Campiña Romana durante los siglos XVII y XVIII; p. 158–294: Orlandi, Giuseppe: L. A. **Muratori** e le missioni di P. Segneri jr; p. 295–302: Gregorio, Oreste: Celebrazioni centenarie del Dottorato di S. Alfonso; p. 302–307: Sampers, Andreas: Bibliographia alfonsiana, 1971–1972.

Chevallier, Pierre: Les sources de l'histoire des cordeliers français de 1766 à 1789. – CollFr XLII, 1972, 353–413.

Heinen, Ernst: Der Kölner Toleranzstreit ‹1787–1789›. – JKGV XLIV, 1973, 67–86.

Schubert, Kurt: Der Einfluß des Josefinismus auf das Judentum in Österreich. – Kairos, N.F. XIV, 1972, 81–97; S. 98–109: Allerhand, Jacob: Hartwig **Wessely**: Das Porträt eines hebräischen Aufklärers; S. 110–120: Cahnmann, Werner J.: Adolf **Fischhofs** jüdische Persönlichkeit und Weltanschauung.

Cornelissen, Rob. J. F.: Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. **Möhler** in seiner Zeit. – Essen: Ludgerus Verl. Wingen (1972). XV, 213 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XIV; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Ward, W. R.: Religion and society in **England, 1790–1850**. – Lo: Batsford 1972. X, 340 p.; £ 4,–.

McClelland, Vincent A.: English Roman catholics and higher education, 1830–1903. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. X, 454 p.; £ 7,–.

Hermans, Vincent: Actes et décisions des chapitres généraux des Congrégations **Trappistes** du **XIX**e siècle ‹1835–1891›. – AnCist XXVII, 1971, 81–142. 212–309; XXVIII, 1972, 219–285.

Martin, Jacques: Une opération manquée le couronnement de Napoleon III par Pie IX à Notre-Dame de Paris. – AHP X, 1972, 211–240; 2 tabl.

Müller, Gerhard: Wilhelm: **Löhes** Theologie zwischen Erweckungsbewegung und Konfessionalismus. – NZSTh XV, 1973, 1–37.

Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus. Hrsg. von Anton Rauscher. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 115 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 9,60.

Geißer, Hans: David Friedrich **Strauß** als verhinderter ‹Zürcher› Dogmatiker. – ZThK LXIX, 1972, 214–258.

Lill, Rudolf: Die Wende im **Kulturkampf**. – QFIAB LII, 1972, 657–730.

Wells, David F.: The Pope as Antichrist: The substance of George **Tyrrell**'s polemic. – HThR LXV, 1972, 271–283.

### 9. Neueste Zeit

Procko, Bohdan P.: Soter **Ortynsky**: First Ruthenian Bishop in the United Staates, 1907–1916. – CHR LVIII, 1973, 513–533.

Brock, Peter: Pacifism in Europe to 1914. – Princeton: Princeton University Press; Lo: Oxford University Press 1972. X, 556 p.; $ 8,75.

Nelson, E. Clifford: Lutheranism in North America, 1914–1970. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House 1972. XVI, 316 p.

Koops, Tilman P.: Heinrich **Brünings** „Politische Erfahrungen". – GWissUnt XXIV, 1973, 197–221.

Weinzierl, Erika: Die „Reichskristallnacht" in der Berichterstattung der Salzburger Zeitungen vom November **1938**. – Zeitschrift für die Geschichte der Juden X, 1973, 39–44.

Friedmann, Edgar Herbert, OSB: Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl **Barths**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1972. XXV, 406 S. = Münsterschwarzacher Studien XIX; kart. DM 38,50. [Diss., Rom S. Anselmo]

Moda, Aldo: La dottrina della elezione divina in Karl **Barth**. – (Bologna:) Edizioni Pàtron (1972). 128 p.; Lire 1600.

Lindberg, Lars: Omvändelsen i Karl Barths teologi. Zusammenfassung: Die Umkehr in der Theologie Karl Barths. – (Uppsala): Tvåväga förlags ab (1972). 164 p.; skr 32,– [Diss., Uppsala]

Urban, Hans Jörg: Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. – Wiesbaden: Steiner Verl. 1972. IX, 401 S. = Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz LIV; Lw. DM 58,– [Diss., Rom. San Anselmo]

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Canedo, Lino G., OFM: Toribio Motolinía and his historical writings. – The Americas XXIX, 1972/1973, 277–307.

Rath, Josef Theodor, CSSp: Geschichte der Kongregation vom **Heiligen Geist**. I: Das **Pariser** Seminar vom Heiligen Geist für arme Kleriker, **1703–1800**. – Knechtsteden: Missionsverlag 1972. XII, 385 S.

Reed, James Eldin: American foreign policy, the politics of missions and Josiah Strong, 1890–1900. – ChH XLI, 1972, 230–245.

Buttler, Paul-Gerhardt: Mission im Wandlungsprozeß. Jahresbericht über die Arbeit der Mitglieder des Deutschen Evangelischen Missions-Tages auf der Königsfelder Missionswoche 1972. – Evang. Mission. Jahrbuch V, 1973, 64–84.

Les chrétiens et la mission universelle de l'Eglise. – P: Conseil Missionnaire National 1972. 207 p.

McGavran, Donald A. (Ed.:) Crucial issues in missions tomorrow. – Chic: Moody Press 1972. 272 p.; $ 4,95.

Missionaries to yourselves. Edited by Aylward Shorter and Eugene Kataza. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1972. 212 p.; $ 4,50.

Trueblood, E.: The validity of the Christian mission. – NY: Harper & Row 1972. 113 p.; $ 2,95.

Müller, Josef: Missionarische **Anpassung** als theologisches Prinzip. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 322 S. = Missionswiss. Abhandlungen und Texte XXXI; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Comblin, José: El tema de la **liberación** en **Latinoamérica**. – Liberación popular, n. 134 (Santiago, Chile), marzo-abril 1973, 46–63.

Dulles, Avery: Current trends in mission theology. – Studies in the international apostolate of Jesuits I, 1972, 21–37.

Nebreda, Alfonso M., SJ: The mission of the Church and missionary activity. – Teaching all Nations (Manila) IX, 1972, 163–177.

Peters, George W.: A biblical theology of missions. – Chic: Moody Press 1972. 368 p.; $ 6,95.

Potter, Philip: Christ's mission and ours in today's world. – IRM LXII, 1973, 144–157.

Bürkle, Horst: Die Missionstheologie in der gegenwärtigen Diskussion. – Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft..., Stu (1973), 177–193; S. 195–212: Gensichen, Hans-Werner: Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe. Eine kritisch-geschichtliche Würdigung; S. 213–223: Schober, Theodor: Mission und kirchliche Entwicklungshilfe unter politischem und diakonischem Aspekt.

Theologie der Heilung. Das Heilen in den afrikanischen unabhängigen Kirchen in Südafrika. – Hermannsburg: Missionshandlung 1972. 294 S. = Verkündigung und Verantwortung I.

Vanderhoff, F. P., SCJ: Plaats en functie van de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika. – Wereld en Zending. Tijdschrift voor missiologie II, 1973, 131–145.

Eschlimann, Jean-Paul: Un visage de l'évangélisation: la dépendance. Leçons d'une expérience chez les Agni de Côte d'Ivoire. – Spiritus XIV, 1973, 159–173.

Jordá Arias, Enrique: Catequesis en la familia y comunidades de base en **Bolivia**. – Catequesis Latinoamericana V, 1973, 73–85.

Puchinger, G.: Zending en ontwikkeling. – Delft: Meinema 1972. 373 p.; hfl 17,80.

Brakemeier, Gottfried: The gospel and our mission. Documents of the Fifth Latin American Lutheran Conference. – Lutheran World XIX, 1972, 211–223.

Ein Beitrag zur Untersuchung der kirchlichen Finanzsituation in nichtchristlichen Ländern. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 41 S. = Pro Mundi Vita XLIV.

Ekechi, F. K.: Missionary enterprise and rivalry in **Igboland**, 1857–1914. – Lo: Frank Cass 1972. 298 p.; £ 4.

Câmara, Hélder: Chiesa, capitalismo, socialismo. – Mondo e Missione CII, 1973, 300–321.

Macinnis, D. E.: Religious policy and practice in Communist **China**. – NY: MacMillan 1972. 392 p.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft. – NThT XXVII, 1973, 105–131.

Bravmann, M. M.: The spiritual background of early **Islam**. Studies in ancient Arab concepts. – Leiden: Brill 1972. VIII, 336 p.; hfl 84,–.

Bolle, K. W. Firewalking. A note on empirical evidence. – Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren... oblata. Vol. II, Lugduni 1972, 3–10; p. 11–20: Bon Mahārāj, Swāmi B. H.: The life and message of Srī Caitanya; p. 21–31: Gonda, J.: Mudrā; p. 32–41: Heinz, W.: Der indopersische Dichter Bīdil, sein Leben und Werk; p. 42–51: Daniel-Smith, H.: The "Three Gems" of the Pāñcarātra canon – a critical appraisal; p. 52–62: Dumoulin, H.: Theistic tendencies in Japanese Buddhism; p. 65–74: Eliade, M.: Gayōmart et la Mandragore; p. 75–79: Ghirshman, R.: Un nouveau bas-relief sassanide; p. 80–82: Göbl, R.: Spiegel der T'ang-Zeit mit sāsānidischem Randdekor; p. 83–87: James, E. O.: Iranian studies; p. 88–97: Gnoli, G. H.: Note su xšāyaΘiya- e xšaça-; p. 98–107: Schimmel, A.: Nur ein störrisches Pferd; p. 111–119: Bowman, J.: The Qur'an and biblical history; p. 120–125: Haglund, Ä.: Some remarks about Muslims in China; p. 126–133: Khodayar-Mohebbi, M.: Les principes essentiels de la théologie chiite; p. 134–142: Ringgren, H.: The root ṢDQ in poetry and the Koran; p. 143–154: Waardenburg, J.: Un débat coranique contre les polythéistes; p. 155–158: Montgomery Watt, W.: The Camel and the Needle's Eye.

GonzálezValles, Jesús, OP: Fe y salvación en el **Budismo**. – Studium XII, 1972, 271–290.

Köves-Zulauf, Thomas: Reden und Schweigen. Römische Religion bei **Plinius Maior**. – Mchn: Fink 1972. 386 S. = Studia et testimonia antiqua XII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Turcan, Robert: Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône. – Leiden: Brill 1972. X, 145 p., 37 pl., 2 cartes = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXX; hfl 80,–.

Tai Kim, Ha: Transcendence without and within: The concept of T'ien in **Confucianism**. – International journal for philosophy of religion III, 197, 146–160.

Béky, Gellért: Die Welt des **Tao**. – Frb/B, Mchn: Alber (1972). 253 S. = Alber-Broschur; kart. DM 24,–.

Saso, Michael R.: Taoism and the rite of cosmic renewal. – (Wash:) Washington State Univ. Pr. (1972). 120 p.; $ 4,–.

Posnansky, Merrick: Archaeology, ritual and religion. – The historical study of African religion, Berkeley/Los Angeles 1972, 29–44; p. 45–49: Ehret, Christopher: Language evidence and religious history; p. 50–70: Gilsenan, Michael: Myth and the history of **African** religion; p. 73–94: Schoffeleers, Matthew: The history and political role of the M'Bona cult among the **Mang'anja**; p. 95–107: Mainga, Mutumba: A history of Lozi religion to the end of the nineteenth century; p. 111–121: Kimambo, Isaria and C. K. Omari: The development of religious thought and centres among the **Pare**; p. 122–135: Ogot, Bethwell A.: On the making of a sanctuary: Being some thoughts on the history of religion in **Padhola**; p. 139–149: Shorter, Aylward: Symbolism, ritual and history: An examination of the work of Victor Turner; p. 153–171: Wright, Marcia: Nyakyusa cults and politics in the later nineteenth century; p. 172–201: Alpers, Edward A.: Towards a history of the expansion of Islam in East Africa: the matrilineal peoples of the southern interior; p. 202–217: Gwassa, C. G. K.: Kinjikitile and the ideology of **Maji Maji**.

## VI. Religionsphilosophie

Eterovich, Francis H.: Approaches to natural law from Plato to Kant. – NY: Exposition Pr. 1972. 194 p.; $ 6,50.

Bérubé, Camille, OFM: Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez **Duns Scotus**. – Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii congressus scotistici internationalis Vindobonae, 28 sept. – 2 oct. 1970, R 1972, 17–46; p. 47–59: Kluxen, Wolfgang: Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum "Tractatus de primo principio" des Johannes Duns Scotus; p. 61–72: Chauvet, Fidel, OFM: La causalidad eficiente en la demonstración de Duns Escoto sobre la existencia de Dios; p. 73–79: Keilbach, Wilhelm: Überlegungen zum ontologischen Gottesbeweis bei Johannes Duns Scotus; p. 81–87: Dumont, Richard: Intuition: prescript or postscript to Scotus' demonstration of God's existence; p. 89–107: Platzeck, Erhard-Wolfram, OFM: Versuch eines modernen Ansatzes zum scotischen Gotteserweis; p. 109–118: Coccia, Antonius, OFMConv: De cognoscibilitate Dei ex cognoscibilitate rerum; p. 119–136: Eliodoro, Mariani, OFM: Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico-fenomenologica; p. 137–139: Chrysostomus a Pamplona, OFMCap: De infinitate apud Scotum; p. 141–147: Bernardino de Armellada, OFMCap: Trascendencia divina y voluntarismo; p. 149–152: Bajsić, Vjekoslav: Einige soziologisch bedingte Noten des heutigen Gottesbegriffes; S. 153–164: Ghisalberti, Alessandro: Il Dio dei teologi e il Dio dei filosofi secondo Duns Scoto; p. 165–173: Schulte, Heinz, SJ: Personales und sachorientiertes Denken. Zwei Typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Johannes Duns Scotus; p. 175–180: Muñoz-Alonso, Adolfo: Actualidad y vigencia de la doctrina de Juan Duns Scoto sobre Dios; p. 181–189: Borowsky, Wolfgang: Duns Scotus und die Gott-ist-tot-Theologen.

Eichinger, Franz: Die absolute Person. Zum Gottesgedanken Jakob **Senglers**. – Erbe als Auftrag. ... Joseph Pritz zum 60. Geburtstag = Wiener Beiträge zur Theologie XL, (Wien 1973), 79–97.

Schrödter, Hermann: Philosophie und Religion. Die „Religionswissenschaft" Bernard **Bolzanos**. – Meisenheim (Glan): Hain 1972. 196 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCIII; kart. DM 34,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Nörenberg, Klaus-Dieter: Die Kritik des abendländischen Platonismus und der christlichen Religion bei Friedrich **Nietzsche**. – Religionskritik als theologische Herausforderung, Mchn (1972), 30–56; S. 57–87: Rohrmoser, Günter: Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts und ihre Überwindung im Denken Martin **Heideggers**.

Escohotado, Antonio: La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de **Hegel**. – Madr: Ed. de la Revista de Occidente (1972). 349 p.; pes 250,–.

Trillhaas, Wolfgang: Religionsphilosophie oder philosophische Theologie? Eine Kontroverse zwischen Wolfgang Trillhaas und Wilhelm Weischedel. – NZSTh XV, 1973, 87–101.

Donnelly, John: Logical analysis and contemporary theism. – NY: Fordham Univ. Pr. 1972. XIV, 337 p.; $ 12,50.

Power, William L.: Descriptive language and the term "God". – International journal for philosophy of religion III, 1972, 223–239.

## VII. Fundamentaltheologie

Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe. Gerhard Sauter in Verb. mit Jürgen Courtin [u. a.] – Mchn: Kaiser Verl. (1973). 361 S.; kart. DM 28,50.

Plädoyers in Sachen **Religion**. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung. Beiträge aus dem Institut für christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster von Wolfram Fischer [u. a.]. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1973). 238 S.; kart. DM 24,–.

Schaeffler, Richard: Religion und kritisches Bewußtsein. – Frb/B, Mchn: Alber (1973). 451 S.; kart. DM 28,–.

Baur, Jörg: Die Unausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums. – Religionskritik als theologische Herausforderung, Mchn (1972), 88–107.

Van Buren, Paul M.: The edges of language: An essay in the logic of a religion. – NY: Macmillan 1972. 178 p.; $ 2,45.

Tornos, Andrés: Symptome und Ursachen der heutigen Krise der religiösen Sprache. – Concilium IX, 1973, 307–312; S. 313–320: Hervieu-Léger, Danièle: Elemente zur Krise der kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache; S. 321–328: Schillebeeckx, Edward: Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem; S. 329–334: Weinrich, Harald: Narrative Theologie; S. 334–341: Metz, Johann Baptist: Kleine Apologie des Erzählens; S. 342–348: Jossua, Jean-Pierre: Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens; S. 349–355: Spaemann, Robert: Mystik und Aufklärung.

Kern, Walter, SJ: **Zukunft** und **Freiheit** als theologische Kriterien. – ZkTh XCV, 1973, 186–199.

Widmer, G(abriel) Ph.: La conception théologique de la **vérité** et le retournement épistémologique. – Istina XVIII, 1973, 25–43; p. 44–47: Torrance, Th(omas) F(orsyth): Vérité et autorité. Thèses sur la vérité.

Schulte, Raphael, OSB: Zur Gottesfrage heute. – ThpQ CXXI, 1973, 106–119.

Seils, Martin: Gott unterwegs. Ein Bericht über Neuansätze in der systematischen Theologie der Gegenwart. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 107–130.

God knowable and unknowable. Ed. by Robert J. Roth, SJ. – NY: Fordham University Press 1973. XI, 269 p.; $ 10,–.

The culture of **unbelief.** Studies and proceedings from the First International Symposium on belief held at Rome, march 22–27, 1969 ... Edited by Rocco Caporale and Antonio Grumelli. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. 1971. XX, 303 p.; £ 4,75.

## VIII. Dogmatik

Gabus, Jean-Paul: Situation actuelle de la dogmatique réformée. – Le point théologique V, P (1973), 57–70.

Grund und Grenzen des **Dogmas.** Zur Funktion von Lehrsätzen. Von Helmut Feld [u. a.] Mit e. Vorwort von Günter Biemer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 115 S.; kart. DM 15,50; [enth.:] S. 9–26: Feld, Helmut: Papst und Apostel in der Auseinandersetzung um die rechte Lehre. Die theologische Bedeutung von Gal 2,11–14 für das Petrusamt in moderner und alter Auffassung; S. 27–46: Krüger, Friedhelm: Strukturen konfessorischer Rede; S. 47–76: Häring, Hermann: Zur Vollmacht kirchlichen Redens; S. 77–99: Nolte, Josef: Tradition und Praxis zur Frage nach dem Ort des Dogmas innerhalb einer theologischen Kriteriologie.

Weismayer, Josef: Verkündigung aus der Mitte. Ein Beitrag zur Problematik einer **„Hierarchie** der **Wahrheiten".** – Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift Franz Loidl, (Wien 1972), 139–157.

Slenczka, Reinhard: Die Lehre trennt – aber verbindet das Dienen? Zum Thema: Dogmatische und ethische Häresie. – KuD XIX, 1973, 125–149.

Pöhlmann, Horst Georg: Abriß der Dogmatik. Repertorium. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 304 S.; Lw. DM 30,–.

Thielicke, Helmut: Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. Bd II: **Gotteslehre** und **Christologie.** – Tü: Mohr 1973. XIX, 585 S.; kart. DM 64,–.

Wiederkehr, Dietrich: Konfrontationen und Integrationen der **Christologie.** – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 11–119.

Welte, Bernhard: Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen. – Die Frage nach Jesus ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1972), (Graz, Wien, Köln 1973), 151–179; S. 181–270: Finkenzeller, Josef: Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung.

Pastor, Felix Alexander, SI: De notione theologica sacramenti. – PerRMCL LXII, 1973, 159–171.

Sauras, Emilio, OP: La permanencia del **sacrifico** en la **Eucaristía.** – EE XLVII, 1972, 533–553.

Scheffczyk, Leo: Dogmatische Erwägungen zur Frage der Grenzen der ‚offenen Kommunion'. – Catholica XXVI, 1972, 126–145.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Krämer, Werner: Der Beitrag des **Nikolaus** von **Kues** zum Unionskonzil mit der Ostkirche. – Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Akten des Symposions in Bernkastel – Kues vom 22. bis 24. Sept. 1970, Mz 1971, 34–52; S. 53–72: Hellauer, Hermann: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten; S. 72–75: Die handschriftliche Überlieferung der Böhmenbriefe des Nikolaus von Kues.

Wagner, Harald: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum. – Ffm: Knecht 1973. XIII, 339 S. = Frankfurter theologische Studien XIV; kart. DM 42,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Knitter, Paul, SVD: What is German Protestant theology saying about the non-christian religions? – NZSTh XV, 1973, 38–64.

Slenczka, Reinhard: Die Grundlagen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dogmatische Bedenken zum Entwurf einer Grundordnung für die Evangelischen Kirchen in Deutschland. – KuD XVIII, 1972, 325–346.

Bronkhorst, A. J.: Der Raum der Freiheit und die reformierte Tradition. – NThT XXVI, 1972, 15–31.

Lacko, Michel, SJ: Le rétablissement de l'Église **grecque-catholique** en **Tchécoslovaquie.** – Istina XVIII, 1973, 48–69.

Marco, Foscolos: Un documento cattolico del secolo XVIII sulla Communicatio in sacris e sulla giurisdizione dei vescovi ortodossi. – Euntes docete XXIV, 1971, R (1973), 112–126.

Smith, Elwyn A.: Religious liberty in the United States. The development of Church-State thought since the revolutionary era. – Phil: Fortress Pr. 1972. 386 p.; $ 10,95.

Thumberg, Lars: Ist eine Neuorientierung im Gange? Die Frage nach Staat und Kirche in den nordischen Ländern heute. – OekRu XXII, 1973, 54–74.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Escritura y tradición en la Constitucíon "Dei Verbum", cap II. Perspectivas para el diálogo ecuménico. – EE XLVII, 1972, 189–204.

Scheele, Paul-Werner: Konfession und Ökumene. – Catholica XXVII, 1973, 135–151.

Agus, Jacob B.: Revelation as quest. A contribution to ecumenical thought. – JESt IX, 1972, 521–540; p. 556–574: O'Gardy, John F.: Ministry: Meaning and challenge for ecumenism.

Boeckler, Richard: Zwischen Ökumenismus und Identitätskrise. Die katholische Kirche im Spannungsfeld der innerdeutschen Ökumene. – OekRu XXI, 1972, 64–78.

Stephanopoulos, Robert G.: Reflections on orthodox ecumenical directions after Uppsala. – JESt IX, 1972, 301–315.

Episcopalians and Roman Catholics: Can they ever get together? Ed. by Herbert J. Ryan, S.J. and J. Robert Wright. – Denville/N.J.: Dimension Books 1972. 249 p.; $ 2,95.

Madey, Johannes: Die katholische Ostkirche. Hindernisse oder Brücken auf dem Weg zur Einheit der Christen? – Frb: Kanisius Verl. 1973. 168 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft Begegnung mit den Kirchen des Ostens.

## X. Moraltheologie

Sampers, Andreas, CSSR: Bibliographia circa theologiam moralem s. Alphonsi 1938–1971. – Studia moralia IX, 1971, 341–357.

Antropologia biblica e morale. Atti del 1° Congresso dei biblisti e moralisti dell'Italia meriodionale. – Nap: Dehoniane 1972. 161 p.

Dumas, André: Les lieux de la théologie morale. – Le point théologique V, P (1973), 71–84.

Compagnoni, Francesco: La specificità della morale cristiana. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1972). 182 p. = Studi e ricerche XVII.

Robinson, N. H. G.: The groundwork of christian ethics. – GrR: Eerdmans 1972. 336 p.; $ 7,95.

Dyck, Arthur J.: Questions of ethics. – HThR LXV, 1973, 453–481.

Bayer, Oswald: Zum Ansatz theologischer Ethik als Freiheitsethik. – ZEvE XVII, 1973, 129–144.

Auer, Alfons: Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu. – Die Frage nach Jesus ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1972), (Graz, Wien, Köln 1973), 271–363.

Cupitt, Don: Crisis of moral authority. – Phil: Westminster 1972. 159 p.; $ 5,95.

Vicente, Rodrigo José, OP: Etica del análisis del lenguaje moral. – Studium XII, 1972, 433–455.

Devine, George: That they may live: Theological reflections on the quality of life. Annual publication of the College Theology Society. – Staten Island, N.Y.: Alba 1972. VIII, 306 p.; $ 3,95.

Artur, Jules: Un aspect de la "nouvelle morale" et de la "nouvelle théologie". – La pensée catholique CXLIII, 1973, 63–80.

Rothuizen, G. Th.: Afspraak met de dood. Gedachten over ethiek en **suicide.** – Kampen: Kok 1972. 136 blz.; hfl 10,75.

Salvat, Ignacio, SJ: Líneas fundamentales de una **antropología sexual.** – EE XLVII, 1972, 625–642.

Sporken, Paul: Menschlich **sterben** (De laatste levensfase. Sterbenshulp en euthanasie, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1972). 91 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 9,–.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Walorek, Mariano: La figura del director espiritual en las reglas de los fundadores del monaquismo oriental. – Lex Ecclesiae. Estudios en honor de Marcelino Cabreros de Anta, Salamanca 1972, 117–141.

Sage, Athanase: La vie religieuse selon saint **Augustin.** – P: La Vie Augustinienne (1972). 270 p.; F 32,–.

Borias, André: Le Christ dans la Règle de saint **Benoît.** – RBén LXXXII, 1972, 109–139.

Santos, Angel, SJ: La espiritualidad bizantina. – Manresa XLV, 1973, 27–60.

Palazzini, Pietro: Spiritualità eremitica di s. Pier **Damiani** e dei soui discepoli a Fonte Avellana. – Div XVI, 1972, 353–388.

Sauer-Geppert, Waldtraut-Ingeborg: Wörterbuch zum S[ank]t Trudperter Hohen Lied. Ein Beitrag zur Sprache der mittelalterlichen Mystik. – B, NY: de Gruyter 1972. XXVIII, 238 S. = Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker CLXXIV = N.F. L; Lw. DM 72,–.

Bergmann, Rolf: Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen **Passionsspiele** des **13.** und **14.** Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1972. 298, [12] S., 10 Ill. = Münstersche Mittelalterschriften XIV; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Münster]

Vauchez, A.: Sainteté laïque au XIII^e siècle: La vie du B. **Facio** de **Crémone.** – Mélanges de l'École française de Rome LXXXIV, 1972, 13–53.

Grass, Nikolaus: **Cusanus** und das Volkstum der Berge. – Innsbr: Österreich. Kommissionsbuchhandl. in Komm. 1972. 138 S. = Studien zur Rechts-, Wirtschafts- u. Kulturgeschichte III = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck XXV.

Botterau, G., SJ: La prière personelle d'**Ignace** de **Loyola.** – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 393–404.

Martín del Blanco, Mauricio, OCD: La oración de santa **Teresa** de **Jesús** y su actualidad. – Studium XII, 1972, 399–432.

Le Brun, Jacques: Pages inédites des "Principes de l'oraison chrétienne". – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 67–90.

Balthasar, Hans Urs von: Aktualität von **Lisieux**. – GL XLVI, 1973, 126–142.

Harb, Paul, OLM: Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire ‹Jean d'Apamée›. – Parole de l'Orient II, 1971, 225–260.

Breek, B.: **Noordmans** en het Puritanisme. – NThT XXVII, 1973, 146–175.

Oden, Thomas C.: The intensive group experience: The new pietism. – Phil: Westminster 1972. 189 p.; $ 2,95.

Die Orden heute. Perspektiven für die Zukunft. (Dt. Übers. von Lumière et vie, N° XCVI, 1970.) Mit Beitr. von Etienne Cornélis [e. a.]. – Aschaffenburg: Pattloch Verl. (1972). 156 S.; kart. DM 16,80.

Stöcklein, Ansgar: Zerbrochene Synthese. Klösterliches Leben heute. I. – Salzb: Stifterbibliothek (1972). 179 S. = Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien IIIa.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Denzer, Horst: Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel **Pufendorf**. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie. – Mchn: Beck (1972). XIV, 405 S. = Münchener Studien zur Politik XXII; Lw. DM 52,– [Diss., München]

Kretschmar, Gottfried: Der Evangelisch-soziale Kongress. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage. – Stu: Evang. Verlagswerk 1972. 128 S.; Lw. DM 12,50.

Kaufmann, Franz-Xaver: Theologie in soziologischer Sicht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 187 S.; kart. DM 19,80.

Völkl, Richard: Sozial-caritatives Handeln als Dienst am Menschen. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 229–248; S. 249–263: Stoeckle, Bernhard: Verabredung mit der Zeit. Einige Überlegungen zu der Frage nach der sittlichen Bedeutsamkeit der Zeitperspektiven und des Zeitverhaltens; S. 264–284: Gründel, Johannes: Correctio fraterna und Feedback im Dienste des Menschen und der Gemeinschaft; S. 285–295: Aulinger, Gislar: Erwachsenenbildung als christliches und humanes Anliegen heute.

Frey, Christofer: Die Grenzen der Vergegenständlichung des Menschen. Systematisch-theologische Aspekte der Sozialisationsdiskussion, dargestellt an Hand der Methodenfrage, des Rollen- und des Identitätsbegriffs. – ZEvE XVII, 1973, 160–178.

Berg, Ludwig: **Familie** in sozialtheologischer Perspektive. – Mstr: Regensberg 1973. 215 S.

Baerwald, Friedrich: **Demokratie** im Gesellschaftswandel. – JbChrSozWiss XIV, 1973, 27–50; S. 51–63: Ermecke, Gustav: **Beamter** und **Funktionär**. Zwei Schlüsselrollen in Staat und Gesellschaft heute; S. 65–88: Messner, Johannes: Die **Leistungsgesellschaft**: Problematik, Prognostik, Programmatik; S. 89–111: Furger, Franz: Leistung und Erfolg. Leitbilder des Menschen? Skizze einer Fragestellung; S. 113–149: Berg, Ludwig: Kritik an der Leistungsgesellschaft.

Seifert, Harvey: Ethical resources for political and economic decision. – Phil: Westminster 1972. 174 p.; $ 5,75.

Maître, Jacques – Emile Poulat – Jean-Paul Terrenoire: L'Église catholique et la vie publique en France. Deux analyses d'un sondage d'opinion. – ASR, A. XVII = N° XXXIV, 1972, 49–99.

Zaelner, R. C.: Dialectical christianity and christian materialism. The Riddel memorial lectures fortieth series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 25, 26 and 27 February 1969. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. 98 p. = University of Newcastle upon Tyne publications; sh 90,–.

Mojzes, Paul: **Christian** – **Marxist** encounter in the context of a socialist society. – JESt IX, 1972, 1–27; p. 29–38: Bajsic, Vjekoslav: The significance and problems of dialogue today; p. 40–49: Roter, Zdenko: A Marxist view of christianity. The meaning of a dialogue between Christians and Marxists.

Eilers, Franz-Josef: Die Pastoralinstruktion zur Kommunikation in Entwicklungs- und Missionsländern. – CS V, 1972, 197–212.

Swomley, John M., Jr.: Liberation ethics: A political scientist examines the role of violence in revolutionary change. – NY: Macmillan 1972. 243 p.; $ 1,95.

Vaughan, B. N. Y.: The expectation of the Poor: The Church and the Third World. – Valley Forge: Judoon 1972. 182 p.; $ 3,50.

Behindert – süchtig – obdachlos. Projektarbeit mit Randgruppen. Hrsg. von Otto Seeber und Yorick Spiegel. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1973). 205 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt: Praxis der Kirche XIII; kart. DM 18,50.

Korff, Wilhelm: Revolution zum Humanen. – ThQ CLIII, 1973, 15–24; S. 25–43: Honecker, Martin: Revolution in der Sicht theologischer Sozialethik.

## XIII. Kirchenrecht

Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich **Flatten** zum 65. Geburtstag, dagebracht von seinen Freunden und Schülern. Herausgegeben von Heribert Heinemann, Horst Herrmann, Paul Mikat. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XII, 419 S.; Lw. DM 42,–; S. 397–408: Heinrich Flatten. Eine Bibliographie zusammengestellt von Winfried Weyand.

Raming, Ida: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon **968** § **1** des Codex Iuris Canonici. – Köln, Wien: Böhlau Verl. 1973. XVII, 232 S.; brosch. DM 28,– [Diss., Münster]

Muldoon, James: The contribution of the medieval canon lawyers to the formation of international law. – Traditio XXVIII, 1972, 483–497.

Denis, Jacques: La participation des églises locales à la révision du droit canonique. – Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor. Vol. II, R 1972, 5–26; p. 27–42: Bernardis, Lazzaro Maria de: Il diritto canonico territoriale tra il Concilio Vaticano II e la riforma del Codice; p. 43–74: Andrieu-Guitrancourt, Pierre: La personnalité morale des universités catholiques; p. 75–87: Bertrams, Wilhelm: De capacitate iuridica Conferentiae Episcoporum; p. 89–107: Schmitz, Heribert: Reduzierung der nachkonziliaren Räte? Zur Legitimität einer Forderung; p. 109–120: Ewers, Heinz: Das Vereinigungsrecht der Priester; p. 121–173: Arza, Antonio: La figura jurídica de los Vicarios de Zona; p. 175–205: Baldanza, Giuseppe: L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della parrocchia; p. 207–228: Metz, René: La participation des laïcs à l'administration des biens des églises paroissiales. L'administration des biens des églisse paroissiales. L'exemple de la France: situation actuelle et réformes souhaitées dans la perspective de Vatican II; p. 229–254: Leisching, Peter: Die Parochialwahlen in den österreichischen Alpenländern; p. 255–284: Stoffel, Oskar: Priestermissionare im Dienste zwischenkirchlicher Hilfe; p. 285–306: Löbmann, Benno: Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Reform des Ordensrechtes; p. 307–326: Dortel-Claudot, Michel: Origine du terme "clercs réguliers"; p. 327–342: Pennington, Basil: Venite seorsum. An evaluation; p. 343–423: Wojnar, Melizio M.: De Archimandritis basilianis in metropolia kioviensi ‹1617–1882›. Synthesis canonica; p. 425–466: Beyer, Jean: La sécularité des Instituts Séculiers; p. 467–518: Reuter, Amando: Drei nachkonziliäre Instruktionen der S.C. pro Gentium Evangelizatione; p. 519–555: May, Georg: Die Prinzipien der jüngsten kirchlichen Gesetzgebung über die Aufbewahrung und die Verehrung der heiligsten Eucharistie; p. 557–572: Plöchl, Willibald M.: Zur Frage der Ablösung oder Auflösung von Realpatronaten; p. 573–604: Cuyas, Manuel: El canon 1512 y la "canonización" del Derecho del Estado; p. 605–620: Giacchi, Orio: La certezza morale nel giudizio ecclesiastico; p. 621–638: Cabreros de Anta, Marcelino: Reforma del proceso canónico; p. 639–665: Dordett, Alexander: Notae quaedam ad conferentiam Officialium Germaniae habitam anno 1966; p. 667–706: Amo, León del: ¿La declaración de las partes sola y de suyo podrá constituir prueba plena?; p. 707–725: Olivares, Estanislao: La jurisdicción de los tribunales de segunda instancia.

Listl, Joseph, SJ: **Staat** und **Kirche** in der **Bundesrepublik** Deutschland. Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 291–308.

Strigl, Richard A.: Kirche im modernen Staat. Versuch einer Standortbestimmung. – AkKR CXLI, 1972, 148–169.

Huizing, P(etrus) J. M., SJ: De functie van het **Petrusambt** in de kerk. – TTh XIII, 1973, 58–73; p. 73–74: Summary: The function of the Petrine office in the church.

Staffa, Dinus: De validitate matrimonii inter partem orthodoxam et partem protestantem baptizatam. – PerRMCL LXII, 1973, 11–38.

Bernardini, Enrico: Commento allo schema «De procedura administrativa». – Appollinaris XLV, 1972, 126–136; p. 137–156: Lobina, Giuseppe: Gli effetti devolutivi e sospensivi del ricorso amministrativo.

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Casalis, Georges: Théologie pratique et pratique de la théologie. – Le point théologique V, P (1973), 85–105.

Van den Hoogen, T.: 'Pastorale theologie': het theologisch procédé volgens **Chenu**. – TTh XII, 1972, 396–416; p. 416: Summary: 'Pastoral theology': The theological method according to Chenu.

Wilken, Waldemar: Ein Betrieb namens Kirche. Menschenführung in Kirche und Gemeinde. – Mchn: Claudius Verl. (1973). 167 S.; DM 8,80.

Greeley, Andrew M.: **Priests** in the **United States**. Reflections on a survey. – Garden City, NY: Doubleday 1972. 213 p.; $ 5,95.

Klinische Seelsorgeausbildung – Clinical pastoral education. Mit Beitr. von Hermann Argelander [u. a.]. Hrsg. von Werner Becher. – Ffm: Verl. Evang. Presseverband für Hessen u. Nassau 1972. 183 S. = Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen u. Nassau XCVIII.

Bleistein, Roman: Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? – (Wü:) Echter; (Mchn, Innsbr:) Tyrolia (1972). 238 S.; DM 16,80.

Lehmann, Karl: Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» I, 1972, 355–372.

Scharfenberg, Joachim: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse. – Hbg: Furche-Verl. (1972). 321 S. = Konkretionen XIII; DM 28,–.

Spiegel, Yorick: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung. (Bd I. II: Anmerkungsband). – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1973). 323 S.; 272 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Praxis der Kirche XIV/XV; kart. DM 26,–; DM 36,– [Habil.-Schrift, Bochum. Überarb.]

Kaufmann, Hans Bernhard: Zum Stand der religionspädagogischen Diskussion. – EvE XXV, 1973, 81–97.

Bartholomäus, Wolfgang: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1972). 343 S. = Studien zur praktischen Theologie I; brosch DM 29,80.

Audiovisuelle Glaubenserziehung (L'audio-visuel et la foi, dt.) Hrsg. von Pierre Babin mit der katholischen Gruppe Monde et foi ‹Lyon› und dem Bureau protestant de recherches catéchétiques ‹Genf›. (Aus dem Französischen übers. von Siglinde Summerer und Gerda Kurz.) – Köln: Bachem (1972). 196 S., 25 Abb.; kart. DM 19,80.

Weber, Hartwig: Projektgruppen im Religionsunterricht. Grundlegung und Modelle. – Heid: Quelle & Meyer (1973). 125 S. = Gruppenpädagogik, Gruppendynamik VI; kart. DM 19,50.

Weltreligionen – Weltprobleme. Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht. Hrsg. von Herbert Schultze und Werner Trutwin. – Düs: Patmos-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 271 S., 5 Karten.

Friedenserziehung und Religionsunterricht. Impulse, Berichte, Entwürfe. Hrsg. von Martin Stallmann. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1972). 112 S. = Religionspädagogische Praxis VI.

Kattmann, Ulrich: **Biologie** und Religion. Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. – (Stu:) Calwer-Verlag; (Mchn:) Kösel Verl. (1972). 96 S. = Religionspädagogische Praxis V; kart. DM 13,50.

Schladoth, Paul: Gotteserfahrung und Gottesvorstellungen des Volkes Israel. Überlegungen zur Integration der biblischen Überlieferung in den Religionsunterricht. – KatBl XCVII, 1972, 513–530.

Kittel, Gisela: Die Sprache der Psalmen. Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 163 S.; DM 25,–.

## XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Cuva, Armando, SDB: I Vespri pasquali battesimali della liturgia romana. – Sales XXXV, 1973, 101–118.

Dumville, David N.: Liturgical drama and panegyric responsory from the eigth century? A re-examination of the origin and contents of the ninth-century section of the Book of Cerne. – JThSt N. S. XXIII, 1972, 374–406.

Hollaardt, A.: De liturgie van de **Quadragesima**-zondagen volgens het nieuwe Missale Romanum en Lectionarium. – TsLit LVII, 1973, 113–122; p. 123–129: Van Bavel, T.: Dagelijkse eucharistieviering? Een oud antwoord; p. 130–142: Grütering, M.: De paasnacht in de evangelisch-lutherse kerk van Duitsland.

Rambaldi, Giuseppe, SJ: Ab ordinibus minoribus ad ministeria. In Litteras Apostolicas motu proprio datas «Ministeria quaedam» et «Ad pascendum» adnotationes quaedam. – PerRMCL LXII, 1973, 173–191.

Nikolasch, Franz: Die Neuordnung der kirchlichen Dienste. – LJ XXII, 1972, 169–182.

Nocent, Adrien, OSB: Vicissitudes du rituel de la **confirmation**. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 705–720.

Jacob, Pierre: Modèles socio-culturels sousjacents au monde de la santé. – MD CXIII, 1973, 7–28; p. 29–49: Gy, Pierre-Marie, OP: Le nouveau rituel romain des **malades**; p. 50–56: Reicke, Bo: L'onction des malades d'après Saint Jacques; p. 57–80: Didier, Jean-Charles: L'onction des malades dans la théologie contemporaine; p. 81–85: Didier, Jean-Charles: L'onction des malades. Bibliographie sélective; p. 86–102: A qui doit-on donner l'onction des malades? Table ronde; p. 103–114: Sicard, Damien: Le viatique: perspectives nouvelles?; p. 115–132: Ortemann, Claude, OSC: La pastorale des sacrements auprès des malades; p. 133–140: Turquet, François: Pour une pastorale de la santé.

Mateos, Juan, SJ: La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1971. 184 p. = Orientalia christiana analecta CXCI; Lire 1300.

Suttner, Ernst Chr.: Die Feier von Tod und Auferstehung Christi im byzantinischen Ritus. – OstkSt XXII, 1973, 3–29.

Geschichte der katholischen **Kirchenmusik**. Unter Mitarbeit zahlreicher Forscher des In- und Auslandes hrsg. von Karl Gustav Fellerer. Band I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. – Kassel (u. a.): Bärenreiter Verlag 1972. IX, 487 S. 4°; Lw. DM 160,–.

Collins, Fletcher, Jr.: The production of medieval church music drama. – Charlottesville: The University Pr. of Virginia (1972). XIII, 356 p., 71 illustr.; $ 17,50.

Heiman, Lawrence F., CPPS: The rhythmic value of the final descending note after a punctum in neums of Codex 239 of the library of Laon. – EtGreg VIII, 1972, 153–224 (7 tabl.). [Diss., Rom. Pont. Instituto di Musica Sacra. Summary]

Lipphardt, Walther: Die Melodien in Adam **Reißners** Gesangbuch von **1554**. – JLH XVI, 1971, Kassel 1972, 61–84; S. 85–104: Piper, Hans-Christoph: Der Verlust einer Dimension. Beobachtungen zum rationalistischen Gesangbuch.

Aengenvoort, Johannes: Liturgische Musik im Umbruch der Zeit. Fortschritt oder Verfall? – Musik und Altar XXIV, 1972, 150–158; S. 159–184: Hucke, Helmut: Die katholische Kirchenmusik in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnis einer Umfrage.

Widmann, Joachim: Musik der Kirche in der Welt von heute. – Musik und Kirche XLII, 1972, 157–167; S. 167–176: Hahn, Volkmar: Gedanken über die Beziehungen zwischen Gottesdienst und Musik.

Mitsakis, K.: The hymnography of the **Greek Church** in the early christian centuries. – Jahrbuch der Österreich. Byzantinistik XX, 1971, 31–49.

Paelinck, F. J., CSSR: Theologie van het moderne **anglicaanse** kerklied. – TsLit LVI, 1972, 186–198.

Hage, Louis: Le chant de l'Église Maronite. Vol. I: Le chant **Syro-Maronite**. – Beyrouth: (Pr. de l'Impr. Catholique) 1972. VIII, 189 p. = Bibliothèque de l'Université Saint Esprit, Kaslik-Liban IV.

Buschhausen, Helmut: Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare. T. I: Katalog. Mit 709 Abb. auf 199 Taf. u. mit 70 Textabb. – Wien, Köln, Graz: Böhlau [in Komm.] 1971. 334 S., 14, 104, 65, 30 S. Abb. = Wiener byzantinische Studien IX; ÖSch 660.

Leopold, Gerhard: Die frühromanischen Vorgängerbauten des **Naumburger** Domes von Gerhard Leopold und Ernst Schubert. Mit Beitr. von Hans Grimm [u. a.] – B: Akademie-Verl. 1972. XII, 69, 24 S. Ill. u. graph. Darst. = Corpus der romanischen Kunst im sächsisch-thüringischen Gebiet A, 4; Lw. DM 32,–.

Sauerländer, Willibald: Die kunstgeschichtliche Stellung der Figurenportale des 13. Jahrhunderts in Westfalen. Zum Stand der Forschung. – Westf XLIX, 1971, Mstr (1973), 1–76; 69 Abb.

Messerer, Wilhelm: Kirchenbau im Verkehrszeitalter. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 264–280, 7 Abb.

---

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes Auer, 84 Regensburg, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. D. Peter Brunner, 6903 Neckargemünd, Im Vollmer 16; Prof. Dr. Henri Cazelles PSS, Paris 6, rue d'Assas 21; Prof. Dr. Johannes Dörmann, 44 Münster, Egbertstr. 15; Dr. Pius Engelbert OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. K. Suso Frank OFM, 62 Wiesbaden, Zietenring 18; Prof. Dr. Anton J. Gail, 5 Köln-Lindenthal 41, Gronewaldstr. 2; Dr Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Akad. Rat Dr. Hermann Häring, 74 Tübingen, Hausserstr. 142; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Postfach 2; Dr. Anselm Hertz OP, 8811 Schlehdorf/Obb., Missionshaus; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melchersstr. 59; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, 5414 Vallendar, Postfach 230; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Johannes Lütticken OSB, 55 Trier, Abtei St. Matthias; Prof. Dr. Heinrich Missalla, 463 Bochum, Alte Markstr. 50; Prof. Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Spardorfer Str. 55; Dr. Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Landshuter Str. 65; Prof. Dr. Gehard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Franz Scholz, 89 Augsburg, Bergmühlstr. 30/III; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Hermann E. Schüssler, College Park, Maryland 20902 (USA); Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16; Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29.

---

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.

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 28,–

Nummer 5 — 1973 — 69. Jahrgang

Prof. Dr. Yves Congar: Zur Theologie der Mission . . . . . Spalte 353

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 359
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Botterweck und Ringgren, Bd I, Lfg 6/7 (L. Krinetzki)
Gunneweg: Geschichte Israels bis Bad Kochba (H. Gross)
Feneberg: Christliche Passafeier und Abendmahl (J. Jeremias)
Blank: Jesus von Nazareth (H. Frankemölle)
Lauenstein: Der Messias (J. Kürzinger)
Hamerton-Kelly: Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man (J. Dupont)
Schlier: Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher (B. Rigaux)
Harnisch: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13–5,11 (B. Rigaux)
Trilling: Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief (B. Rigaux)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 370
Rordorf: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (A. Stuiber)
Ruppert: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (K. Suso Frank)
Brønno: Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus (V. Quittner)
Sellier: Pascal et saint Augustin (J. Coppens)
Grotz: Erbe wider Willen. Hadrian II. (867–872) und seine Zeit (K. Ganzer)
Peppermüller: Abaelards Auslegung des Römerbriefes (L. Ott)
Kunzelmann: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Vierter Teil: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (J. Gavigan)
Bergh: Sancta Birgitta Revelaciones book V, Liber questionum (T. Nyberg)
Eklund: Sancta Birgitta opera minora II, Sermo angelicus (T. Nyberg)
Hoffmann: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (W. Dettloff)
Mensching: Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus (C. Urban)
Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678). Hrsg. von Schröer (A. Hanschmidt)
Ehrensperger: Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815) (F. Merkel)
Mallinckrodt: Sozialität und Verstehen. Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram (B. Casper)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . Sp. 387
Staub der Jahrhunderte oder Wie Dogmen glaubhaft verkündigen? Hrsg. von Hasenhüttl (Th. Schneider)
Granat: Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie (Der Weg des Menschen zu Gott durch Christus) (St. Rumiński)
Hollmann: Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie (A. Gerken)
Höfliger: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte (L. Klein)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 392
Dreier: Das kirchliche Amt (W. Astrath)
Ziegler: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. 2. Bd des Handbuches: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart (O. Heggelbacher)
Böckenförde: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (H. Maier)

**Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft** . . . . . Sp. 395
Magistero e morale. Atti del 3. congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970) (J. David)
Pesch: Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (J. Gründel)
Wendland: Einführung in die Sozialethik. 2. erweiterte Aufl. (G. Ermecke)
Roos: Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze einer christlichen Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil (W. Weber)

**Pastoraltheologie** . . . . . Sp. 402
Handbuch der Pastoraltheologie. Band V: Lexikon. Hrsg. von Klostermann, Rahner, Schild (A. Exeler, N. Mette)
Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung. Hrsg. von Exeler und Scherer (G. Koch)
Exeler/Emeis: Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung (G. Koch)
Biemer/Siller: Grundfragen der praktischen Theologie (K. Delahaye)
Kirche Kader Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde. Hrsg. von Enkrich und Exeler (H. Gauly)
Bartholomäus: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft (A. Grabner-Haider)
Kittel: Die Sprache der Psalmen. Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht (H. Gross)
Zirker: Sprachprobleme im Religionsunterricht (G. Baudler)
Philipps: Fach: Kirchengeschichte (K. Wittstadt)
Apel: Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben. Bd 3 (R. Bleistein)
Steuber: Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche (H. Hürten)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 419
Tarby: La prière eucharistique de l'église de Jérusalem (E. J. Lengeling)
Elf Eucharistiegebete (Holländische Kanontexte). Deutsche Studienausgabe, hrsg. von Schilling (Th. Maas-Ewerd)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 421
Heufelder: Weite des Herzens. Meditationen über den Geist der Benediktusregel (O. Hagemeyer)
Sales: Philothea. Einführung in das religiöse Leben (O. Hagemeyer)
Lotz: Erfahrungen mit der Einsamkeit (O. Hagemeyer)
Steinmetz, Hoffnung auf Hoffnung. Meditationen zum NT (H. Rusche)

**Grenzfragen: Naturwissenschaft** . . . Sp. 422
Hermanns: Der Mensch: Woher – Wohin? (A. Haas)
Welt, Mensch und Wissenschaft morgen. Hrsg. von Resch (W. Büchel)

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 425

U.-B. TÜB
31. OKT. 1973

## Zur Theologie der Mission

Von Yves Congar, Paris.

Das Buch von L. Rütti, Zur Theologie der Mission, bietet den unveränderten Text einer Diss., die im WS 1970/71 der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster vorgelegt wurde.

* **Rütti**, Ludwig: **Zur Theologie der Mission.** Kritische Analysen und neue Orientierungen. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1972). 363 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 9) Snolin DM 34.–

Sowohl durch seine „pars destruens" (kritische Analysen) als auch durch seine „pars aedificans" (neue Orientierungen) scheint es uns von großer Bedeutung, vielleicht „epochemachend" zu sein, weil es in gründlicher und kohärenter Weise Ideen und Tendenzen systematisiert, die von missionarischer und allgemein theologischer, ja sogar kultureller Aktualität sind. Wir möchten hier 1) synthetisch den Inhalt des Buches darlegen; 2) das sagen, worin wir einer Meinung sind; 3 Kritik und Fragen zum Ausdruck bringen.

1) Die Positionen von L. Rütti. Er kritisiert und verwirft die Missionstheologien, die als Ziel der Mission die Einpflanzung der Kirche oder die Bildung von einheimischen Lokalkirchen angeben: eine These, die von P. Charles vertreten und – zwar mit wichtigen Ergänzungen – von den päpstlichen Enzykliken (die nie zitiert werden) und sogar vom Konzilsdekret *Ad Gentes divinitus* (das dennoch dem Gedanken der Evangelisation den Vorzug gibt) übernommen wird. R. wirft der Plantationstheorie ihre Ekklesiozentrik, ihren Mangel an Realismus und Wirksamkeit gegenüber der Welt, ihren Institutionalismus, ihre Tendenz, solche Einrichtungen überzubewerten, die von dem Modell einer Situation des Christentums inspiriert sind, vor. Durch die Tatsache selbst und trotz der besten Intentionen bewahrt die Kirche dann die Formen und Erscheinungen einer Kirche der Weißen, also einer fremden Kirche. Schließlich zieht dies konservative Tendenzen nach sich, die der Erhaltung des traditionellen Systems dienen. Für R. ist es evident, daß dies alles unerträgliche Dinge sind, die eliminiert werden müssen.

R. kritisiert und verwirft ebenso die Definitionen der Mission, die auf dem Missionsbefehl oder der hierarchischen Sendung gründen oder von der Apostolizität hergeleitet werden, die als Erbe der Sendung der Zwölf durch den vorösterlichen Christus oder vor seiner himmlischen Verherrlichung in seiner Eigenschaft als Herr verstanden werden soll. Er verwirft ebenfalls die Bindung der Mission an die „göttlichen Sendungen" des Wortes und des Geistes, zeitliche Sendungen, die selbst gleichsam *ad extra* trinitarische Vorgänge *ad intra* fortsetzen (vgl. *Summa theol.* Ia q. 43). Doch ist dies der Weg, der von *Lumen Gentium*, 2–4 und *Ad Gentes*, 2–5 verfolgt wird. Das Konzil hat ebenfalls mit der Idee der Heilsgeschichte als dem Rahmen der göttlichen Sendungen und der apostolischen Sendung operiert, die von Christus ausgegangen ist und die Zeit der Kirche zwischen Himmelfahrt-Pfingsten und der Parusie erfüllt (siehe vor allem *Ad Gentes*, 9). Aber ohne diese Ideen des Irrtums zu beschuldigen, was in der Tat schwer zu halten wäre, wendet sich R. von ihnen ab; denn sie versetzen die Grundlage der Mission zurück in die Vergangenheit, sie führen zu einer hierarchischen und juridischen Konzeption, sie begünstigen eine ekklesiozentrische Sicht, was verwerflich ist.

R. kritisiert und verwirft jede dualistische Konzeption, die das eine außerhalb des anderen, das eine neben das andere stellt, Kirche und Welt unterscheidet. In einer solchen Konzeption übt die Kirche die Mission in der Welt aus 1) hauptsächlich durch ihr sakrales Wirken in Predigt und Sakramenten: introvertierten und ekklesiozentrischen Aufgaben. Was diesseits des expliziten Wortes des bekannten Glaubens und der Taufe liegt, wird dann als „Prae-Evangelisation", „Prae-Katechese"[1] gewertet; 2) auf die Bekehrung (zum Glauben, zur Kirche) von Individuen zielend, im Hinblick auf ihr persönliches Heil. So vollzieht sich die Mission in einer Art von sozio-politischem Vakuum. Die Menschheit wird nicht in ihrer vollen Realität angegangen, Humanisierung oder Befreiung des Menschen werden nicht als Ziel der Mission angesehen. Das sind die Folgen einer dualistischen Konzeption.

Man könnte darüber beunruhigt sein, daß die klassischen Fundamente einer Theologie der Mission kritisiert und aufgegeben werden. R. gibt sie nur im Namen seiner „neuen Ansätze" auf. Er schlägt eine andere Art vor, Mission zu verstehen und zu betreiben. Man wird sie nicht auf eine Institution in der Vergangenheit gründen, sondern auf die Verheißung einer neuen Welt, nach vorn in die Zukunft und die Hoffnung. Tatsächlich werden J. Moltmann und J. B. Metz laufend zitiert und herangezogen (während man, wenn ich mich nicht irre, kein einziges Väterzitat findet). Die Offenbarung ist nicht nur Enthüllung, sie ist Verheißung, Gott ist nicht nur der „Seiende", sondern der „Ich werde sein, der ich sein werde" (Ex 3,14). Indem Jesus zur Bekehrung aufruft, weist er auf das Reich Gottes hin. Bei Paulus und in der Apostelgeschichte sieht man, daß die Heidenmission nicht von einem Auftrag des Apostelamtes herrührt, das von dem Fleischgewordenen Wort ausging, sondern vom Anruf des verheißenen Gottesreiches, das es vorzubereiten oder vorwegzunehmen gilt in der Geschichte als Belebung dieser Geschichte, in bezug auf den verherrlichten Christus, welcher der Fürst des *shalôm* ist und die Macht hat, eine neue Erde zu gründen, wo die Gerechtigkeit wohnen wird. Der Bezug zur Eschatologie könnte in drei Richtungen verlaufen: die einer existentiellen Dialektik, die diese Welt von der anderen scheidet, die reiner Akt Gottes sein wird; die der Heilsgeschichte: davon wurde schon gesprochen; die einer schon im Sozio-Historischen dieser Welt angelegten Eschatologie: dies ist die Meinung von R. Wir wollen im Vorgriff auf unsere weiteren Bemerkungen gleich sagen, daß für uns der zweite und dritte Weg nicht gegensätzlich sind. Aber Rütti sucht nicht die Synthese des Alten und des Neuen ...

Eine gewisse Anzahl von Schlüssel-Begriffen hat in seiner neuen Ausarbeitung besondere Geltung. Hermeneutik (vgl. S. 113, 123, 136, 157, 234–35 etc.): statt einer aus den Dogmen oder der Dogmatik abgeleiteten Theologie ist die missionarische Wirklichkeit danach zu durchdenken, was sie für uns heute, in der gegenwärtigen Situation bedeutet. Die anzuwendende Methode ist die einer theologischen Reflexion über die konkreten Situationen: diese sind entscheidend für das theologische Denken, das vom Ontologischen zum konkreten Ereignis vordringt. „Die Welt als Geschichte" wird konstituierender Horizont der Mission. Das setzt voraus, daß man den Dualismus aufgegeben, daß man die Alternative „religiös-profan", „kirchlich-weltlich" kritisiert und überwunden und sie durch den Begriff einer Welt ersetzt hat, die ihre Geschichte lebt, die offen ist für eine Zukunft, und in der Gott in der Perspektive der Verwirklichung seiner Verheißung handelt. „Die Welt als Geschichte" ist eine Welt, die offen ist für das „noch nicht", für das, was noch nicht ist, eine Welt, die in der Perspektive der Zukunft interpretiert wird. Aus all dem folgt, daß der Glaube und die Kirche für die Rolle, die sie spielen sollen, in dem Prozeß der Welt auf dem Wege zu ihrer verheißenen Zukunft hin und als Teil der Welt als Geschichte zu sehen sind (zahlreiche Aussagen in diesem Sinne, z. B. S. 136). Daraus ergibt sich – dies ist ein dritter Schlüsselbegriff –, daß man „Welt-Mission" und (christliche) „Weltverantwortung" identifizieren muß. Die Mission ist nicht das Resultat eines juridischen (oder spirituellen und zugleich juridischen) Auftrags, der am Anfang der Kirche erteilt wurde, es ist einfach die Verantwortung, die die Christen einer Welt gegenüber haben, die offen ist auf ihre verheißene Zukunft. Im Grunde sei das eigentliche Konzilsdekret über die Mission nicht *Ad Gentes divinitus*, sondern vielmehr *Gaudium et spes*, abgesehen davon, daß diese Pastoralkonstitution noch durch die Erbsünde des Dualismus gekennzeichnet ist[2]. Diese christliche Verantwortung gegenüber der Welt und ihrer Zukunft ist demnach ein Dienst der „missio Dei": ein Begriff, den R. von K. Barth und J. C. Hoekendijk übernommen hat (vgl. S. 186ff), ein Begriff, den man nicht im Sinne de „göttlichen Sendungen" verstehen darf, sondern einfach im Sinne des Handelns Gottes in der Welt. Dieses Handeln umfaßt, ohne daß man diese Unterscheidung machen muß, die sogenannte profane und die sogenannte religiöse oder übernatürliche Geschichte. Letzter Schlüsselbegriff, der aus den vorhergehenden hervorgeht: der Vorrang, der dem Begriff „Sendung" gewährt wird, um von der Mission zu sprechen. Soweit man sehen kann (vgl. S. 112ff, 234, 242, 307ff), bezeichnet „Sendung" diese Sendungs-Verantwortung, welche die Praxis des Glaubens in der Gesellschaft und in der Geschichte darstellt. Es ist schlechthin die christliche Existenz (vgl. 227, etc.).

Welches Bild der Mission geht schließlich aus diesen Positionen hervor? Das einer Aktivität eher von Christen als der Kirche und das einer Aktivität im Dienste der Welt in ihrer welthistorischen Verstrickung, wenngleich dem Reich Gottes zugewandt, mit einer Dominante der Befreiung, der Versöhnung, des *shalôm*, d. h. einer friedlichen Harmonie der Güter, die man erhoffen kann.

Das Buch endet mit folgendem Satz: „Die christliche Sendung auf Grund der universalen Verheißung für die Welt zielt nicht primär auf die Erhaltung und Ausbreitung der Kirche, sondern auf die tatkräftige Verantwortung der Hoffnung inmitten der Welt und sucht darin und darauf hin Menschen zum Mithoffen und zur Mitarbeit zu gewinnen" (345). Die Strukturen dieser „Sendung" sind durch diese drei Adjektive charakterisiert (307f): historisch, das heißt wandelbar, funktional und offen. Funktional bedeutet: nicht vorherbestimmt durch die hierarchischen Strukturen der Kirche und das Vermeiden der Wiederherstellung einer Art Sonderzone auf Grund der Sakramente. Offen: die Welt setzt die Tagesordnung fest; Primat der Erfahrung.

2) Worin wir übereinstimmen: In einem sehr wesentlichen Punkt, nämlich darin, daß die Befreiung des Menschen und also auch die Entwicklung („jedes Menschen und des ganzen Menschen", wie *Populorum progressio* sagt), der Friede, der *shalôm* in die Mission der Kirche gehören. Ich habe mich dazu geäußert in meinem Beitrag zur 41. Missiologischen Woche von Löwen („Les missions au service du salut": Quel missionnaire? Paris 1971, 13–38) sowie in einem Referat, das ich im September 1972 beim Kolloquium zur offiziellen Eröffnung des Ökumenischen Instituts von Tantur (Jerusalem) gehalten habe. Aber es gibt selbst im Kern dieser Übereinstimmung eine Differenz zwischen meiner Position und der von R.[3]. R. begründet seine Position, indem er von

[1] Ich kann das verdeutlichen. Im Hinblick auf die Situation z. B. von Schwestern und Brüdern in islamischem Gebiet, die nur eine Krankenstation oder Schule einrichten können, hatte man in der Missionskommission des 2. Vatikanums zunächst von „Prae-Evangelisation" gesprochen. Dieser Ausdruck wurde kritisiert und ausgeschlossen.

[2] R. zitiert sehr wenig und zögernd (S. 289, 295 und ff.) das Konzilsdekret über das Laienapostolat, *Apostolicam actuositatem*. In seinen Augen leidet dieser Text auch an dem Dualismus Kirche-Welt, der sich im Dualismus Kleriker-Laien widerspiegelt. R. formuliert diesen doppelten Dualismus S. 300ff. Die Rolle, die so den Laien zugeteilt wird, als bildeten sie das Band zwischen Kirche und Welt, ist ein schlechtes Alibi.

[3] Ich werfe ihm natürlich nicht vor, er habe diese Studien (von denen die zweite z. Z. übrigens noch nicht erschienen ist) nicht zitiert, sei es auch, um sie zu kritisieren. Die Bibliographie von Rütti endet notwendigerweise mit dem Abschluß seiner Arbeit im Winter 1970/71. Wir gratulieren ihm vielmehr zu der Fülle seiner Information, die sich auf Studien ausdehnt, die in Französisch und Englisch veröffentlicht sind. Wir möchten bei dieser Gelegenheit auf einen kleinen Irrtum aufmerksam machen: der S. 320 Nr. 177 zitierte Seumois ist nicht A(ndré), sondern sein Bruder Xavier.

der Begründung der Mission ausgeht: er lehnt eine Begründung nach rückwärts ab, die schicksalhaft an eine bestimmte Struktur der Kirche und der Apostolizität gebunden ist, und befürwortet eine Begründung nach vorn in dem Ziel, das zu erreichen man der Welt helfen muß. Die Einbeziehung des Dienstes an der Welt (im Hinblick auf ihre Befreiung und ihre Entwicklung) in die Mission gründe ich auf den Begriff des Heils, also auf das Objekt oder den Inhalt, nicht auf den Titel oder die Begründung der Mission. Meine Überzeugung beruht auf einer Studie über den Begriff des Heils im Alten Testament und in den Evangelien, an zweiter Stelle auf einigen Kapiteln der Theologie. In dieser Hinsicht ist die Revision einer unbefriedigenden Theologie der Beziehungen zwischen Natur und Gnade, Natur und Übernatur, die wir M. Blondel und H. de Lubac verdanken, von großer Bedeutung. Sie erlaubt (ohne vollkommene Kongruenz) an die Tradition der griechischen Väter anzuschließen. Aber diesen Aspekt der Frage hat R. vollkommen beiseite gelassen. Dennoch drückt er mehrfach seine Position in Heilsbegriffen aus (so 156, 177–178, 186, etc.); das könnte eine Brücke zwischen uns sein, falls ein Interesse besteht, daß eine solche Brükke existiert.

Ich, meinerseits, vertrete die Meinung, daß die Mission auch auf dem eschatologischen Aufruf des Gottesreiches gründet als Sinn der Weltgeschichte, der durch die souveräne Macht des verherrlichten Christus garantiert ist. Das tritt nicht in Gegensatz zu der Idee einer Begründung in der Sendung des inkarnierten Wortes und des Heiligen Geistes, auch nicht in dem von Christus begründeten Apostolat und in einem von ihm erhaltenen Auftrag, weil es, im biblischen Sinne, eine Korrespondenz zwischen dem Anfang und dem Ende gibt. Die Wahrheit einer Sache liegt im Ziel, zu dem Gott sie bestimmt hat und sie aufruft. Aber das Ziel ist von Anfang an in der Begründung ins Auge gefaßt. So ist die eschatologische Hochzeit der Braut und des Lammes, die mit dem neuen Himmel und der neuen Erde zusammenfällt (Offb 21, 1–7), die Erfüllung dessen, was schon in der Genesis in dem „Es werde die Erde" und „Machen wir den Menschen nach unserm Ebenbild" inmitten einer Garten-Welt angestrebt worden war. Es hat auch schon seine Bedeutung, daß der glorreiche Christus der österliche Christus ist, „Erstgeborener unter den Toten" (Kol 1, 18). Was die Welt zu werden aufgerufen ist, ist begründet in dem, was Christus war, was er gesagt und getan hat. R. bestreitet das nicht, er, der (240ff) die Idee der „memoria Christi" (J. B. Metz), des Gedächtnisses des Passah Christi wiederaufnimmt und darin eine Begründung für die Verheißung der Befreiung und Versöhnung sieht.

Ich erkenne schließlich mit Freude bei R. einen sehr geschärften und klaren Blick, z. B. in bezug auf die Gefahr einer Sakramentalisierung der Idee des *Mysterion* (58ff) oder einer fixistischen Sakralisierung durch einen anfechtbaren Primat des Sakramental-Zeremoniellen (268ff); oder bezüglich der Gefahr, in der klassischen Position die „Welt" nur in ihrer gegenwärtigen fixistischen Situation zu sehen, während sie geschichtlich ist (137); oder in bezug auf die Idee, daß das Wirken Gottes Kirche und Welt umfaßt (231ff) usw. Aber ich kann ernste Kritik oder Anfragen nicht verschweigen.

3) Kritische Bemerkungen und Fragen.

a) R. spricht weniger von dem, was das Konzil „die missionarische Aktivität" nennt, als von der Mission, die so weit gefaßt ist, daß sie mit der christlichen Existenz identisch ist, die sich ihrer Verantwortung gegenüber der Welt bewußt ist. Wenn er eine Definition durch die Konversion von Individuen oder durch die „Pflanzung" einer Lokalkirche kritisiert, kritisiert er auch eine Theorie der missionarischen Aktivität im Namen einer Sicht der Mission als christlicher Weltaufgabe (vgl. u. a. 185, 227). Wenn es noch keine Christen gibt, muß man sie durch eine „missionarische Aktivität" entstehen lassen.

b) Man kann in einer Theologie der Mission nicht alles aufbauen, ohne sich auf die Wahl der Zwölf, auf den Auftrag zu predigen und zu taufen, auf die Apostolizität und sogar auf die „göttlichen Sendungen" zu stützen. Das ist nicht erlaubt, das ist nicht möglich! R. wird wahrscheinlich sagen, er schließe dies alles nicht aus. Das eine oder andere Mal findet sich eine Formulierung wie „nicht allein aus dogmatischen Prinzipien" (234, Sperrung von mir). Tatsächlich unternimmt er aber einen solch zerstörerischen Beschuß dieser Ideen, die mit „Ekklesiozentrik" befleckt sind, daß er sie eliminiert. Er gelangt zu einer Missiologie fast ohne Ekklesiologie. Seine protestantischen Bezugnahmen sind bezeichnend. So kritisch er gegenüber anderen Theorien ist, so kritisch sollte er auch seine eigene betrachten und sich fragen, was sich, wenn sie in diesem Zustand gangbar ist, aus ihr praktisch ergeben würde.

c) Er stellt sich selbst die Frage der Bewahrung der Identität oder des spezifisch Christlichen: so 192ff., 233–235 257, 257ff, 279. Seine Antwort ist nicht unbedeutend. Ist sie ausreichend? Unterschätzt er nicht die Gefahr, aus dem Christentum eine einfache Zugehörigkeit zur Welt, zu dieser Welt zu machen? Ich bin sehr zurückhaltend gegenüber einer Kritik des „Dualismus", der sofort als Irrtum beurteilt wird. Es gibt wohl Einheit des letzten Zieles; das Gottesreich wird Kirche und Welt vereinen (siehe Kap. III meiner Jalons pour une théologie du laïcat, 1953; dt. Der Laie, Stuttgart 1957). Aber es gibt eine nicht reduzierbare Dualität von stiftendem Handeln: schöpferische Initiative, Initiative der Gnade. Die Kirche hat als Eigenprinzip den Heiligen Geist, der in der Welt nur handelt, ohne deren eigentliches Prinzip zu sein. Aber von daher, das ist wahr, steht die Kirche im Dienste der Welt für ihr letztes Ziel, das Reich Gottes.

d) R. hat eine These. Er verfolgt deren Entwicklung mit Kohärenz, aber zu unnachgiebig und einlinig. So ist die Wahrheit nicht. Er stellt gegenüber und trennt Aspekte der Wirklichkeit, die nicht gegeneinander gestellt werden dürfen. Zum Beispiel ist biblische und christliche Offenbarung zugleich Offenbarung dessen, was ist, und Verheißung dessen, was man erwartet. Warum diese beiden Aspekte gegeneinanderstellen? (vgl. 83). Warum dauernd dem Bezug zur noch nicht realisierten Eschatologie den Vorzug geben und den Bezug zur gegebenen unterlassen? Man sagt uns zum Beispiel, „das Proprium christlicher Ethik" liege im „eschatologischen Vorbehalt" (255). Nicht nur darin! Im NT, besonders bei Paulus, besteht dieses Proprium in der Homogeneität des ethischen Imperativs mit dem Indikativ dessen, was Gott für uns war und gemacht hat: „Er hat uns verziehen, also verzeiht", etc. Man kann das Gegebene dem Ursprung und das Verheißene dem Ziel nicht entgegenstellen und je beide nicht trennen. Man kann auch den Aspekt des „noch nicht" (157ff) dem schon Gegebenen, dem Überlieferten nicht entgegenstellen oder von ihm trennen: Auf der Basis des einen ist das andere wirklich. Ebenso kann man ein heilsökonomisches Gut nicht einer ontologischen Behauptung gegenüberstellen. Weil Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, ist die verheißene Eschatologie echt, und weil er Sohn Gottes ist, kann die totale Verheißung von Röm 8, 19–25 wirklich erhofft werden, d. h. wie Paulus sagt, „beharrlich erwartet werden"[4]. In dieser Hinsicht täuschen die leidenschaftlichen Behauptungen Luthers. Einerseits hat er dieses „Proprium" des Christentums hervorragend wahrgenommen, welches in der Zulassung einer Verheißung, in einer expectatio besteht[5]. Aber, wenn er sagt und wiederholt: „Christus ist nicht darümb Christus genennet, das er zwo Naturen hat, was gehet mich dasselbige an? Sondern er treget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und werck, so er auff sich genomen hat, dasselbige gibt im den Namen. Das er von natur mensch und Gott ist, das hat er für sich, aber das er sein Ampt dahin gewendet und seine liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu gut,"[6] bin ich beunruhigt; denn es gibt gültiges *pro me* oder *Nobis* nur, wenn Christus in sich selbst wirklich Mensch und Gott ist. Analog können die Christen – aber warum sollen wir nicht sagen „die Kirche"? – nur dadurch dazu beitragen, die Kirche dafür zu öffnen, was ihr verheißen worden ist (nämlich Befreiung, Kindschaft, Erbe und Ehre Gottes in Jesus Christus), indem sie das gebrauchen, was ihnen im Stiftungs- oder Gründungsakt gegeben worden ist. Die Gegenüberstellung und Trennung zwischen einer Mission, die auf dem Werk des inkarnierten Wortes, auf der Apostolizität, auf dem Wort und den Sakramenten

[4] Vgl. J. Daniélou, Christologie et eschatologie, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III. Würzburg, 1954, S. 269–281.

[5] „Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici. Quia philosophi oculum ita in praesentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates eorum speculentur, Apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum praesentium, ab essentia et accidentibus earum et dirigit in eas, secundum quod futurae sunt. Non enim dicit 'Essentia' Vel 'operatio' creaturae, seu 'actio' et 'passio' et 'motus'. Sed novo et miro vocabulo et theologico dicit 'Exspectatio Creaturae', Ut eoipso, cum animus audit Creaturam exspectare, non ipsam creaturam amplius, Sed quid creatura exspectet, intendat et quaerat ..." Vorlesung über den Römerbrief: WA 56, 371.

[6] Predigten über das 2. Buch Moses: WA 16, 217. Vgl. Gal-Komm.: WA 40/1, 299: „me, pro me"; WA 31/2, 432: „Nostrum. Nos. Nobis"; W. Elert, Morphologie des Luthertums. I. München, 1931, S. 61.

gegründet ist, und einer Mission, die in dem eschatologischen Aufruf und der Verheißung begründet ist, lehne ich ab.

e) Wenn ich dies sage, bestreite ich nicht, daß es etwas Wahres an der ausführlichen Kritik gibt, die von R. gegen die „Ekklesiozentrik", gegen eine klerikale und starre Konzeption der Kirche geführt wird. In dieser Hinsicht habe ich an mir selbst schrittweise Kritik geübt. Ohne Zweifel ist die Kirche heute dazu aufgerufen, ihr Für-die-Welt-Sein neu zu leben. R. bringt uns in dieser Hinsicht fruchtbare Überlegungen und Anregungen. Aber wir werfen ihm vor, daß er ein wenig die Positionen karikiert, die er verwerfen will. Er vereinfacht übermäßig. So verfährt er auch in sehr allgemeiner Weise mit der institutionellen dogmatischen Position (vgl. u. a. 228–231, 238, 257ff), mit der Reduzierung der „Heilsgeschichte" auf eine „Sondergeschichte" (z. B. 137), während in seiner eigenen Sicht die Idee der „Welt als Geschichte" erlauben würde, den Gegensatz zu überwinden. Er simplifiziert auch die Idee der Mission, die durch das Wort (vgl. 137 unten) und die Sakramente ausgeübt wird, während diese auch Verheißung sind, wie die klassische Theologie des hl. Thomas es so klar sagt. Ich habe schon vor langer Zeit darauf hingewiesen (vgl. Rev. Sc. ph. th. 37, 1953, 768): Auch für die Definition der Mission als *plantatio Ecclesiae* gilt das, was für den Begriff der *Ecclesia*, den man da setzt, gilt. Sie ist wohl kritisierbar, wenn man nur die klerikale Institution oder den Apparat in seiner administrativsten Form nimmt. Aber gilt das auch, wenn man hier eine volle Ekklesiologie des Gottesvolkes einsetzen würde, des Gottesvolkes „unterwegs auf dem Wege der Menschen" (Thema des Laienkongresses, Rom, Oktober 1967)?

Ebenso würde ich wünschen, daß das Thema der Mission in der Perspektive einer kosmischen Eschatologie und einer „Welt als Geschichte" ohne Exklusivität und Einseitigkeit in Synthese mit den klassischen Überlieferungen der Apostolizität, des Auftrags, der „Zeit der Kirche" und selbst der „Heilsgeschichte" aufgegriffen würde, diese Überlieferungen natürlich in ihrem reichsten, breitesten und dynamischsten Ausarbeitungsstand genommen und auf die Welt und ihre Zukunft bezogen. Das müßte möglich sein. Wir besitzen die Unbefangenheit zu glauben, daß für all dies die Begriffe des „Heils" (*quid sit? in quo consistat?*) und des Kirchen-Sakraments, des Heils (unter der Bedingung, daß es im paulinischen *mysterion* gesehen wird) dazu gute Eingangspforten sein können.

(Übersetzung aus dem Französischen von Karl-Josef Lesch)

---

**Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.** In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shamarjahu Talmon und Gerhard Wallis, hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, Band I, Lieferung 6/7. *bākāh — gᵉbūl.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1972) Sp. 641–896, Subskr. je Lfg. DM 16.–

Das bereits früher vorgestellte[1] Nachschlagewerk wächst langsam, aber sicher weiter. Die Transkriptionen sind nicht mehr zu beanstanden. Druckfehler konnte ich nicht feststellen. Am Fehlen der Anfangsbuchstaben der Vornamen der Autoren der Artikel hat sich dagegen bis auf die Fälle, in denen Verwechslungen mit Autoren gleichen Namens möglich sind, nichts geändert. Wäre es nicht wünschenswert, gerade in einem so bewußt ökumenischen Unternehmen wie diesem, die biblischen Namen einheitlich nach den „Loccumer Richtlinien" zu schreiben[2]? Es sollte einfach nicht mehr einen „Moses" (740) geben, nachdem sich die offiziellen Kirchenleitungen in der BRD auf „Mose" geeinigt haben. Auch die Abkürzungen der biblischen Bücher würden am besten sinnvollerweise so geboten, wie sie die neuen liturgischen Bücher der katholischen Kirche des ganzen deutschen Sprachgebietes aufweisen, also z. B. nicht HL für „Hoheslied", sondern Hld.

Im Artikel *bēn* (Bergman, Ringgren, H. Haag) vermißt man einen Hinweis auf die Bedeutung des Plurals „junge Männer" (Spr 7,7; Hld 2,3), analog zu dem Plural von *bat,* zu dem von H. Haag richtig vermerkt wird, er bedeute (junge wie alte) „Frauen" (868).

Zu *bānāh* (Wagner) in Gen 2,22 ist zu fragen, ob der Sachverhalt genügend damit umschrieben ist, daß gesagt wird, Jahwe handle hier „ganz dinglich-massiv" (697). Müßte hier nicht die Vorstellung von der Frau als „Haus" mitbedacht werden[3] Umso mehr, als die ebd. angeführten schöpfungstheologischen Stellen deutlich von einem Hausbau reden! Zu *bānāh bᵉšēm jahweh* (1 Kön 18,32 – 700) hätte darauf hingewiesen werden können, welchen Sinn die Formel *bᵉšēm jahweh* in dieser Phrase hat, zumal sich die von mir konsultierten Kommentare ebenfalls hierzu ausschweigen. Normalerweise wäre hier ein *lᵉjahweh* zu erwarten (vgl. Gen 8,20; 12,7.8 u. ö.). Es wird also kaum unmittelbar gemeint sein, Elija habe den Altar auf dem Karmel zu Ehren Jahwes erbaut. (Wenn in diesem Fall der Ausdruck *šēm jahweh* schon hätte verwendet werden sollen, hätte der Verfasser *lᵉšēm jahweh* schreiben müssen; vgl. 1 Kön 8,17.20.) Nun ist im Kontext mehrmals von einer Anrufung des Gottesnamens (*qārā' bᵉšēm . . .*) die Rede (V. 24: 2mal, V. 25.26: je 1mal), so daß man eine verkürzte Redeweise annehmen könnte: „Er baute einen Altar, (um den) Namen Jahwes (anrufen zu können)." Richtiger dürfte jedoch die Annahme sein, daß die Wortverbindung hier im Sinne von V. 36b verstanden werden soll: „Er baute einen Altar auf die Autorität (Weisung) Jahwes hin."

zu *ba'al* (De Moor, Mulder) in Jer 32,29 wird vermerkt, man habe diesem Gott auf den Hausdächern geräuchert (724), ohne daß nach einer Begründung dafür gesucht wird. Nun wird aber an anderer Stelle (716) ausgeführt, daß der König von Ugarit am ersten Tag des Neujahrsfestes auf dem Tempeldach, wo man Laubhütten errichtet hatte, geopfert habe. Damit legt sich die Vermutung nahe, daß es sich in Jer 32,29 um eine Variation dieses kanaanäischen Brauches handelt.

Der dem Stichwort *bāqār* gewidmete Artikel (743–754) von Bergman-Ringgren-Barth ist mit seinen „weil"-Sätzen sehr instruktiv und vorbildlich. Hier wird wirklich nach echten sachlichen und theologischen Erklärungen gesucht, an denen sich ein „theologisches Wörterbuch" nicht vorbeidrücken sollte, wo solche Erklärungen vertretbar sind, was aber leider manchmal doch geschieht.

*bōqær* (dieselben) soll in den Psalmen keine Verbindung zum israelitischen Rechtsleben aufweisen (753), obwohl bekannt ist, daß der König nach Ps 101,8 „*labbᵉqārīm* alle Frevler des Landes vernichtet", d. h. gerichtlich zum Schweigen bringt. Gleichwohl wird (zu Recht) in Abrede gestellt, daß der Ausdruck symbolisch zu interpretieren sei, weil mit der Möglichkeit gerechnet wird, *labbᵉqārīm* mit „Tag für Tag" übersetzen zu können (754.751), wozu auf Jes 33,2 (so statt 32,2!); Ps 73,14; Ijob 7,18; Klgl 3,23 verwiesen wird, nachdem die sekundäre Bedeutung „Tag" für *bōqær* überhaupt nachgewiesen zu werden versucht wurde (749ff); jedoch scheint dieser Versuch nicht gelungen zu sein, da die Texte in dieser Beziehung nicht eindeutig genug sind.

Zu *biqqēš* (Wagner) werden zutreffend die Stellen Hld 3,1f; 5,6; 6,1 zitiert (758). Es wäre jedoch interessant gewesen, eine Erklärung nach dem Wozu des Suchens an diesen Stellen zu wagen. (Man beachte in dieser Beziehung die Objektangabe *šæ'ahªbāh nafši* in Hld 3,1.2!) Die Verweise auf die „Jerusalemer Bibel, deutsche Ausgabe" (760.768) wirken in einem Werk, das sich sonst nur mit Primärliteratur befaßt, ein wenig eigenartig.

Der Satz, *bārā'* drücke aus, „daß durch Gottes Befehlswort voraussetzungslos etwas Neues, das vorher nicht existierte, ohne weiteres Eingreifen entsteht" (so Ringgren zu Gen 1,1 mit Verweis auf Ps 148,5–775), ist zum mindesten mißverständlich: Er *kann* im Sinne einer *creatio ex nihilo* verstanden werden; er *kann* aber auch so verstanden werden: *bārā'* besage, Jahwe habe etwas ins Dasein gerufen, das so (d. h. in geordneter Weise) vorher noch nicht vorhanden war. Im ersten Fall würde Ringgren sich in Widerspruch zu den meisten neueren Exegeten stellen, die ausdrücklich die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* für Gen 1,1 ausschließen.

Zu *bāraḥ* hätte Hld 8,14 zitiert werden können. (Der betreffende Artikel stammt von Gamberoni – 778–781.)

Der in mancher Bziehung interessante *bᵉrīt*-Artikel von Weinfeld (781–808) krankt daran, daß er auf jede Auseinandersetzung mit der grundlegend-provozierenden Studie von L. Perlitt, Bundestheologie im AT (WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969) verzichtet. Darf seit Perlitt *bᵉrīt* überhaupt noch uneingeschränkt mit „Bund" wiedergegeben wer-

[1] Siehe diese Zeitschrift, 68 (1972) 277–281. Dazu zwei Korrekturen: Sp. 281 wurde leider im Druck der Text zu Fußnote 6 ausgelassen; er müßte heißen: „Vgl. dazu L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes, a.a.O., 410f." Auf ein Versehen, das ausschließlich zu Lasten des Rezensenten geht, hat mich freundlicherweise Herr Kollege H. D. Preuß, Göttingen, schriftlich aufmerksam gemacht: Sp. 280f bemängelte ich zu seinem Artikel *bō'* das Fehlen eines Hinweises auf Hld 5,1a usw. (ThWAT I 537f), obwohl er Sp. 538 auf eben diese Stellen hingewiesen hatte. Sit venia recensenti! Weiterhin bedauerte Herr Preuß das Fehlen jeder positiven Bemerkung in meiner Besprechung. Dazu ist zu sagen: Es ist unmöglich, bei einem aus so vielen Beiträgen bestehenden Werk allen Autoren gerecht zu werden; schließlich ist auch das Fehlen jeder Bemerkung unter Umständen schon ein Positivum, d. h. ein Zeichen dafür, daß offenbar nichts zu beanstanden war.

[2] Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Herausgegeben von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk, erarbeitet nach den Weisungen der ökumentischen Übersetzerkommission von K. D. Fricke und B. Schwank OSB, Kath. Bibelanstalt –Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971.

[3] Siehe den ersten Teil dieser Rezensionsreihe in ThRv 68 (1972) 281.

den[4]? Die Herleitung des Wortes von akkad. *biritu* „Band" entbehrt jedenfalls nicht der Problematik. Der Satz „Die ursprüngliche Bedeutung des hebr. ברית ... ist nicht ein Vertrag oder eine Vereinbarung zwischen zwei Parteien" (784) spricht doch eher dagegen. Unverständlicherweise unterblieb auch eine Auseinandersetzung mit 1 Sam 17,8, einer Stelle, die E. Kutsch (m. E. zu Recht) für die Herleitung des Substantivs *bᵉrīt* von einer Wurzel *brh* II „bestimmen, wählen" plädieren läßt. Der Verf. wandelt noch allzusehr in den Spuren W. Eichrodts (vgl. 804 unten!). Dadurch wird die informative Brauchbarkeit des Artikels sehr relativiert.

Bratsiotis sieht in seinem Artikel *bāśār* in dem *bāśār 'æḥād* von Gen 2,24 einen „Hinweis auf die Einehe" und eine „Anspielung auf den Vollzug der Ehe" (862). Demgegenüber betont C. Westermann in seinem neuesten Genesiskommentar: „Die beiden Verben ‚er verläßt' und ‚er hängt an' dürfen keinesfalls als Beschreibungen von Institutionen verstanden werden ... Es ist vielmehr hervorzuheben, daß in der Institution der Ehe (ob nun Ein- oder Mehrehe), wie sie uns im AT begegnet, dieser Drang der Geschlechter zueinander gerade nicht das einzige, meist nicht einmal das ausschlaggebende Element ist; im allgemeinen sind familiäre, soziale, wirtschaftliche Elemente beim Eheschließen bestimmend ... Man hat gefragt, ob das ‚zu einem Fleisch' den Geschlechtsverkehr meine oder das Kind, in dem Mann und Frau ein Fleisch werden. Beides ist nicht richtig ..., weil V. 24 wie V. 23 eben gerade nicht von der Ehe als Institution zur Erzeugung von Nachkommenschaft spricht, sondern von der Gemeinschaft von Mann und Frau als solcher; die erstere Erklärung ... ist zu einseitig, weil ja das hebräische בשר eben nicht, wie das griechische σάρξ, als Gegensatz zu Geist oder Seele konzipiert ist, sondern das Menschsein als Ganzes unter dem Aspekt der Körperlichkeit meint[5]." Dem ist nichts hinzuzufügen.

Der genaue Sinn des Ausdrucks *bat-rabbīm* (Hld 7,5) ist unbekannt. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Suche nach einer „uns unbekannte(n) Stadt" bzw. einer „große(n), volkreiche(n) Stadt" (H. Haag 870 nach Rudolph), die man geographisch benennen könnte, falls man von ihr Näheres wüßte, der Bildersprache des Hohenliedes gerecht wird. Aber selbst wenn eine solche Suche zum Erfolg führen würde, müßte damit das eigentlich Gemeinte noch keineswegs erfaßt sein, da die „Geographie" des Hohenliedes von eigener Art ist und sich eher archetypisch-tiefenpsychologisch als mit den Mitteln der Geographie, der Archäologie und Geschichtswissenschaft fassen läßt[6].

Regensburg Leo Krinetzki

**Gunneweg,** Antonius H. J.: **Geschichte Israels bis Bar Kochba.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). 198 S. (Theologische Wissenschaft, Bd 2) kart. DM 17.–

Wer sich heute anschickt, eine Geschichte Israels zu schreiben, ist zunächst gezwungen, seinen Standort zu bestimmen, d. h., er muß sich entscheiden zwischen zwei durch anerkannte Darstellungen markierten Positionen. Auf der einen Seite liegt die hochangesehene Monographie des Alt-Schülers M. Noth vor, die erstmals 1950 erschien und 1966 in 6. unveränderter Auflage herausgebracht wurde. Die Gegenposition hält der Albright-Schüler J. Bright inne, dessen History of Israel 1959 das Licht der Welt erblickte und 1966 in deutscher Übersetzung erschienen ist. Methodisch mißt Noth als Quellen der Literarkritik und der kritischen Verwendung der atl. Traditionen die Hauptbedeutung bei. Er kennt durchaus die Texte der biblischen Umwelt und die Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen, aber er bezweifelt, daß von ihnen her über die Zeit bis zur Landnahme die Historizität der biblischen Berichte zu sichern ist. Bright dagegen gesteht den zuletzt genannten Zeugnissen, besonders der Archäologie eine viel größere Beweiskraft zu, die besonders für die Zeit der Anfänge bis zur Epoche der Richter in Anschlag zu bringen ist.

Gunneweg folgt in Anlage und Darbietung seinem Bonner Vorgänger Noth, dessen Darstellung der Geschichte Israels er als „immer noch vorbildlich" bezeichnet, während Bright nach seiner Meinung zum „Konservatismus" (S. 15) neigt. Nach dieser eindeutigen Standortbestimmung stellt G. dann mit der vom Sammelwerk her auferlegten Dichte und Kürze die einzelnen Epochen und Perioden der israelitischen Geschichte plastisch und ansprechend dar. Die den einzelnen Abschnitten beigegebenen ausgewählten Literaturangaben verraten, daß der Verf. auf der Höhe der Forschung steht. Die Darstellung wird, wie die Sache es verlangt, immer wieder auf die religiösen und theologischen Fragen und Probleme des AT bezogen und auf deren Verständnis hingeordnet. So entsteht insgesamt ein imposant geschlossenes und lebendiges Bild der Geschichte Israels, das durchaus an die Seite der Darstellung von Noth zu stellen, aber auch mit dessen einseitiger Grundeinstellung behaftet ist.

Diese Einseitigkeit hat wohl darin ihren Grund, daß nach erfolgversprechenden archäologischen Erstversuchen von deutschen Gelehrten vor dem 1. Weltkrieg bis heute in Palästina deutscherseits kaum nennenswerte Ausgrabungen unternommen wurden. Diesen Sachverhalt hat Albright mir gegenüber einmal so gekennzeichnet: „Es ist ein Unterschied, ob ich nur in der Studierstube eine Geschichte Israels schreibe oder ob ich sie auch mit dem Spaten des Archäologen erarbeite." Dieses Dilemma des israelitischen Geschichtsschreibers hat R. de Vaux eindringlich gespürt und sich in seiner Geschichte um ein Gleichgewicht der Bewertung der literarkritischen Betrachtung der atl. Texte und der Verwendung außerbiblischer Zeugnisse bemüht. Ich möchte ihm beipflichten, wenn er meint, daß dieser Mittelweg sachgetreuer die Entwicklung der Geschichte Israels wiedergeben kann. Daß G. dieses bedeutsame reife Alterswerk von de Vaux nicht zitiert, dürfte wohl daran liegen, daß er vor dessen Erscheinen sein Manuskript abgeschlossen hatte. Jedenfalls hätte das auf drei Bände berechnete Werk von de Vaux, das durch den vorzeitigen Tod des Autors nach Erscheinen des 1. Bd nun ein Torso bleibt, die moderne klassische Darstellung der israelitischen Geschichte werden können. Umso dankbarer dürfen wir sein, daß der 1. Bd: Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan, Paris 1971, auf nicht weniger als 674 Seiten jene ersten am meisten umstrittenen Epochen brillant und mit meisterlicher Souveränität behandelt.

Regensburg Heinrich Gross

**Feneberg,** Rupert: **Christliche Passafeier und Abendmahl.** Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte. München: Kösel-Verlag 1971. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 27) 150 S., kart. DM 42.–

Wie ist die Entstehung der Abendmahlsberichte zu erklären, wenn man die Abendmahlsworte nicht auf den historischen Jesus zurückführen zu können glaubt? Das ist die Problemstellung, auf die die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben versucht. Daß die Frage legitim und wichtig ist, wird niemand bestreiten.

Ehe ihre Beantwortung in Angriff genommen wird, erhalten wir ein Referat über den Stand der Forschung, das mehr als die Hälfte des Umfangs der Arbeit beansprucht. Man begrüßt es, daß nicht die ganze Literatur vorgeführt wird, sondern zwei Probleme als Leitfossile gewählt werden, nämlich die Streitfrage, ob Jesu letztes Mahl ein Passamahl war oder nicht, und die (äußerst anfechtbare) Alternative, ob das Herrenmahl das Todesgedächtnis oder die eschatologische Erwartung zum Gegenstand hatte.

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich endlich dem eingangs genannten Problem zu und beantwortet es mit Hilfe der These, daß die Abendmahlsberichte die „Versprachlichung" der urchristlichen jährlichen Passafeier seien. Diese bestand angeblich (das Passafasten in der Ostervigilie wird ignoriert) aus zwei Akten: der Haggada (Passaandacht) und dem Mahl (133). In der Haggada wurde wie in ihrem jüdischen Vorbild vom Auszug aus Ägypten gesprochen, aber, so erfahren wir, in „Pausengesprächen" wurde zusätzlich des Heilstodes Christi gedacht (134). Bei der „Historisierung" der urchristlichen Passafeier in den Evangelien wurden die beiden Akte der christlichen Passabegehung (Haggada und Mahl) in umgekehrter Reihenfolge erzählt, also erst Abendmahls-, dann Passionserzählung (135). „Für eine vollständige ‚Biographie' der Gestalt Jesu übernehmen die Auferstehungsberichte innerhalb der biographisierten Form die Funktion, die im Festablauf des Mahl hatte" (138).

Man wäre froh, wenn man irgendwo in der Arbeit anstelle von Spekulationen eine noch so bescheidene exakte exegetische Erkenntnis zum besseren Verständnis der Abendmahlsberichte erhielte. Leider ist das nicht der Fall.

Göttingen Joachim Jeremias

**Blank,** Josef: **Jesus von Nazareth.** Geschichte und Relevanz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 150 S. (theologisches Seminar); kart.-lam. DM14.80

Drei ursprünglich getrennt erschienene Aufsätze aus dem Jahre 1971 werden im vorliegenden Bändchen gesammelt präsentiert, wobei Wiederholungen zum historischen Kontext Jesu – in sich jeweils sinnvoll – im jetzigen Zusammenhang deplaziert wirken. Die Themen „Der Christus des Glaubens und der historische Jesus" (11–92), „Was Jesus heute

[4] Diese Frage muß ich heute natürlich auch gegenüber meinem eigenen Buch „Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament" (Die Welt der Bibel 3,15, Düsseldorf 1963) stellen.

[5] C. Westermann, Genesis: BK I, 4 (Neukirchen-Vluyn 1970), S. 317f.

[6] Vgl. dazu L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150 (1970) 408ff.

will. Überlegungen zur Ethik Jesu" (93–121) und „Der historische Jesus und die Kirche" (122–150) zielen zwar auf Einzelaspekte im vieldiskutierten Komplex „Jesus von Nazareth", treffen aber doch das Ganze im Fragment. Bei dem im Untertitel intendierten Rahmen liegt allerdings der Schwerpunkt eindeutig mehr auf dem Jesus der vergangenen Geschichte als auf seiner Relevanz für die Kirche heute, wobei vor allem der zweite Aufsatz die vom Titel geweckten Hoffnungen nicht erfüllt. Die in den abschließenden Bemerkungen (117–121) skizzierten hermeneutischen Überlegungen zur Sprache der Dogmen sprengen sogar den Sachzusammenhang.

Verf. entfaltet seine Darstellung im literarischen Genus des „theologischen Essays" (Vorwort S. 6). Man wird ihm bescheinigen können, daß er die Vorteile der gewählten Gattung voll zu nutzen weiß. So entsteht ein lebendig geschriebenes, differenziertes, vor allem kräftig vor dem jüdischen Hintergrund abgehobenes Mosaik der Gestalt Jesu und seiner Anliegen – ohne den üblichen Ballast an wissenschaftlichen Anmerkungen, insgesamt eine gut lesbare, engagiert vorgetragene Deutung der Gestalt Jesu, deren fundierte exegetische Vorarbeit nur der Fachmann einzuschätzen weiß. Ob hier allerdings eine „Vermittlung exegetischer Einsichten an weitere Kreise" (6) gelungen ist, getragen vom Anliegen, „eine breitere Öffentlichkeit an der theologischen Arbeit teilnehmen zu lassen und zwar auch dort, wo es um schwierige Fragen geht und die Diskussion noch zu keinem endgültig gesicherten Ergebnis gekommen ist" (ebd), bleibt fraglich, da „Teilnahme" an theologischer Arbeit breitere Information des Lesers mit Pro- und Contra-Argumenten voraussetzt. Dies dürften die insgesamt ausgewogenen, in strittigen Fragen besonnenen theologischen Essays wohl kaum leisten können.

Da bei der Breite der angeschnittenen Fragen nicht alle Entscheidungen des Verf. kritisch gewürdigt werden können, seien exemplarisch einige Hinweise zum letzten Aufsatz gestattet. Mit Recht weist Verf. auch hier auf den jüdischen Hintergrund des Kirchengedankens, vor allem auf den Unterschied zu Qumran hin sowie auf die Pluralität der Kirchenbegriffe im NT, die nicht unbesehen in die Wirksamkeit Jesu eingetragen werden dürfen. Weiter stellt er umsichtig historische Elemente im Wirken Jesu heraus (Sammlung und Sendung der Jünger, Konstitutierung der Zwölf, Beilegung des Symbolnamens Kephas für Petrus), die Zustimmung verdienen. Dennoch bleiben Fragen. 1. Ungeklärt bei seiner These: Jesus hat keine Kirche gewollt (146) bleibt vor allem, was Kirche, ekklesia, kahal im Kontext des Wirkens Jesu meinen könnte. Es ist ungeschichtlich, will man etwa den Kirchenbegriff des Paulus oder den der Pastoralbriefe voraussetzen. Faktisch verfährt Verf. stillschweigend so bei der methodisch falschen Alternative Gottesreich oder Kirche (123ff). Warum handelt es sich bei der Bildung des Jüngerkreises nicht um eine Sammlung einer „Kirche" (147) – analog zu anderen „Kirchen"-Sammlungen des damaligen Judentums –, wenn „Kirche" in den Evangelien „nichts anderes als die Jüngerschaft Jesu" ist (148)? 2. Eine Heiden-„Mission" Jesu lehnt Verf. zu Recht ab; wie steht er aber zu einer Juden-„Mission" Jesu? Fand sie statt? Nur in dieser Doppelpoligkeit erscheint die erste Frage berechtigt. Ist eine „Hinwendung" Jesu an Israel – wie Verf. durchgehend formuliert – implizit eine Mission? 3. Eine Kirche aus Juden und Heiden lag „nicht im Horizont der Wirksamkeit" Jesu (137) – zugestanden; doch ist die Botschaft Jesu wirklich nur universal in dem Sinn, daß er sich an g a n z Israel wendet (136f) oder durchbricht nicht das Gebot der Feindesliebe (137f), das Verhalten zum Nächsten schlechthin (140) sowie das in diesem Kontext nicht beachtete Droh- und Weissagungswort Lk 13,28f u. a. diesen jüdischen Rahmen? Die „Begegnungen mit Heiden, ... nicht ... unhistorisch" (140) nach Mt 8,5–13 und Mk 7,24–30 betonen sicherlich zu Recht die Priorität Israels; aber diese komparativische Aussage ist doch nur im Blick auf die Hinwendung zu den Heiden möglich. Waren nicht auch sie nach jüdischem Verständnis „notorisch im Unheil" (zu 138 und den dort angegebenen Kriterien der Adressaten Jesu)? 4. Inwiefern darf Mk 8,31–33 als Interpretament eines historischen, aber mißverständlichen Messiasbekenntnisses des Petrus herangegezogen werden? Ist Mk 8,31ff redaktionelle Komposition oder haben die Verse einen historischen „Sitz im Leben Jesu" (zu 144)? 5. Warum ist das Wortspiel Petros-Petra in Mt 16,18 eine „Übersetzung" und warum ist die Metapher nur beim aramäischen Kepha „ohne Schwierigkeiten" (144)? Ist diese in der Literatur oft vertretene, darum aber nicht eo ipso zutreffende These Grund genug, für Mt 16,18f auf eine „Bildung der aramäisch sprechenden Urgemeinde" zu rekurrieren (146)?

Diese kritischen Fragen zum letzten Beitrag der theologischen Essays mögen genügen, um die Vielschichtigkeit und Differenziertheit der Probleme anzudeuten, die bei der gewählten Gattung (notwendig?) eingeebnet werden. Ähnliche Fragen ließen sich bei vielen Entscheidungen des Verf. anmelden, die sicherlich nicht unbegründet getroffen wurden, für die der Leser aber keine Argumente erfährt. Dennoch ist diese literarische Form ein legitimes Genus und das Buch insgesamt eine gelungene Einführung in ein heute viel verhandeltes Thema, das Verf. in wissenschaftlicher Verantwortlichkeit und auf sprachlich hohem Niveau entfaltet.

Münster Hubert Frankemölle

**Lauenstein,** Diether: **Der Messias.** Eine biblische Untersuchung. – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1971). 416 S. Lw. DM 32.–

Es ist nicht leicht, das vorliegende Werk klar zu kennzeichnen und gerecht zu beurteilen. Es sei daher zunächst der vom Verlag beigegebene Text angeführt: „In diesem religionsgeschichtlichen Werk untersucht Diether Lauenstein unter Einbeziehung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Denksysteme auf das genaueste den Erkenntnisweg, der von der Zeit der Kirchenväter bis zu den Tagen der modernen Theologie gegangen worden ist, um die Gottessohnschaft des Jesus Christus zu erfassen ... setzt den Hauptakzent seiner Arbeit auf die Bedeutung der Protevangelien von Matthäus und Lukas, deren Divergenz in den Ahnentafeln er in das Alte Testament zurückleiten und vor allem am Buch der Könige und an den jüngeren prophetischen Schriften erläutern kann. Dabei ist sein Arbeitsergebnis über das Thronfolgerecht innerhalb der Häuser David, Nathan und Levi für den gegenwärtigen Stand der Forschung ein entscheidender Beitrag; ebenso die konzentrierte Darstellung der mythischen wie historischen außerjüdischen Einflüsse auf die messianischen Erwartungen, die er nach den Grundlinien G. von Rads als Geistesgeschichte Israels auffaßt. Er selbst sieht in wenigstens fünf Königsviten vorbereitend widergespiegelt, was schließlich in der einzigen Gestalt des Messias zusammenfließt. Die derart gewonnene Historität des Jesus steht nicht im Widerspruch zu unbefleckter Empfängnis, Wunder und Auferstehung, vielmehr entwickelt der Autor, beginnend mit den drei messianischen Jahren, eine biographische Analyse, die mit der fortlaufenden Offenbarung des Messias abschließt."

Mit dieser Selbstanzeige des Werkes ist angedeutet, wie weitreichend und sich vermischend die Sammlung des Stoffes erfolgte, und wie verschieden die Gesichtspunkte sind, unter denen die Fülle des Materials vorgelegt wird. Ob es dem Verfasser gelungen ist, wie er im Vorwort sagt, „die Skizzen zu einem Ganzen auszuarbeiten"? Die Verteilung des Inhaltes auf zwei Teile: „Jesus" (27–211) und „Christus" (215–381) dient mehr einer äußeren Gliederung. Mit Interesse folgt man dem Gang durch „die Überlieferung zur Herkunft Jesu" (27–107), vom Neuen Testament über die Väter, das Mittelalter, die neuere Forschung – mit ausführlicher Darstellung R. Bultmanns (62–83) – bis zu Emil Bock und Rheinhard Wagner. Im „Rückblick auf die Neuen" sagt er u. a.: „Zu starre Vorstellungen über die Ideen des Judentums zur Zeit Jesu (bes. bei Wrede) und ein unbegründetes Vorurteil gegen den Mythos und seine Kraft zur Wahrheitsaussage (bei Bultmann) behindern die Forschung" (106). „... Mit den Arbeiten O. Cullmanns und H. Sahlins ergaben sich für den ersten Teil dieser Arbeit ermutigende Übereinstimmungen" (107). Das folgende Kapitel: „Die Herkunft des Messias nach dem AT" (108–136) erwartet man eigentlich im zweiten Hauptteil. Daß darin besonders Hugo Greßmann („Der Messias") genannt wird, liegt nahe. Von ihm wird gesagt: „Er kennt den größeren biblischen Zusammenhang nicht, den die Rabbis im Auge hatten ... er hat das Buch der Könige offensichtlich ungenau gelesen, was die Rabbis stets genau taten" (116f). Überrascht ist man über die Überschrift des nächsten Kapitels: „Die unbefleckte Empfängnis" (137–155), eine Formulierung, die auch im Text wiederholt vorkommt. Die Seitentitel sagen richtiger: „Die jungfräuliche Geburt Jesu". Der Verf. ist nicht der einzige in der nichtkatholischen Literatur, der die beiden Begriffe verwechselt. Zur Frage selber lesen wir S. 140: „Die beiden Stammbäume Jesu meinten ursprünglich nicht dessen vaterlose Geburt ... In der Urgemeinde zu Jerusalem wurde dieses Dogma höchstwahrscheinlich nicht vertreten." Der Abschnitt über „Mariä Empfängnis" (153) ist hier wohl fehl am Platz. In „Drei Ahnentafeln" (156–211) begründet der Verf. seine eigentliche Konzeption, was aber zugleich eine Reihe von verwirrenden Hypothesen mit sich bringt, wie bes. S. 200, wo von zwei Elternpaaren Josef und Maria die Rede ist, mit je einem Sohn Jesus, von denen der eine der „Kronprätendent" in der „königlichen" Linie (bei Mt) früh gestorben sei, so daß der Jesus aus dem Hause Nathan (bei Lk) in das Recht des „ungekrönten Königs" habe eintreten können. Der Verf. weiß, daß solche Annahme als „unglaublich" erscheine, sagt aber: „Um den Text der Evangelien nicht anzutasten, wage ich sie trotzdem vorzutragen." Eigene Wege geht weithin der zweite, stark philosophisch und geistesgeschichtlich ausgerichtete Teil: „Christus", mit sehr verschiedenen Denkansätzen und Aussageabsichten. Folgende Haupttitel deuten den Gang der Darlegung an: „Zwei Naturen in Jesu" (215–247), „Messianische Lebensläufe" (248–315), „Gesichte" (315–350), „Vom Wesen des Messias" (351–380). Wird man auch immer

wieder überrascht durch gewagte Kombinationen, wird man diese Kapitel mit Interesse lesen. Dies gilt auch für die „Messianischen Lebensläufe", worin in betontem Anschluß an die rabbinische Interpretation die herausragenden Gestalten der Königsbücher „messianisch" gedeutet werden. Im Kapitel „Gesichte" geht die Blickrichtgung so weit, daß besondere Aussagen über „Anna Katharina Emmerich" (334–343) und „Rudolf Steiner" (343–350) angeschlossen werden, wobei man aus den angeführten Steiner-Texten die Herkunft der Hypothese von den „zwei Jesusknaben" ersehen kann.

Ein ausführliches „Literaturverzeichnis", „Personen- und Sachregister" und ein „Biblisches Register" (mit Einschluß des „Protoevangeliums Jacobi") zeugen von der literarischen Aufmerksamkeit des Werkes.

Man legt das mit großer Belesenheit, mit viel geistesgesichtlicher Erudition und Kombinationsgabe geschriebene Buch mit eigenen Gefühlen aus der Hand. Der Verf. weiß selbst um die Grenzen, die von den Quellen und von der Thematik her gesetzt sind; er überschreitet sie im Vertrauen auf gewisse Vorentscheidungen und sehr stark subjektiv bestimmte, nicht leicht nachvollziehbare Grundeinsichten, so daß man ihm bei allem Verständnis für seine Absichten an vielen Punkten kaum zu folgen vermag. Und dennoch wird man das Buch nicht ohne Anregung und Bereicherung lesen.

Eichstätt Josef Kürzinger

**Hamerton-Kelly,** R. G.: **Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man.** A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament. – Cambridge: University Press 1973. XII, 310 p. (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 21) rel. £ 7.90.

Le sous-titre de l'ouvrage indique l'objet des recherches entreprises par l'auteur sous la direction de W. D. Davies: examiner tous les passages du N. T. qui, d'une manière ou l'autre, expriment ou supposent l'idée de préexistence. Un rapide état de la question conduit à une définition provisoire de ce mot: «Pre-existence is a mythological term which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on earth, either in the mind of God or in heaven.» Rapide également, un aperçu sur le judaisme ancien permet de distinguer deux formes principales de préexistence: on appelle la préexistence d'une réalité «protologique» ou «eschatologique» suivant qu'elle s'entend par rapport à la création ou par rapport à la manifestation de cette réalité.

L'enquête se développe en quatre grands chapitres: la tradition synoptique (où l'on distingue Q, Mc, Mt, Lc-Act), le corpus paulinien (en distinguant les lettres incontestées de celles qui sont contestées), l'évangile de Jean, les autres écrits du N. T. Chaque chapitre se termine par une conclusion qui reprend et synthétise les observations faites au cours des analyses; la conclusion générale s'efforce plutôt de rejoindre les préoccupations des théologiens systématiques. Déjà nous pouvons louer l'auteur pour son souci de clarté, clarté tant dans les idées que dans l'ordonnance de son exposé.

Au terme «préexistence», le titre de l'ouvrage ajoute deux autres termes: «Sagesse» et «Fils de l'homme». C'est à leur propos, en effet, que s'ouvre principalement la perspective de la préexistence, et qu'elle prend en même temps sa signification christologique. C'est ce que montre d'abord l'étude de la tradition synoptique. Interprétant la prédication de Jésus selon les vues de «l'eschatologie réalisée», l'auteur y trouve déjà le présupposé de la préexistence. En reprenant les sentences dans lesquelles Jésus parlait de lui-même comme du «Fils de l'homme», la tradition Q les réinterprète à la lumière du mythe juif de la «Sagesse»: en tant que «Fils de l'homme», Jésus est l'envoyé eschatologique de la Sagesse; cela semble supposer qu'on lui accorde une préexistence de type eschatologique (mais pas protologique). Mc place l'accent sur le Fils de l'homme, tandis que Mt identifie Jésus avec la Sagesse elle-même, s'engageant ainsi dans la voie d'une préexistence protologique. Luc s'en tient au point de vue eschatologique. Les développements pauliniens trouvent leur point de départ dans une tradition qui, identifiant Jésus à la Sagesse ou à l'Anthropos, reste proche de la tradition dont dérivent les évangiles synoptiques. Les éléments nouveaux qui interviennent ne provoquent aucun changement profond. Paul reprend à son compte l'idée de la préexistence protologique du Christ, mais en ayant soin de l'insérer dans le cadre de l'eschatologie apocalyptique. Ce qui est nouveau, c'est que l'idée de la préexistence du Christ est étendue à l'Eglise, Corps du Christ. Dans la conception johannique de la préexistence, l'accent passe nettement de l'eschatologie à la protologie. L'Epître aux Hébreux met fortement en valeur et la préexistence protologique du Christ et sa préexistence eschatologique.

On voit que cet ouvrage tend à donner l'impression d'une remarquable continuité de pensée à travers toutes les étapes de la formation du N. T. L'ingéniosité de l'auteur n'est pas contestable. Son bel édifice est-il solide? Nous ne le pensons pas. Malgré des observations intéressantes et suggestives, son analyse des textes prête souvent à discussion; ajoutons qu'elle ignore trop de travaux importants (peut-on parler aujourd'hui des épîtres aux Philippiens et aux Colossiens sans connaître l'existence des commentaires de J. Gnilka et de E. Lohse?). La synthèse qui s'en dégage n'est-elle pas artificielle? Il faut souhaiter que ce travail stimule la discussion; on aurait tort de considérer qu'il est négligeable.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

**Schlier,** Heinrich: **Der Apostel und seine Gemeinde.** Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972), 120 S., kart. DM 13.80

Quand un maître veut bien quitter les hauteurs de la technicité pour se mettre au service du peuple chrétien, on peut s'attendre à une œuvre peu ordinaire de haute vulgarisation. En 1962–1963, H. Sch. avait publié six articles dans la revue Bibel und Leben sur 1 Thess. Il en avait tout d'abord exposé la substance devant un groupe d'ecclésiastiques et le laïcs. Il les a retravaillés et complétés dans un petit livre riche de substance et de vie.

L'introduction situe l'épître sous son vrai jour. Elle relève l'intérêt de cet écrit paulinien. Le lecteur perçoit les premières mesures d'une symphonie qui ira en s'amplifiant. Les thèmes futurs sont évoqués dans la fraîcheur du premier jaillissement. L'évangile y apparaît dans sa force toute puissante, présentée par un apôtre à l'âme gonflée d'amour et de crainte. L'écrit veut entraîner ses lecteurs dans une action de grâce fervente et une exhortation cordiale à une foi plus vive et plus sereine dans l'attente du «Jour».

Le commentaire suit pas à pas le texte de l'épître. Sans aucune ostentation, l'auteur s'y montre au courant de tous les problèmes exégétiques soulevés par l'écrit. A partir du texte grec lui-même, il analyse chaque péricope, chaque phrase, chaque mot, retenant tout ce qui peut éclairer le texte dans sa totalité et profondeur. La philologie reste la base la plus sûre d'une explication vivante. Les opinions diverses ne sont appelées que si elles contiennent des aspects non négligeables. L'attention est retenue par les formules riches de sens ou par les intentions inhérentes au message paulinien. On lira avec plaisir et profit les explications touchant l' «imitation» de l'apôtre et du Seigneur (22–23), l'exégèse de 1,9–10 (24–27), de παρρησία (29–32), de εὐαγγελίζεσθαι, 3, 6 (52–53). C'est avec maîtrise que H. Sch. commente l'enseignement particulier de la lettre en 4,1 – 5,24. Nous acceptons maintenant comme solution probable du difficile verset 4,14 de sous-entendre après τοὺς κοιμηθέντας un ἐγερεῖ avant διὰ τοῦ Ἰησοῦ et de traduire: «Dieu (ressuscitera) par Jésus ceux qui se sont endormis et les mènera avec lui». L'exégèse de 4,13–18 est parfaitement réussie. Le parallèle avec 4 Esd 13,16ss est fort éclairant. Les notes au nombre de 150 sont brèves et substantielles, sans érudition et sans polémique inutiles. Sans rien retirer des éloges, je ne puis me rallier à quelques points présentés. Ainsi en 1,5 je ne puis traduire πληροφορία par pleine assurance et le fameux σκεῦος de 4,4 me semble toujours signifier le corps et non la femme, «posséder son vase (sa femme) en sainteté et en honneur» ne me paraît respecter ni le contexte ni la pensée paulinienne.

Terminons par une remarque plus générale. On saisit avec clarté la méthode d'exégèse du savant de Bonn. Non seulement elle est strictement littérale, mais elle respecte la situation de l'épître expliquée. Quoique le corpus paulinien ne s'étende que sur peu d'années, est-on en droit de ramener sur un texte de 49 toute la problématique des épîtres postérieures? Certes on peut signaler les parallèles, mais à titre de prolongement. Et Sch. le fait avec rigueur. Et puis, expliquer un écrit c'est creuser sous le texte la vie et la tradition qui l'ont fait naître, en distinguant dans les parallèles possibles, ceux qui sont porteurs d'une pensée reprise et ceux qui ne rejoignent le texte que par le vocabulaire emprunté sans retenir le sens. A ce prix, les textes pauliniens retrouvent la valeur qu'ils avaient dans la prédication, dans la nouveauté et dans la force de percussion de l'original. C'est de cette façon que l'Ecriture, loin des scories humaines et des applications superficielles, conserve sa sacramentalité. Et nous rejoignons le mot d'Augustin que Sch. place en exergue de son beau et bienfaisant petit livre: «Titubabit autem fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas. Porro fide titubante caritas etiam ipsa languescit«.

Bruxelles Béda Rigaux OFM

**Harnisch**, Wolfgang: **Eschatologische Existenz.** Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13 – 5,11. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1973, 187 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 110), Lw. DM 48.–, br. DM 43.–

L'ouvrage a été présenté en 1971 comme thèse d'habilitation à la faculté théologique de la Philipps-Universität de Marbourg. Le titre révèle son objet et annonce la couleur. Il offre une exégèse de 1 Th. 4,13 – 5,11 qui tend à atteindre l'au-delà du texte et à éclairer l'existence eschatologique.

Cette intention se manifeste dans l'avant-propos. On ne peut plus se contenter de la réponse de R. Bultmann touchant l'eschatologie développée par les écrits néotestamentaires. Le savant exégète l'interprétait à partir d'une situation ecclésiale où l'attente fiévreuse de la fin avait fait place à une explication du retard ou tout au moins du distancement dans le temps entre la prédication de Jésus et la Parousie. H. estime que cette exégèse n'épuise pas les données de la lettre aux Thessaloniciens. De plus, il va tout tenter pour résoudre l'aporie sous-jacente des péricopes étudiées où d'une part on relève un intérêt antiapocalyptique et d'autre part un recours aux traditions apocalyptiques. La solution sera théologique en ce sens qu'elle en rendra compte par une nouvelle appréciation de la situation présupposée qui doit donner une unité à 4,13 – 5,11 et manifester une même appartenance réelle des deux péricopes qui composent le morceau. L'analyse du texte ira dans ce sens.

L'étude se divise en deux parties: l'espérance pour les morts (p. 19–51; 1 Th. 4,13–18) et l'existence eschatologique des baptisés (p. 52–158; 1 Th. 5,1–11). La plus grande ampleur accordée à la seconde n'est qu'apparente. L'exposé est interrompu par un premier excursus sur l'origine et le caractère théologique de 6 Esd (p. 72–74), et surtout par un second sur l'emploi de l'image du «voleur» dans la littérature chrétienne primitive (p. 84–116), soit plus d'un quart de l'ouvrage.

Dans l'interprétation de 1 Th. 4,13–18, trois options fondamentales peuvent se présenter: ou bien le verset 15 énonce un privilège des vivants à la parousie mais explique que les morts dans le Christ ne seront pas désavantagés; ou bien on nie tout avantage pour les vivants. Si la première doit être rejetée sans frais, la seconde, même si elle est bonne, a tort de s'arrêter à l'explication courante, c'est-à-dire que Paul a eu besoin de compléter un enseignement trop rudimentaire par une nouvelle affirmation. Dès lors, on peut se tourner vers l'exégèse de W. Lütgert et W. Schmithals pour qui les versets 15–17 ne sont pas dus à un besoin de l'église thessalonicienne mais à un ancrage dans la tradition apocalyptique. Les versets 13–14 devant être mis à part témoignent qu'après le départ de Paul ses fidèles ont subi une attaque des gnostiques niant la résurrection des morts. Si on admet ce point de vue, on peut, selon H., l'étendre à 15–17. C'est donc à la lumière de ces prémices que l'auteur explique la confession de foi (V. 14) et l'application de la parole du Seigneur (15–17). La confession revêtirait une attitude antignostique et ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, de toute évidence formule kerygmatique, ne serait pas prépaulinienne. Je reviendrai plus loin sur les raisons proposées. Quant à 15–17, H. admet avec M. Luz une source chrétienne prépaulinienne qui rassemblait déjà tous les éléments. Paul agit cependant en auteur et non en simple rapporteur. Il aurait amenuisé les détails apocalyptiques et thématisé la relation d'existence entre les morts et les restés vivants. Il y aurait de plus là aussi une pointe antignostique où la polémique n'est pas absente.

L'étude de 1 Th. 5,1–11 se divise en trois parties: 1–3 (p. 52–116), 3–10 (116–152) et 11 (152–158).

La formulation du v. 1 rejoint la figure stylistique dite praeteritio et ne suppose pas une réponse à une question posée oralement ou par écrit. Il s'agit du moment de la parousie. Paul insiste sur l'imprévisibilité et l'inévitabilité de la venue. La pointe de 5,1–3 doit être cherchée à la lumière d'une analyse phénoménologique heideggérienne et d'une herméneutique se réclamant de E. Fuchs (p. 57–59). Les deux figures du voleur et de la femme en parturition reviennent dans l'A.T. et le judaïsme. Ces deux thèmes sont systématiquement étudiées à travers tous leurs emplois pour être replacés dans leur cadre eschatologique chrétien. Dans 3 à 10, l'auteur voit un développement de l'évangile paulinien. Il n'y a pas à douter de la richesse de cette péricope: le changement des éons, être du jour, revêtir la cuirasse de la foi et de la charité, avec le casque de l'espérance du salut, la prédestination au salut, le centre de l'économie est notre Seigneur Jésus Christ, qui est mort pour nous; la vie avec lui. Cette gerbe est un lieu privilégié pour tout exégète. H. croit jeter une nouvelle lumière en incorporant parénèse et doctrine dans la mouvance du baptême. Pour lui 6–8 est une parénèse baptismale avec quelques grains antignostiques (p. 140–141).

Que penser de cette étude? Elle révèle un auteur bien informé, critique, pénétrant. Son livre s'inscrit dans ce courant d'exégèse qui ne se contente plus de la philologie et de la critique littéraire; elle met en valeur les thèmes théologiques, christologiques et existentiels de l'écrit; elle prétend redécouvrir l'humus des situations qui a déterminé le choix des mots et des thèmes. Il y a là une tendance prometteuse à laquelle il faut souscrire.

Les meilleures intentions peuvent être menacées par des options trop rapides. H. y a-t-il échappé? Nous regrettons ne pouvoir le suivre quand il souscrit trop facilement aux thèses de E. Fuchs et de W. Schmithals sur le gnosticisme. Il force même leurs positions. Il faudrait que l'on définisse les critères d'une telle influence à partir de thèmes propres à ce mouvement. Cette hâte se double d'un autre défaut de méthode. Trop souvent l'auteur explique 1 Th à la lumière des lettres postérieures où les situations sont plus claires. En a-t-on le droit? Ce défaut réapparaît dans le recours aux formules baptismales ou prétendues telles de la littérature néotestamentaire. C'était une mode répandue il y a quelques années mais qui n'a pas duré. Mieux vaudrait réserver l'attention à élucider avec toutes les ressources de la lettre étudiée la teneur de la terminologie. Je me borne à quelques cas; 5, 8 reprend la triade de 1,3; que signifie l' ἀγάπη, amour pour Dieu ou amour du prochain, comme le soutient le récent commentaire de E. Best? Il y aurait eu plus à creuser à partir de περιποίησις (5,9). J'estime aussi que les thèmes de lumière et ténèbre auraient pu recevoir un traitement équivalent à celui du voleur la nuit.

Parmi les études qui complètent la riche bibliographie, relevons A. Feuillet, Le «ravissement» final des justes et la double perspective eschatologique (résurrection glorieuse et vie avec le Christ mort) dans la Première Epître aux Thessaloniciens, dans Rev. Thomiste 72, 1972, 533–559, que l'auteur ne pouvait connaître, et P. Bonnard, Jésus-Christ édifiant son Eglise, Neuchâtel-Paris, 1948.

En terminant redisons notre estime pour cette publication et souhaitons qu'une méthode libérée de toute tutelle conduise son auteur vers des travaux toujours plus fructueux: «vérifiez tout; ce qui est bon, retenez-le» (1 Th 5,21).

Bruxelles Béda Rigaux

**Trilling**, Wolfgang: **Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief.** – Leipzig. St Benno Verlag 1972. 176 S. (Erfurter theologische Studien. B 27) kart. DM 19.50

Les recherches sur 2. Thess. que publie Wolfgang Trilling se bornent à la question de l'authenticité de l'épître. Chargé avec T. Holtz du commentaire de cette lettre pour l'Ev.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament, édité par E. Schweizer et R. Schnackenburg (Neukirchener und Benziger Verlag, Neukirchen-Einsiedeln), W. T. a cru bon de le faire précéder par un nouvel examen sur l'authenticité. Ses conclusions sont nettement négatives: l'inauthenticité de 2 Thess. doit être regardée comme certaine (158).

Sur quelles bases le savant rédemptoriste, nouveau venu dans le champ du paulinisme, fonde-t-il sa position radicale?

1. La première partie présente un aperçu critique de la controverse (11–45). Il renonce à en exposer toute l'histoire et à faire le tableau du pour et du contre. Il fait un choix insistant sur les points qui lui paraissent préparer sa thèse. Il recueille avec soin les mobiles qui ont poussé depuis 1801 J. E. Chr. Schmidt, F. H. Kern, G. Hollmann à refuser l'authenticité. Ces auteurs s'attachent à rejeter le paulinisme de l'eschatologie élaborée en 2 Thess 2,1–12. W. Wrede a fait changer l'orientation du problème par son étude poussée des rapports littéraires entre 1 et 2 Thess. Deux études catholiques, celles de J. Wrzoł et de J. Graafen, ont voulu revendiquer l'authenticité. W. T. les critique abondamment. Les tentatives de A. v. Harnack, Th. Zahn, M. Goguel, E. Schweizer, A. Steinmann pour expliquer les ressemblances et les différences entre les deux lettres n'ont pas abouti à une solution acceptée par la critique. De même W. Bornemann, pour qui W. Trilling ne cache pas sa sympathie, a présenté une thèse sans cesse reprise jusqu'aujourd'hui, qui recourt à la possibilité d'un changement psychologique de l'apôtre entre les deux épîtres. G. Milligan, E. v. Dobschütz, J. E. Frame, M. Dibelius, auteurs des meilleurs commentaires, ont reconnu les difficultés qu'offrait 2 Thess, mais ont opté malgré tout pour l'authenticité. Il a fallu attendre l'intervention de C. Masson pour rompre cette unanimité, d'une étrange façon d'ailleurs, car il fonde son opinion sur l'argument vieilli de l'eschatologie et commente la lettre comme si elle était écrite par Paul. Publiant son commentaire en 1956, Rigaux refit l'histoire de l'interprétation et rencontra les trois thèmes invoqués contre l'authenticité: eschatologie, caractère littéraire et une nouvelle approche de H. Braun, invoquant les différences de théologie. Rigaux introduisit dans la discussion le recours à la Formgeschichte pour porter un jugement sur les ressemblances et les divergences entre 1 et 2 Thess. Il résumait l'état de la science de son temps, en déclarant que l'authenticité de 2 Thess «ne manquait pas de probabilité». Depuis lors, on a assisté à un effort non négligeable de W. Schmithals, qui propose de voir en 2 Thess, comme en d'autres

lettres, une réunion de plusieurs lettres. Plusieurs catholiques en défaveur de l'authenticité, G. Dautzenberg, G. Ziener, R. Pesch, rejoignent les prises de position de quelques protestants, dont R. Bultmann et W. Marxsen. Ces exégètes ont proposé leurs thèses soit sans les étayer soit en les appuyant sur des arguments si subjectifs que W. Tr. les rejette à bon droit. Somme toute, l'argument tiré de l'eschatologie étant abandonné, c'est le recours aux caractères littéraires, à l'histoire des formes et à la théologie qui va faire le fond du débat.

2. La seconde partie examine le style (46–66). W. Tr. distingue le vocabulaire, le style lui-même, la façon de penser. Le vocabulaire de 2 Thess est reconnu paulinien, concession bien grave. La façon d'écrire est propre à 2 Thess et indépendante; les particularités relevées par Rigaux ne permettent pas à elles seules un jugement sur l'authenticité ou l'inauthenticité, mais sont plutôt en faveur de la seconde. Les matériaux apportés, affirme W. T., sont incomplets et vieillis. Il examine donc d'autres particularités linguistiques tout en remarquant: »Etant donné l'incertitude, qui s'attache souvent à la solution de semblables questions en particulier, c'est l'impression générale qui compte« (57). Il relève les plérophories, des locutions étonnantes, des mots et des groupes de mots préférés, la pauvreté de l'expression, la tonalité neutre et impersonnelle, l'absence de marques stylistiques pauliniennes.

3. Les deux parties suivantes sont regardées par W. T. comme décisives. Dans 3, il examine l'épître sous l'angle de la Formgeschichte, qu'il comprend comme une succession de genres littéraires (Gattungen) (63–108). Le prescrit (1, 1–2), n'offre rien de spécial. Ce qu'il nomme, bien à tort, l'eucharistie (1, 3–12) est étrange: longue phrase contordue et mal bâtie qui emprunte des thèmes traditionnels déjà formulés, basés sur l'Ecriture et une recherche d'enseignement. L'eschatologie de 2, 1–12, la partie la plus neuve, où cessent les correspondances avec 1 Thess, comprend une réfutation des bruits touchant l'accomplissement de la parousie et ne détache cependant pas l'époque présente de l'attente eschatologique. Les signes, apostasie et révélation de l'impie, ne sont pas encore présents et le katechon empêche déjà le mystère de produire son ultime effet. Ainsi, pour W. T., la lettre aurait pris position en raison du retard de la parousie. Quant aux pericopes restantes (2, 13–3, 1–17), on peut y distinguer les éléments parénétiques (3, 6–12; 13–15) et la conclusion (3, 16–18). La parenèse de 2 Thess semble à W. T. autrement construite que celle de 1 Thess: elle est ici appauvrie, sans relief, sans portée, sans charme, didactique avec un caractère autoritatif. Quant à la salutation écrite de la main de Paul, οὕτως γράφω (3, 17b), nous y reviendrons plus loin. La conclusion de ce chapitre est que mit hoher Wahrscheinlichkeit l'épître n'est pas de Paul et n'est pas adressée à une communautée déterminée, mais un écrit didactique, qui s'approprie l'autorité apostolique.

4. La quatrième partie présente deux aspects inégalement développés de la théologie (109–131): la tradition paulinienne et la vie chrétienne. Dans la première, on rencontre les thèmes d'évangile, de témoignage et vérité, de parousie; dans la seconde, on recherche la situation et le but de l'auteur, la doctrine de la parousie et du jugement, l'image de Christ et de Dieu. La conclusion est que les positions théologiques révèlent une nette évolution par rapport à Paul et un langage figé, imprégné de formules vétéro-testamentaires. C'est pourquoi la théologie de 2 Thess porte des traces du caractère secondaire et tardif.

5. La dernière partie tire les conclusions générales (133–161). La seconde aux Thess. est-elle un faux? Non répond W. T., c'est un pseudépigraphe, plus nettement que les épîtres pastorales (136), analogue aux situations de la 2 P. et des épîtres pastorales. L'auteur disserte longuement sur la licéité du genre au sein du canon.

Nous voudrions proposer quelques réflexions. Depuis plusieurs années, qu'on me permette de le dire, je souhaitais que la question de l'authenticité de 2 Thess soit reprise sur des bases sinon nouvelles au moins renouvelées. En tout cas, un problème aussi ancien, aussi controversé, aussi délicat demande a être examiné sans à priori, à partir de données précises et concrètes, avec une méthode rigoureuse et un grand souci des nuances dans le jugement. Nous avons été déçu.

Le livre de W. T. ne manque pas de qualités. Il témoigne d'un grand effort d'érudition. Il est méthodique et clair. La bibliographie est riche sans être complète. Je signale une erreur typographique parmi d'autres: Barret au lieu de Barrett, dont je me sens responsable, ayant moi-même commis cette erreur dans mon commentaire. Le livre me paraît vulnérable sur plusieurs points. Je ne signale que l'essentiel.

1. Une question de méthode m'inquiète. En distinguant la Formgeschichte de la théologie, on divise ce qui n'est pas séparable. La forme dans les lettres pauliniennes ne peut avoir qu'un contenu théologique. Pour pouvoir arguer d'une différence formgeschichtlich, il faudrait que les deux lettres recourent à des genres différents, ce qu'elles ne font pas, ou qu'elles manient les mêmes formes selon une définition différente. Etant donné la parenté des textes et de structure des deux lettres, la preuve devient difficile. Je ne prends qu'un exemple. En insistant sur la forme action de grâce de 2 Thess 1, 3–12, l'auteur n'a pas tenu compte que toutes les eucharisties au début des lettres pauliniennes sont des éléments formels imposés par l'épistolographie du temps et peuvent s'adapter à n'importe quel contenu, sans recours à un élément personnel. De même, une étude de la parénèse ferait apparaître bien des diversités à travers les lettres authentiques de Paul.

2. Un point central du livre me paraît déficient. La lettre serait écrite en face d'une situation marquée par le retard de la parousie. Or cela n'apparaît nulle part dans 2 Thess. On l'a déjà signalé plusieurs fois. Si ἐνέστηκεν de 2, 2 combat la présence de la parousie, Paul dit simplement que le Seigneur n'est pas là, mais en ajoutant que le mystère est déjà à l'oeuvre, il laisse à la Parousie toute possibilité de venir bientôt, à tout moment. Il a fallu au rédacteur de 2 Thess une habileté peu commune pour entrer à ce point dans l'intimité de la pensée paulinienne, et ici sans dépendance littéraire. L'obscurité du passage n'est-elle pas plus en faveur qu'en défaveur de l'authenticité?

3. Nous devons revenir sur la question de la pseudépigraphie. On ne fera pas facilement admettre que le cas de 2 Thess soit semblable aux autres pseudépigraphes chrétiens, lettres pastorales, seconde de Pierre. Ici le lecteur est trompé non seulement par l'adresse, Paul, Tite, Timothée aux Thessaloniciens, et par l'allusion à une possibilité de fausse lettre, μήτε δι'ἐπιστολῆς ὡς δι'ἡμῶν, mais surtout par la plus nette de toutes les identifications d'auteur: »La salutation est de ma main, Paul; c'est le signe dans toute épître; c'est ainsi que j'écris« (3, 17). Entre le faux et le pseudépigraphe, où est la frontière? Pourquoi refuser d'appeler les choses par leur nom?

4. Faux ou pas faux, la question du but de l'écrit est primordiale. Si c'est un écrit visant une série d'églises où l'on disait que la Parousie du Seigneur s'était déjà produite et où l'on refusait de travailler, comment entendre 2, 5: »Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore auprès de vous je vous disais ces choses?« Où découvre-t-on après 70 que des églises croient à la Parousie accomplie? N'est-ce pas le retard qui est accepté même avec trop de facilité? (cf. Lc 17, 22–37). Il ne faut pas seulement se résigner à ne pas connaître les destinataires, mais l'auteur, le lieu, la date. Si l'on se retranche derrière les ignorances inévitables dans le cas de l'inauthenticité, pourquoi refuser le même bénéfice à l'autre partie?

5. Enfin un problème devrait inquiéter les partisans de l'inauthenticité: 2 Thess dépend littérairement de 1 Thess à tel point que le faussaire ne se serait inspiré que de cette dernière épître. Ecrivant à un moment où le Corpus paulinien se formait, comment expliquer cette utilisation exclusive?

Peut-être le commentaire annoncé nous éclairera-t-il plus que la monographie. Nous le souhaitons sincèrement. Mais en face de tant de questions non résolues et de positions où les possibles et les probables remplacent les argumentations claires, n'est-on pas en droit de conclure qu'ici encore, comme dans les autres domaines de la critique interne, on ne peut atteindre la certitude. Dans un commentaire récent, E. Best (Black's New Testament Commentaries, 1972), termine son judicieux et pondéré examen en écrivant: »All in all it seems preferable to conclude that 2 Th. was written by the autor of 1 Th. who was probably Paul but may have been Silvanus or Timothy; if so it must have been written about the time of 1 Th. because of the similarity of language and structure« (58).

Bruxelles Béda Rigaux

**Rordorf**, Willy: **Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche.** – Zürich: Theologischer Verlag 1972. XXIX, 256 S. (Traditio christiana 2)

Über die Geschichte des christlichen Sonntags und damit zusammenhängend des Sabbats gibt es seit langem ungewöhnlich reichhaltige Literatur. Der Verf. der Textsammlung zu „Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche" hat selbst eine gründliche Monographie über den Sonntag im ältesten Christentum bis zum Anfang des 4. Jhs. (Zürich 1962) vorgelegt. Zu demselben Thema, aber für die Zeit bis zum Anfang des 5. Jhs. besitzen wir das etwas neuere Werk von C. S. Mosna, Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici, Analecta Gregoriana 170, Rom 1969. Es bot gelegentlich auch R. nützliche Hilfe, wie man aus

Anmerkungen entnehmen kann. Angesichts solch guter Vorarbeiten war weniger die Sammlung der Texte als ihre richtige Auswahl, Anordnung und Darbietung das eigentliche Problem. R. hat für die ältere Zeit alle irgendwie wichtigen Texte vorgelegt oder wenigstens in Anmerkungen notiert; für das entscheidende 4. Jh. ist noch eine relative Vollständigkeit erreicht worden, wobei möglichst gleichmäßig östliche und westliche Zeugnisse berücksichtigt werden konnten. Für das 5./6. Jh. ist es unmöglich, alles zu bieten; es ist auch unnötig, weil die wesentlichen Entwicklungsrichtungen bereits festliegen und nun vereinfacht und vergröbert vom Frühmittelalter übernommen werden. Dem Textteil gehen eine Einleitung und eine Bibliographie voraus, die gut über die wesentlichen Probleme und vor allem den Gang der Entwicklung unterrichten. R. konnte hier auch Ergänzungen und Korrekturen zu seiner schon erwähnten Monographie unterbringen.

Die Quellensammlung ist in zwei Teilen angelegt: A. Sabbat (Nr. 1–69), B. Sonntag (Nr. 70–150). Textwiederholungen sind durch entsprechende Verweise vermieden. Innerhalb der zwei Teile ist das Material selbstverständlich in der chronologischen Reihenfolge angeordnet. Drei Register erschließen das Material so, daß man es nach verschiedenen Gesichtspunkten auswerten kann. Die dem Originaltext der linken Buchseite auf der rechten Seite gegenübergestellten Übersetzungen sind zutreffend und flüssig. Anmerkungen geben kurze Erläuterungen und Literaturhinweise.

Die Texte sind jeweils den besten und neuesten Editionen entnommen; als Ausnahmen fallen auf: die syrische Didascalia sollte nicht nach F. X. Funk, sondern nach R. H. Connolly, Didascalia apostolorum, Oxford 1929 (1969) zitiert werden. Die neueste Ausgabe der Peregrinatio der Aetheria (Nr. 123) liegt vor im Corpus Christianorum 175, 1965: Itinerarium Egeriae. Die Datierung dieser Schrift auf die Jahre 381–384 durch P. Devos, AnBoll 85 (1967) 165/94 dürfte endgültig sein. Der can. 21 der Synode von Elvira (Nr. 110) verlangt Teilnahme am Gottesdienst von dem, der sich in einer Stadt befindet (in civitate positus) natürlich im Gegensatz zu einem christlichen Dorfbewohner, der sich weitab von einer Kirche befindet. Das Kinderspiel am Sabbat (Kindheitsevangelium des Thomas 2) und der „zehntägliche Sabbat" der Pseudoklementinen (hom. 2,35) wären höchstens einer Erwähnung wert. Wichtig jedoch erscheint die Strafaussetzung für die Verdammten am Sabbat (dazu Str.-Billerbeck 4, 1082/3), die dann auf den christlichen Sonntag übertragen wurde (Visio Pauli 44; Literatur dazu bei H.-Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 2,560 Anm. 11; auch 536: Aug. enchir. 112/3). Der viel zitierte Pliniusbrief (X, 96; dazu A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny. A historical and social commentary, London 1966) ist mit Recht unter die Sonntagstexte aufgenommen worden. Sollte man aber nicht auch die relativ wenigen heidnischen Äußerungen zum jüdischen Sabbat darbieten, weil man dann erkennt, wie die christliche Abwertung des Sabbats (besonders „Müßiggang") aus der heidnischen Umwelt stammt. Die betreffenden Texte sind bereits gesammelt bei Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifes au judaisme, Paris 1895 (Index s. v. Sabbat). Schlecht unterrichtete Heiden (z. B. in Rom) hielten den jüdischen Sabbat für einen Fasttag, weil an diesem Tag natürlich das Zubereiten von Speisen verboten war. Ist es eine abenteuerliche Vermutung, daß aufgrund solcher Meinungen wenigstens zum Teil das christliche Sabbatfasten Eingang fand?

Bochum Alfred Stuiber

**Ruppert**, Fidelis: **Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams.** – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1971. XXX, 466 S. (Münsterschwarzacher Studien, Bd 20) br. DM 38.80

Pachomius erlebt gegenwärtig in der mönchsgeschichtlichen Forschung eine Art Neuentdeckung. Die vorliegende Publikation erwuchs aus zwei Prüfungsarbeiten, einer Diplomarbeit zur Erlangung des Monastischen Diploms an der päpstlichen Hochschule Sant' Anselmo in Rom (aus dem Jahr 1966) und einer moraltheologischen Dissertation an der Universität Würzburg. Die Untersuchung zeugt von intensiver Arbeit an den reichen Quellen zum Leben und Werk des Pachomius und von umfassender Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur. Der Vf. führt seine Untersuchung in drei Teilen durch: 1. Die Entstehung des pachomianischen Klosterverbandes (11–103), 2. Die Führungs- und Ordnungskräfte der pachomianischen Klöster (104–365), 3. Das Gehorsamsverständnis der Pachomianer (366–463; die letzten drei Seiten legen ein Gesamtergebnis vor). Die Darlegung schöpft unmittelbar aus den Quellen, den verschiedenen Pachomiusviten und der in verschiedenen Redaktionen veröffentlichten, aber nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vollständig erhaltenen Regel des Pachomius. Der allgemeine Konsens in der Pachomiusforschung, der der koptischen Vitenüberlieferung gegenüber der griechischen den Vorzug gibt, gilt auch für F. Ruppert. Gleicherweise gilt für die koptischen Viten ein solcher Vorzug gegenüber den Aussagen der Regel, auch wenn diese von Pachomius stammen. In Einzelfragen der Redaktionsgeschichte dieses klösterlichen Gesetzeswerkes setzt sich F. Ruppert mit M. van Molle, Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chretienté = VSS 21 (1968) 108–127; Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure, ebda. 394–424 auseinander, deren Deuteversuche er mit entschiedener und ablehnender Kritik begegnet (240–264). Freilich sind derlei redaktionsgeschichtliche Untersuchungen nicht das Anliegen des Vf. Er braucht sie nur, um eine Wertordnung aufzustellen, nach der die pachomianischen Aussagen zum klösterlichen Leben und Gehorsam gewichtet werden. Das Hauptanliegen ist eben die Herausstellung des pachomianischen Gehorsamsverständnisses.

Mit seiner Deutung der pachomianischen Gehorsamsauffassung will F. Ruppert neue Wege gehen. Wohl ist die Zeit vorüber, da das Klosterleben unter Pachomius einfachhin in militärischen Kategorien beschrieben wurde (in jüngster Zeit etwa noch E. Amand de Mendieta und J. Leipoldt), wogegen sich auch F. Ruppert mit gutem Recht wendet. Der Vf. hat jedoch ein weitergestecktes Ziel im Auge. Auch die allenthalben in der Literatur behauptete Vorrangstellung des Gehorsams im pachomianischen Kloster behagt ihm nicht, und er findet sie auch in den Quellen nicht bestätigt (366–375). Nicht der Gehorsam, sondern „die Liebe und die Sorge für den Bruder" sind das wesentliche Anliegen der pachomianischen Gemeinschaft (373). Das ist sicher richtig gesehen und verdient durchaus betont zu werden. Aber die geforderte brüderliche Liebe und die Reihe von sozialen Tugenden schließen den Gehorsam ja nicht aus, sondern implizieren ihn. Das hat vielleicht H. Leclercq in den vom Vf. zurückgewiesenen Ausführungen in DACL (Art. Cénobitisme) doch besser gesehen (374). Sicher kann aus den Aufzählungen verschiedener Haltungen und Leistungen im asketischen Leben, die S. 374–375 aufgezählt werden und in denen der Gehorsam als besondere Leistung nicht aufgeführt wird, wiederum nichts über den Stellenwert des Gehorsams ausgesagt werden; es kann ja auch niemand behaupten, bei Benedikt hätten Keuschheit und Armut keine grundsätzliche Bedeutung für das Mönchsleben, bloß weil sie in der Profeßformel nicht erwähnt werden. Dem Gehorsam kam schon im ägyptischen Anachoretentum eine zentrale Rolle zu; aus dieser geistigen Welt ist Pachomius hervorgegangen, und er beließ dem Gehorsam seine konstitutive Bedeutung für das monastische Leben. S. 111 wird z. B. aus einer Homilie, die pachomianischen Ursprungs ist, die Auskunft mitgeteilt: „es gäbe eigentlich nur eine Sünde, nämlich den Ungehorsam." Das Hauptanliegen der Arbeit ist das klare Darlegen des pachomianischen Gehorsamsverständnisses. Das Vorhandensein von Gehorsamsforderung und -leistung kann nicht geleugnet werden. F. Ruppert unterscheidet nun einen erzieherischen Gehorsam (dem eine „relative Notwendigkeit" zukommt, 378–397) und einen sozialen Gehorsam (397–411) und führt einige Eigenschaften solchen Gehorsams vor („spontaner und froher Gehorsam", „interessierter Gehorsam", „demütiger Gehorsam" usw. 412–427). Es geht bei all diesen Ausführungen darum, die rechte Gehorsamshaltung, sowohl beim Befehlenden wie beim Gehorchenden herauszustellen. Dabei steht in erster Linie das unmittelbare Hören auf Gott (376–377), denn „jeder Mönch steht selbst in einem unmittelbaren Kontakt mit Gott. Gott selbst ist der direkte Führer und Erzieher jedes Einzelnen" (376). Aber die dazu gehörenden Ausführungen auf 104–127 zeigen, daß sich diese Gottesführung doch immer durch Mittlerinstanzen begibt. Pachomius wird darüber zu einem hochmodernen Lehrer der Gewissensfreiheit, den ein geradezu ängstlicher Respekt vor dem unmittelbaren Wirken Gottes an dem ihm im Kloster anvertrauten Bruder erfüllt habe. Dabei wird mit besonderem Nachdruck immer wieder auf das Amtsverhältnis des Pachomius verwiesen: Diener aller Brüder wollte er sein. Das trifft sicher zu. Hier wird aber nicht beachtet daß solches Dienen auch Herrschaft über die Brüder einschließt – vgl. das „um des Dienens willen herrschen" in de Civ. Dei 19,14. – Die Verschärfung der Gehorsamsforderung im pachomianischen Kloster sei ein peinliches, folgenschweres Ergebnis der innerklösterlichen Wirren nach dem Tode des Pachomius, also eine Notwehrmaßnahme jener Epigonen in der Klosterführung, denen die geistige Größe eines Pachomius mangelte.

Die scharfe Trennung zwischen einer geradezu modernen Gehorsamsauffassung beim ursprünglichen Pachomius und einer Gehorsamsauffassung, die deutlich auf das hinzielt, was „man später unter Ordensgehorsam verstand" (465), begründet F. Ruppert mit seiner sorgfältigen Quellenscheidung vor allem in der Vitenüberlieferung. Die Regeln entsprechen diesem Befund sicher nicht; sie aber haben den Vorteil, daß sie größtenteils pachomianischen Ursprungs sind. Die Viten sind sicher nicht solchen Ursprungs. Dazu

ist bis heute deren Überlieferung und damit auch die Gewichtigkeit ihrer Aussagen längst nicht einhellig geklärt. Die Viten sind in nachpachomianischer Zeit entstanden, also von jener Generation zusammengetragen, die – nach F. Ruppert – ja nicht mehr im ursprünglichen Gehorsamskonzept des Gründers gelebt hätte. Sicherlich aber haben die Vitensammler in diesen Texten ihr Gehorsamskonzept bestätigt gesehen. Die Auslegung ist also das Entscheidende. Daß F. Ruppert in seiner Deutung von unseren gegenwärtigen Fragestellungen ausgeht, ist nicht von der Hand zu weisen und was er auf 428–463 als Antwort dazu bietet, ist durchaus beachtenswert und verdienstlich. Allerdings hat er von Anfang an übersehen, daß die Geschichte eine „respektlose Lehrmeisterin" ist, die sich herzlich wenig um unsere Gegenwartsfragen kümmert. So wird man des fatalen Eindrucks nicht frei, daß auch hier – wie so oft in ähnlichen Arbeiten – die Fakten von gestern mit den Augen von heute für die Aufgaben von morgen zurechtgerückt wurden.

Mainz-Wiesbaden K. Suso Frank

**Brønno,** Einar: **Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus.** – Aarhus: Universitetsforlaget 1970. 214 [1] S.

Der kleine Band ist eine Art Streitschrift gegen die Lehrmeinung P. Kahles und A. Sperbers darüber, daß zur Zeit des Hieronymus die hebräischen Laryngale von Christen wegen Aussprache-Schwierigkeiten für dieselben nicht mehr gesprochen wurden. Verf. versucht, das Gegenteil zu beweisen, nämlich, daß Hieronymus die authentische und ursprüngliche Aussprache der Laryngale von seinen syrisch-jüdischen Gewährsleuten her wohl kannte und nur, von der herkömmlichen Umschrift der Laryngale nicht gerade eingenommen, eine neue, umwälzende, einführt.

Doch daß Hieronymus den richtigen Laryngalklang kannte und wohl auch so sprach, hatte bereits ein Vorgänger des Verf., E. Y. Kutscher, in einer prägnant kurzen und gut lesbaren Darstellung nachgewiesen.

Der Verf. dagegen zergliedert den Stoff – je eine Orts- und eine Personen-Namensliste nebst zeitentsprechenden Erklärungen – minutiös, vergleicht Lesarten der HSS, stellt Statistiken auf und wiederholt sich vielmals unübersehbar und in ermüdender Weise. Er kommt aber dabei zu keinen neuen Ergebnissen im Vergleich zu Kutscher; von einer Habilitationsschrift jedoch müßte man Neuentdeckungen zumindest erwarten.

Im Literaturverzeichnis, dem leider einzigen Index, fehlt ein wichtiges Werk (F. Wutz, „Onomastica sacra", Lpzg. 1914). Schade um die viele mühevolle – und bezüglich Zitate verläßliche – aber überflüssige Arbeit.

Köln Vera Quittner

**Sellier,** Philippe: **Pascal et saint Augustin.** – Paris: Librairie Armand Colin 1970. 651 S.

An Büchern über Augustinus und Pascal fehlt es nicht. Das Buch von Philippe Sellier will jedoch etwas Neues bringen. Der Verf. will beweisen: 1. daß Pascal sich an Augustinus orientiert – eine Tatsache, die nicht bezweifelt wird; 2. daß er Augustinus persönlich und gründlich gelesen hat, wahrscheinlich in der Löwener Edition; 3. daß er im wesentlichen sich treu an Augustinus hält, aber den Kirchenvater genugsam persönlich interpretiert, um von einer „pascalisierenden" Interpretation sprechen zu können.

S. untersucht nacheinander Augustins Weltanschauung, Theodizee und Anthropologie (18–105), seine Analyse des sündigen menschlichen Herzens (107–227), seine Lehre über die souveräne Gnade (229–357), seine Lehre über die Schriftsinne (359–421), seine Auffassung über das heilsgeschichtliche Zeugnis der Geschichte (423–464), seine Ideen über das Mysterium Israels (465–516) und letztlich die Grundanschauungen seiner Apologie des Christentums (517–618).

Wir sind nicht in der Lage, über sämtliche abgehandelte Probleme ein persönliches Urteil abzugeben. Nur bezüglich der Frage der Schriftsinne möchten wir S. Conclusionen prüfen.

Der Verf. erhebt richtig Augustins Lehre über die Heilige Schrift. Nach dem lateinischen Kirchenvater hat die Schrift verschiedene buchstäbliche und geistliche Sinne. Der Exeget darf jedoch nicht willkürlich die Schrift spiritualiter interpretieren. Er ist an vier Normen gebunden: 1. Er darf nicht alles buchstäblich und nicht alles geistlich erklären; 2. Keine Erklärung darf den Glaubensartikeln widersprechen oder 3. gewisse Erfahrungen und die Schlüsse des intellektuellen Erkennens in Abrede stellen; 4. Das letzte Kriterium einer richtigen Exegese bleibt immer, daß sie in den Schriftstellen die Offenbarung der göttlichen Caritas, welche die Seele des Schriftwortes ist, entdeckt. Dazu kommt noch, daß kein Exeget diese Regeln korrekt handhaben kann und den wahren Schriftsinn erfaßt, wenn er nicht persönlich unter dem Einfluß der göttlichen Gnade wirkt.

Pascal akzeptiert diese Richtlinien, aber er folgt nicht in allem seinem Meister. Er wendet sich z. B. gegen mehrere Schriftsinne für dieselbe Stelle (406). Er akzentuiert nicht wie Augustin das Mysteriöse in der Schrift, sondern unterstreicht die deutlichen Stellen und benützt diese, um die dunklen zu verstehen: „Ce sont les clartés qui méritent, quand elles sont divines, qu'on révère les obscurités" (398). Er bekräftigt auch die innere Koherenz der Schriftstellen als supplementäres Kriterium, „la recherche de la cohérence interne de l'Écriture" (413). Und obgleich er die augustinischen Antinomien „Buchstabe und Geist, u m b r a et v e r i t a s" akzeptiert, führt er einen neuen Begriff ein, um den geistlichen Sinn zu legitimieren, nämlich den Begriff „chiffre", den er B. Vigenère (1523–1596) entlehnt (383, Anm. 14). Wir können also wahrlich von einer „pascalisierenden" Relecture der Schriftauffassung des afrikanischen Kirchenvaters sprechen.

Ich glaube, daß sowohl die Interpretation der augustinischen Lehre wie die der Schriftauffassung Pascals richtig ist. Dieses Urteil gibt uns das Recht zu präsumieren, daß auch die anderen Teile dieser Monographie vertrauenswürdig sind und daß Philippe Sellier die Augustinus- und Pascal-Literatur mit einem hervorragenden Beitrag bereichert hat.

Löwen Joseph Coppens

**Grotz,** Hans: **Erbe wider Willen.** Hadrian II. (867–872) und seine Zeit. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlhaus Nachf. 1970. 356 S. Lw. DM 55.–

Hadrian II. hatte bisher keinen Biographen gefunden. Diese Lücke will H. Grotz nun mit dem vorliegenden Buch schließen. Erbe wider Willen – dieser Titel gibt bereits das fundamentale Gesetz wieder, unter das der Verf. den Pontifikat Hadrians gestellt sieht: Die Regierung dieses Papstes im Schatten des großen Vorgängers war nach G. hineingepreßt in die Zwangsjacke der Erbschaft, die ihm Nikolaus I. hinterlassen hatte, wobei das eigene Wollen und Handeln Hadrians dadurch weitgehend überfremdet wurde.

Der e r s t e Teil des Buches schildert Herkunft, Jugend und Werdegang Hadrians. Aus einer Klerikerfamilie stammend – der Vater wurde später Bischof – trat Hadrian ebenfalls in den klerikalen Stand, nachdem er sich verehelicht hatte, und stieg zum Presbyter von S. Marco in Rom auf.

Im z w e i t e n Teil kommen die bedeutenden und schwierigen Ereignisse während des Pontifikats Nikolaus I. zur Sprache: Der Ehehandel König Lothars II., die Machenschaften in Konstantinopel um die Patriarchen Ignatios und Photios, das Tauziehen zwischen Ost und West um die Stellung auf dem Balkan (Bulgarien).

Das Vorgehen Nikolaus I. in der Photios-Frage wertet G. unter Rückgriff auf die neueren Forschungsergebnisse (Dvornik, Beck) mit Recht als unglücklich. Die Rechtsgrundlage, die sich der Papst für seine Stellungnahme zu eigen machte, war nicht stichhaltig.

Der d r i t t e Teil des Buches: „Der Erbe und die Erbschaft" wendet sich dem Pontifikat Hadrians II. zu. Die Erhebung Hadrians auf den Päpstlichen Stuhl erfolgte in einmütiger Weise. Da er sich zuvor nicht exponiert hatte, wurde er von den verschiedenen Parteien je als ihr Kandidat angesehen. Der Pontifikat Hadrians II. stand nach G. von Anfang an unter einem gewissen Dilemma: Auf der einen Seite durfte er die „Nikolaiten" d. h. die starke Gruppe der Anhänger Nikolaus' I. nicht vor den Kopf stoßen, auf der anderen Seite aber war Hadrian seiner Natur nach nicht der Mann, die harte Linie Nikolaus' I. in allem rückhaltlos fortzusetzen.

Im Gegensatz zu seinem Vorgänger nahm Hadrian dem wegen seiner Eheaffäre kompromittierten König Lothar II. gegenüber eine etwas elastischere Haltung ein, ohne jedoch in der Prinzipienfrage nachzugeben. Allerdings wurde das Problem grundsätzlich erst durch den Tod des Königs gelöst.

Einen großartigen Weitblick zeigte Hadrian bei der Zulassung der slawischen Liturgie für die Gebiete der Slawenvölker und bei der Sendung des Methodios. Dagegen erwies sich der Papst höchst ungeschickt und engherzig in der Bulgarenfrage. Durch seine verhängnisvolle Fehlhaltung trieb er die Bulgaren förmlich in die Hände der Byzantiner.

Als unglücklich ist auch das Verhalten Hadrians in der Photios-Frage zu bezeichnen. Zwar deckte sich die Stellungnahme des Papstes mit den augenblicklichen Wünschen des byzantinischen Kaiserhofes, aber Hadrians Haltung war in der ganzen Angelegenheit zu sehr eine starre Fortführung der verfehlten Politik seines Vorgängers Nikolaus I.

Auch mit den Franken hatte Hadrian vielfachen Ärger. In der Streitigkeit wegen der Aufteilung des Reiches Lothars II. mußte er sich trotz Einspruchs der faktischen Entwicklung beugen. Und schließlich zeigte sich auch Hinkmar, der mächtige Erzbischof von Reims, dem Papst gegenüber sehr selbstbewußt.

So war die Regierungszeit Hadrians II. von großen Schatten bedeckt. Erbe wider Willen – ist diese Charakterisierung der Schlüssel zum Verständnis des fünfjährigen Pontifikats? Gewiß waren die Bahnen der Politik in vielem festgelegt und Hadrian

konnte nicht ohne weiteres eine generelle Kursänderung vornehmen. Aber G. hat vielleicht doch in manchem die eigene Unzulänglichkeit Hadrians zu sehr durch das „Erbe wider Willen" relativiert. Auch dürfte der Verf. der Gestalt des Erzbischofs Hinkmar von Reims nicht ganz gerecht werden.

Würzburg Klaus Ganzer

**Peppermüller,** Rolf: **Abaelards Auslegung des Römerbriefes.** – Münster: Aschendorff (1972) IV, 195 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. Bd 10) kart.

Der Verf. spricht von einer „Abaelard-Renaissance", die seit Kriegsende eingesetzt hat (177). Unter den zahlreichen Veröffentlichungen über Abaelards Person und Werk in dieser Zeit ragt vor allem die kritische Neuausgabe seiner theologischen Werke hervor, die von Eligius M. Buytaert O. F. M. in der Continuatio Mediaevalis des Corpus Christianorum in Angriff genommen wurde. Bisher liegen zwei Bände vor (Bd. XI und XII der Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1969). Der erste Bd enthält den Kommentar zum Römerbrief. Diese Neuausgabe, die auf der Grundlage der drei erhaltenen Handschriften (Angers 68, Oxford, Balliol College 296, Vat. Reg. lat. 242) und der von André Duchesne nach einer inzwischen verschollenen Handschrift von Mont-Saint-Michel veranstalteten Erstausgabe (1616) erstellt wurde, gab wohl den Anlaß zur vorliegenden Untersuchung, einer Dissertation an der Abteilung für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum.

Dem Verf. geht es, wie er im Vorwort bemerkt, nicht darum festzustellen, ob Abaelard Paulus richtig verstanden hat und wie seine Exegese vom heutigen Stand der Forschung aus zu beurteilen ist, sondern darum, den Theologen Abaelard bei seiner Arbeit kennenzulernen. Er richtet darum sein Augenmerk auf die exegetische Methode und vor allem auf die Theologie Abaelards.

Was die Methode betrifft, so verbindet Abaelard in seinem Kommentar zwei Formen der exegetisch-theologischen Arbeit der Frühscholastik, die Glossa und die Quaestio. Die erste dient der Erklärung des Textes; die zweite behandelt theologische Fragen, die durch den Text nahegelegt werden. Beide Formen waren schon vor Abaelard bekannt. Die Glossierung war die gewöhnliche Form der Schrifterklärung. Neu war bei Abaelard die Häufigkeit der Verwendung der Quaestio. Er machte damit Schule, wie die Quaestiones de epistolis Pauli des Robert von Melun, die wahrscheinlich Teile eines ursprünglichen Pauluskommentars sind, und die Quaestiones in epistolas Pauli aus der Schule von St. Viktor zeigen.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt naturgemäß in der Darstellung der theologischen Ausführungen Abaelards, die sich hauptsächlich in den eingestreuten Quaestionen finden. Der Verf. stand vor der Frage, in welcher Anordnung er die Gedanken Abaelards vorlegen sollte, in der von Abaelard selbst gebotenen Reihenfolge oder in systematischer Anordnung. Mit gutem Recht entschied er sich für die erste Weise, da es sich nicht darum handelte, eine Gesamtdarstellung der Theologie Abaelards zu geben, sondern nur die im Kommentar behandelten Fragen darzustellen. Es versteht sich von selbst, daß Fragen, die an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen, zusammengenommen wurden und daß wichtige Aussagen, die sich außerhalb der Quaestionen finden, in die Darstellung einbezogen wurden. Es ergaben sich insgesamt 11 Themen, die der Reihe nach besprochen werden: 1. Abaelards Lehre von der Schrift (Schriftsinn, Inspiration, griechischer Text); 2. Interpretation des Segensgrußes; 3. Trinität und Christologie (Frage des Adoptianismus); 4. Gottes Allmacht und das Problem des Übels; 5. Verantwortlichkeit des Menschen – Prädestination, Schuld und freier Wille; 6. Möglichkeit der Erkenntnis Gottes; 7. Glaube, Hoffnung und Liebe; 8. Das Werk Christi (Rechtfertigung, Erbsünde, Beschneidung und Taufe); 9. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gericht (Eschatologie); 10. Die Ethik nach dem Römerbriefkommentar; 11. Gesetz und Evangelium (lex naturalis, lex scripta, lex gratiae).

Da über die Theologie Abaelards schon viele Untersuchungen vorliegen, waren keine sensationellen Ergebnisse zu erwarten. Der zu kommentierende Text gab Abaelard Anlaß, Fragen zur Sprache zu bringen, die in seinen systematischen Werken nicht behandelt werden. Dazu gehören vor allem Fragen der Soteriologie und der Ethik. Fragen der spekulativen Theologie, die er in den verschiedenen Bearbeitungen seiner Theologia ausführlich dargelegt hatte, stellte er bewußt zurück und verwies auf sein theologisches Hauptwerk, die Theologia. Als Charakteristikum der Römerbrieferklärung hebt der Verf. hervor, daß Abaelard den Text von einem einheitlichen Zentrum her auslegt: „Für ihn steht der einzelne Mensch, seine persönliche Verantwortlichkeit für sein Tun und Ergehen im Vordergrund" (173). Gegen Abaelard wurde deswegen der Vorwurf des Subjektivismus erhoben. Der Verf. möchte statt dessen lieber von einem „individualistischen" oder „personalen" Ansatz seiner Theologie sprechen. Dieser personale Ansatz tritt besonders in der Lehre von der Prädestination (bedingte Prädestination), von der Schuld, vom Verdienst (die intentio entscheidet), vom freien Willen, von der Versöhnung und in der Ethik (Gesinnungsethik) hervor. In diesem Zusammenhang nimmt der Verf. Abaelard in Schutz gegen den Vorwurf des Pelagianismus, den schon seine Ankläger Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux gegen ihn erhoben. Wenn aber Abaelard die menschliche Vernunft, die ratio, die allen Menschen die Möglichkeit gibt, den Weg zu Gott zu beschreiten, als die Gnade bestimmt, die allem menschlichen Tun, das zum Heile führt, vorangeht, so ist damit eine gratia naturalis gemeint, die zwar ein Geschenk Gottes ist, aber keine Gnade im streng theologischen Sinne ist. Zum Schluß weist der Verf. auf Parallelen zwischen der Theologie Abaelards und der Theologie Luthers hin, die als Anknüpfungspunkte für das interkonfessionelle Gespräch dienen könnten. Neben Ansätzen zu einer Theologie des Wortes empfiehlt er besonders die Lehre von der Versöhnung, nach der der Mensch von der in der Lehre und im Beispiel Christi sich offenbarenden Liebe Gottes ergriffen und zur Gottesliebe entflammt wird, welche zur Rechtfertigung führt.

Als Quelle für den Kommentar Abaelards diente hauptsächlich das Schrifttum der Schule Anselms von Laon († 1117). In den Anmerkungen, die oft die halbe Seite füllen, wird auf zahlreiche Parallelen in den Schriften dieser Schule hingewiesen. Da aber ihre Chronologie unbekannt ist, bleibt häufig die Frage offen, wem die Priorität zukommt. Auffallend ist die Feststellung, daß sich keine Anhaltspunkte dafür ergaben, daß Abaelard die von Anselm von Laon stammende Glossa ordinaria zu den Paulusbriefen benützt hat.

Zu den Autoren, die Abaelards Erklärung benützten, ist an erster Stelle der von A. Landgraf entdeckte und herausgegebene Commentarius Cantabrigiensis zu nennen, der auf den mündlichen Unterricht Abaelards zurückgeht. Vom Lehrvortrag Abaelards scheinen auch die Quaestiones de epistolis Pauli des Robert von Melun abhängig zu sein, die abweichend von der schriftlichen Expositio Abaelards einige auffallende Übereinstimmungen mit dem Kommentar von Cambridge aufweisen. Die Frage, ob der Pauluskommentar des Petrus Lombardus von der schriftlichen oder mündlichen Auslegung Abaelards abhängt, läßt der Verf. offen. Die bisher angenommene Datierung in die Jahre 1139–1141, ist jedoch nicht mehr haltbar, seitdem Ignaz Brady O. F. M. in den Prolegomena zu der Neuausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus (1971) den Nachweis erbracht hat, daß der Kommentar in zwei verschiedenen Redaktionen vorliegt, von denen die erste in die Zeit nach dem Konzil von Reims (1148), die zweite in die letzten Lebensjahre des Lombardus († 1160) zu datieren ist. Nach I. Brady gehört der Römerbriefkommentar Abaelards nicht zu den Quellen des Petrus Lombardus, was bei der zeitlichen und örtlichen Nähe der beiden Autoren überraschend ist. Ebenso erstaunlich ist, daß sich zwischen den Römerbrieferklärungen des Gilbert Porreta und Abaelards keine Berührungspunkte zeigen. Der Verf. der Quaestiones in epistolas Pauli (PL 175) (1155/65) kennt wohl einige Lehren Abaelards, ist aber hauptsächlich von Robert von Melun und von Petrus Lombardus abhängig.

Die Untersuchung ist mit Umsicht und Sorgfalt durchgeführt. Sie zeigt eine große Vertrautheit mit dem Schrifttum Abaelards, mit den theologischen und exegetischen Werken der Frühscholastik und mit der neueren Literatur. Auf das umfangreiche Literaturverzeichnis (180–189) sei besonders hingewiesen.

An einigen Stellen hätte man gerne weiteren Aufschluß erwartet, z. B. bei den Hinweisen auf den unedierten Kommentar des Johannes (Gratiadei) und auf die unedierten Glosulae glosularun. Ein Hinweis auf Denifle (Die abendländischen Schriftausleger 37, 83) und auf A. Landgraf (Einführung 54, Biblica 1932, RThAM 1936) wäre für den Nichtfachmann angebracht gewesen. In der öfter angeführten Ausgabe der Glossa ordinaria von Brant fehlt die Angabe des Ortes und des Jahres. Einige Corrigenda seien notiert: Statt utere (78): utero; statt vredidit (131 Anm. 721): credidit; statt rationabile (139 Anm. 776): rationabilem; statt die fomes (136, 153): der fomes; statt manière (121,2; RMAL 2, 112): matière.

Eichstätt Ludwig Ott

**Kunzelmann,** Adalbero, O. S. A.: **Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, vierter Teil: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters.** – Würzburg: Augustinus Verlag 1972. XII, 298 S. (Cassiciacum XXVI, 4).

Das vorliegende Werk ist der vierte Band der Geschichte der deutschen Augustiner, die K. 1969 herauszugeben begann. Der erste Bd beschrieb die ungeteilte deutsche Provinz des 13. Jahrhunderts, während die folgenden Bde je eine von den vier im Jahre 1299 gegründeten Provinzen bis zum Ende des Mittelalters behandeln. So wurde der 2. Bd der rheinisch-schwäbischen Provinz gewidmet; der 3. Bd der bayerischen; der vorliegende 4. Bd der kölnischen, oder provincia inferioris Allemaniae, die vor der Lutherzeit über 20 Klöster im rheinischen und niederländischen Gebiet hatte.

Der Verf. hat die Gabe, die verschiedensten Materialien logisch zusammenzuknüpfen. Sein 1. Kap. beschreibt den Namen und die Ausdehnung der kölnischen Provinz, die 1299 das Rheinland nördlich von Mainz rheinabwärts sowie die Niederlande bis zum Gestade der Nordsee umfaßte. Das 2. Kap. beschreibt die 15 Konvente aus dem 13. Jahrhundert und ihr Schicksal bis zum Ende des Mittelalters. Im 3. Kap. werden die „neuen" Konvente, die während des 14. oder des 15. Jahr-

hunderts gegründet worden sind, beschrieben. Das 4. und letzte Kap. gibt uns eine möglichst vollständige Liste der Provinziele seit dem 14. Jahrhundert bis 1505. Wie in den vorigen Bden werden viele Einzelheiten über das geistliche und das geistige Leben der Provinz gegeben, doch verzichtet K. aus guten Gründen darauf, eine vorzeitige Synthese darüber anzubieten. Besonders interessant ist die Geschichte der Konvente in Köln (8–47) und in Löwen (69–83) und die Beschreibung des Anteils der Augustiner (besonders Nikolaus von Neuß und Gyso von Köln) an der Gründung und der Entwicklung der Kölner Universität.

Wenige und unbedeutende Druckfehler kommen hier und da vor. Die Hauptstadt der belgischen Provinz Antwerpen jedoch ist Antwerpen, nicht Mecheln (83). In diesem Bd berührt K. ab und zu die Beziehungen zwischen der kölnischen Provinz einerseits und andererseits der thüringisch-sächsischen Provinz und der sächsischen „Reformkongregation", der Luther entstammte. Deswegen warten wir ganz gespannt auf den 5. Bd (schon im Druck), worin uns der Verf. die Geschichte dieser beiden Gruppen darstellen wird.

Wien Johannes Gavigan

**Bergh,** Birger: **Sancta Birgitta Revelaciones book V, Liber questionum.** – Uppsala: Almqvist & Wiksell 1971. 184 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2, Bd VII: 5) Skr 50.–

**Eklund,** Sten: **Sancta Birgitta opera minora II, Sermo angelicus.** – Uppsala: Almqvist & Wiksell 1972. 146 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2, Bd VIII: 2)

Nachdem Birger Bergh 1967 das 7. Buch der Offenbarungen der hl. Birgitta von Schweden in kritisch bearbeiteter lateinischer Textfassung herausgegeben hatte, ist die geplante Herausgabe der gesamten Offenbarungen weitergegangen und das Unternehmen in festere institutionelle Formen stabilisiert. Die Edition des 5. Buches der Offenbarungen bietet insofern eine Möglichkeit zur Nachprüfung der anfangs dargelegten Ergebnisse bezüglich der Handschriftenüberlieferung der Offenbarungen, weil es das kürzeste und geschlossenste Stück derselben darstellt. Bergh kam somit hier die für das 7. Buch schon gebrauchten Handschriften erneut überprüfen, weitere, inzwischen aufgetauchte Texte heranziehen und ins Stemma einbauen, und dann auch den kritischen Apparat erheblich vereinfachen. So begründet er S. 34f seinen Rückzug auf wenige Handschriften, die die verschiedenen Zweige der Textüberlieferung am besten repräsentieren (vgl. Besprechung der Edition des 7. Buches in ThR 65, 1969, 137–139). So bleiben dann im Stemma S. 94 nun mehr ganze 11 Hss. zurück, die zusammen mit der Editio princeps (Lübeck 1492) die Unterlage der Edition des 5. Buches darstellen. Es ist schon jetzt sicher vorauszusagen, daß ein so vereinfachter kritischer Apparat bei der bevorstehenden Edition des 6. Buches nicht ausreichen wird; mit seinen weit über 100 Kapiteln disparaten Inhaltes steht das 6. Buch textkritisch im krassesten Gegensatz zu den beiden schön geschlossenen literarischen Werken Birgittas, die unter dem Namen des 5. und des 7. Buches auftreten.

Wesentliche Änderungen in dem für das 7. Buch aufgestellten Stemma sind nicht erforderlich gewesen. Da die Einleitung jetzt in englischer Sprache vorliegt, ist es dem des Schwedischen unkundigen Leser nun leicht, sich in der Überlieferungsproblematik zu orientieren. Hier sei allenfalls mit Genugtuung bemerkt, daß Bergh die nach 1967 aufgetauchten neuen Hss. gebührlich beachtet hat („After the publishing of Rev. VII and during my work on Rev. V, I have been informed of some MSS. previously not known to me", S. 34). Die größte Veränderung dabei ist, daß die interessante mittelosteuropäische Textüberlieferung, die offenbar in Prag ihren Ausgangspunkt genommen hat, durch einen neuen Handschriftenfund nun besser und einfacher zu belegen ist (Hs. $I^b$ aus Schlägl, Oberösterreich, 1391).

Bergh hat sich inzwischen veranlaßt gesehen, für die $\gamma$-Gruppe und die $\sigma$-Gruppe eine gemeinsame Obergruppe $\pi$ anzunehmen, so daß als Ergebnis behauptet wird, die Verbindung zwischen der italienisch-schwedischen und der mittelosteuropäischen Textüberlieferung sei enger als die Verbindung jener zwei Hss-Gruppen mit der u. a. in England (Hs. O) vertretenen $\beta$-Gruppe. Es bleibt abzuwarten, ob dieses Ergebnis durch die Arbeiten am 6. Buch weiter bestätigt wird. Trifft das Ergebnis zu, dann müßte man die Abzweigung der beiden Hss-Gruppen voneinander schon zu einem recht frühen Zeitpunkt nach Italien verlegen.

Das 5. Buch, das „Buch der Fragen", stellt einen wahrscheinlich schon in Schweden vor der Abreise Birgittas nach Rom 1349 verfaßten Traktat dar, in dem ein Mönch Fragen an Gott stellt und Antworten erhält. Den ewigen Zweifeln des Skeptikers und des Ungläubigen wird hier in der von Zahlensymbolik durchsetzten allegorischen Sprache der Seherin entgegnet, der Ansturm des Teufels gegen das himmlische Licht setzt immer wieder aufs Neue ein. Eingemengt unter den Fragen des Mönches mit den dazugehörigen Antworten sind Offenbarungsstücke, insgesamt 13 an der Zahl, in denen Christus das Geschehen in direkter Rede an Birgitta interpretiert. Jedes der 16 Fragekapitel enthält eine variierende Anzahl von Unterfragen, die der Reihe nach von Christus beantwortet werden. Mit dem 5. Buch liegt ein Stück authentischer birgittinischer Geistesgeschichte vor, das wohl nicht so sehr die Breite des Wirkens Birgittas anzeigt, als vielmehr in die Mitte ihrer theologischen Reflexion hineinführt.

Einem an geistiger Konzentration dem 5. Buch ähnlichen, im Thema aber völlig andersartigen Traktat widmet sich als Zweiter im Team Sten Eklund: der für den liturgischen Gebrauch der Nonnen von Birgitta in Rom um 1353/54 geschriebenen Sermo angelicus. Dieser Text, auf 21 Lesungen verteilt, ist mit täglich je 3 Lesungen der Gedanken- und Meditationsinhalt im Matutin des Wochenbreviers der Birgittennonnen (zu diesem, vgl. B. Opfermann, Das marianische Eigenbrevier der Birgittinen, Ephemerides liturgicae 71, 1957, 187–90, sowie jüngstens P. M. Gy O. P., L'office des Brigittines dans le contexte général de la liturgie médiévale, Nordiskt kollokvium II i latinsk liturgiforskning 12–13 maj 1972, Masch.-schr., Universität Stockholm, Institutionen för klassiska språk, Ss. 13–24). Es handelt sich hier um eine heilsgeschichtliche Darstellung der Welt von der Schöpfung Gottes über die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi bis zur apokalyptischen Verklärung. Dieses Kurriculum wird wöchentlich von Sonntag bis Samstag durchlaufen, und zwar mit starker marianischer Orientierung, so daß samstags die Apokalypse als Feier der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel gestaltet wird. In den ersten Wochentagen dominiert die Idee von Maria als kleiner Welt, die dem Weltenschöpfer als ewige Weisheit und Vorbild diente, und die später zum Zweck der Menschwerdung und Erlösung durch Christus als Mensch unbefleckt empfangen und geboren wurde. Schon als A. J. Collins das birgittinische Nonnenbrevier in mittelenglischer Fassung herausgab (The Bridgettine Breviary of Syon Abbey, Henry Bradshaw Society vol. XCVI für das Jahr 1963, gedr. Worcester 1969), unterwarf er den Quelleninformationen über die Abfassungszeit der Sermo angelicus einer eingehenden Prüfung; die Ergebnisse liegen in seiner Einleitung vor und werden mit einer geringfügigen Ergänzung von Eklund übernommen (19f). Eklund ist gezwungen, mit einer wesentlich größeren Zahl von Hss. zu arbeiten als es Bergh beim 5. Buch der Offenbarungen getan hat. Das Stemma S. 22 zeigt, daß an Berghs Stemma auf Grund der Arbeit mit der Sermo angelicus nur wenige Korrekturen nötig waren (Hs. r wird z. B. anders im Stemma verlegt). Neu ist aber bei Eklund die Forderung, auf liturgische Bücher zurückzugreifen. Die liturgische Textüberlieferung, die besser ist als die der Sammlung der Offenbarungen (wo Sermo angelicus immer den acht Büchern folgt), faßt Eklund als Gruppe $\Gamma$ zusammen und sieht sie mit Ausnahme zweier Hss. als der $\gamma$- und $\sigma$-Überlieferung, also der $\pi$-Überlieferung, nahestehend. Da eine der Ausnahmen die alte und inhaltsreiche L (British Museum, Cod. Harl. 612) darstellt, die den Sermo als Teil einer besonderen Redaktion der Offenbarungen bringt, des Celeste Viridarium (Ss. 13, 42), ist zu erwarten, daß die weiteren Bände der Edition mehr Licht auf diesen Überlieferungszweig werfen sollen.

Auch Eklund arbeitet fast rein sprachlich und geht auf den theologischen oder literarischen Gehalt des Textes nicht ein. Aus seiner Einleitung ist allerdings ersichtlich, daß das ganze Projekt der Edition einem Pionier vieles zu verdanken hat, Henrik Leby, dessen Vorarbeiten weithin dem ersten Band von Eklund zugrundeliegen. Demnächst wird Eklund die Ordensregel in ähnlicher Weise herausgeben. Hier liegen ganz besondere Probleme vor, für deren Lösung anscheinend keine Vorarbeiten schwedischer Linguisten gemacht wurden; man vergleiche dafür die Arbeit von U. Montag, auf die in den betr. Bänden hingewiesen wird. Es ist dringend zu hoffen, daß auch Carl-Gustav Undhagen, der Herausgeber des Birgitta-Offiziums Birger Gregerssons (in derselben Reihe, Bd VI, 1960), seine Vorarbeiten zur Edition von Teilen der Offenbarungen dem Druck wird übergeben können, so daß das Gesamtwerk Birgittas binnen nicht allzu vieler Jahre vollständig vorliegt.

Odense Tore Nyberg

**Hoffmann,** Fritz: **Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot.** – Münster: Aschendorff (1972) VIII, 455 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF Bd 5)

Die vor rund drei Jahrzehnten veröffentlichte Diss. des Verf. hat sich bereits mit dem Problem des Nominalismus befaßt (Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell, Breslau 1941). Ihr lag eine Hs. der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels zugrunde, die er 1959 in Leipzig edierte und publizierte (Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell, Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts). Der Kontakt mit der Materie blieb also über die Jahre bestehen. Während H. sich jedoch zunächst nur mehr unter metaphysisch-theologischem Gesichtspunkt mit dem Ockhamismus befaßt hatte, wandte er sich in seiner zweiten Veröffentlichung diesem, angeregt durch die Kritik und die Forschungen von Philotheus Boehner,

insbesondere unter formal-methodischem Aspekt zu und trug damit der wachsenden Bedeutung der Logik und Sprachphilosophie im 14 Jh. Rechnung. Vom gleichen Ansatz aus wurde auch die vorliegende Untersuchung unternommen.

Die Einleitung informiert über das Leben des Robert Holcot und dessen zeitgeschichtlichen Hintergrund. Ihr folgt ein Kap. über die Logik als Instrument der Theologie, wobei die theologische Thematik an sich zwar zurücktritt, aber doch dazu dient, den Einfluß der Sprachphilosophie auf die Theologie deutlich zu machen. Dabei werden Themen behandelt wie Glaube, Glaube und göttliche Freiheit, Glaube und menschliche Freiheit, Gottes Gutheit und die Sünde, Genugtuung und Barmherzigkeit, Gottes Weltregierung, natürliche Gottesliebe. Daran schließt sich ein Abschnitt über den Wissenschaftscharatker der Theologie, in dem die Frage nach ihren formalen Prinzipien untersucht wird. Es folgt ein Kap. über die Prinzipien der Glaubenserkenntnis, wobei es auch um formale Prinzipien und nicht um materiale Inhalte geht. Im anschließenden Kap. über die Gotteslehre kommen auch ausdrücklich Inhalte zur Sprache, wodurch nicht zuletzt aufgezeigt werden soll, daß die Entfaltung der Theologie Holcots nicht etwa nur durch Sprachlogik, sondern auch von theologischen Prinzipien aus erfolgt ist. Ähnliches gilt für den letzten Abschnitt der eigentlichen Untersuchung, der sich mit den futura contingentia befaßt. Auch hier werden die formalen und die sachlichen Prinzipien im theologischen Denken Robert Holcots in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Durchdringung aufgezeigt. Daß der Verf. gerade diesen Gegenstand ausgewählt hat, um einen Einblick in die Theologie Holcots zu vermitteln, ist deshalb zu begrüßen, weil die damit verbundenen Fragen um Prädestination und Freiheit zu jener Zeit eine besondere Aktualität besaßen. In einem weiteren Abschnitt werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt, und im letzten Kap. wird eine ausführliche Übersicht über die systematischen Werke des Robert Holcot mit Beschreibung des literarischen Materials gegeben, wobei der Verf. auch die Holcot nur zugeschriebenen Werke einbezieht. Auf die Bibelkommentare und Predigtwerke brauchte er in dem Zusammenhang nicht einzugehen, da er dafür auf verschiedene Arbeiten von B. Smalley verweisen kann.

Besondere Bedeutung für die Entfaltung der Theologie Holcots hatte der Begriff der Freiheit Gottes, was allerdings nicht ausschließt, daß auch der Sprachlogik ein außerordentliches Gewicht zukam. Dies führte auch bei ihm zu der für die damalige Zeit typischen und oft genug ermüdenden Darstellung von Einzelfragen, was mit seinen zahlreichen Für und Wider es nicht selten außerordentlich schwer macht, die eigentliche Lehre des Magisters zu erkennen. Bei alledem darf man natürlich nicht den Einfluß des Aristoteles und seiner Logik übersehen. „Sieht man nämlich die Zielsetzung dieser Scholastiker nicht vornehmlich in der Darstellung der Glaubenslehre, sondern in der Handhabung eines methodisch richtigen Gesprächs von theologischer Thematik, dann erhält die Anwendung der Ars obligatoria in dieser Theologie ihr gutes Recht" (19). Die Texte bei Holcot sprechen nach Ansicht des Verf. für diese Interpretation. Er sieht im Grunde genommen in der theologischen Methode des 14. Jh.s eine Art von Aristotelesrenaissance, und zwar insbesondere der Beweiskunst des Aristoteles. Ein weiterer Gesichtspunkt für die Beurteilung dieser Theologie dürfte der sein, daß, wie die Geschichte uns lehrt, die Theologie von Zeit zu Zeit zu einer kritischen Prüfung ihrer Grundlagen, ihrer Begriffe und Methoden schreitet bzw. wohl zu schreiten gezwungen ist, und es liegt durchaus nahe, daß die Logik ein geeignetes Instrument für diese kritische Prüfung darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt darf die kritische Reflexion in der Scholastik ganz allgemein und eben auch im 14. Jh. nicht von vorneherein als ein Zeichen des Verfalls angesehen werden. Im Unterschied zu Sprengard (Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts, 2 Bde., Bonn 1967 und 1968), der sich die Erforschung der kritischen Richtung zum Ziel gesetzt hat, geht es H. darum, die kritische Philosophie der Modernisten des 14. Jh.s in ihrer wissenschaftsmethodischen Bedeutung zu erhellen. Die Darstellung der kritischen Denkmethode ist erst eine sekundäre Aufgabe, die er sich stellt (20).

Wie schon erwähnt, kommt der Logik im System Holcots entscheidende Bedeutung zu. Das geschieht jedoch auf besondere Art. Holcot geht davon aus, daß jede Wissenschaft ihre eigene Logik hat, und daß dies auch für die Theologie gelte. Um in der theologischen Erkenntnis voranzukommen, sind „neue, von der aristotelischen Grundlage unterschiedene Denkmethoden notwendig" (379). Diese Logik der Theologie ist die logica fidei, die wohl nichts anderes besagen will, als daß die einzelnen Aussagen der Offenbarung jeweils eine eigene Struktur theologischer Folgerungen erfordern. Damit greift Holcot Gedanken auf, die in die frühe Scholastik und sogar in die Patristik zurückreichen. Daß es sich hierbei um eine äußerst schwierige Materie handelt, versteht sich von selbst, und wenn Holcot auch ausgiebig von den Möglichkeiten der Logik für die Theologie Gebrauch macht, so kam er im Hinblick auf den Begriff der logica fidei grundsätzlich doch nicht über die negative Erkenntnis hinaus, daß die aristotelische Logik für die theologische Beweisführung nicht ausreicht (36). Wie die Untersuchung des Verf. zeigt, würde man jedoch dem Denken Holcots nicht gerecht, wenn man es mit einer Art Fideismus oder Agnostizismus bzw. Irrationalismus gleichsetzte. Es geht Holcot einfach darum, daß die Glaubensgeheimnisse nicht nur über, sondern gegen die natürliche Vernunft seien und daher eben auch jene von der natürlichen Logik unterschiedene Logik des Glaubens erfordern.

Man würde Holcot auch nicht gerecht, wenn man ihn einfachhin unter die „Nominalisten" einordnete, sofern man darunter lediglich Vertreter einer bestimmen Lehrmeinung in der Universalienfrage versteht. Man muß ihn aber wohl dazu zählen, wenn man unter Nominalismus jene u. a. in der Spätscholastik üblich gewordene Art des Theologisierens versteht, die beim Durchspielen logischer Schlußfolgerungen auch vor mehr oder weniger gewagten Spekulationen zumal im Bereiche der potentia dei absoluta nicht zurückschreckt. Der Verf. sieht in Holcot den Vertreter eines „methodischen Nominalismus" (384).

Damit nähern wir uns der Frage nach der Beurteilung der Theologie Holcots. Seine theologischen Reflexionen machen zunächst ein Zweifaches deutlich: sie lassen bestimmte theologische Einsichten stärker hervortreten, und sie zeigen die Grenzen der menschlichen Aussagemöglichkeiten im Bereiche der Theologie. Im übrigen ist Holcot zwar kein Extremist im Sinne negativer potentia-absoluta-Spekulationen, wie wir sie etwa bei Petrus de Palude, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis, Wilhelm von Rubione u. a. finden, seine sprachlogische Methode führt jedoch oft genug auch zu Thesen und Formulierungen, die durchaus den Eindruck einer „Theologie an der Grenze" erwecken können, selbst wenn sie von ihrem Autor nicht als solche intendiert waren. Ich verweise dazu nur auf den Text, den der Verf. S. 357, A. 181 mitteilt, wonach es kein Raub gewesen wäre, wenn Christus dem Zachäus seinen Besitz weggenommen und kein Ehebruch, wenn er seine Frau erkannt hätte. Die Betonung der Bindung der göttlichen Allmacht an die absolute Gutheit des göttlichen Wesens an anderer Stelle nimmt sich neben solchen Thesen nicht sonderlich überzeugend aus. In der Sache unterscheidet sich Holcot mitunter nicht von den oben genannten Vertretern negativer potentia-absoluta-Spekulationen. Die Interpretation Holcots durch den Verf. der vorliegenden Monographie (357 u. ö.) erscheint mir deshalb manchmal allzu wohlwollend, womit die Berechtigung des theologischen Anliegens Holcots jedoch keineswegs in Abrede gestellt sein soll. Die Bedenken richten sich vielmehr ebenso gegen die Auswüchse der sprachlogischen Experimente Holcots wie der negativen potentia-absoluta-Spekulationen der anderen.

Dies soll jedoch zugleich das einzige Bedenken gegen die Untersuchung des Verf. sein, der im übrigen nur allerhöchstes Lob gezollt werden muß. H. hat sich mit minutiösem Eifer in das Gesamtwerk Holcots eingearbeitet, was ihn in die Lage versetzte, die Texte, die er ausführlich bietet, nie isoliert, sondern stets aus der genauen Kenntnis des Gesamtwerkes Holcots zu interpretieren. Mit der gleichen Sorgfalt behandelt er auch die anderen für seine Untersuchung einschlägigen Autoren, seine philosophie- und theologiegeschichtlichen Überblicke sind zuverlässig und instruktiv. Die Arbeit ist eine wertvolle Bereicherung der Erforschung der Spätscholastik zumal unter einem bisher weniger berücksichtigten Aspekt.

München Werner Dettloff

**Mensching,** Günther: **Totalität und Autonomie.** Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus. – Frankfurt/M.: Suhrkamp (1971). 235 S. kart. DM 16.–

„Alles Gescheite mag schon siebenmal gedacht worden sein. Aber wenn es wieder gedacht wurde, in anderer Zeit und Lage, war es nicht mehr dasselbe. Nicht nur sein Denker, sondern vor allem das zu Bedenkende hat sich unterdes geändert. Das Gescheite hat sich daran neu und selber alles Neues zu bewähren." Diese Aussage Ernst Blochs kann man durch Menschings Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus bestätigt finden. M.s Arbeit, als Diss. bei Adorno und Horkheimer geschrieben, will eine verdrängte Tradition der europäischen Philosophie in das gegenwärtige Bewußtsein einbringen: das Erbe des aufklärerischen Materialismus, durch dessen historische Niederlage der Fortschritt auf dem Weg zur Befreiung des Menschen, zu realer individueller Autonomie blokkiert worden ist.

Für den Theologen dürften – neben anderen – vor allem zwei zentrale Probleme des Buches bedeutsam und interessant sein. Zum einen wäre dies die Interpretation der spätmittelalterlichen nominalistischen Theologie, die für Menschings Rezeption des aufklärerischen Materialismus entscheidende Bedeutung hat, zum anderen die Konzeption einer materialistischen Geschichtsphilosophie im Anschluß an Diderot und Condorcet.

1. M. begreift den französischen Materialismus als die „aufklärerische Polemik gegen den Rationalismus" und als „Einspruch gegen die Preisgabe kritischer Einsichten des frühen Nominalismus im Verlauf von dessen eigener Entfaltung, eine Selbstreflexion des Nominalismus" (16). Der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters habe sich gegen den herrschenden ontologischen Dogmatismus gewandt und die prinzipielle Identifikation von Allgemeinheit und Vernunft bestritten. Dabei sei der Begriff der Vernunft als rein objektives, unveränderliches Prinzip zugunsten einer die Objektivität erst konstituierenden subjektiven Kraft verändert worden. Die neuzeitliche Theorie des autonomen Subjekts nehme ihren Anfang in der nominalistischen Theologie.

M.s Nominalismusinterpretation macht die gegenwärtige Theologie darauf aufmerksam, welches ihre historisch bedeutsame Leistung für die Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins ist: Der nominalistischen Theologie gelang es, mit ihrer Betonung des einzelnen vor dem Ganzen einen neuen Bezugspunkt („Subjekt") theologischer Aussagen angeben zu können. Mit ihrer Kritik der mittelalterlichen Theorie objektiver heteronomer Ordnungen ebnete sie den Weg für eine Theorie subjektiver freiheitlicher Autonomie. Freilich müßte man M.s „Negation der Theologie" auf ihre Grenzen hinweisen. Sie liegen dort, wo M. übersieht, daß die Rede von Gott keine Inkonsequenz des Nominalimus, sondern vielmehr das schlechthinnige Konstitutivum seiner Konzeption ist, ja daß die kritische Intention des Nominalismus grundsätzlich zusammenhängt mit seinem Gottesbegriff und daß gerade das „etsi deus non daretur" des Deismus und der rationalistischen Philosophie der Grund für die Absage war an die genuin kritische Leistung des nominalistischen Denkens.

2. Die menschliche Geschichte stellt sich in der Neuzeit als eine unabgeschlossene, unabschließbare dar. Ebenso verhält es sich mit dem Erfahrungsprozeß der Wissenschaften. Philosophie, die ein integrales Moment dieser Wissenschaft sein und bleiben will, kann und muß deshalb – im Sinne M.s – die Reflexion des Interesses an Erkenntnis zum Gegenstand haben: wie Emanzipation, der moralische Frotschritt der menschlichen Gattung möglich sei. Die materialistischen Gesellschaftstheoretiker, vor allem Diderot und Condorcet, stellen sich dieser Aufgabe einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. Für die materialistischen Theorien ist Natur, Materie das historisch Erste, woraus der Geist, das denkende Subjekt erst entstanden ist. Aus dem Ringen des Menschen mit der Natur resultiert die Vergesellschaftung und damit beginnt „die Irrationalität der Geschichte, der blinde Kampf unreflektierter Interessen", zugleich aber auch eine Solidarität, die „das Prinzip der Vernunft, das Medium der von Gewalt freien Auseinandersetzung und Versöhnung in sich enthält" (125). Die Beseitigung fixierter Vorurteile und die Herbeiführung herrschaftsfreier Kommunikation der universalen Menschheit sind die Ziele des Fortschritts der menschlichen Gattungsgeschichte. Die Antizipation dieser Ziele artikuliert sich in der Sprache, vermöge derer sich die divergierenden Interessen der einzelnen Individuen auf Gemeinsamkeit und Konsens hin einigen lassen.

Hier setzt M.s weiterführende Kritik ein. Die materialistische Aufklärung unterstelle, daß Herrschaft und Konfrontation der Klassen allein die Folge irrationaler Willkürherrschaft und korrupter Gesetzgebung und die Rationalität der ökonomischen Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nur ein systemimmanent-administratives Problem seien. Die Aufklärung sehe noch nicht, „daß die Organisation der gesellschaftlichen Arbeit mit dem objektiven Widerspruch behaftet ist, aus der Geschichte – die als Produkt menschlichen Handelns erkannt ist – entsprungen und dennoch zweite Natur zu sein, die ebensowenig wie die erste durch bloß sprachliche Verständigung der Individuen verändert werden kann" (220). In dieser Grenze der Aufklärung, so schließt M.s Buch, liege zugleich ihre Aktualität: „die Überzeugung, daß noch im dumpfesten und vorurteilsvollsten Menschen ein Funke von Vernunft am Leben ist, die Möglichkeit von Autonomie, die sich in solidarischem Dialog entfalten könnte" (231).

M.s Kritik der aufklärerischen Geschichtsphilosophie weist auf ein unaufgebbares Element auch einer jeden gesellschaftskritischen Theologie hin: auf den Begriff der Arbeit als entscheidendes Konstitutivum einer nachmarxschen Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie, auf die Einsicht, daß Arbeit nicht nur die Tätigkeit zur Reproduktion des Lebens oder ein Moment der Naturerkenntnis ist, daß ihre Organisation und Teilung vielmehr gesellschaftstheoretische und geschichtsphilosophische Dignität besitzen.

Münster Claus Urban

**Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678).** Hrsg. von Alois Schröer. – Münster: Aschendorff (1972). XII, 504 S., 7 Abb. auf Tafeln. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd 3) Lw. DM 98.–

Die Gestalt des münsterschen Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1606–1678, seit 1650 Bischof) hat sowohl in der Volksüberlieferung als „Kanonenbischof" oder „Bommenberend" wie in der Geschichtsschreibung seit Simon de Vries (1679) und Johannes Alpen (1694) bis heute stets Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und sehr unterschiedliche Beurteilungen hervorzurufen vermocht. Dabei hat die weltlich-politische Tätigkeit des selbst- und machtbewußten, autoritär regierenden Galen zumeist im Vordergrund gestanden. Und dies aufs Ganze gesehen wohl zu Recht, weil generell bei der in einem geistlichen Territorium gegebenen verfassungsmäßigen Verflechtung von Kirche und Staat eine säuberliche Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich kaum möglich ist und weil im speziellen Falle hinzukommt: „Für Galen war politische Macht gleichbedeutend mit kirchlicher Macht. Sie hatte, wie er immer wieder hervorhebt, dem ‚incrementum fidei' zu dienen." (IX). Galens politischer Tätigkeit hat Wilhelm Kohl eine umfassende Darstellung gewidmet[1].

Die innenpolitischen Auseinandersetzungen Galens (insbesondere mit dem Domkapitel und der Stadt Münster) sowie seine hauptsächlich gegen die Vereinigten Niederlande gerichtete „verspätete gegenreformatorische Religions- und Kriegspolitik" (X) bestimmen überwiegend auch den Inhalt des von Schröer vorgelegten Quellenbandes. Dieser bietet jedoch darüber hinaus, eben weil er Galens Korrespondenz mit der Kurie enthält, naturgemäß reiches Material zu dessen bischöflich-seelsorgerischer Tätigkeit und Kirchenpolitik, zu Gebieten also, die bisher keine angemessene Aufmerksamkeit gefunden haben, über die aber Untersuchungen angekündigt sind (X, 130).

Christoph Bernhard hat einen erheblichen Teil seiner Kraft auf die Wiederherstellung und Festigung des katholischen Glaubens in seinem Bistum im Sinne der tridentinischen Kirchenreform verwendet. Diesem Ziel hat er sich auf verschiedenen Wegen zu nähern versucht. Einer davon war die Förderung der Volksfrömmigkeit (u. a. Kreuz- und Marienverehrung). Einen anderen stellte der Versuch dar, von der Kurie das Recht zu erhalten, die im päpstlichen Turnus (die ungeraden Monate) frei werdenden Domherrenstellen selbst besetzen zu können. Mit dem erfolglos gebliebenen Streben nach dem bischöflichen Kollationsrecht verfolgte Galen nicht nur das Ziel, sich auf diese Weise nach und nach ein ihm genehmes Domkapital zu schaffen. Er wollte dadurch den Söhnen des einheimischen Adels, der zum großen Teil noch protestantisch war, zugleich bessere Aufstiegsmöglichkeiten im eigenen Lande bieten und so dessen Bereitschaft zur Rückkehr zur alten Kirche steigern. Er hoffte außerdem, einheimische Domherren würden auch ihren gottesdienstlichen und politischen (das Domkapitel war erster Landstand) Verpflichtungen besser nachkommen als „ausländische", die gewöhnlich nur zweimal im Jahr zum Generalkapitel erschienen, um nicht ihren Anspruch auf den finanziellen Ertrag ihrer Pfründe zu verlieren (23–35). Die territoriale Ausweitung der Jurisdiktion des Bischofs von Münster (130–145) war ihm ein weiteres Mittel zur Sicherung und möglichen Erweiterung des Besitzstandes der katholischen Kirche im überwiegend protestantischen Nordwesten des Reiches. Diesem Eifer Galens als „Reformbischof" (X) und seiner uneingeschränkten religiös-theologischen Anerkennung von Papsttum und Primat (35–40) widersprach nicht, daß er gleichzeitig in teilweise heftigen Auseinandersetzungen mit der Kurie und der Kölner Nuntiatur deren jurisdiktionelle und administrative Expansionsansprüche abgewiesen und seine bischöfliche Unabhängigkeit verteidigt hat (19–23). Hier gerieten kurialer Zentralismus einerseits und – in Verflechtung miteinander – fürstlich-absolutistisches Souveränitätsstreben und episkopales Selbstbewußtsein andererseits in Konflikt.

Diese und andere Materien behandelt der Hrsg. in einem thematisch geordneten „historischen Kommentar" (Papst, Kurie, Nuntiatur; Mallinckrodt; Unterwerfung der Stadt Münster; Feldzüge gegen Holland und Schweden, Streit um Höxter; Türkenkriege; Koadjutorwahl; Domkapitel von Münster; Jurisdiktion und Seelsorge), den er den Dokumenten vorausgeschickt hat (19–145). Die 303 im Quellenteil (146–483) in chronologischer Reihenfolge wiedergegebenen Schreiben (sämtlich in lateinischer Sprache) stammen zum größten Teil (über 280) aus dem Vatikanischen Archiv und dem Staatsarchiv Münster und sind bis auf 25 bisher unveröffentlicht gewesen. Allen ist eine kurze Inhaltsangabe (Regest) vorangestellt, 13 sind nur als Regest wiedergegeben. Gemäß dem Titel handelt es sich in der Hauptsache (279 Stücke) um Korrespondenz Galens mit der Kurie und der Kölner Nuntiatur, von deren Korrespondenten ein Verzeichnis mit Beschreibung ihrer Funktionen (Päpste, Nuntien, Kardi-

[1] W. Kohl, Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650–1678. Münster 1964.

näle) beigegeben ist (12–18). Um aber zu wichtigen in der Korrespondenz angesprochenen Vorgängen nicht nur Galen und seine Sicht der Dinge, sondern auch diejenige seiner Kontrahenten zu Wort kommen zu lassen, hat der Hrsg. 24 Briefe eingefügt, die nicht Galen zum Absender oder Empfänger haben, sondern neben anderen hauptsächlich den Magistrat der Stadt Münster und den Domdechanten Bernhard v. Mallinckrodt. Die einer Reihe von Dokumenten (z. B. Nr. 66, 91, 108, 116, 120, 136, 149, 167) folgenden Hinweise auf weiterführende vatikanische Quellen zu Einzelproblemen stellen ein nützliches Hilfsmittel für deren genauere Erforschung dar. Die Quellen selbst aber werden außer durch die Regesten in erster Linie durch das Orts- und Personenverzeichnis (489–504) aufgeschlüsselt und damit vielfältiger Auswertung zugänglich gemacht.

Zwar erstreckt sich – entsprechend den weitgespannten Aktivitäten Galens – der Fächer der in der hier edierten Quellengruppe auftauchenden Themen von der europäischen und Reichspolitik bis hin zur Bistumsorganisation und dem Stand von Seelsorge und religiöser Praxis im Münsterland. Die vorliegende Edition dürfte jedoch, gemäß dem Stand der Erforschung der Galen-Zeit, vor allem zu kirchengeschichtlichen Fragestellungen Anstöße vermitteln und sich bei deren Untersuchung als Fundgrube von hoher Ergiebigkeit erweisen.

Münster/Westf. Alwin Hanschmidt

**Ehrensperger,** Alfred: **Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815).** – Zürich: Theologischer Verlag (1971) 313 S (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd 30) kart. DM 33.50

Bei den evangelischen Liturgiewissenschaftlern und Theologen stand und steht die Liturgik der Aufklärung nicht in hohem Kurs. Beschrieb Paul Graff sie noch als „Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (so der Titel seines grundlegenden, materialreichen Werkes, 1921, 1937²), so bringt für Gustav Stählin „die Aufklärung im Raum der evangelischen Kirche den Untergang der Ligurgie" (Liturgia I, 1954, 72). Auch andere Liturgiewissenschaftler stimmten in dieses Lamento ein, in dem sie, je nach theologischem Standort, die Aufklärungsliturgien an der lutherischen, römischen oder altkirchlichen Gottesdiensttradition maßen und von diesen Positionen aus nur Auflösung, Abfall und Verlust registrieren konnten. Dabei waren die Urteile nicht selten sehr pauschal und konnten der historischen Entwicklung und der theologischen Bedeutung nur ungenügend Gerechtigkeit widerfahren lassen. Daß unter diesen Voraussetzungen die Frage nach einer möglichen Relevanz für die Liturgik heute überhaupt nicht gestellt werden konnte, ist einsichtig und dient sicher nicht der Klärung unserer heutigen Gottesdienstproblematik.

Der Verf. beginnt nach einer knappen methodologischen forschungsgeschichtlichen Einleitung mit dem Versuch, „das geistige Klima und die den Gottesdiensttheorien zugrundeliegenden Denkstrukturen der späten deutschen Aufklärung" zu beschreiben (Teil I). Hier werden die Denk- und Seinsstrukturen der Aufklärung in bezug auf den Gottesdienst dargestellt. Der Verf. legt überzeugend dar, wie „mit eiserner Akribie man sich . . . bemüht, in Gebeten, Liedern und Formularen nichts durchzulassen, was zwar eine wesentliche Beziehung zur Glückseligkeit haben konnte, aber von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde nicht zustimmend verstanden, vor ihr einleuchtend gemacht werden und dann auch sprachmächtig werden konnte." (21) D. h. aber, daß die liturgischen Stücke der Reflexion unterzogen werden mußten. G. W. Rullmann (1798) bringt das auf die knappe Formel: „Die Liturgik gibt Anweisung, wie nach den Grundsätzen der Vernunft und des Christentums die Handlungen bei dem öffentlichen Gottesdienste, den jedesmaligen Orts- und Zeitbedürfnissen gemäß, einzurichten sind" (zit. 29). Aber braucht man überhaupt den Gottesdienst im stringenten Sinn? Ja – zur „Besserung des Menschen und Verehrung Gottes" (so Chr. Bastholm, zit. 43). Gottesdienstinhalt – und Form sind Fragen der Zweckmäßigkeit: Wie lassen sich zeitliche Verbesserung und Erbauung des Menschen mit dem Gesamtziel der zu erlangenden Glückseligkeit am ehesten erreichen.

Der II. Teil (Die Definition und Begründung der öffentlichen Gottesverehrung um 1800) bringt eine Fülle von Beschreibungen und Bestimmungen dessen, was rechte Gottesverehrung ist. Hier, wie in den anderen Teilen, wird vielfältiges Material ausgebreitet, das, im einzelnen divergierend, offenbar darin seine Einheit hat, daß die Konzeption des Gottesdienstes stark lehrhaft, zweckgerichtet ist. Der Verf. spricht von der ‚pädagogischen Grundtendenz' der gesamten Gottesverehrung (95ff). Dies vermag er auch überzeugend zu belegen, wobei freilich auffällt, daß ein anderer Begriff, nämlich der der Erbauung, mit dem der Pädagogik untrennbar verbunden scheint (104). Es ist schon an dieser Stelle zu fragen, ob „Erbauung" nicht viel eher der Schlüsselbegriff der Aufklärungsliturgik sein könnte, dem dann in jeweils eigentümlicher Weise der Begriff „Belehrung" zugeordnet werden müßte. Zur Erbauung dient der Gottesdienst eben erst, wenn der Mensch oder die Gemeinde hinreichend und seinem Existenzverständnis gemäß belehrt ist. Dies wird vorzüglich durch die innere Geschlossenheit und Bezogenheit der einzelnen Gottesdienstelemente erreicht, die Unterscheidung de tempore und Ordinarium wird für den Zweck des Gottesdienstes fragwürdig.

Der III. Teil (Die zweckmäßige sprachliche und formale Gestaltung der öffentlichen Gottesdienst) bringt den sachlichen Höhe- und Zielpunkt der Arbeit. Er sucht die Frage zu beantworten „wie sich das . . . Gottesdienstverständnis der Aufklärungsliturgiker auf die sprachliche und formale Gestaltung der öffentlichen Gottesverehrungen auswirkt" (143).

Es geht um eine sachgemäße Gottesdienstsprache und um die Gestaltungsprinzipien des Gottesdienstes, wie Verständlichkeit, Erbaulichkeit, Einfachheit und Volkstümlichkeit, um Offenheit, Abwechslungsbedürfnis, aber auch um die Bedeutung des Äußeren, der Riten und Zeremonien und ihrer praktischen und rechtlichen Einführung.

Die Arbeit endet mit einer kurzen Darstellung der Beurteilungen, die die Aufklärungsliturgik in neuerer Zeit gefunden hat. Der Verf. stellt resümierend fest, und das ist das movens der ganzen Arbeit, „wie bedrängend aktuell in einer Zeit fortschreitender Entkirchlichung die von der späten Aufklärung gestellten Form- und Sprachprobleme für einen zeitgemäßen Gottesdienst eigentlich waren. Die Devise der „liturgischen Freiheit" führte in der Aufklärung gerade nicht zu einem willkürlichen Umformen oder Abbau der Tradition, sondern zu einer disziplinierten, literarischen Diskussion über den Sinn, die schöpferischen Möglichkeiten und die Grenzen solcher liturgischen Verantwortlichkeit" (293f).

Die Verdienste der Arbeit liegen auf der Hand: 1. Der Verf. hat nachgewiesen, daß die Aufklärung nicht als Auflösungszeit, sondern vielmehr als eine ausgesprochen schöpferische liturgische Epoche begriffen werden muß. Daß die Theologie dieser Zeit den Gottesdienst in ihre Reflexion einbezogen hat und konsequent zu ihr gemäßen Theorien kam, kann nicht prinzipiell als ‚Sündenfall' angesehen werden, sondern lag folgerichtig in der Aufklärungstheologie begründet.

2. Er hat zuverlässig umfangreiches Material für den einschlägigen Zeitraum aufbereitet und zugänglich gemacht. Natürlich kann man sich über die Auswahl immer streiten, der Kenner mag manches besonders aus dem Zeitraum vor 1800 vermissen und anderes für überflüssig oder für weniger signifikant halten. Im Ganzen aber wird man den Materialreichtum nur bewundern können.

3. Die methodische Anlage der Arbeit besticht durch Klarheit, Übersichtlichkeit und Prägnanz der Sprache. Daß es zu gelegentlichen sachlichen Überschneidungen kommt, ist kaum zu vermeiden.

4. Der Verf. sieht die Aufklärungsliturgik nicht als ein innerprotestantisches Phänomen, sondern er bezieht die gottesdienstlichen Theorien der aufgeklärten Katholiken mit in seine Untersuchungen ein. Hier wird z. B. an die Einführung der deutschsprachigen Meßliturgie in der katholischen Hofkapelle in Stuttgart durch Benedikt Maria Leonhard von Werkmeister erinnert, der als Pionier der katholischen Aufklärungsliturgik bezeichnet wird: „Es ist ein charakteristisches Merkmal jeder guten Liturgie, daß sie die anwesenden Laien miteinander, und den Priester mit allen vereinigt: im Bethause müssen alle versammelte Christen nur eine moralische Person ausmachen . . . Ein deutsches Meßbuch stiftet wohl, wenn ich so sagen soll, eine Art prästabilierter Harmonie unter ihnen, aber keine wahre Vereinigung, folglich keine gemeinschaftliche, keine herzliche Andacht und Erbauung." (Werkmeister, Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland, Ulm 1789; zit. Ehrenperger 169f). Die vorliegende Arbeit kann katholische Liturgiewissenschaftler dazu veranlassen, die Linien von der Aufklärungszeit zu den neueren reformliturgischen Entwicklungen bis zum 2. Vaticanum auszuziehen. Jedenfalls ist das vorgelegte Material anregend und vielleicht gar erregend.

Den zahlreichen positiven Seiten der Arbeit stehen freilich auch m. E. gravierende Negativa gegenüber.

1. Der Verf. schränkt seine Untersuchungen bewußt auf die Theorie des Aufklärungsgottesdienstes ein. Warum eigentlich? Hier hätte es wie selten die Möglichkeit gegeben, durch zeitgenössische Agenden, Ordnungen, Formulare, Gesangbücher etc. die Theorie an der Praxis zu verifizieren. Der Verf. weiß selbst, daß die theoretischen Forderungen oft „um einige Grade konsequenter (waren) als das, was sich davon in der Praxis verwirklichen ließ." (11). So wichtig es ist, die Grundsätze zu kennen, so wichtig ist es zu erfahren, was aus ihnen, ausweislich der Quellen, geworden ist. Gerade der Gottesdienst ist praktisch, Theorien bedürfen der Rückkoppelung an ihren Vollzug. Wer soll nunmehr die notwendige und interessante Aufarbeitung der „praktischen" Urkunden übernehmen, nachdem E. die Theorie so vorzüglich untersucht und

dargestellt hat? Es ist natürlich zu verstehen, daß eine Dissertation (als solche wurde die Arbeit von der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Zürich angenommen) nach Möglichkeit ihren Gegenstand zu begrenzen sucht. Allein diese Vereinseitigung ist unsachgemäß und verhindert, daß die Aufklärungsliturgik als ganze ein notwendiges neues Verständnis gewinnt.

2. Wären die faktischen Auswirkungen der Theorien beachtet worden, so hätten sich wahrscheinlich auch konfessionelle Unterschiede bemerkbar gemacht: Kam es etwa in der römischen Kirche in der Aufklärung je zu einer Auflösung der Meßstruktur? Im protestantischen Bereich hat sie aber stattgefunden, nicht umsonst hat man diese Zeit als „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (Graff) beschreiben können. Sind hier nicht viel mehr Differenzen als der Verf. wahrhaben will, trotz paralleler Theorien?

3. Zweifellos arbeitet der Verf. mit der These von der Pädagogisierung des Gottesdienstes einen wichtigen Gedanken heraus. Aber ich frage, ob diese Pädagogik nicht eher die Methode ist, durch die Erbauung gewonnen wird. Die Erbauung des aufgeklärten oder aufzuklärenden Menschen ist m. E. das Finalziel des Gottesdienstes – die Pädagogik, das Aufklären, ist das Mittel zu Erlangung dieser Erbauung. Hier hätten sich profiliertere theologische Kriterien für die Liturgik der Aufklärung finden lassen.

Münster Friedemannn Merkel

**Mallinckrodt,** Hansjürgen von: **Sozialität und Verstehen.** Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger 1971. 252 S. kart. sfr/DM 19.50

Arbeiten über eine historische Gestalt von Theologie gewinnen dann ein besonderes Gewicht, wenn sie ausdrücklich im Hinblick auf gegenwärtige Fragestellungen durchgeführt werden. Aus diesem Grunde verdient die vorliegende, 1970 bei J. B. Metz abgeschlossene Dissertation Beachtung. Denn es gelingt ihr vorzüglich, dadurch neues Licht in das Werk des Laientheologen Friedrich Pilgram (1819–1891) zu bringen, daß es die Theologie Pilgrams einerseits vor dem Hintergrund der hermeneutischen Diskussion des vergangenen Jahrzehnts verhandelt und andererseits vor den Perspektiven der Diskussion um die politische Theologie. Durch dieses Verfahren wird sichtbar, daß die Theologie jenes Einzelgängers und Sonderfalles unter den Theologen des 19. Jahrhunderts keineswegs dadurch erschöpft ist, daß er zu einem Vorbereiter heutiger Theologie wurde. Sondern daß vielmehr die von Pilgram im Ausgang von Hegel und in einer gewissen Parallele zu Marx entfaltete Problematik deshalb Gegenwartsbedeutung hat, weil die hier bedachten Modelle theologischen Verstehens nach wie vor ernsthafte und keineswegs schon zur Vermittlung gebrachte Möglichkeiten des Selbstverständnisses der Theologie darstellen.

Im einzelnen legt der Verf. mit einer ausgezeichneten Materialkenntnis in dem umfangreichsten I. Teil seiner Arbeit zunächst die Grundlagen des hermeneutischen Problems bei Pilgram dar (13–103). Dabei wird sehr gut herausgearbeitet, inwiefern das Denken immer schon von Voraussetzungen herkommt. Diese Voraussetzungen artikulieren sich näherhin als geistig-personale und sozial-politische Voraussetzungen. Zu Recht betont der Verf., daß nach Pilgram damit z. B. Arbeit, Eigentum und Recht zu Größen werden, die anthropologisch und damit erkenntnistheoretisch relevant sind. Es wird sichtbar, in welcher Weise Pilgram in Gegenstellung gegen die cartesianische Theorie eines voraussetzungslosen Denkens und in Anlehnung an das Denken Hegels und der Romantik Erkennen als sozial und geschichtlich gebundenes Erkennen versteht. Dabei kommt der Praxis entscheidende Bedeutung zu. Man wird dem Verf. recht geben, wenn er (entgegen de Broucker) hier bereits (42) wie im übrigen noch öfter (vgl. 125, 128, 217) Pilgram in einer sachlichen Nähe zu Marx und dem Linkshegelianismus sieht. Wobei die entscheidende Differenz zwischen der materialistisch-positivistischen Anthropologie des Marxismus und der geistig-personalen Anthropologie Pilgrams allerdings bestehen bleibt. Ebenso wird man dem Verf. recht geben, wenn er zu der Auffassung kommt, Pilgram habe zwischen Entwicklung und Geschichte nicht genügend geschieden (62). Die Differenz zwischen Evolution und Geschichte wird denn ja überhaupt erst im späteren 19. Jahrhundert philosophisch exakt bedacht. Diese Erkenntnis verweist vor auf die ganz andere Stellung, die Pilgram der Personalität und Freiheit in seinem Spätwerk einräumt. Der Satz, mit dem der Verf. das III. Kapitel des I. Teiles einleitet: „Es gibt kein Denken, das nicht tatsächlich ohne Voraussetzung ist" (81), ist wohl auf einen lapsus linguae zurückzuführen und muß dem Kontext gemäß heißen: „Es gibt kein Denken, das nicht tatsächlich Voraussetzungen hat."

Im II. Teil seiner Arbeit behandelt der Verf. unter dem Titel „Wahrheit und Wahrheitsfindung" die philosophische Verstehenslehre Pilgrams (105–172). Man wird den Erkenntnissen, zu denen v. Mallinckrodt hier kommt, ebenfalls zustimmen können: so vor allem der Erkenntnis, daß Pilgram mehr von der kantschen Fragestellung abhängig ist, als es oberflächlich gesehen scheinen mag (135). Ebenso erscheint die Feststellung klärend, daß die Antwort auf den Cartesianismus fundamental von der jeweiligen Interpretation Descartes abhängt (112–113). Scheinbar Gegensätzliches liegt hier dann nicht weit auseinander. Daß die Descartesinterpretation, welche die Romantik und Pilgram vor Augen hatten, Schule machte, wird man jedoch kaum bestreiten können. Im übrigen arbeitet der II. Teil anhand der Pilgramschen Texte sehr gut die theologisch bedeutsame Differenz zwischen cartesianisch verstandenem Beweis und dem Zeugnis heraus, das die Wahrheit bewährt. Es ist das Verdienst des Verf., daß er auch dabei wieder sowohl den inkarnatorischen wie den sozial-kommunikativen Charakter der Wahrheit betont. Allerdings bedürfte die Gegenüberstellung von Pilgram und Kierkegaard (127) der Ausarbeitung. Und ebenso sollte expliziert werden, was das „ist" in dem Satz „Wahrheit ist Kommunikation" bedeutet. Denn der Satz kann nach Pilgram ja gerade nicht umgekehrt werden. Das bloße formale der Kommunikation macht noch nicht die Wahrheit aus. Vgl. dazu Pilgrams Ausführung über die öffentliche Meinung. Vielleicht kann man sagen: „Wahrheit inkarniert sich in Kommunikation."

Vor dem Hintergrund des bereits Dargelegten kommt nun dem III. Teil der Arbeit (175–240), welcher die theologische Verstehenslehre Pilgrams behandelt, eine ganz besondere Bedeutung zu. In diesen Teil bringt v. Mallinckrodt denn vor allem auch seine zentrale Erkenntnis ein, daß zwischen den Werken Pilgrams vor 1870 und den wenigen erhaltenen Schriften nach 1870 ein Bruch liegt. Wichtigstes Zeugnis dafür ist das Monheimer Manuskript, auf dessen Bedeutung ich 1961 hingewiesen habe. V. Mallinckrodt arbeitet heraus, daß sich hier ein neues Kirchenverständnis Bahn bricht, in welchem „Freiheit" und „Menschheit" eine fundamentale Rolle spielen. Wenn v. Mallinckrodt sagt, die feudalistische Vorstellung von „Amt" und die lehramtspositivistische Lösung des hermeneutischen Problems im „Frühwerk" Pilgrams beruhe auf mangelnder Konsequenz gegenüber dem eigenen Ansatz (204), so hat er damit das Problem in seinem Kern hervorragend beschrieben. Denn in der Tat ist das Moment der Freiheit als konstitutiv für Gemeinschaft ja bereits in der Physiologie genannt. Bei näherem Zusehen zeigt sich auch, daß Pilgram bereits 1860 von der „Freiheit der Kirche in ihren Gliedern" spricht (HPBl. 46,204). Und Pilgrams Grundabsicht in all seinen Schriften war es von Anfang an, Theologie als *fides quaerens intellectum* zu treiben, d. h. so, daß dabei der Glaube in den „geistigen Gesetzen" zu Wort kommt, in denen er „nach seiner natürlichen Seite besteht". Diese in Pilgrams Denken von Anfang an angelegte Seite bricht sich nun aber nach 1870 angesichts der konkreten historischen Umstände sehr viel stärker Bahn. Dabei machen es die unsystematisch angeordneten und von der Hand des Redaktors willkürlich zerrissenen Fragmente des Monheimer Manuskripts allerdings schwer, hier einen systematischen Gedanken zu erstellen. Wird, so muß man sich ja wohl fragen, z. B. das Verhältnis von Universität und Kirche im Monheimer Manuskript überhaupt ganz geklärt? Wer sagt uns, daß das Monheimer Manuskript alle Gedanken Pilgrams zu dieser Frage enthält und nicht vielleicht nur die, welche der Redaktor Pipping für besonders publikumswirksam hielt?

Es spricht vieles dafür, den Gedanken so zu rekonstruieren, wie es v. Mallinckrodt tut. Und die allgemeine Richtung der Pilgramschen Gedanken nach 1870 wird in den Fragmenten des Monheimer Manuskripts sicher sichtbar. Es ist verdienstvoll, diese klar gegen das Frühwerk herauszustellen. Dennoch bleiben hier viele Fragen offen. Die entscheidende dürfte die sein, wie Pilgram die das neue Kirchenverständnis ermöglichenden Größen Kirche (als Anstalt, Staat (als Anstalt) – Menschheit bzw. Universität als Organ des Sichbewußtwerdens der Menschheit u n d Kyriakon miteinander im geschichtlichen Prozeß zu vermitteln gedachte. Denn daß sich Pilgrams Denken nicht damit begnügen konnte, diese Größen einfach nebeneinander zu stellen, scheint mir klar zu sein. Dafür spricht alleine schon der Umstand, daß „Kirche" für Pilgrams Denkens auch im Monheimer Manuskript die führende Größe bleibt, die „auf dem Gipfelpunkt ... der Welt" steht, „aber nicht für sich allein, sondern in einem inneren Zusammenhang mit der Menschheit und allem, was ist ..." (II,115).

V. Mallinckrodt tendiert dahin, anzunehmen, Pilgram habe in der Universität den Ort der geschichtlichen Vermittlung gesehen (wofür manches im Monheimer Manuskript spricht). Andererseits sieht er jedoch auch, daß dies keine Lösung darstellt. Daß Pilgram die Wirklichkeit der Geschichte als einer Unheils- und Heilsgeschichte und die eschatologische Differenz dauernd vor Augen hatte, dafür spricht nicht nur die Konstruktion des Kyriakon in dem Monheimer Manuskript, sondern auch die Tatsache, daß Gemeinschaft von Anfang an für Pilgram die sinnerfüllte, heile und damit innergeschichtlich nur gebrochen erscheinende Gemeinschaft bedeutete.

Deshalb ist, wie v. Mallinckrodt sehr richtig zeigt, „solidarisches Denken" denn auch nicht gleichbedeutend mit „öffentlicher Meinung" (53). Aus diesem Grunde habe ich aber gewisse Bedenken, unter Solidarität einfachhin „die Vergemeinschaftung mit dem gegenwärtigen Menschengeschlecht" (197, vgl. 199) zu verstehen. Genauer müßte man hier wohl sagen, daß es um eine Vergemeinschaftung mit dem gegenwärtigen Menschengeschlecht um des künftigen willen geht. Man könnte auch sagen, es gehe um eine Vergemeinschaftung mit dem gegenwärtigen Menschengeschlecht in seiner Erfahrung des Leidens, d. h. der wesentlichen Differenz zu dem, worum es „uns miteinander letztlich geht".

Daß die Arbeit v. Mallinckrodts, die im Material des Werkes Pilgrams ein gegenwärtiges Problem vorzüglich zur Sprache bringt, zu solchen weiterführenden Gedanken herausfordert, zeigt allerdings nur noch einmal mehr ihre hohe Qualität.

Augsburg Bernhard Casper

**Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?** Hrsg. v. Gotthold Hasenhüttl. – Mainz: Matthias-Grünewald 1971. 159 S. DM 16.80

Sein etwas plakativer Titel stellt diesen Sammelband in die Reihe der Veröffentlichungen, welche helfen wollen, die vielfältige theologische Neubesinnung und Neuinterpretation von Glaubenswahrheiten dem Bewußtsein der Gemeinden zu vermitteln. In (etwas zu) groben Strichen zeichnet das knappe Vorwort G. Hasenhüttls die Situation: „Das Dogma, so wie wir es kennen, ist eine dünne, weltfremde ‚objektive' Wahrheit geworden, die unser Leben nicht mehr formt. Die Verkündigung hat sich in fromme Salbaderei geflüchtet oder ist zum rein ethischen Appell geworden... Dem theologisch Interessierten wie dem Prediger soll hier eine Möglichkeit gezeigt werden, wie zentrale dogmatische Fragen heute wieder zur Sprache gebracht werden können und wie ihre Verkündigung aussehen könnte" (7): Die Sinnfrage des menschlichen Lebens (1), die Heilstat Gottes in Christus (2), die Schuld des Menschen (3), die neue Gemeinschaft, Kirche (4), des Menschen Heil und Zukunft (5).

Alle fünf Themenkreise werden jeweils von einem evangelischen und einem katholischen Autor behandelt, jeder Beitrag ist zweigeteilt in Überlegungen zum Dogma und Anregungen zur Verkündigung.

Friedhelm Krüger und Peter Hünermann haben gewisse Mühe, eine sinnvolle Beziehung zwischen Buchtitel, Sinnfrage und dogmatischen Äußerungen herzustellen, aber ihre Gedanken über Verschlossenheit und Öffnung der Sinnfrage sind sehr hilfreich wie auch die vom „Mythos von Sisyphos" und von Solschenizyns „Krebsstation" ausgehenden Verkündigungsbeispiele.

In voller Breite kommt die gegenwärtige Problematik beim zweiten Themenkreis ins Spiel: Rudolf Weth rollt die ganze neuzeitliche Gottesfrage mit auf, indem er die zentrale Heilsaussage mit einer Auslegung des Wortes von der Versöhnung (2 Kor 5,19f) zu fassen versucht. An seine sehr dichten theologischen Darlegungen fügt er als Konkretisierung eine Predigt über Jes 53 an. Anton Grabner-Haider referiert aus katholischer Sicht auf wenigen Seiten den biblischen Befund und die geschichtliche Entwicklung der Soteriologie. Seine anschließenden knappen Bemerkungen über die heutige Verkündigung dieser Glaubensaussage zeigen allerdings an verschiedenen Stellen, wie schnell auch neue Formulierungen (ganz gegen die ausdrückliche Absicht 66!) schon wieder platt und hohl klingen können.

Zum Problem der Schuld des Menschen äußert sich Rainer Röhricht aus ev. Sicht über die Geschichtlichkeit der Schulderfahrung, Wesen, Konkretion und Aufhebung der Schuld. Dabei setzt er die Akzente sehr viel anders als der vorangehende Beitrag. (Hieß es dort etwa: „Gott hat sein Heilswerk an Menschen übertragen, er hat sich verausgabt" 70, so hier: „Nur Gott selbst... kann den in der Schuld zerstörten Lebenssinn wiederherstellen" 82... Der Christ „glaubt an das Reich Gottes als Ziel unseres Handelns und Leidens. So ist er der letzten Verantwortung für das Schicksal der Menschheit enthoben" 86). Die Konkretisierung der Verkündigung geschieht anhand von Beispielen für Schuldig-werden durch (anderen etwas) „Schuldig-bleiben". Der entsprechende katholische Beitrag von Karl-Heinz Weger geht aus von einer transzendentalen Reflexion auf die menschliche Freiheit, betont die Skizzenhaftigkeit der in schwieriger Diktion vorgetragenen Gedanken, formuliert Elemente katholischer Erbsündenlehre (die nicht an die traditionelle Ableitung von Gen 2 gebunden seien) und fügt unter der Überschrift ‚Verkündigung' Reflexionen an über die Möglichkeiten, einen Ansatz für Schulderfahrung heute zu finden.

Die Gedanken des reform. Autors Ervin Vályi-Nagy über die Kirche fallen auf durch eine sehr stark christologische Ausrichtung und ein betont ökumenisches Interesse, insofern die jeweiligen Einseitigkeiten durch ein Aufeinanderhören korrigiert werden. Der praktische Teil ist eine knappe, spröde Meditation über Joh 17,24. Hermann Härings Darstellung durchzieht der ständige kritische Appell an die Christen, von Nabelschau und Selbstdarstellung wegzukommen zu ihrer eigentlichen Aufgabe: „Wer eigentlich sollte Jesu Sache weitertragen, wenn nicht eben die Gemeinschaft derer, die sich faktisch als der Ort seines Wortes gebildet hat?" (120). Am Bild vom Schiff in Seenot (Mt 8,23–27) wird ein Entwurf einer Verkündigung vorgelegt: Kirche ist nichts aus sich, alles aus Jesus, nicht für sich da, sondern für die Welt.

Marie Veits Äußerungen über Heil und Zukunft des Menschen ergeben eine gewisse thematische Doppelung mit dem Abschnitt von Rudolph Weth, insofern hier Luthers Auffassung vom „Heil aus dem Glauben" in heutiges Denken übersetzt wird. Dagegen geht Annette Grosse-Suermann das Thema unmittelbar als eine Frage nach der Eschatologie an. Sie nimmt eigentlich (vom Anliegen des Buches her) den konsequentesten Einstieg, insofern sie in knappen Strichen die traditionelle dogmatische Lehre über die Eschata zeichnet und dann in geschickter Zusammenfassung Einwände und Schwierigkeiten referiert, die solcher Darstellung heute im Wege stehen. Das abschließende konkretisierende Predigtgespräch, von dem man nun die heutige Verkündigung erwarten würde, bleibt eingestandenermaßen im Bereich des Fragens, ja es ist sogar deshalb als Gespräch konzipiert, „weil die vorstehenden Überlegungen kein Resultat erbracht haben, das menschlich und theologisch überzeugend genug wäre, einem anderen Menschen als christliche Botschaft gesagt zu werden" (151).

Schon diese mehr angedeutete Inhaltsangabe der 10 Beiträge läßt erkennen, daß formal-methodische Überlegungen zu der Titelfrage (Dogmenverständnis, Dogmeninterpretation usw.), die mancher erwarten mag, fehlen, während andererseits eine Menge unerwarteter Gedanken auf unterschiedliche Weise vorgetragen dem Leser entgegentritt: Die einzelnen Beiträge nehmen in jeweils persönlicher Terminologie verschiedene Ausgänge (heutige Erfahrung, Heilige Schrift, Luthers Lehre, die traditionelle Dogmatik), orientieren sich durchweg relativ stark an der eigenen (ev. oder kath.) Tradition und versuchen auch ganz unterschiedliche Weisen praktischer „Verkündigung" (ausgeführte Predigt, Predigtentwurf, Meditation, fingiertes Predigtgespräch, Reflexionen über die Verkündigung).

So versetzt die bunte Vielfalt dieses Sammelbandes den Leser in eine gewisse Verwirrung. Denn hier kommt sowohl methodisch (was ist kirchlicher Glaube – wie ist er heute zu verstehen – wie praktisch zu vermitteln?) wie auch thematisch-inhaltlich auf knapp 160 Seiten fast alles ins Spiel, was Theologen und Gläubige heute beschäftigt. Die heutige Aufgabe der gesamten Theologie läßt sich aber auf diesem engen Raum nicht bewältigen.

Wenn die Ausführungen als ein erster Anstoß gedacht sind, fehlen gezielte Angaben weiterführender Literatur zum jeweiligen Themenkreis, wenn das Ganze in sich stehen soll, sind die meisten thesenhaft vorgetragenen Gedanken zu knapp.

So dringlich das aufgegriffene Anliegen und so gültig der entworfene Grundriß, so unbefriedigend ist – trotz der vielen hilfreichen Einzelaussagen (!) – die Ausführung. Sie wirkt aufs Ganze gesehen, gerade angesichts des anspruchsvollen Themas, unter dem sie angetreten ist, schmalbrüstig und kurzatmig.

Mainz Theodor Schneider

**Granat,** Wincenty: **Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie** (Der Weg des Menschen zu Gott durch Christus). – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Universytetu Lubelskiego 1972. XIV, 580 S. (Zarys dogmatyki katolickiej Tom I)

Der mehrjährige Rektor der „Katholischen Universität in Lublin" (1965–1970) legt hier zu seiner neunbändigen „Katholischen Dogmatik" (Lublin 1959–1964) einen Abriß der Dogmatik vor, in dem er die im Lichte der Heilsgeschichte untersuchten anthropo- und christozentrischen Tendenzen in der Theologie zu berücksichtigen sucht.

Bisher herrschte der Theozentrismus in der Theologie, aber seit mehreren Jahren mehren sich die Vorschläge, diese in eine mehr anthropo- und christozentrische umzugestalten. Im Anschluß an diese Tendenzen möchte G. in einer zweibändigen Dogmatik auf den Menschen als Zentrum im Erlösungsplan Gottes hinweisen, der am vortrefflichsten in Christus verwirklicht wurde. Denn in Ihm als Gott-Menschen erreichte die Erlösungsgeschichte ihren Höhepunkt. Zu Ihm strebten vergangene Jahrhunderte, und heute richten ihren Blick auf Ihn Millionen Christen und Nichtchristen. Der unaussprechliche Gott hat sich vollends in Christus offenbart und sich den Menschen genähert, unter ihnen wohnend. Das menschliche Leben mit seinen Siegen und Niederlagen mit Freud und Leid und schließlich mit seinem Tod verlöre seinen Sinn ohne dieses Licht, Christus genannt. In der Kirche treffen wir uns mit Ihm als dem Zentrum unseres religiösen Lebens durch die Sakramente und besonders in der Eucharistie. Auch unser Verhältnis zu dem Nächsten ist eine Bezugnahme auf Christus – den Bruder aller Menschen. Durch Christus bringen wir Gott, dem Schöpfer, einen gebührenden Kultus dar,

indem wir zu unserem Ziel, der Ewigkeit, streben. Mit einem Wort, der Mensch bekommt in Christus eine entsprechende Erklärung des Geheimnisses Gottes und das Endsinnbild seines eigenen Lebens. Das neue Buch „Der Weg des Menschen zu Gott in Christus" ist eine Darlegung der dogmatischen Theologie, eine Lehre über Christus als Schöpfer, Erlöser, Priester, Verteiler der Gnaden und Urheber unseres Glaubens einschließlich des Dogmas der Heiligen Dreifaltigkeit: Wir haben ja Zugang zum Vater im Heiligen Geist durch das Wort, das Fleisch geworden ist.

Im Unterschied zu seiner vielbändigen „Katholischen Dogmatik" berücksichtigt G. hier stärker die zeitgenössische Problematik und die Konzils- und Nachkonzilstheologie einschließlich der neuentstandenen ökumenischen Fragen.

Der erste Teil: „Der Weg des Menschen zu Gott und der Gottesweg zum Menschen vor Christi Geburt" behandelt: die existentiale Beschreibung des Menschen (I), seine Transzendenz (II), sein Gottesbezug (III), sein Leben und seine Tätigkeit in der geschaffenen Welt (IV), die Moral der ersten Menschen (V) und die Problematik der Heilsgeschichte (VI). Im zweiten Teil wird die Begegnung des Menschen mit Gott durch Christus und in Christus besprochen: die Geschichtlichkeit Christi (I), seine Gottes- und Menschennatur (II), seine Erlösungsmysterien (III), seine Lehre über die Dreifaltigkeit der Personen in Gott (IV) sowie über die Menschennatur und seine Freundschaft mit Gott (V), über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe als Antwort des Menschen auf den Ruf Christi (VI), über die Rolle Marias (VII) sowie der Heiligen und Engel in den Erlösungsmysterien Christi (VIII). Der zweite, in Vorbereitung befindliche Band enthält im ersten Teil Erwägungen über: „Menschen und Gott in der Kirche Christi", und im zweiten Teil wird die Ausfüllung der Heilsgeschichte des Menschen vorgestellt.

So möchte G. durch die christo- und anthropozentrischen Tendenzen in der zeitgemäßen Theologie den Forderungen des II. Vatikanischen Konzils gerecht werden. Zwar empfiehlt dieses nicht ausdrücklich die Anwendung der anthropozentrischen Methode in der Theologie; dennoch fordert das Dekret über die Ausbildung der Priester, sämtliche theologischen Disziplinen durch einen lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu zu erfassen (Nr. 16). Da sich die theologischen Wissenschaften mit der Heilsgeschichte und dem Geheimnis des Gottmenschen in Christus befassen sollen, ergibt sich als natürliche Folgerung, daß der Mensch neben Gott das Zentrum der Theologie bilden soll.

Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute fordert von den Theologen die Erkenntnis der heutigen Natur- und Geschichtswissenschaften und der Philosophie, um in der Lage zu sein, bei Wahrung der der Theologie eigentümlichen Methoden und Anforderungen in geeigneterer Form die Glaubenswahrheiten an den gegenwärtigen Menschen weiterzugeben. Die Glaubenslehre und die in ihr enthaltenen Wahrheiten sind ja von der jeweiligen Ausdrucksweise zu unterscheiden (Nr. 62). Diesen Konzilsforderungen entsprechend sucht G. nicht nur selbst die Errungenschaften des gegenwärtigen Wissens den Offenbarungslehren gegenüberzustellen, sondern er zitiert auch eine Skizze von Dr. Zdzisław Chlewiński über das Thema: „Der Mensch und die Maschine" und ein Fragment aus den Erwägungen von Dr. hab. Michał Heller über die Stellung der heutigen Kosmologie zur Weltentstehung. Schließlich ist nach dem Dekret über den Ökumenismus die Theologie wohlwollend und unpolemisch zu lehren. Manche abweichende Formulierung der Glaubenswahrheiten durch die von der katholischen Kirche getrennten Brüder kann ja zu einer angemesseneren Auffassung führen und öfter mehr eine Ergänzung als einen Gegensatz bedeuten (Nr. 17). Entsprechend erweitert Verf. gelegentlich seine Erwägungen durch Besprechung derselben Fragen vom Standpunkt der protestantischen oder orthodoxen Theologie mit Hilfe jüngerer Mitarbeiter wie: Dr. Alfons Nossol, Dr. Celestyn Napiórkowski und Dr. Wacław Hryniewicz. Bei seiner Darstellung der katholischen Theologie unter ökumenischem Aspekt steht G. nicht nur im Dialog mit den getrennten Christen, sondern ebenfalls mit den Bekennern anderer Religionen und mit den ungläubigen Brüdern.

Mit großer Freude begrüßt man in Polen dieses Buch, das den empfindlichen Mangel eines Handbuches für Priesterseminare und Ordensinstitute abstellt und zugleich den Forderungen der Kirche nach dem Konzil und der Zeit entsprechen möchte. Es wird auch dem theologisch interessierten Laien gute Dienste leisten, beim Dialog in und außerhalb der Kirche.

Poznań (Polen) Stanislaw Rumiński

**Hollmann**, Klaus: **Existenz und Glaube.** Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1972). 360 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 30) Lw. DM 28.–

Das informative Werk verfolgt die katholische Diskussion der letzten zwanzig Jahre mit Bultmann bis in alle wesentlichen Aspekte. Vor allem die Frage des Verhältnisses Gott – Welt (wegen der Betonung der Transzendenz Gottes durch Bultmann) und die hermeneutische Frage (Entmythologisierung und existentiale Interpretation) kommen durch die eindringliche und interessierte Darstellung der katholischen Stimmen auch in bezug auf die verhandelte Sache selbst klar zur Sprache. Es zeigt sich eine Entwicklung in der katholischen Stellungnahme zu Bultmann. Zunächst überwog das Sichten und die Abgrenzung gegenüber seiner Theologie. Später war der Raum frei, sein im tiefsten pastorales Anliegen zu erkennen und vor allem die Möglichkeit existentialer Interpretation positiv zu sehen, wenn auch nicht in der Übernahme des ganzen Programms Bultmanns. Es ist charakteristisch, daß sich in der Diskussion fast im selben Ausmaß Exegeten wie Systematiker zu Wort meldeten, ein Zeichen dafür, daß bei Bultmann biblische und systematische Theologie eine Einheit bilden.

Es ist uns hier nicht möglich, alle Stränge der katholischen Stellungnahme zu Bultmann (die nicht immer einheitlich ist) zu betrachten. Wir möchten jedoch am Beispiel der Frage nach dem Verhältnis Gott – Welt (von Hollmann behandelt S. 67–69; 100–103; 203–213 u. ö.) die Problematik kurz aufzeigen und Stellung dazu beziehen.

Der Begriff einer absoluten Transzendenz Gottes ohne dialektische Bestimmung durch wie immer geartete Immanenz, wie Bultmann ihn vertritt, ist wohl theologisch nicht zu halten. Auch Bultmann muß ja noch von einem Handeln Gottes am Menschen sprechen, wenn er dieses auch in der reinen Existentialität versteht und somit dem Weltbezug entnehmen möchte. Der innere Widerspruch dieser Konzeption hat einerseits dazu geführt, auch den letzten Rest von „Handeln Gottes" noch fallenzulassen und „Gott" nur als eine Chiffre für das soziale Umgetriebensein des Menschen zu sehen und d. h. im Grunde Gott und damit die Theologie aus unserem Bewußtsein zu eliminieren. Andererseits füllte sich die Stelle, welche die Theologie Bultmanns in ihrer Weltlosigkeit offen gelassen hatte, mit einer Theologie der Geschichte und der Welt, mit einer politischen Theologie oder einer Theologie der Revolution auf. So hat sich schon heute durch die geschichtliche Entwicklung die Einseitigkeit der Theologie Bultmanns erwiesen.

Die katholische Theologie hat aufgrund ihrer Tradition von Anfang an einen Blick für diese Einseitigkeit gehabt, und sie versucht seit einigen Jahrzehnten, das Verhältnis Gott – Welt in einem genaueren Sinne zu bestimmen (Rahners transzendentale Theologie, aber auch Gegenentwürfe, die stärker von der geschichtlichen Wirklichkeit herkommen). Die Bewegungen in der katholischen Theologie in bezug auf diese Frage sind zwar nicht gerade eine Parallele zu den enormen Pendelausschlägen der protestantischen Theologie, aber es gibt auch auf katholischer Seite verschiedene Akzentsetzungen entweder in Richtung auf Weltlosigkeit (Transzendenz) Gottes oder auf Geschichtsmacht (Immanenz) Gottes. Das Gottesproblem ist damit wieder das eigentliche Thema der Theologie geworden, womit diese ohne Zweifel dem konkreten Fragen und Denken der heutigen Menschen näherrückt.

Bultmanns Theologie war für das Zustandekommen dieser Situation sicher ein wichtiger Faktor. Uns scheint aber, daß die Diskussion mit ihm heute nicht mehr weiterführt, daß man sich stattdessen unmittelbar der Sache selbst zuwenden muß, um einer Verengung der Fragestellung zu entgehen. Sicher ist die Gottesfrage und vor allem die Frage nach dem Verhältnis Gott – Welt nicht ein für allemal lösbar; doch scheinen approximative, für eine bestimmte Epoche gültige und tragende Grundeinsichten möglich zu sein. Hier möchten wir über das hinaus, was der Autor zum Ineinander von Transzendenz und Immanenz Gottes sagt, noch folgendes hinzufügen: Ein Handeln Gottes in Gleichordnung mit weltlichen Ursachen ist natürlich ausgeschlossen, aber wenn Gott in keiner Weise in der Welt aufweisbar ist, ist er und seine Existenz für uns belanglos. Auch das Kerygma, auch die Freiheit des Menschen, auch die Entscheidung zum Glauben sind nun einmal, mindestens nach *einer* Seite ihres Seins, welthafte, leibhaftige Wirklichkeiten. Es ist die Frage, ob nicht ein Begriff, der für die Bibel in diesem Zusammenhang außerordentliche Bedeutung hat, zu Unrecht in der heutigen Theologie fast völlig in den Hintergrund trat: Zeuge und Zeugnis. Der Zeuge ist ein personales Zeichen, er macht Gott für die anderen zwar nicht verfügbar, aber aufweisbar, er stellt einen Anruf und Hinweis dar. Christus selbst ist nach einer neutestamentlichen Tradition *der* „getreue Zeuge".

Wahrscheinlich ist Bultmann noch ein später, im Gegensatz reagierender Erbe einer christlichen Ära, die Gott auf dem Hintergrund kosmischer Wirklichkeit verstehen konnte. Bultmann erkennt, daß diese Möglichkeit nicht mehr gegeben ist, bezeichnet

sie pauschal als mythologisch, verhält sich aber zu ihr rein in der Negation. Seine Bestimmung der Existentialität ist durch Un-weltlichkeit geprägt. Wir erkennen heute aber klar (siehe das oben zur politischen Theologie Gesagte), daß dieses Verhältnis der reinen Negation und damit der reinen Existentialität keine christliche Möglichkeit ist. Daher müssen wir aus der Fragestellung Bultmanns heraus. Nicht mehr auf kosmologischem, sondern auf anthropologischem Hintergrund ist die Gottesfrage zu stellen.

Dies ist aber recht zu verstehen. Es will nicht besagen, daß der Mensch das Maß Gottes ist, sondern es sagt, daß er der Ort ist, an dem sich Gott (dann aber in seiner, in Gottes Souveränität) für uns zeigt. Das Verhältnis des In-Über oder das der Analogie wird hier wiederkehren wie in der kosmologischen Denkform: Gott zeigt sich, wo er sich zeigt, eben als Gott, d. h. als souveränes Subjekt. Hier nähere Bestimmungen treffen zu wollen, hieße gerade, ihn einfangen in Begriffe, die als von uns ausgehend kleiner sind als er. Was wir können, ist nur dies: den Ort aufzeigen, wo für uns die Möglichkeit gegeben ist, daß Gott sich zeigt, und dieser Ort ist heute allerdings nicht mehr primär der Kosmos, sondern der Mensch. Insofern jedoch der Mensch – und hier ist Bultmann energisch zu widersprechen – stets in Welt steht, ist Welt und Geschichte (auch im Sinne von Historie) hier immer mitgedacht und miterschlossen, aber eben nicht primär, sondern vermittelt durch den Menschen als Ort des Sich-zeigens Gottes.

Damit kämen wir wieder zur neutestamentlichen Betonung des Glaubenszeugnisses, des Zeugnisses der Hoffnung und vor allem der Liebe. Das Neue Testament kennt keinen anderen Aufweis Gottes und keinen anderen Hinweis auf die Sendung des Sohnes als diesen: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebt" (Jo 13,35). Die Trennung von Orthodoxie und Orthopraxie, an der unsere Situation krankt, führt entweder zu einer weltlosen existentialen Interpretation des Christentums oder zu einer pragmatischen, am Glaubensinhalt nicht mehr interessierten politischen Theologie. Beides ist eine Sackgasse. Beide Phänomene weisen daher auf die einseitige Intellektualisierung und Theoretisierung unserer Theologie, auf ihren mangelnden spirituellen Tiefgang, auf ihren Mangel an unmittelbar gelebtem Glauben, der nicht durch den Gegenschlag (Ruf nach „Praxis" und politischer Theologie) zu beheben ist.

Wenn die anthropologische Wende in der Theologie einen Sinn haben soll, dann nicht den, den Menschen zum Maß Gottes und Gott zu einer Chiffre für menschliche Beziehungen zu machen, sondern die Bedeutung des lebendigen Zeugnisses der Christen auch für die Gottesfrage, für die Möglichkeit des Sich-zeigens Gottes in der Welt zu beachten.

Alles in allem: Das Buch ist wichtig, ja notwendig. Es zieht Bilanz. Man darf diese Bilanz auch als einen gewissen Schlußpunkt unter die Bultmann-Diskussion verstehen. In Zukunft würde der Blick verengt, wenn man die Gottesfrage noch aus der Perspektive Bultmanns sähe. Sie selbst muß im Mittelpunkt stehen, muß in möglichster Breite und in möglichster Nähe zum Leben und Leiden der Menschen wieder das Zentrum der Theologie werden.

Münster Alexander Gerken

**Höfliger,** Hildegar: **Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte.** – Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. – Fribourg/Schw.: Universitätsverlag (1971). 224 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Hrsg. vom Institut für ökumenische Studien, Freiburg/Schweiz. Nr. 6) brosch. sfr 26.–

Das vorliegende Werk bietet einen hervorragenden und umfassenden Überblick über die Erneuerungsversuche der evangelischen Einzelbeichte des deutschen und französischen Sprachraumes in Europa.

In acht Kapiteln behandelt es die Notwendigkeit und Bedeutung, die Wege, Hindernisse und Gefahren bei der Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte, ihr Wesen und ihren Inhalt, ihr Verhältnis zu anderen Beichtformen, die Person des Beichtigers, den praktischen Beichtvollzug und die Abgrenzung zwischen Einzelbeichte und Psychotherapie.

Dankenswerterweise hat der Autor ein ausführliches Literaturverzeichnis angelegt, in dem die wichtigsten Bücher und Zeitschriftenartikel erfaßt wurden.

Dem Autor gelingt es, sich in die evangelische Situation hineinzudenken und die theologischen wie praktischen Fragen darzustellen wie einer, der persönlich mit dem Vorgang der evangelischen Beichterneuerung befaßt ist. Für die katholische Theologie und Pastoral bietet dieses Buch wertvolle Anregungen und kann das Gewissen derjenigen aufrütteln, die meinen, die Beichte im katholischen Raum vernachlässigen zu können.

Eine ergänzende, allerdings äußerst mühselige Arbeit, bestünde im Sammeln und Auswerten der „Beichtzettel" oder „Beichtblätter" die den Beichtenden am Ort der Beichte vorliegen oder ihnen persönlich von den Beichtvätern zur Vorbereitung übergehen werden.

Jerusalem Laurentius Klein

**Dreier,** Ralf: **Das kirchliche Amt.** Eine kirchenrechts-theoretische Studie. – München: Claudius-Verlag 1972. 288 S. (Ius ecclesiasticum Bd 15) kart. DM 38.–

Im ökumenischen Memorandum deutscher Universitätsinstitute zur Amtsfrage wurde im Frühjahr 1973 zwar versucht, auch das kontroverstheologische Problem des Amtsverständnisses zu klären und zu relativieren. Durch dieses Memorandum wurde die vorliegende iuristische Habilitationsschrift, angenommen von der Juristischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, Wintersemester 1969/70, keineswegs überflüssig.

In ihr wird versucht, die genuin juristischen Begriffe der Amtslehre zu klären, um als Jurist im interdisziplinären Dialog einen Beitrag zur Theorie des kirchlichen Amtes beizusteuern.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das kirchliche Amt als Rechtsphänomen; die Methode der Arbeit wird schon im Titel als kirchenrechts-theoretisch bezeichnet; sie geht also nicht historisch vor, aber auch nicht rechtsdogmatisch. Sie versucht, die mit dem Problem anstehenden Fragen zu erörtern und zu lösen.

Um eine kirchenrechtstheoretische Ausgangsposition zu haben, zieht der Verf. den Bogen seiner Arbeit sehr weit. Im ersten Kapitel greift er die Frage nach dem Recht allgemein und nach dem Kirchenrecht seit Sohms Theorie auf. Er stellt die Problematik dar und gibt einen Überblick über die Diskussion. Der Text ist inhaltlich so gefüllt, daß jeder Nichtfachmann bei der Lektüre überfordert wird, trotz der klaren Sprache. Auch im weiteren Verlauf der Arbeit begegnet oft die Bemerkung: „es kann nicht Aufgabe der Untersuchung sein...". Das schmälert aber den Wert des Werkes nicht. Es ist das Verdienst Dreiers, einmal als Jurist sich mit solcher Gründlichkeit in die theologischen Fragen der Konfessionen eingearbeitet zu haben und sein juristisches Fachwissen damit zu konfrontieren. In welcher Arbeit über das kirchliche Amt findet man sonst die in der Ämterlehre unentbehrlichen Begriffe wie Status, Organ, Stellvertretung, Repräsentation, Körperschaft, Genossenschaft, Anstalt und Stiftung überhaupt genannt, bzw. erklärt?

Die inhaltlich überreiche Arbeit kurz darzustellen, geht über die Möglichkeit einer Besprechung hinaus. Es sei nur festgestellt, daß jeder an der Ämterlehre interessierte Theologe und Kanonist an diesem Werk nicht vorübergehen kann.

Bochum W. Astrath

**Ziegler,** Adolf Wilhelm: **Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa.** 2. Bd des Handbuches: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. – München: Manz Verlag 1972. 349 S. LW. DM 56.–

Eine ausgezeichnete Übersicht über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Europa liegt in diesem Werke vor. Es werden 34 Staaten einzeln besprochen: An Deutschland reihen sich an die westeuropäischen Staaten (wobei Liechtenstein, der Vatikanstaat, Malta, San Marino, Monaco, Andorra nicht ausgespart bleiben) und Skandinavien. Auf die Mittelmeerstaaten Griechenland, Zpyern, Türkei folgen die Sowjetunion sowie die Satellitenstaaten Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien. Die Reihe beschließt Albanien. Regelmäßig sind den Einzeldarstellungen statistische Angaben über die Wohnbevölkerung und die Ausdehnung des Territoriums vorausgeschickt, die bei der Durcharbeitung und den Vergleichen die Relationen klären. Soweit nicht schon im I. Band die historischen Daten gegeben waren, werden sie regelmäßig einleitend angeführt.

Der Bundesrepublik Deutschland mit ihren Bundesländern ist großer Raum bereits zum Eingang gewidmet (18–66). Nach der historischen Einführung über die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche seit 1945 bei vorrangiger Behandlung von Konkordat, Kirchenverträgen, Kirchensteuer und Schulrecht werden die besonderen Ereignisse der Gliedstaaten besprochen: U. a. für Baden-Württemberg das verfassungsändernde Schulgesetz vom 8. 2. 1967 (41f); für Bayern z. B. der Vertrag mit dem Hl. Stuhl zur Änderung und Ergänzung des Bayer. Konkordats (7. 10. 1968) und die Verträge mit der

Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vom gleichen Tag (44f); für West-Berlin u. a. das Protokoll von 1970 über staatliche Unterstützung der Privatschulen, Erwachsenenbildung, Ehe- und Familienarbeit, die ev.-kirchliche Hochschule, die kath. theol.-pädagog. Akademie und andere Staatsleistungen (47); für Hamburg, seit 1958 Sitz eines kath. Weihbischofs, vor allem das Gesetz vom 13. 4. 1962 über die Verleihung der Rechte öffentlicher Körperschaften an die römisch-katholischen Kirchengemeinden und die Neufassung des Schulgesetzes vom 16. 4. 1957 (49f); für Niedersachsen der Loccumer Vertrag vom 19. 3. 1955 und das Konkordat vom 28. 2. 1965 (53ff); für Nordrhein-Westfalen neben anderem der Vertrag über die Gründung des Ruhrbistums Essen vom 19. 12. 1956 (57); für Rheinland-Pfalz der Staatsvertrag mit den ev. Kirchen vom Jahre 1962 und die Regelung über die Kath.-theol. Fakultät Mainz (61f). Daneben sind die DDR und abschließend die ehemals deutschen Ostgebiete behandelt (66–76). Die neueste Regelung für diese (d. h. die Neuumschreibung der Diözesanterritorien Juni 1972) konnte naturgemäß nicht angeführt werden, da die Drucklegung des Werkes inzwischen zu weit fortgeschritten war (76).

Österreich erfährt hernach die gebührende Berücksichtigung. Zu erwähnen ist das Jahr 1969, wo die russisch-orthodoxe Gemeinde in Wien als juristische Person anerkannt wurde (82). Wenn dann auf das schweizerische Staatskirchenrecht etwas eingegangen werden soll (87–111), so ist die kurze, aber differenzierte Behandlung der einzelnen Kantone hervorzuheben. Es wird auf die neueste Regelung der Bischofswahl für Basel-Solothurn zutreffend Bezug genommen (103). E. Isele hatte eine eingehende Stellungnahme dazu erarbeitet. Der Jesuitenparagraph sowie die ebenfalls erwähnten Ausnahme-Artikel der Bundesverfassung sind inzwischen von den Parlamenten fallen gelassen worden. (Volksentscheid am 20. 5. 1973).

Die Besprechung des Staatskirchenrechtes der romanischen Staaten Italien, Frankreich, Spanien, Portugal bietet mannigfachen Anlaß, neuere Entwicklungen und Ergebnisse darzutun: Für Italien ist es die Schulfrage, die Frage der Ehescheidung, des Kommunismus und der Regionalismus (114–122); für Frankreich u. a. die moderne Ausprägung der Trennungsgesetze und die Schulfrage (131–138); für Spanien vor allem das Konkordat vom 27. 8. 1953 und die Protestantenfrage (142ff); für Portugal die Politische Konstitution der Portugisischen Republik vom 11. 4. 1933, das Konkordat und das Missionsabkommen vom 7. 5. 1940 sowie das neue Gesetz über die Religionsfreiheit vom 21. 8. 1971 (150–159).

Für Belgien, die Niederlande und Luxemburg (gegenwärtig meist unter der Bezeichnung Benelux zusammen angeführt, zumal im Blick auf die Benelux-Wirtschaftsgemeinschaft) werden vor allem das Gesetz vom 29. 5. 1959 (162 für Belgien), die jetzt geltende holländische vom 17. 12. 1953 (166) und die zuletzt 1956 geänderte luxemburgische Verfassung (113) genannt.

Das Staatskirchenrecht der angelsächsischen Staaten Großbritannien und Irland erfährt eine geraffte Darstellung (168–178). Hier ist die Frage des Disestablishments, d. h. einer Trennung der anglikanischen Kirche vom Staat, wie auch das Common Prayer Book, das Schulwesen und die Nordirland-Auseinandersetzung behandelt (170–173). Für Irland wird aus neuerer und neuester Zeit das am 29. 12. 1937 in Kraft getretene Grundgesetz untersucht, das die traditionelle Glaubenstreue der Irländer mit den Prinzipien verbinden will, die in der Erklärung der Menschenrechte und in gemäßigt liberalen Ideen ausgesprochen sind (178).

In den skandinavischen Ländern ist der Staat z. T. eng mit den Kirchen verbunden, jedoch wird das herrschende Staatskirchentum von manchen Kreisen scharf verurteilt (179): Nach der dänischen Verfassung vom 5. 6. 1953 (§ 4) gilt die ev.-luth. Kirche als Volkskirche und erhält staatliche Unterstützung. Man ist bestrebt, das alte Staatskirchentum, ohne Trennung von Kirche und Staat, in ein Volkskirchentum mit einer Kirchenleitung durch die lokalen Gemeinderäte umzuwandeln (180f). Anerkannte Glaubensgemeinschaften wie die Katholische Kirche werden vom Staat nicht finanziell unterstützt, haben jedoch das Recht auf eigene Kirchenbuchführung und auf Vornahme von gesetzlich anerkannten Trauungen (182). In ähnlicher Weise ist nach der isländischen Verfassung (vom 17. 6. 1944 an in Kraft) die lutherische Kirche die vom Staat unterstützte und geschützte Staatskirche. Jedoch besteht das Recht zur Bildung auch anderer religiöser Gemeinschaften, und die Grundrechte wie die Meinungs-, Vereinigungs-, Versammlungsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern sind gewährleistet (183). Die Personalunion zwischen der schwedischen und der norwegischen Monarchie ist 1905 aufgelöst worden: In der norwegischen Verfassung vom 4. 5. 1964 bleibt die ev.-luth. Religion Staatsreligion, in der schwedischen ist sie zwar nicht ausdrücklich, aber einschlußweise zur Staatskirche erklärt (186, 189). Finnland gewährt in seiner vom 17. 7. 1919 stammenden und mit späteren Änderungen versehenen Verfassung (Art. 8) das Recht der freien öffentlichen und privaten Gottesverehrung, wobei die Ev.-luth. Kirche als Staatskirche eine gewisse Vorrangstellung hat. Katholische Klöster zu gründen bleibt verboten. Seit 1966 unterhält das Land jedoch diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl mit eigener Botschaft in Rom, bei Bestehen einer Nuntiatur in Finnland mit einem Pro-Nuntius. Über das zukünftige Verhältnis von Staat und Kirche laufen Diskussionen (193–195).

Sehr verschieden strukturiert untereinander und den Vorgenannten gegenüber sind die Mittelmeerstaaten Griechenland, Zypern und Türkei (196–218). Griechenland, in seiner engen Verflechtung mit der Orthodoxie eindrucksvoll geschildert (196ff), erklärte in seinen Verfassungen von 1952 und von 1968 die orthodoxe Kirche zur vorherrschenden Religion, wogegen das verhältnis zur katholischen Kirche lange Zeit gespannt blieb. Das neue Statut (Charta) der orthodoxen Kirche Griechenlands mit Geltung vom 17. 2. 1969 bestätigte das herrschende Staatskirchentum. Spannungen sind hinsichtlich der rechtlichen Lage der Mönchsrepublik Athos entstanden. Die 614 000 Einwohner zählende Republik Zypern garantiert in ihrer Verfassung vom 16. 8. 1960 die Grund- und Freiheitsrechte, auch die Religionsfreiheit (208ff). Die Republik Türkei hat am 9. 7. 1961 eine neue Verfassung angenommen. Ihr religionspolitisches System ist nicht endgültig festgelegt. „Keine völlige Trennung wie etwa in Frankreich, eine verwaltungsmäßige Überwachung und eine staatliche Einflußnahme ist geblieben" (218). Rechtsradikale Kreise fordern zwar einen rein islamischen Staat, die offizielle Politik hält jedoch an einem gemäßigten Laizismus fest.

Die Sowjetunion und die ihr einverleibte Ukraine wie die baltischen und andere Länder (Litauen, Lettland, Estland, Armenien, Georgien) werden in einem Zug behandelt (219–261). Ein Schlußwort differenziert die sehr komplexe Lage: Ein abschließendes Wort ist (261) angekündigt und später (335) gegeben. Polen (262–276), die Tschechoslowakei (die übrigens gegenwärtig erfolgversprechende Verhandlungen mit vatikanischen Vertretern führt) und Ungarn (277–301), Rumänien (302–310), Bulgarien (311–317) und Jugoslawien (318–330) sind gleichwohl getrennt besprochen. Endlich ist Albanien nicht vergessen: Letzteres erfährt die seiner eigenartigen Situation gebührende Aufmerksamkeit (331–335): Man wird selten in solcher Kürze eine so zuverlässige Unterrichtung über die albanische Kirchenlage finden wie hier. Diese kleine Republik mit 28 748 qkm hat den zweifelhaften Ruhm inne, nach außen im Jahre 1967 die Beendigung aller Religion vollzogen zu haben. Nach dem sonst allerwärts beobachteten Trend zu einem partnerschaftlichen Verhältnis oder wenigstens zu einer Fühlungnahme, wenn teilweise auch mit großen Reserven, muß das Werk mit diesem traurigen Abgesang schließen. Man kann sich dem konzisen Gesamturteil des Autors anschließen, daß das Problem der Koexistenz innerhalb der kommunistisch regierten Staaten in außerordentlich harter Form gestellt wird, weil eine oder mehrere totalitäre Ideologien den kategorischen Atheismus zur Grundlage des Staatslebens erklärt haben. Politisch und ideologisch bestehen mehr oder weniger starke Unterschiede in den Ostblockstaaten. Aufgrund der nationalen Traditionen und Bestrebungen, die mehr und mehr Geltung und Anerkennung erringen, und entsprechend den allgemein menschlichen Anlagen und Bedürfnissen wird indessen die Religionsfrage neu gestellt (335f).

Ein umfassendes Register ist dem Ganzen beigefügt. Vor allem aber bliebe das ausgiebige Literaturverzeichnis zu nennen, das jedem Paragraphen vorausgeschickt wird.

So bietet sich das Werk als eine reiche Fundgrube für jeden an, der sich über das Verhältnis von Kirche und Staat in den europäischen Ländern informieren will, nicht nur dem dem Fache des Kirchenrechtes Verpflichteten. Einerlei, ob er als völkerrechtlich Interessierter die ganze Reihe der europäischen Völkerrechtssubjekte in der Zusammenschau eines entscheidenden Problems überprüfen oder ob er tiefer blicken will, um ein Stück europäischer Geistesgeschichte nachzuvollziehen: Er wird das Buch ungewöhnlich bereichert aus der Hand legen.

Bamberg Othmar Heggelbacher

**Böckenförde,** Ernst-Wolfgang: **Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung.** – Freiburg: Rombach (1973). 237 S. (rombach hochschul paperback bd 55) Pb. DM 22.–

Der Richard Hauser gewidmete Bd faßt Arbeiten aus vierzehn Jahren zusammen, die dem Autor im katholischen und nichtkatholischen Lager Bekanntheit, Respekt und Anfechtung eingetragen haben. Neben dem berühmtgewordenen Hochland-Aufsatz „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933" (1961) stehen hier die gemeinsam mit Robert Spaemann verfaßten Studien über „Christliche Moral und atomare Kampfmittel" (1961/62) sowie zwei programmatische Untersuchungen zur Religionsfreiheit im Anschluß an das Dekret des Konzils (1965, 1967). Den Anfang macht der zu wenig bekanntgewordene Aufsatz „Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche" (1957), der die theoretischen Erwägungen Bs. am deutlichsten und geschlossensten präsentiert; den Schluß bilden Überlegungen zum Thema „Politisches Mandat der Kirche?" vor dem Hintergrund der neuen ‚politischen Theologie' (1969/70).

B.s Thema ist die Begegnung von Demokratie und Kirche. Näherhin geht es ihm um das rechte Verhältnis von kirchlichem Auftrag und politischer Entscheidung des Christen. Der Gegenstand ist mit der bekannten Unterscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen dem, was

Christen im eigenen Namen als Bürger, und dem, was sie im Namen der Kirche mit ihren Oberhirten tun (Gaudium et spes, Nr. 76), gewiß nicht ad acta gelegt. B.s Arbeiten, obwohl (noch) Einzelstudien ohne systematische Zusammenfassung in einem größeren Werk, dürfen für die Thematik in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ähnliche Autorität beanspruchen wie die Bücher Tischlederers für den deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit. Als einer der letzten „gesamten Staatswissenschaftler" in der jüngeren Juristengeneration bringt B. für seine Aufgabe nicht nur fundierte Kenntnisse des Rechts, der Geschichte, der Philosophie und Theologie mit, er verfügt auch über die Gabe intellektueller Präzision und eine klare, nie aufdringliche Schreibweise. Sein Grundproblem wäre so zu formulieren: Wie kann ein positives Verhältnis zwischen Demokratie und Kirche entwickelt werden angesichts der doppelten Schwierigkeit, daß die moderne Demokratie ihr Ethos nicht „hat", sondern in politischer Pragmatik stets neu erzeugen muß, während die Kirche, im traditionellen Staat-Kirche-Schema denkend, gerade auf Rechtsverbürgungen und Sicherungen baut – die wiederum der demokratische Staat nicht ohne weiteres dauerhaft (auf jeden Fall nicht ohne Mitwirkung der Christen) einzulösen vermag?

B. entwickelt bemerkenswerte Beiträge zu einer Soziallehre von Kirche und Gemeinwesen im demokratischen Zeitalter, die weder den Staat moralisch überfordert, noch die Kirche mit politischen Zumutungen in einen neuen Integralismus drängt. Die Kontinuität seines Denkens tritt gerade in diesem Bd sehr deutlich hervor. Wie immer man seine These beurteilt, der deutsche Katholizismus habe 1933 in seinem Verhalten geirrt, weil er nicht politisch, sondern kirchlich argumentiert habe (Rettung der bona particularia von Kirche, Schule, Familie etc.): sicher ist, daß das Gefühl für die wechselseitige Verantwortlichkeit von Kirche und Staat, kirchlicher und bürgerlicher Freiheit noch immer unentwickelt ist – bis heute. In diesem Sinn setzt sich B. für einen integralen Begriff des Politischen im katholischen Denken ein, um der Kirche die Flucht in einen politischen Integralismus zu verlegen; und ebenso kämpft er im Raum des weltlichen Rechts für eine angemessene Betrachtung der Kirche jenseits modischer Laizismen. Kein Wunder also, daß dieses kritische Buch sich nach ‚rechts' wie ‚links' verdächtigt macht. Wer wagt schon heute noch zu sagen, daß die Theologie der Revolution nur eine Pseudomorphose der Restaurationstheologie des 19. Jahrhunderts ist (220)? Vielleicht wird der eine oder andere Vertreter der jüngeren Theologengeneration naserümpfend von liberalem Trennungsdenken reden; die hellhörigen und verständnisvollen freilich werden sich um so lieber von einem unterscheidenden Denken anregen lassen, das eine kräftige Prise Salz in das Einerlei politisch-theologischer Euphorien bringt.

München Hans Maier

**Magistero e morale.** Atti del 3. congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970). – Bologna: Centro Dehoniano (1790). 398 S. (Studi e ricerche, Bd 7 Hrsg. von Luigi Lorenzetti) kart. Lit 2.000

Im Gefolge der Diskussion um Humanae Vitae haben sich eine Reihe von Tagungen, Kongressen, Publikationen nicht nur mit der Sachfrage („Pille"), sondern intensiv auch mit der Frage nach der Tragweite und den Grenzen der päpstlichen Lehraurotität beschäftigt. Es mag erstaunen, daß in Italien selbst vom 31. März bis 3. April 1970 in Padua die Moraltheologen auf ihrem 3. Kongreß das Thema recht freimütig zu behandeln wagten, so freimütig, daß auf der letzten Textseite in Fettdruck die Bemerkung angebracht werden mußte: „Das Schlußdokument des Kongresses, das schon durch die Presse bekannt geworden ist, wird nicht publiziert infolge eines Verbotes der höheren kirchlichen Autorität".

Zwei Vorträge beschäftigten sich mit der Hermeneutik: Hermeneutik der Tatsache und der Normen der Ethik (A. de Vos), Einige Grundsätze für eine Hermeneutik des Lehramtes (C. Molari).

Eine zweite Gruppe von Vorträgen unterzieht „Einige Dokumente des Lehramtes" der hermeneutischen Interpretation: die tridentinische Lehre von der Notwendigkeit der Beichte (Z. Alszeghy und M. Flick, beide an der Gregoriana in Rom), Ehe und Jungfräulichkeit in der Lehre des Tridentinums, die Vernehmlassung des päpstlichen Lehramtes in sozialen Fragen, im Licht seiner geschichtlichen Entwicklung (J. Diaz-Alegria), Hermeneutik der „Vix perventi" Benedikts XIV. (Zinsenzyklika von 1745). Eine dritte Gruppe endlich geht der Frage auf den Grund: Lehramt und Theologie (A. Pompei), Gewissen und Lehramt (Bernhard Häring), Pastoral, Klugheit und Gewissen (D. Capone).

Wie man sieht, wurden vor allem römische Professoren zu den heiklen Themen herangezogen, die zugleich für neue Fragestellungen aufgeschlossen waren, aber infolge ihrer Stellung auch einiges wagen konnten. Ein wohlwollendes einleitendes Wort sprach der Patriarch von Venedig, A. Luciani, der im ersten Satz an das Wort Carlo Colombos, gesprochen bei der Versammlung der italienischen Bischöfe 1967, erinnerte: „Seid den Theologen wohlgesinnt!" Der Kardinal fügte hinzu: „Seid besonders den Moraltheologen nahe, die so große und vielfältige Schwierigkeiten in ihrer Arbeit haben!"

Im Anhang ist eine internationale Bibliographie, die auch Zeitschriftenaufsätze umfaßt, beigegeben. Sie reicht allerdings nur bis 1969. Die Autoren des Bandes betonen selbst, daß kein Thema in diesem Rahmen erschöpfend behandelt werden konnte: immerhin haben sie nützliches Material beigetragen, das weitere Perspektiven eröffnet. Bedauerlich, aber zugleich ein Zeichen für den Mut der Referenten wie des Kongresses ist wohl die Bemerkung, daß der Schlußbericht weggelassen werden mußte.

Zürich Jakob David

**Pesch,** Rudolf: **Freie Treue.** Die Christen und die Ehescheidung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 109 S.

Anhand des ältesten uns vorliegenden biblischen Zeugnisses über das unbedingte verbindliche Verbot der Ehescheidung (1 Kor 7,10f) zeigt der Verf., wie Paulus verantwortungsbewußt, aber dennoch in einer freien Interpretation diese Weisung des Herrn ungesetzlich und sachgemäß auf eine konkrete Situation hin anwendet. Dies ist auch mit „Freie Treue" gemeint. Sie ist charakteristisch für den Umgang der frühen Kirche mit dem überlieferten Herrenwort; sie bleibt auch exemplarisch für das uns aufgetragene Verhalten.

Im ersten Teil bietet Pesch eine Exegese und Analyse der neutestamentlichen Aussagen unter dem Titel: „Was sagt das Neue Testament" (7–76). Der Spruch Jesu liegt uns in verschiedenen Überlieferungsformen vor. Sein kritischer Sinn ist, Gottes Wille und Recht von menschlichem Eigenwillen und menschlicher Rechthaberei zu unterscheiden. Jesu Wort will provozieren. Die mit der Ehe gegebene gottgewollte Einheit kann und darf nicht einfach in die Verfügung gesetzlichen Denkens gegeben werden. Damit stellt sich Jesus in Gegensatz zur alttestamentlichen Gesetzgebung und der darin geregelten Scheide-Praxis. Gleichzeitig aber ergreift er auch eindeutig Partei für die in Ehesachen rechtlich empfindlich benachteiligte Frau. Pesch lehnt es ab, Jesus als den neuen eschatologischen „Gesetzgeber" zu bezeichnen. Jesu Stellungnahme gilt durchaus verbindlich, aber nicht gesetzlich. Nicht ein neues Gesetz soll promulgiert werden. Vielmehr ergeht an den Menschen eindringlich der Ruf zu freier Treue. Bevor die Hörer mit dem Gesetz in Berührung kommen, sind sie schon vom Willen Gottes getroffen. Gottes Wille läßt sich gesetzlich nicht erfassen. Die Möglichkeit der Ehe liegt eben noch vor dem Gesetz und kann durch Gesetze nicht hinreichend geschützt werden, „sondern nur durch das frei gutwillige Verhalten des Menschen, durch seine freie Treue" (18).

Die hermeneutische Funktion des Streitgespräches darf dabei nicht aus dem Auge verloren werden. Auch der abschließende Bescheid Jesu bei Markus: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mark 10,9) sollte nicht erneut gesetzlich als bloßes „Nein" auf die Eingangsfrage (Mark 10,2: „Ist es dem Manne erlaubt, die Frau zu entlassen") verstanden werden.

Im zweiten Teil „Was sagt das Neue Testament uns"? greift Pesch die gegenwärtige kirchliche Diskussion auf, wie sie im Arbeitskreis IV des Vorbereitungskomitees zur Synode artikuliert wurde. Die Unauflöslichkeit der Ehe gründet auf dem Ja-Wort von Mann und Frau und will nicht Freiheitsbeschränkung, sondern Ermöglichung von Freiheit sein. Dieses Ja-Wort schließt zwar seinem Wesen nach nicht Wagnis, Krisen und Entwicklungen, wohl aber zeitliche Begrenzung oder irdendwelche Bedingtheit aus. P. nimmt kritisch Stellung zu dem Wort „unlöslich", „unauflöslich" und zum Reden von der „Unauflöslichkeit der Ehe". In einer „Kritik am kirchlichen Gesetzbuch" zeigt er, wie gesetzliches Denken in gleicher Weise zu Rigorismus und Laxismus zu führen vermag. Wo eben gesetzliches Denken überhand nimmt, wird ihm auch bald die Einschätzung des sittlichen Lebens unterworfen. Diese Überschätzung des Gesetzes erweist sich für eine Gewissensbildung nicht gerade förderlich. „Denn das Gewissen wird nicht durch das Gesetz, sondern durch die Freiheit, die Liebe, gebildet" (89). Auch ein starrer Traditionalismus wird entsprechend kritisiert. Heute steht die Glaubensgemeinde wieder vor der Aufgabe, die ursprüngliche Provokation Jesu nicht als kirchliche Disziplinarregel gesetzlich zu interpretieren, sondern in freier Treue auf ihre Situation in der je verschiedenen Umwelt anzuwenden. Weil der Christ durch seinen Herrn zu freier Treue aufgerufen ist, bleibt für ihn die Scheidung unerlaubt. Sie ist Ausdruck von Unglauben, von Untreue, weil sie Ehebruch ist. Paulus erlaubt dem christlichen Partner die Scheidung nicht. Selbst die Ehebruchsklausel kann nicht als „Erlaubnis" interpretiert werden. Nur ein vergesetzlichtes Denken fragt nach den Lücken, nach der Erlaubnis. Insofern bleibt dem gläubigen Christen die Scheidung der Ehe unerlaubt. Dem steht nicht entgegen, daß die Gemeinde immer wieder einmal feststellen muß, daß Ehen tatsächlich zerbrochen, geschieden, unmöglich geworden sind. Die Gemeinde wird sich so zum Anwalt der

Freiheit der christlichen Brüder und Schwestern machen, deren Treue nicht versklavt oder rein gesetzlich reglementiert werden darf. Insofern kann eben Ehe durch Untreue oder Unvermögen zerbrechen und geschieden werden. Gerade in der Behandlung zerrütteter Ehen und in der Praxis gegenüber Geschiedenen muß sich heute die christliche Gemeinde und die Kirche in ihrer Pastoral bewähren.

Am Beispiel der Behandlung des Herrenwortes zur Ehescheidung durch die christliche Gemeinde könnte auch heute deutlich werden, inwieweit Abschied von einem allzu starren und gesetzlichen Denken genommen wurde. Die vorliegende allgemein verständlich geschriebene Studie gibt gute Hinweise für das Verhältnis von gesetzlichem Denken und Freiheit in der Kirche, aber auch für die heute viel diskutierte Frage, inwieweit innerhalb der Gesellschaft sittliches Verhalten gesetzlich reglementiert werden kann und soll. Was man jedoch vermißt, ist ein Hinweis darauf, daß der Begriff „Gesetz" im Neuen Testament, selbst in den paulinischen Schriften, differenzierter verwendet wird. Es gibt durchaus das Reden vom „Gesetz der Gerechtigkeit, Gesetz des Geistes, Gesetz Christi". So sehr sich Pesch mit Recht gegen eine Vergesetzlichung der Worte Jesu wendet, so würde doch eine wenigstens in einem Exkurs angefügte Klärung des Begriffes Gesetz den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit von „antigesetzlichem Denken" vermeiden helfen.

München Johannes Gründel

**Wendland,** Heinz-Dietrich: **Einführung in die Sozialethik.** 2. erweiterte Auflage. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1971. 156 S. (Sammlung Göschen, Bd 4203) kart. DM 7.80

Der Verf. hat hier eine Sozialethik aus evangelisch-lutherischem Geist aufgebaut, wodurch der Sozialwissenschaft überhaupt, die in der Sozialethik gipfelt, ehe sie zur Politik, d. h. zur Lehre von der praktischen Gestaltung sozialer Lebensbereiche übergeht, und der christlichen Gesellschaftslehre als Seinslehre im Hinblick auf die Sozialethik als Handlungslehre *(agere sequitur esse!)* ein kaum zu überschätzender Dienst erwiesen wurde. Gerade die christliche Gesellschaftslehre (= CGL) kann von W. außerordentlich viel lernen, besonders, wenn sie sich nicht bloß als Naturrechtslehre oder als Sozialphilosophie, sondern als Sozialtheologie versteht; denn dann ist CGL jene theologische Disziplin, welche im Lichte der von der Kirche verkündeten Erlösungsbotschaft Jesu Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht (CGL i. e. S.) und dabei alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften in sich aufnimmt (CGL i. w. S.).

W. kennt diese Problematik ebenso wie die Unterscheidung von Individual- und Sozialethik. Wenngleich er sie auch in einer notwendigerweise nur im begrenzten Umfang möglichen „Einführung" nicht eingehend behandeln kann, so gibt doch denen, die seine Thesen über wissenschaftstheoretische Grundfragen der Sozialethik so nicht akzeptieren, überaus wertvolle Anregungen, die eigene Position neu zu bedenken. Und die CGL, eine junge, aber notwendige Wissenschaft, bedarf sehr dieser Anregungen zu ihrer vollen Selbstfindung. In sozialphilosophischer Hinsicht wurde sie in den letzten Jahrzehnten durch die Vorherrschaft einer bestimmten auch in der „kirchlichen Sozialverkündigung" und deren wissenschaftlichen und pastoral-praktischen Interpretation dominierenden Richtung an der vollen Entfaltung so sehr behindert, daß sie hier viel aufzuholen hat. Als Sozialtheologie beginnt aber die CGL sich immer mehr als solche zu verstehen und von daher ihre Methode und Systematik aufzubauen und ihren Ort sowohl innerhalb der Theologie als auch innerhalb der Sozialwissenschaften zu bestimmen.

W. behandelt in seiner „Einleitung" (5–12) Begriffe einer Sozialethik, wobei nicht bloß allgemeingültige und überzeitliche soziale Einsichten hervorgehoben werden – stets die Gefahr einer einseitig nur naturrechtlichen Sozialtheorie –, sondern stärkstens die Verantwortung für die heutige Gesellschaft herausgestellt wird, ohne daß W. dabei in eine alles relativierende Situationsethik verfiele. Das Verhältnis von Mensch und Institutionen (in ihrer Vielfalt) wird kurz angedeutet, ohne daß W. jedoch zwischen sozialen Institutionen als Kommunikationsgebilden und sozialen Instituten als Kommunikationsweisen unterscheidet und die durchaus berechtigte Gliederung von Gesellschaft i. w. S. als Personenmehrschaft überhaupt in Gemeinschaft (als Personenmehrschaft in Seinsverbundenheit) und Gesellschaft i. e. S. (als Personenmehrschaft in gewillkürter Zweckverbundenheit) vornimmt. Versteht man diese Grundkategorien nicht ontologisch, sondern psychologisch (vgl. Tönnies), dann allerdings muß man mit W. dieselben ablehnen.

Im I. Kap. behandelt er „Voraussetzungen und Grundfragen" (17–50), wobei „Christlicher Humanismus" den „Leitbegriff der Sozialethik" abgibt. Mit Recht wird die Kennzeichnung „christlich" verteidigt: „Die christliche Ethik bezeugt in ihren Aussagen den christlichen Glauben" (18). Sie argumentiert also theologisch. Wir würden das daher moraltheologisch nennen. Dabei nimmt W. durchaus Vernunftseinsichten, wir würden diese sozialphilosophische oder auch naturrechtliche nennen, in seine Überlegungen auf. Die Einheit des Christen in seinem sozialen Sein, Leben und Handeln tritt bei W. in allen seinen Aussagen stark hervor. Sie ist beste evangelisch-lutherische Sozialtheologie und kann gegenüber einer oft anzutreffenden Überbetonung sozialphilosophischer bzw. naturrechtlicher Reflexion und bislang gering entwickelter sozialtheologischer Methode auf katholischer Seite nur wärmstens begrüßt werden. W. setzt den „christlichen Humanismus" mit Recht kritisch gegenüber anderen Formen von Humanismus ab, den „revolutionärrationalen", den „klassisch-ideologischen und den romantischen" (20). Richtig ist: „Zwischen dem ‚absoluten' Humanismus und dem christlichen fällt die Grundentscheidung" (20). Der christliche Humanismus ist nicht bloß ein innerweltlich-profaner, sondern impliziert „c h r i s t l i c h e S o l i d a r i t ä t", ist „Partnerschaft der L i e b e, jener Liebe, die in der Person Christi Mensch geworden ist, der dieser christlichen Solidarität ihren Inhalt gibt, jener Liebe, die Sinnerfüllung und Vollzug aller Gebote, der Zehn Gebote, wie aller Anforderungen der gesellschaftlichen Ethik ist, die von Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit spricht (23). Dabei unterscheidet sich „christliche" Erwartung von „humanistischer Utopie" (23ff). Und es ist W. zu danken, daß er nicht bloß auf den heutigen Kairos hin reflektiert, sondern auch vor jedem innerweltlichen die Sünde und deren Folgen sowie die eschatologische Vollendung außer acht lassenden statischen Immanentismus oder deterministisch evolutionären Futurismus warnt.

Wenn wir auch vom evangelisch-lutherischen Ansatzpunkt aus bei W. verstehen müssen, daß und warum er von allem „ontologisch naturrechtlichem" Denken Abstand hält, so begrüßen wir doch, wenn er sagt: „Die christliche Ethik fügt nicht bloß zu den ethischen Forderungen des Humanismus noch ein paar christliche „S o n d e r g e b o t e hinzu" (25). Und dabei kommt das katholische Anliegen der Sache nach gut zum Tragen: die Lehre vom „neuen Sein des Menschen in Christus" (26) nimmt alle Werte der humanistischen Gesellschaftskritik in sich auf (26). Gut wird von W. dargelegt: „Die Institutionen sind in sich selbst ethische Verbindlichkeit" (28), die jedoch keine absolute innerweltliche Eigengesetzlichkeit besitzen (29). Trotz des geschichtlichen Wandels und der Pluralität in den Erscheinungsformen der Gesellschaft und ihrer Institution bleiben diese, vor allem Ehe (Familie) und Staat, für alle Zeiten unentbehrlich.

Ein Kapitel, das leider trotz der Lehre von der Sünde und ihren Folgen in der katholischen Moraltheologie noch erst wenig in der CGL entfaltet ist, findet sich bei W. in: „Die Mächte der Verkehrung" (34ff). Gegenüber aktualistischen-existenzialistischen Interpretationen des christlichen Seins in der Gemeinde Christi stellt W. mit Recht „das neue Sein, die neue Schöpfung des Menschen in Christus und damit die Wiederherstellung des geschändeten, entstellten Ebenbildes zu dem Gott, der den Menschen erschaffen und erwählt hat", heraus (39). Ein „privatisierender Protestantismus" wird abgelehnt (39). Die CGL könnte durchaus die Formel übernehmen (40): „Die Gesellschaft unter der Herrschaft Christi sehen", das aber bedeutet nicht, sie zurückverwandeln in „Theokratie" – wir sprechen von einer geforderten Verchristlichung, aber von einer abzulehnenden „Verkirchlichung der weltlichen Bereiche" – „noch die Vernunft entmündigen" (40) – und dagegen steht die Sozialphilosophie und in ihr die naturrechtliche Sichtweite richtigen katholischen Verständnisses. Und auf „Christliches Naturrecht?" geht W. (44ff) in einer Weise ein, die das ökumenische und politisch-praktische Gespräch in seinen Grundlagen hoffnungsvoll bereichern könnte.

Wir müssen W. dankbar sein, daß er die Möglichkeit und Notwendigkeit von Naturrecht zugibt und sich so der katholischen Position nähert, die durch Betonung der kritischen Infragestellung einer Verabsolutierung der menschlichen Natur durch Christus die überlieferte katholische Position auch sozialt h e o l o g i s c h zur Korrektur ihrer sonst leicht deistisch klingenden Position veranlassen sollte. „Deshalb ist die christliche Humanität die Schützerin und Bewahrerin des Naturrechts ... In diesem Sinne gibt es keine christliche Sozialethik, und keine christliche Humanität ohne Naturrecht" (47). Den Schluß dieses I. Kap. bildet das heute sehr aktuelle Problem „Revolution und Gesellschaft" (47ff).

Das II. Kap. (50–78) behandelt „Die Kirche in der modernen Gesellschaft". Es ist zu hoffen, daß nach dem Vat. II die innere und die äußere Sozialität der Kirche nicht bloß in der katholischen Dogmatik, sondern gerade auch in der CGL neu und tiefer durchdacht wird. Mit den zu ihrer Zeit sicher bedeutsamen Erklärungen etwa Leos XIII. kommen wir heute nicht mehr aus.

W. kann uns dabei helfen, denn: „Der christliche Humanismus, den wir als Leitfaden der Sozialethik bezeichnet haben, könnte ohne den Mutterboden der Kirche nicht existieren" (50). „Wir setzen daher bei der Kirche ein, ihrem Sinn und Auftrag, dort, wo die Christlichkeit aus christlichem Humanismus gründet und entspringt" (50). Wieviel können methodisch und systematisch diese beiden Aussagen von W. für die CGL bedeuten! Er bespricht die „Zuwendung der Kirche zur Gesellschaft" (50ff) und die „Zwei Grundformen der ‚Kirche'" (52): „1. Kirche als die im Gottesdienst versammelte Gemeinde; 2. Kirche als weltliche Christenheit oder die in der Gesellschaft unter Menschen und Gruppen lebende und arbeitende

Gesamtheit von Christen, die wie andere ökonomische, politische und soziale Funktionen und Aufgaben verschiedenster Art ausüben bzw. erfüllen" (52f). So richtig dieser doppelte Gesichtspunkt der Kiche ist (vgl. Vat. II: „Lumen gentium" und „Gaudium et spes"), so meinen wir doch, daß die Verzahnung zwischen Kirche und Welt noch enger sei. Kirche ist im Hinblick auf Welt: in Christus heimgeholte Welt, Welt ist auf die Heimholung in Christus ausgerichtete erlösungsbedürftige geschichtliche Wirklichkeit. Zwischen der auch bei manchen katholischen Theologen übertriebenen Trennung der „weltlichen Welt" von der Kirche, wobei aus der nur relativen oft eine absolute Eigengesetzlichkeit der Welt gemacht wird im Gegensatz zu dem anderen Extrem, der Identifizierung beider durch Aufgehen der Kirche in der Welt oder umgekehrt, liegt die auch von W. herausgestellte Wahrheit. Aber sie hätte bei ihm noch klarer und tiefer begründet sein sollen. Mit Recht wird bei W. jedoch unterschieden 1. das „weltliche" Tun des „einzelnen Christen in der Gesellschaft, d. h. seine gesellschaftliche Position und ‚Rolle', in deren Ausübung der Christ doch zugleich als Glied der Gemeinde zu gelten hat und nicht als isolierter ‚Einzel'-Christ ..."; und 2. „Die Bildung aktiver Dienstgemeinschaften für die Ausrichtung des Welt-Diakonats der Kirche" (53). Für die CGL und die katholische Sozialbewegung ist die Betonung dieser beiden Gesichtspunkte darum wichtig, weil sonst das eigentliche christliche Anliegen des neuen Menschen in den sozialen Bereichen dieser Welt zuwenig gesehen wird. Die Charakterisierung der „Formungskräfte der gegenwärtigen Gesellschaft" (57ff), wie sie von den Sozialwissenschaften studiert werden („Freilich können die Begriffe und Einsichten der Soziologie nicht zu Maßstäben für die Sozialethik erhoben werden. Sie dürfen nicht ideologisiert werden" (57)) und, wie sie sich vor allem in den Begriffen „säkulare" und „pluralistische" Gesellschaft darstellen – W. gibt eine längere, allerdings doch wohl diskussionsbedürftige Analyse des „heutigen Pluralismus" (61f) –, ist auch für die CGL von anregender Bedeutung. Mit Recht wird der „sog. Funktionalismus" zur Rettung des ganzen Menschen im sozialen Leben als fragwürdig behandelt (62) und werden das „Leistungsprinzip" und die „Leistungs-‚Gemeinschaft'" kritisch untersucht. Zuviele Schlagworte und zuwenig Kritik steckt uns jedoch in der Aussage von W. (63): „Die christliche Soziallehre (sollte) der romantischen Organismusidee entschlossen den Abschied geben". Hier bedürfte es einer genaueren Untersuchung des sozialen Ganzheitsbegriffes ebenso wie des echten Analogiecharakters des Organismusbegriffes und -bildes.

Wir übergehen hier die bedenkenswürdigen Darlegungen von W. über „Die Stellung der Kirche in der säkular-pluralistischen Gesellschaft" (63ff), wobei es vor allem um die Diakonie in der Welt geht, ohne deren „neue ‚Sakralisierung'" (66), um den Dienst der Kirche an allen Menschen. Die Rede vom „Sozialapostolat" im katholischen Raume ist zur Zeit verstummt. Vielleicht würde „diakonisches Sozialapostolat" die Sache richtiger treffen. Von den „Prinzipien der Diakonie der Kirche in der Gesellschaft" (68ff) steht „an erster Stelle": „Das Prinzip der kritischen Solidarität" erfüllt mit „kritischem Imperativ" im „Bündnis mit der kritischen Vernunft" und enthaltend „das Prinzip der Offenheit". Von hier aus könnte die Prinzipienlehre der CGL gute Anregungen empfangen, wenngleich sie diese mehr ethischen Prinzipien zunächst vom Ontologischen her begründen müßte.

Den Schluß dieses II. Kap. bildet: „Die Aufgabe der gesellschaftlichen Diakonie" (74ff): 1. Dienst am Menschen in seiner „sozialen und institutionellen Existenz"; 2. Beachtung und Minderung der nie völlig auszuschließenden „sozialen Konflikte" zwischen „gesellschaftlichen Gruppen und Verbänden" – die moderne soziologische „Konfliktstheorie" ist in der CGL wohl noch nicht angekommen!; 3. Hilfe für notleidende Gesellschaftsgruppen. Hier hätte einerseits von W. die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips und des Auxiliaritätsprinzips tiefer herausgestellt werden sollen, andererseits müßte die CGL sich ähnlich wie bei W., noch eingehender, mit dem Begriff der „Entfremdung" befassen.

Das III. Kap. behandelt „Das Gemeinwesen als Demokratie" (78ff). „Entscheidend ist für die christliche Soziallehre die Frage nach den gesellschaftlichen Fundamenten der Demokratie", heißt es in dem Abschnitt „1. Gesellschaftliche und politische Demokratie" (79ff): „Die Bedeutung des christlichen Humanismus für die Fundierung und Stärkung der Demokratie (wird) sichtbar" (80). Unseres Erwachtens wird jedoch der Demokratiebegriff bei W. zu weit ausgedehnt, obwohl vielleicht seine Darlegungen eine Brücke schlagen könnten zwischen den Extremen eines ausschließlich staatsrechtlichen Demokratiebegriffs („Demokratur") und dem Begriff einer totalen gesellschaftlichen Demokratisierung („Demokratismus"). W. sagt: „Wir haben also die politische Demokratie als Ausdruck der gesellschaftlichen Demokratie oder der verantwortlichen Gesellschaft zu verstehen" (81). Das so Gesagte ist uns zu unscharf. Richtig dagegen heißt es: „Das Ethos der Demokratie kann ohne ihre politischen Institutionen nicht erhalten bleiben" (81).

In „Demokratie als Herrschaftsform" (81ff) geht W. auf die heute viel diskutierten Probleme ein. Richtig ist seine Interpretation von Röm 13 (83). Fraglich erscheint uns jedoch die Aussage (84): Die Demokratie „jedoch (ist) die einzige uns heute gegebene politische Ordnung" (84) und „die Neigung des Menschen zum Machtmißbrauch und zur sozialen Ungerechtigkeit macht Demokratie so nötig, daß sie heute erschaffen werden müßte, wenn es sie nicht gäbe (84).

Leider haben die CGL und die evangelische Sozialethik ebenso wie andere Sozialwissenschaften es bislang versäumt, Typen und Modelle gesellschaftlicher Integration zu entwickeln. So realisierbar Demokratie durch verständige und ihre Freiheit in Zucht verwaltende Menschen ist – allerdings unter der Voraussetzung einer gewissen gesellschaftlichen Stabilität und einer gewissen sozialwirtschaftlichen und sozialkulturellen Höhenlage –, so wenig ist Demokratie dort verwirklicht, wo solche Voraussetzungen nicht gegeben sind. Und das gilt heute nicht bloß für große Teile der 3. Welt!

Wir müssen hier übergehen, was W. (85ff) von „Macht und Recht", Recht und Sittlichkeit sagt, ebenso seine sehr richtigen Aussagen über „Die Gefährdung der Demokratie" (88ff), über die Bedeutung der „*salus publica* – Gemeinwohl für alle Glieder des Gemeinwesens" (89), über den so notwendigen Zusammenhang von „Demokratie und Nation" unter Absage an jeden Nationalismus (90ff). „Für die christliche Sozialethik ist eine neue Verbindung und Vereinigung von Patriotismus und Weltbürgertum das Gebot der Stunde" (92). „Der Universalismus der christlichen Ethik, der die Einheit der Menschheit im Auge hat...", führt W. zu der Feststellung, die seit Jahren besonders ein Altmeister der CGL, Joh. Messner, und neuerdings seit dem Vat. II bis hin zu „Populorum progressio" die Kirche selbst aufstellt: „Auch der zumeist auf die Nationen und den Einzelstaat bezogene Begriffe des Gemeinwohls muß jetzt universal gefaßt werden. Die Forderung des weltbürgerlichen Patriotismus ist davon abhängig" (93): „Der Christ (kann) kein Nationalist..., aber in der Annahme seines geschichtlichen Standortes Patriot und redlicher Bürger seines Landes" (94) sein.

W. befaßt sich dann kurz mit den Fragen „Kirche und Demokratie" (94ff), ohne auf die innerkirchlichen Probleme näher einzugehen.

Ein gutes Kapitel „Politischer Theologie" bildet das über „Christliche Politik?" (97ff), wobei die „These der ‚Zwei-Reiche-Lehre' Luthers nach wie vor Gültigkeit (hat), daß mit dem Evangelium nicht die Staaten regiert werden, und daß die ‚geistlichen' Gaben und Mittel (Predigt, Austeilung der Sakramente, Seelsorge) die Gemeinde Christi erbauen, nicht aber politische Mittel zur Gestaltung des Gemeinwesens darstellen" (98). Auch hier hat das Vat. II einiges gesagt, was hinzugenommen werden sollte, z. B. auch in der „Erklärung" über die Religionsfreiheit. Sehr „katholisch" heißt es (100): „Das politische Handeln des Christen ist auf das Vernünftige nach dem Maßstab des Gemeinwohls der Gesellschaft gerichtet". Allerdings hätten wir gern zum Problem des „christlichen Staates", der „christlichen Politik", einer „christlich" sich nennenden Partei mehr Klarheit bei W. angetroffen, so sehr seine kritische Distanz bei jeder Diskussion über diese Begriffe beachtet werden sollte.

Das IV. Kap. (104–129) behandelt „Probleme der Wirtschaftsethik". Während im katholischen Raume diese besonders intensiv studiert worden ist, ist die Staatsethik eher im protestantischen Raume untersucht worden. Beide könnten sich daher ergänzen, wenngleich ihre jeweiligen theologischen und naturrechtlichen Vorentscheidungen dabei zu überprüfen sind. Zu dem, was W. über „Wirtschaft und Ethik" (104ff), über „Arbeit – nicht Beruf" (109ff) sagt, hätten wir von differenzierteren Begriffen von Arbeit und Beruf aus sehr kritische Anmerkungen anzubringen. Wenn er z. B. meint (114): „Wir werden also von Arbeit und sozialer Position sprechen und den heute entleerten Begriff des Berufs vermeiden, um nicht einer wirklichkeitsfremden Illusion zu verfallen"). W. spricht über „Das Eigentum und seine Formen" (115ff, wobei W. [117] eine beachtenswerte neue Systematik der verschiedenen Eigentumsformen bringt), über „Ethik des Verbrechens?" (120ff; richtig heißt es hier [121]: „Die Mahnung, Almosen zu geben, den Armen an unserem Erwerb teilhaben zu lassen, die im Alten und Neuen Testament oft wiederkehrt, hat wahrlich ihren guten Grund und ihre Gültigkeit bis auf diesen Tag – auch in der Wohlstandsgesellschaft [Brot für die Welt]"), über den „Wohlfahrtsstaat (sozialen Staat") (123ff; wobei W. jedoch u. E. irrigerweise von einer „Partnerschaft von Staat und Kirche" spricht. S. 128 wäre Anlaß gewesen, auf das Subsidiaritätsprinzip einzugehen, eines der vier sozialen Strukturprinzipien: die Grundlagen bilden das Ganzheits- und das Gliedschaftsprinzip, aus denen dann das Subsidiaritäts- und das Solidaritätsprinzip folgen).

Das V. Kap. (129–151) behandelt „Leitbilder der sozialen Gestaltung". Das hier Gesagte kann nur mit Dank wegen seiner Anregungen für die CGL übernommen werden, in der gerade das von uns schon mehrfach behandelte Leitbild- und Vorbildproblem noch viel zu wenig bedacht wird. Es geht dabei um mehr als bloß um soziale Typen als Verstehensmuster und soziale Modelle als Handlungsmuster. Es geht um die Bedeutung kritischer Leitbilder für die „Vermenschlichung" der gesellschaftlichen Lebensbereiche in der „verantwortlichen Gesellschaft" (134ff), um „die ökumenische Lösung", die von den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Amsterdam (1948) und Evanston bei Chikago (1954) ausgegangen ist" (134). Wir stimmen W. zu, wenn er dem „Kritischen Leitbild ‚verantwortliche Gesellschaft'" eine so hohe Bedeutung beimißt. Welches Leibtild haben wir selbst eigentlich in der CGL, nachdem das von der „berufständischen Ordnung oder „Leistungsgemeinschaft" längst eines unbeweinten Todes gestorben zu sein scheint? Es wird höchste Zeit, uns darüber Gedanken zu machen! – „Wir werden deswegen aber den Begriff Gemeinwohl nicht aufgeben dürfen. Er bleibt sozialethisch notwendig" (137f), sagt W. mit Recht und bringt dazu zwar nur wenige, aber treffend interpretierende Aussagen.

Auf die Schwierigkeiten des Themas „Die Interessengesellschaft und der soziale Friede" hinweisend warnt W. bewußt vor dem Utopismus

einer konfliktfreien Gesellschaft, aber auch vor der Kapitulation der immer wieder und gerade heute drohenden Anarchie.
Zum Schluß geht W. noch einmal auf „Liebe und Gerechtigkeit" ein im Zusammenhang mit dem Naturrecht, welche Tugenden auch für eine Rechtsethik und Rechtstheologie grundlegend sind, ferner und letztens auf die „Konflikte des Christen mit der Gesellschaft" (147ff) sowie auf „die soziale Gestaltung und den Gang der Geschichte" (149ff).

W. bietet dann eine Literatur(auswahl), 151–154, worin er, was erstaunlich ist, wenn wir richtig sehen, kaum eine Angabe bringt aus dem katholischen sozialwissenschaftlich relevanten Bereich, weder aus der kirchlichen Sozialverkündigung" noch aus den Bereichen ihrer Interpretation in der „katholischen Soziallehre" noch aus beider Grundlagenwissenschaft der CGL. Hier stellt sich doch die Frage: aus welchem Grund verfährt W. so? Und ein solcher muß doch vorliegen! Denn zu nahe kommen da die Ausführungen W.s denen der genannten katholischen Aussagesysteme.

Ein kleines Sachregister (155–156) beschließt dieses äußerst wertvolle inhaltsreiche Werk, zu dem man dem Verf. und der evangelischen Sozialethik nur Anerkennung und Dank aussprechen kann. Ob aber die von W., wie uns scheint, peinlichst vermiedene Erwähnung seiner Nähe zur katholischen Sozialtheorie nicht doch bald zu einem intensiveren ökumenisch-sozialwissenschaftlichen Gespräch führen sollte? Diese Frage muß zugleich ein Wunsch sein.

Bochum Gustav Ermecke

**Roos,** Lothar: **Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft.** Grundlagen und Grundsätze einer christlichen Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil. – Köln: Bachem (1971). 190 S. (Veröffentlichungen der Kath. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach) Linson DM 17.80

Wer heute nach kurzgefaßten, aber fundierten Kompendien zu einzelnen Problemkomplexen (z. B. politische Ethik, Wirtschaftsethik, Kulturethik) der christlichen Sozialethik im katholischen Raum sucht, wird nicht so leicht fündig werden. Hier bieten sich die als Kommentare zur Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils gedachten handlichen Bänddchen an, die von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach seit 1967 im Verlag Bachem herausgegeben wurden. Die ursprünglich auf 11 Bänddchen geplante Reihe wird leider nicht mehr vollständig werden, weil einige Autoren ihre Zusagen zeitlich wohl nicht mehr einhalten konnten und andererseits die Zeit der Kommentare zu konziliären Dokumenten vorbei zu sein scheint.

So ist auch die Veröffentlichung von L. Roos nicht mehr als Band der ursprünglich projektierten Reihe ausgewiesen, wenngleich sie in Anlage und Ausführung ihren Vorgängerinnen stark angeglichen ist. Ferner greift sie auch bereits über den Konzilstext hinaus, indem sie vor allem die Enzyklika „Populorum progressio" mit einbezieht.

Wie alle Veröffentlichungen von L. Roos, dem Freiburger Theologen, der sich in der vorliegenden Veröffentlichung aber auch als guter Kenner wirtschaftlicher Fragen hervortut, so zeichnet sich auch der hier vorgestellte Band durch Kenntnisreichtum, Exaktheit und eine klare Sprache aus. Roos will keine an den Text des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution (II. Teil, 3. Kap.) eng angelehnte kommentierende Exegese leisten, sondern einen mehr systematischen Aufweis von Grundfragen ideeller und institutioneller Art im Bereich des Wirtschaftslebens und seiner humanen Gestaltung anbieten.

In vier Kapiteln geht es um folgende Einzelfragen: I. Wirtschaftliche Weltgestaltung und christliches Heil; II. Zur wirtschaftlichen Dynamik der Gegenwart und ihrer sozialethischen Problematik; III. Die menschliche Arbeit und die Institution des Eigentums als Probleme der Wirtschaftsethik; IV. Sozialethische Probleme der Unternehmensverfassung und der wirtschaftlichen Interessenvertretung.

Wenngleich es sich nicht um einen Kommentar im engeren Sinne zum Wirtschaftskapitel der Pastoralkonstitution des Konzils handelt, wäre ein Abdruck dieses Kapitels – wie in den früheren Kommentarbänddchen der Reihe – dennoch erwünscht gewesen, um einen zentralen Text des kirchlichen Lehramts zur Wirtschaftsethik, auf den immer wieder Bezug genommen wird, bei der Lektüre zum Vergleich gegenwärtig zu haben.

Der vorliegende Band bietet ein kleines Kompendium der Wirtschaftsethik dar, das man mit großem Gewinn liest. Es ermöglicht auch dem wirtschaftstheoretisch nicht Vorgebildeten für die Auseinandersetzung mit aktuellen Problemen einer humanen Wirtschaftsgestaltung (vor allem Verbandspräsides und -vorsitzenden, Studierenden) eine rasche Orientierung.

Münster Wilhelm Weber

**Handbuch der Pastoraltheologie. Band V: Lexikon.** Hrsg. von Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Hansjörg Schild. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 664 S. Lw. DM 115.–; Subskr. DM 99.–

### Noch ein Lexikon?

Angesichts eines gegenwärtig zu beobachtenden Booms von theologischen Lexika müssen sich Herausgeber und Verleger eines neuen Wörterbuches die Frage stellen lassen, inwiefern dieses eine notwendige und sinnvolle Bereicherung auf dem theologischen Büchermarkt darstellt. Der Hinweis, daß das nun vorgelegte „Lexikon der Pastoraltheologie" (LPTh) schon zu Beginn der Arbeit am „Handbuch der Pastoraltheologie" (HbPTh) als Abschluß des Gesamtwerkes in Aussicht genommen war, ist keine hinreichende Antwort. Denn neben diesem bislang vierbändigen Hb ist – um nur ein Werk zu nennen – fast gleichzeitig ein ebenfalls vierbändiges „Theologisches Lexikon für die Praxis" (so der Untertitel von „Sacramentum Mundi") erschienen, so daß man meinen könnte, sowohl Pastoraltheologen als auch Praktiker seien mittlerweile mit Konzeptionen und Informationen genügend versorgt. Worin bestehen also die zusätzlichen „guten Dienste", die laut Klappentext das LPTh „allen in der Pastoral tätigen Geistlichen und Laien" leisten soll?

### Das Lexikon und das Handbuch

Ganz sicher nützt dieser 5. Bd des HbPTh dem Besitzer des Gesamtwerkes. Denn so gut auch der in den ersten vier Bänden vorgelegte Entwurf einer systematischen Konzeption der Praktischen Theologie ist – die Benutzung dieses fast 2700 S. umfassenden Hb.s erwies sich bis zum Erscheinen dieses 5. Bandes aufgrund eines fehlenden Registers als sehr mühsam und zeitraubend, so daß mancher, wollte er sich lediglich einen Überblick über ein ganz bestimmtes Problem verschaffen, schon bald resignierte. Hier leistet Bd V Abhilfe: in 354 Stichworten erschließt er den systematischen Gehalt des Gesamtwerkes. Dabei bringt die Konzeption als Lexikon gegenüber einem Register einige Vorteile mit sich: Unter dem jeweiligen Stichwort werden nicht nur die entsprechenden Belegstellen im Hb. genannt, sondern es wird darüber hinaus das im systematischen Teil des Hb.s (vielleicht sogar an verschiedenen Stellen) Geschriebene noch einmal knapp zusammengefaßt, eventuell um weitere Aspekte ergänzt und es wird zusätzliche (vor allem neuere) Literatur angegeben. In dieser Form nun hat das HbPTh wirklich die Chance, zu einem gern und oft benutzten Arbeitsbuch zu werden.

Die Rezensenten konnten sich davon überzeugen, daß mittels der 354 Stichworte tatsächlich der gesamte Inhalt des HbPTh erschlossen worden ist. Lobend hervorzuheben ist, daß zu jedem Stichwort jeweils nur eine eng begrenzte S.-zahl angegeben worden ist, so daß zusätzlich zu dem L.-artikel leicht auch die entsprechenden Belegstellen nachgelesen werden können. – Allerdings sollten vor einer 2. Aufl. des L.s die Belegstellenverweise noch einmal sorgfältig geprüft werden. Es haben sich einige Druckfehler eingeschlichen: Unter dem Artikel „Gemeinde" müßte es z. B. heißen HbPTh III 17–58 statt HbPTh I 17–58. Bei einigen Verweisen fehlt die Angabe des betreffenden Bandes vom Hb. (z. B. „Sekretariat für die Nichtchristen", „Sekte"). Darüber hinaus sind die Verweise häufig nicht vollständig; hier nur einige Beispiele: „Heilsbedürftigkeit" HbPTh II/1 55–60, „Information" (oder „Publizistik), HbPTh II/1 146–151, „Kirchlichkeit", HbPTh I 480ff. „Kurie" HbPTh I 222–227 IV 648–652, „Laie in der Kirche" HbPTh III 588–604, „Nuntius" HbPTh IV 655–658, „Pfarrei" HbPTh I 407–414. Bei sehr vielen Artikeln fehlen Verweise, obwohl das Hb. Belegstellen bietet.

Das LPTh will sich jedoch nicht nur als notwendige und hilfreiche Ergänzung des Hb.s verstanden wissen, sondern auch als eine selbständige Arbeit, die unabhängig vom Hb gebraucht werden kann. Äußerlich ist diese Selbständigkeit an den 466 Artikeln zu sehen, für die es im Hb. keine Belegstellen gibt. Insbesondere will das L. das Hb. um die neuen Erkenntnisse aus den für die pastorale Praxis relevanten Wissensgebieten erweitern. Hier muß vorrangig auf die große Zahl der interdisziplinären Beiträge hingewiesen werden: Es finden sich 94 Artikel aus dem Bereich der Soziologie, 70 Artikel aus der Pädagogik, 98 Artikel aus der Psychologie, 33 Artikel aus dem Bereich der Kommunikationswissenschaften und ebenfalls 33 Artikel aus der Pastoralmedizin. Einige dieser Fachwissenschaften sind noch gar nicht oder nur am Rande in den ersten vier Bänden des Hb.s vertreten; das gilt vor allem für die Psychologie.

Die Bezeichnung „interdisziplinär" ist nicht für alle der hierunter firmierenden Beiträge in gleicher Weise berechtigt. Viele dieser Artikel sind sehr fachspezifisch abgefaßt; sie bieten Informationen über den jeweiligen Gegenstandsbereich und legen eventuell den

Stand der wissenschaftlichen Diskussion dar, gehen jedoch nicht auf die Bedeutung der verhandelten Sache für die pastorale Praxis ein. Jedoch erscheint die in der Einleitung vorgetragene Hypothese, mit der die Berechtigung solcher Beiträge im L. einsichtig gemacht werden soll, plausibel: „Hier ist aber zu bedenken, daß gerade im heutigen pastoralen Geschehen eine Vielzahl von Sachproblemen eine Rolle spielt, deren genau erkundete Integration in den pastoraltheologischen Bereich noch aussteht, die aber in diesem L. auszulassen ein vorsätzliches Ausblenden von realen Gegebenheiten im pastoralen Leben bedeuten würde." Auf das Problem, das sich damit für eine systematische Konzeption der Praktischen Theologie stellt, soll weiter unten eingegangen werden.

Soviel kann jetzt jedoch schon gesagt werden: Diese sog. interdisziplinären Beiträge sind auf jeden Fall sehr informativ. Viel trägt dazu bei, daß sie trotz aller Fachbezogenheit allgemeinverständlich abgefaßt sind. Insofern stellt das LPTh eine nützliche und wichtige Informationsquelle für Studierende und in der Praxis Tätige dar; es dürfte sogar die Anschaffung von Fachwörterbüchern bzw. -handbüchern ersparen. Denn – soweit es sich überblicken läßt – sind alle fachwissenschaftlichen Termini und Problembereiche, auf die die in der Pastoral Tätigen stoßen können, hier erfaßt. Neben den notwendigen Informationen geben einzelne Beiträge auch wertvolle Hinweise und Denkanstöße für die pastorale Praxis.

### Beispiel Soziologie

Am Beispiel der soziologischen Beiträge sei dieses ausführlicher erläutert. Mit 94 Artikeln (= 11 %) ist die Soziologie im L. erstaunlich stark repräsentiert; ihre mehr als 30 Autoren gewähren einen Einblick sowohl in die verschiedenen soziologischen Arbeitsgebiete als auch in die Pluralität soziologischer Denkansätze und Theorien. Will man die Beiträge nochmals untergliedern, so bietet sich folgende grobe Einteilung an: allgemeine Soziologie, empirische Sozialforschung, Religions- und Kirchensoziologie, Pastoralsoziologie. Außerdem könnte man zwischen mehr informativen Artikeln und problemorientierten Diskussionsbeiträgen unterscheiden.

Die Artikel aus dem Bereich der allgemeinen Soziologie sind eher informativ. Als sehr vorteilhaft erweist es sich, daß der größte Teil der sog. soziologischen Grundbegriffe (Funktion, Gemeinschaft, Gruppe, Konflikt, Normen, Rolle, Schichtung, Soziale Anpassung, Soziale Kontrolle u. a.) aus der Feder eines Autors, A. Bellebaum, stammen, der es versteht, auch dem Laien die dem Fachsoziologen vertraute Begriffswelt zu erschließen, indem er sie nicht rein abstrakt abhandelt, sondern sie in Rückgriff auf die soziale Handlungswirklichkeit, wie sie sich dem in der Pastoral Tätigen bietet, darstellt und erläutert. Außerdem sind die Artikel durch ständige Verweise untereinander verknüpft, so daß der Leser sich durch ihre Lektüre leicht einen allgemeinen Überblick über die Soziologie und die besondere Perspektivität soziologischen Denkens verschaffen kann. Allerdings birgt eine solche Konzeption auch die Gefahr einer rein positivistischen Darstellung in sich. Dem hätte leicht durch einen umfassenden Artikel unter dem Stichwort „Soziologie" bzw. „Gesellschaft" vorgebeugt werden können, in dem die gegenseitige Zuordnung der verschiedenen Grundbegriffe und die unterschiedlichen Positionen in der soziologischen Theoriebildung hätten erläutert werden können. Leider fehlt eine solche Darstellung; und so muß der Interessierte z. B. auf den Artikel „Gesellschaft" von J. Matthes in dem von G. Otto herausgegebenen Praktisch-theologischen Handbuch (Hamburg 1970) verwiesen werden.

Müssen die soziologischen Grundbegriffe trotz aller Rückgriffe auf die soziale Realität notgedrungen sehr allgemein bleiben, so ist versucht worden, durch eine Reihe zusätzlicher problemorientierter Diskussionsbeiträge, die im engeren oder weiteren Umkreis der Religionssoziologie anzusiedeln wären, einen direkteren Bezug zur Kirche und pastoralen Praxis herzustellen. Insbesondere sind hier die Artikel „Gruppenbildung in der Kirche", „Institutionalisierungsproblem", „Internalisierungsprozesse in der Kirche", „Rollenerwartung und Rollenkonflikte in der Kirche", „Sozialer Wandel und Kirche" (alle von F. W. Menne), des weiteren „Entkirchlichung" (L. Hoffmann), „Moderne Gesellschaft und Kirche" (D. Savramis), „Sozialisation" (R. Zerfaß) u. a. m. zu nennen. Für den soziologischen Laien mögen diese Beiträge nicht immer sehr ergiebig und manchmal auch nur schwer verständlich sein; doch zeichnet sie aus, daß sie – trotz der gebotenen Kürze – vor allem die kirchensoziologische Theoriebildung ein Stück weit vorangetrieben haben. Dabei ist nicht zu übersehen – und es ist erfreulich, daß dieses auch im L. dokumentiert wird –, daß auf diesem Gebiet die Meinungen noch sehr kontrovers sind. Man vergleiche z. B. nur die Artikel „Moderne Gesellschaft und Kirche" von D. Savramis und „Sozialer Wandel und Kirche" von F. W. Menne, in denen sehr unterschiedliche Auffassungen über Entwicklung und Funktion der Kirche in der Gesellschaft zu Wort kommen.

Ein großer Teil der soziologischen Beiträge ist der Pastoralsoziologie zuzuordnen, wie z. B. „Arbeitsteilungsprinzip in der Seelsorge", „Partnerschaftsprinzip in der Kirche", „Pfarrplanung", „Priester (soz.)", „Priestermangel", „Randkatholiken", „Raumplanung", „kirchliche Substrukturen" u. a. m.; auch die Artikel aus dem Bereich der empirischen Sozialforschung (z. B. „Kirchenbesucherzählung", „Meinungsforschung", „Sozialforschung", „Statistik") sind stark pastoralsoziologisch orientiert. Einen ausgezeichneten einführenden Überblick über die Grenzfragen zwischen „Soziologie und Pastoral" vermittelt P.-M. Zulehner in seinem gleichlautenden Beitrag.

Insgesamt trifft für die hier näher untersuchte Gruppe der soziologischen Artikel zu, was die Herausgeber in ihrem Vorwort erhoffen: „Durch dieses Lexikon ist das Handbuch gewiß viel näher an die Praxis herangerückt; viele neuen Fragen sind behandelt, das interdisziplinäre Gespräch mit den Wissenschaften, die für die Praktische Theologie besonders bedeutsam sind, scheint den Herausgebern wenigstens ein Stück weit gefördert zu sein, wenn sie auch wissen, daß auf diesem Gebiet noch sehr viel getan werden muß."

### Andere Bereiche

Den größten Anteil im L. nehmen natürlich die Artikel über Theologie und Pastoral ein. Auch hier ist versucht worden, den systematischen Gehalt der ersten vier Bände des Hb.s nicht nur lexikographisch zu erschließen, sondern ihn zu ergänzen und weiterzuführen. Deutlich wird das an den 121 Artikeln aus dem Gebiet der Liturgie und den 65 Artikeln aus dem Bereich der Spiritualität, durch die erfaßt werden soll, was die liturgische Erneuerung und die neuere Spiritualität zum Aufbau der Gemeinden beigetragen haben bzw. beitragen.

Allerdings scheint insbesondere bei der breiten Auffächerung der Liturgie nicht so sehr eine pastoralliturgische Konzeption als vielmehr der Wunsch nach Vollständigkeit Pate gestanden zu haben. Anders ist es nicht zu erklären, daß selbst Einzelheiten von „Ambo" bis „Zwischengesänge" aufgenommen worden sind. Es soll nicht bestritten werden, daß solche Detailinformationen für Liturgen, Religionslehrer und Katecheten brauchbar sind. Eine zu intensive Beschäftigung hiermit kann andererseits aber auch die Augen vor der gegenwärtig zentralen Problematik verschließen, nämlich – zwar in Verbindung mit der Tradition, aber nicht an sie festgenagelt – eine Liturgie zu entwickeln, die dem Lebensgefühl und Glaubensbewußtsein des heutigen Menschen adäquat ist.

Insgesamt 306 Artikel widmen sich der Pastoraltheologie im engeren Sinne und der praktischen Seelsorgearbeit. Auch hier ist das Spektrum sehr weit: es finden sich pastoraltheologische Grundsatzartikel neben Beiträgen aus der Individual- und Gemeindeseelsorge; kirchenreformerische Bemühungen sind ebenso aufgenommen worden wie die Ergebnisse der kirchenrechtlichen Entwicklung; den Unterdisziplinen der Pastoraltheologie, Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik, ist breiter Raum zur Verfügung gestellt worden (Pastoralmedizin, -psychologie und -soziologie sind im Zusammenhang der interdisziplinären Beiträge schon erwähnt worden); starke Berücksichtigung hat auch der bisher in der Pastoraltheologie sträflich vernachlässigte Problembereich „Kirche und soziale Frage" gefunden; außerdem sind viele kirchliche Organisationen und für die Pastoral bedeutsame Institutionen erfaßt worden.

Sind die meisten Beiträge notgedrungen sehr knapp gehalten, so haben doch immerhin ca. 50 Artikel einen Umfang von mehr als vier Spalten. Hierbei handelt es sich zum größten Teil um die zentralen Themen der Pastoraltheologie und ihrer Nachbardisziplinen, so daß ihre Lektüre eine sehr gute Einführung in die pastoraltheologische Fragestellung vermittelt.

Angesichts der großen Zahl der Autoren (insgesamt 279 haben an dem Lexikon mitgearbeitet) läßt sich natürlich kein generelles Urteil über die Qualität der Beiträge fällen. Eins kann jedoch fast allen Artikeln bescheinigt werden: Sie beziehen die gegenwärtige aktuelle Problematik ein und versuchen, Orientierungspunkte zu setzen, Lösungswege zu markieren. Es werden also keine apodiktischen Aussagen vorgetragen. Oft genug wird der Leser anderer Meinung sein. Doch eine Konfrontation mit unterschiedlichen Auffassungen dürfte seiner Tätigkeit eher nützen als schaden.

### Vermißt: Systematischer Index und Querverweise

In der Einleitung wird von der Schriftenleitung angedeutet, wie mühsam die Zusammenstellung der Nomenklatur für das L. war. Das muß berücksichtigt werden, bevor man bemängelt, daß vielleicht einige Stichworte fehlen, andere überflüssig sind, sich manches wiederholt etc. Zum großen Teil liegt das darin begründet, daß die Pastoraltheologie gegenwärtig über keine eindeutige Nomenklatur verfügt. Das erschwert natürlich auch die Handhabung des L.s: Manche Artikel werden nicht gefunden, weil sie unter einem anderen als dem angegebenen Stichwort gesucht werden. Sicher hätte hier ein zusätzlicher systematischer Index gute Dienste geleistet. Durch eine solche Zusammenstellung der Stichworte unter systematischen Oberbegriffen hätte auch einem anderen Mangel des L.s abgeholfen werden können: Die Querverweise in den einzelnen Artikeln sind mehr zufällig als vollständig. Um nur ein Bei-

spiel zu nennen: In dem Artikel „Exerzitien" wird wohl auf „Gruppendynamik", „audiovisuelle Medien", „Meditation" und „Mystik" verwiesen, nicht aber auf „religiöse Bildung", obwohl in diesem Beitrag ausführlicher als unter dem eigentlichen Stichwort über Exerzitien abgehandelt wird. Beides, fehlender systematischer Index und mangelhafte Querverweise, läßt dem Benutzer des Lexikons die Vielfalt der Beiträge schwerlich zugänglich werden.

### Theorie und Praxis

Bisher stand die Frage nach der Ergiebigkeit des L.s für den in der Pastoral Tätigen im Vordergrund. In einem letzten Punkt soll sein Beitrag für eine Weiterentwicklung der Pastoraltheologie als Wissenschaft wenigstens ansatzweise erörtert werden.

In der Einleitung weist der Schriftleiter H. Schild darauf hin, daß das L. zwar in engem Zusammenhang mit dem Hb. stehe, dessen grundlegender systematischer Apsekt jedoch nicht eigens nochmals wiederholt werde. „Dafür waren wir bemüht, die konkreten Strukturen gegenwärtiger Pastoral noch akzentuierter darzustellen, als es im Handbuch geschah; sodann, wo es möglich war, auf die Abständigkeit pastoralen Geschehens von theologischen Konzeptionen zu verweisen; aber auch – und dies scheint den größeren Teil auszumachen – hinzuweisen auf die ausstehende theologische Einholung praktisch bereits durchgeführter pastoraler Gegebenheiten." (VII) In diesen programmatischen Sätzen klingt ansatzweise eine durch den systematischen Teil des Hb.s stellenweise zwar vorbereitete, aber nirgends konsequent durchgeführte Neukonzeption der praktischen Theologie an. Als zentrales Problem stellt sich ihr die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Die häufig zu hörenden Vorwürfe – Theorielosigkeit und Pragmatismus seitens der Theoretiker gegenüber den Praktikern, theoretischer Ballast und Unverständnis für die Probleme der Praxis in umgekehrter Richtung – weisen hier gegenwärtig eher auf eine tiefgreifende Kluft als auf ein wechselseitiges Kontinuum hin. Es ist sicherlich ein großes Verdienst des Wörterbuches, einen Beitrag zur Überwindung dieser Kluft geleistet zu haben, indem es – in einer Art Bestandsaufnahme – das ganze Feld pastoraler Tätigkeiten und Gegebenheiten (mitsamt den bestehenden Institutionen und Organisationen) zumindest im deutschsprachigen Raum zu erfassen versucht. Gerade dadurch – methodologisch könnte man ein solches Vorgehen im weitesten Sinne empirisch orientiert nennen – wird das L. für die in der Pastoral Tätigen zu einer wertvollen Hilfe.

Dieses Vorgehen bedeutet jedoch gleichzeitig eine Herausforderung für die praktisch-theologische Theoriebildung. Denn ihr muß es nun darum gehen, es nicht bei einer positivistischen Aneinanderreihung pastoraler Gegebenheiten zu belassen, sondern diese theologisch aufzuarbeiten, nicht im Sinne einer nachträglichen Legitimationsideologie, sondern als eine kritische Theorie kirchlich vermittelter Praxis.

Daß das im Rahmen eines Wörterbuches nicht zu leisten ist, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Dennoch ist eine Reihe von Beiträgen geradezu symptomatisch für das gegenwärtige Theoriedefizit.

So z. B. der Artikel „Kirche" von W. Breuning. Zwar ist durchaus zu würdigen, daß hier ein Dogmatiker nicht bei den Aussagen der essentiellen Ekklesiologie stehen bleibt, sondern zu einer Konkretisierung auf eine existentielle Ekklesiologie hin vorzudringen versucht. Es ist jedoch zu bemängeln, daß die Aussagen immer noch zu allgemein bleiben; weiterhin überwiegen die Soll-Aussagen die Ist-Aussagen. Man erfährt kaum etwas über die empirische Gestalt der Kirche, wie sie sich z. B. in der BRD darstellt. Solange jedoch die Pastoraltheologie theologische Imperative formuliert, ohne Genaueres über die Situation ihres Adressaten und ihres Objektbereichs zu wissen, dürfte sie kaum folgenreiche Auswirkungen für die Praxis haben. Daran wird sich erst etwas ändern, wenn die theologische Erhellung der Funktion der Kirche Hand in Hand geht mit einer Analyse derselben Kirche als eines gesellschaftlichen Phänomens. Methodologisch bedeutet das, daß der Hermeneutik die empirisch-kritische Methode gleichberechtigt an die Seite gestellt werden muß. (Beispielhaft ist der Artikel „Kirche" von W.-D. Marsch in dem schon gen. Praktisch-theologischen Handbuch.)

Grundlage einer so konzipierten Pastoraltheologie ist die Reflexion auf die Gegenwartssituation der Kirche. Deren Methodologie ist – außer Hinweisen, daß diese nicht nur den pastoraltheologischen Hilfswissenschaften übertragen werden darf, sondern ein inneres Moment der Theologie sein muß – noch weitgehend ungeklärt, so daß es nicht verwundert, daß der Beitrag „Analyse der Gegenwartssituation" sehr unbefriedigend bleibt. Die Gefahr der Subjektivität ist hier natürlich besonders groß und nie ganz auszuschließen. Gerade deswegen muß den inhaltlichen Aussagen eine Rechenschaft über die formale Vorgehensweise vorangestellt werden. Das fehlt jedoch in diesem Artikel; und deshalb kann man nur vermuten, daß der kulturpessimistische Unterton, der stellenweise in dem Artikel durchdringt, letztlich darin seine Wurzel hat, daß der Verf. vor allem ideologische Strömungen und geisteswissenschaftliche, vorab philosophische Richtungen in die Analyse einbezieht, soziale und ökonomische Gegebenheiten aber nur kaum berücksichtigt. Daß eine theologische Deutung der Gegenwartssituation auch anders ausfallen kann, hat K. Rahner in seinem jüngst vorgelegten Diskussionsbeitrag „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" (Freiburg 1972) überzeugend nachgewiesen.

In einigen Beiträgen finden sich demgegenüber positive Ansätze für die hier geforderte Theoriebildung. Das gilt insbesondere für die schon genannten Beiträge, in denen eine Integration der Pastoraltheologie mit den Methoden und Aussagen sozialwissenschaftlicher Disziplinen ansatzweise realisiert worden ist. Auch die Artikel „Atheismus", „Dialog der Kirche mit der Welt" und „Säkularer Humanismus und Kirche" von H. Vorgrimler setzen deutliche Akzente in diese Richtung und vermitteln der Pastoraltheologie und der praktischen Seelsorgearbeit wichtige Impulse. Im gleichen Kontext ist nochmals die starke Berücksichtigung des Problemkreises „Soziale Frage und Kirche" hervorzuheben.

Vgl. hierzu u. a. den gleichlautenden Artikel von O. v. Nell-Breuning oder die beiden Beiträge „Industrie und Seelsorge" und „Technik und Seelsorge" von P.-M. Zulehner. Interessant ist, daß auch das Stichwort „Sozialismus und Kirche" (G. Nenning) aufgenommen worden ist, nicht jedoch „Kapitalismus und Kirche" o. ä.

Natürlich könnte die Liste fehlender Stichworte leicht erweitert werden. Unter Berücksichtgiung der Tatsache, daß die Kapazität eines Wörterbuches jedoch immer beschränkt ist, soll lediglich auf das Fehlen einiger zentraler pastoraltheologischer Termini aufmerksam gemacht werden; z. B. „Frieden" bzw. „schalom" und „Heil". Da der Begriff „Hermeneutik" häufiger verwandt wird, wäre ein eigener Beitrag angebracht gewesen.

Begrüßenswert ist, daß über die aus den USA kommenden Methoden der Pastoral sehr ausführlich informiert wird. Daß neben katholischen Autoren auch evangelische Pastoraltheologen zu Wort kommen, zeugt von der ökumenischen Aufgeschlossenheit des L.s. Ein solcher Fortschritt darf jedoch nicht über die provinzielle Introvertiertheit der deutschsprachigen Pastoraltheologie hinwegtäuschen, die sich auch im Wörterbuch niederschlägt. Pastorale Neuansätze in anderen Ländern und Kontinenten, vor allem Frankreich und Lateinamerika, werden bisher nur partiell beachtet; gerade sie stellen jedoch eine enorme Herausforderung an die hiesige pastorale Praxis und Theorie dar. Unter diesem Aspekt vermißt man Informationen über „Basisgemeinde", „Theologie der Befreiung", „Conscientizaçâo (Bewußtwerdung) und Evangelisation" u. a. m.

Die starke Beachtung pastoraler Fragen seit den sechziger Jahren hatte zu einer Neubelebung der Pastoraltheologie geführt, die ihren vorläufigen Höhepunkt in dem bedeutsamen systematischen Entwurf des HbPTh gefunden hat. Das LPTh schließt nun das Gesamtwerk ab. Gleichzeitig zeugt es jedoch auch schon davon, daß die Pastoraltheologie noch nicht an ihr Ende gelangt ist, sondern sowohl die praktische als auch die theoretische Entwicklung weitergeht. Neue Schwerpunkte deuten sich an: verstärkte interdisziplinäre Zusammenarbeit, intensiver und ständiger Dialog mit der „Basis". Daß eine noch so gute systematische Konzeption sich nicht festschreiben läßt, sondern ständig über sich hinausdrängt, liegt im Wesen der Pastoraltheologie begründet. Denn eine praktische Theologie, „der es gerade in der Kirche um die Macht der Zukunft durch Hoffnung auf Verheißung hin gehen muß" – so K. Rahner in seinem hervorragenden Artikel „Pastoraltheologie" –, bedarf der ständigen Erneuerung.

Münster Adolf Exeler / Norbert Mette

**Glaubensinformation.** Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung. Hrsg. von Adolf Exeler und Georg Scherer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971, 1972³. 351 S. kart. DM 25.–

Dieses Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung, das die Gestalt eines Lexikons hat, sich aber deutlich von den üblichen theologischen Lexika abheben möchte, wendet sich an gläubige Christen, die ihren Glauben vertiefen und klären wollen, an Christen, die in ihrem Glauben unsicher geworden sind, und an Menschen, „die sich lediglich darüber informieren möchten, wie denn heutige Christen zu den Fragen, denen sich der Glaube konfrontiert sieht, Stellung nehmen" (15). Etwas mehr als hundert Artikel recht verschiedenen Umfangs, die von etwa dreißig Mitarbeitern verfaßt sind, behandeln in alphabetischer Anordnung nicht nur im engeren Sinn theologische Stichwörter, sondern auch solche, die den epochalen Kontext von Glaube und Theologie ansprechen.

Das Buch will dabei immer die tatsächlich vorhandenen Probleme im Begegnungsfeld von christlicher Botschaft und heutigem

Menschen aufgreifen, es will von Lebensfragen ausgehen und so Hilfe zur Realisierung eines verstehenden christlichen Glaubens heute leisten. Es sieht sich in diesem Sinne als Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung, welche die „Sprachohnmacht der Kirche" überwinden helfen könnte durch eine neue „Sprachmächtigkeit der Gläubigen", „d. h. die Fähigkeit, den Glauben ohne Benutzung der tradierten Formelsprache auszudrücken" (23). Trotz der lexikalischen Einteilung will und kann dieses Sachbuch nicht nur der Schnellinformation über theologische Einzelzusammenhänge dienen, es gibt die Möglichkeit, im Einzelstudium und in Gruppenarbeit eine systematischere Glaubensbildung zu vollziehen. Hilfe dazu bietet nicht allein das ausführliche Inhaltsverzeichnis, in welchem den Stichwörtern eine noch größere Zahl von Verweisstichwörtern zugestellt ist, Hilfe dazu bieten auch direkte, auf Erfahrung basierende Anregungen für Kurse und Seminare sowie zwei Arbeitsvorschläge, deren erster sich im Aufbau an den Holländischen Katechismus anlehnt, deren zweiter jeweils bestimmte „weltliche Erfahrungen" „mit entsprechenden Aussagen des Glaubens konfrontiert" (18). Zusätzlich wird bei den einzelnen Artikeln im allgemeinen treffend ausgewählte, leicht zugängliche Literatur angegeben.

Im ganzen wird man in diesem Sachbuch ein wirklich hilfreiches Werkzeug theologischer Erwachsenenbildung sehen können. Die Stichwörter sind, wenn man die notwendige Selbstbeschränkung eines solchen Werkes berücksichtigt, ausgezeichnet gewählt und gewichtet; man wird auch kaum ein Verweisstichwort vermissen (höchstens einige wie Inspiration, Verheißung, Erfüllung, Satan, deren „Gegenstand" aber doch in anderen Zusammenhängen zumindest angesprochen ist). Die Artikel selber weisen natürlich in Art und Gestaltung eine große Vielfalt auf, was nicht nur vom Thema, sondern auch von der Verschiedenheit der Verf. her bedingt ist. Im allgemeinen ist diese Pluralität der Perspektiven wertvoll und bereichernd. Daß die einzelnen Beiträge – manchmal auch derselben Verf. – als mehr oder weniger geglückt bezeichnet werden können, ist freilich nicht zu verwundern. (Eine ins Detail gehende Kritik bleibt hier natürlich ausgeschlossen.)

Als besonders geglückt könnten unter vielen anderen die Artikel Ehe (Scherer/Beckmann), Eschatologie (Greshake), Eucharistie (Exeler), Glaube (Beckmann) und Gnade (Langemeyer) genannt werden, wobei sich zeigt, daß recht unterschiedliche Darstellungsweisen einem heutigen Glauben Zugänge zu bahnen vermögen. – Manche Artikel bleiben freilich auch etwas zusehr im Bereich reiner Information und Deskription, sie bleiben sozusagen Schulstücke (z. B. Demokratie, Erkenntnis). Im Stil einem allerdings ausgezeichnet informierenden Lexikon-Artikel verhaftet sind die Ausführungen über die „Auferweckung Jesu" (Kremer). – Was hier an Schriftbegründung vielleicht etwas zu ausführlich gegeben wird, würde man sich bei anderen Beiträgen einläßlicher wünschen (z. B. bei Armut/Wohlstand; aber auch bei Apostel/Zeugnis, wo doch wohl der Gedanke des Weitergangs einer besonderen, bevollmächtigten Sendung in der Kirche allzu „unbegründet" beiseite geschoben wird).

Daß der weitgehende „Verzicht auf eine tradierte Formelsprache" noch nicht zu klarer, „leerformelfreier" Neuauslegung des Glaubens führen muß, können einige Beiträge recht deutlich zeigen. Vielleicht wäre es überhaupt sinnvoll, wenn neue Formulierungsversuche sich auch (wie es in diesem Sachbuch oft geschieht) der volleren Erschließung tradierter Glaubensaussagen verpflichtet wüßten. Dies könnte beidem bekömmlich sein und u. a. vor Einseitigkeiten bewahren. Wenige Beispiele für andere: Der Art. Jesus Christus (Schulte) ist gewiß eine weitgespannte, problemoffene Darlegung. Aber kommt nicht doch die altkirchliche Christologie zu schlecht weg, die – recht verstanden – die Seinstiefe des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus sichern will? Oder könnten die Ausführungen über Erlösung/Kreuz (Bitter) nicht durch die Aufnahme tradierter Glaubensaussagen an Dimension und Aussagekraft gewinnen? Ist schließlich in dem Art. Zeichen/Sakramente (Bitter/Langemeyer) die Wirksamkeit der Sakramente im Sinne einer Stimulierung zu weltverändernder Tat nicht etwas einseitig gedeutet?

Anmerken könnte man letztlich, daß ein so wichtiger Beitrag wie der über Information in seiner dichten Kürze sich dem Laien nur schwer erschließt und daß der Beitrag über Theologie zusehr im allgemeinen verbleibt, statt z. B. auch auf die Eigenart und Leistungskraft theologischer Methoden zu reflektieren.

Von gewiß zu diskutierender Einzelkritik abgesehen, die meist nicht einmal die Artikel im ganzen betrifft, ist das Sachbuch – gerade auch als Gemeinschaftsleistung so vieler eigengeprägter Theologen – ein beachtlicher Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung; es wird der Praxis gute Dienste leisten können.

Lengfeld bei Würzburg Günter Koch

**Exeler,** Adolf / **Emeis,** Dieter: **Reflektierter Glaube.** Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970, 1972². 320 S., kart. DM 26.–

Das Werk stellt einen umfassenden Überblick über das heute so wichtige Gebiet der theologischen Erwachsenenbildung (theol. E. B.) dar, einen Überblick, dem in der Literatur nur wenig Ähnliches und eigentlich nichts Gleichwertiges vorausgegangen ist. Eine grundlegende Aufgabenbestimmung von theol. E. B., die diese zugleich in das weite Feld heutiger E. B. überhaupt einordnet und dadurch, wie durch theologisch-pastorale Gründe, ihre Notwendigkeit offenkundig macht, findet ihre Weiterführung in didaktischen und methodischen Erörterungen, die die Brücke zur Praxis schlagen, und in einer Phänomenologie institutioneller Formen, bzw. der kritischen Vorstellung eines erprobten Modells von theol. E. B. Dabei läßt das Werk freilich einige Unausgeglichenheiten in Gedankenführung und Schwerpunktsetzung erkennen, die aus der verschiedenen Herkunft seiner Teile resultieren. Diese gehen nämlich nach Ausweis des Vorwortes auf Vorlesungen, Vorträge der Verf. und die Ergebnisse einer Seminarübung zurück, bzw. sind selbständige Beiträge anderer Mitarbeiter. Bei dieser Verschiedenartigkeit der Herkunft und der „literarischen Gattung" ist die Einordnung in einen gedanklichen Zusammenhang doch recht gut gelungen.

Der eingangs gemachten Feststellung, daß „trotz anders gerichteter theoretischer Erkenntnisse" „faktisch die theol. E. B. im Leben der Kirchen keineswegs die Rolle, die ihr eigentlich zukäme", spielt (11), kann man nur zustimmen. Die Verf. suchen diesem Mangel, der im Fehlen geeigneter personeller Kräfte und in einer Unterschätzung der Aufgabe begründet ist, u. a. durch die Einbettung der theol. E. B. in das umfassende Bildungsgeschehen der Gegenwart geistig zu begegnen. Man muß in ihm, „nicht neben ihm, die eigene, spezifische Aufgabe formulieren" (14).

Die heutige Bildungssituation ist gekennzeichnet durch den Übergang von der nur auf das Leben vorbereitenden zur lebensbegleitenden Bildung, die ihrerseits durch die wachsenden Anforderungen der Zeit erzwungen wird. Demokratisierung der Gesellschaft, ihre wachsende lokale und berufliche Mobilität (ist diese nach neuesten Erkenntnissen allerdings so groß, wie auf S. 17 behauptet wird?), der Trend zur Bildungsgesellschaft sind neben anderen die Faktoren, die eine ständige berufliche Fortbildung, mehr aber noch die Förderung der Orientierung im Menschlichen verlangen.

Bei dem folgenden Überblick über die Geschichte der E. B. in Deutschland und die sich wandelnden Bildungsvorstellungen wären hervorzuheben: die Warnung vor einer Verschulung der E. B., die den spontanen Bildungswillen, die bildungsentscheidende Fragefähigkeit lähmen müßte (34ff); die Antwort auf den Trend zur Vorherrschaft beruflicher Bildung, die nicht in der Neuetablierung der Idee der Allgemeinbildung liegen darf, sondern in der „Zuordnung von beruflich-technischer Ausbildung und sozialkultureller Bildung" (60) gesehen werden muß, entsprechend auch bei der theol. E. B. Dabei geht es gerade angesichts heutigen naturwissenschaftlich-technischen Denkens um die Wekkung der „geistigen und kooperativen Kontaktbereitschaft" (62) und um die existenzbezogene Frage nach dem Sinn des Ganzen, die Orientierung im Ganzen statt oberflächlicher Allgemeinbildung. Ein gedrängter Überblick über die Gedanken der Konzilskonstitution *gaudium et spes* zur Bildung des Menschen, ihrem Recht in einer positiv gewerteten „Massenkultur", ihrer Notwendigkeit, ihrer Freiheit, schließt dieses Kapitel. (Auf S. 80, zu Ende des vorletzten Absatzes, dürften übrigens zwei Wörter ausgefallen sein.)

Das zweite Kap. beschäftigt sich mit didaktischen Aspekten der theol. E. B. Zunächst werden die Begriffe kirchliche, christliche, religiöse, theologische Erwachsenenbildung und Erwachsenenkatechese in dem Sinn geklärt, daß sie jeweils einen Schwerpunkt bezeichnen, aber nicht scharf zu trennen sind. Sodann wird der Holländische Katechismus als Modell der theol. E. B. vorgestellt. Sein didaktisches Konzept wird als exemplarisch angesprochen, ja gefeiert, weil er zum Mitdenken anregt und nirgendwo das letzte Wort spricht (90) (werden aber nicht doch manche Probleme auch verschleiert und nicht immer genügend klare Informationen gegeben?), weil er von der Existenz des Menschen ausgeht, weil er durch einen geistlichen Charakter gekennzeichnet ist und gerade so epochemachend (kann dieser Charakter aber nur durch tastende Versuche einer Antwort auf existentielle Fragen gewahrt werden?), weil er das Dogma für den heutigen Menschen übersetzt, weil er versucht, den gegenwärtigen geistigen Strömungen gerecht zu werden (wäre jedoch nicht etwas mehr kritische Distanz gelegentlich dienlicher?), und weil er Dogma und Moral verbindet (warum die nur wenigen Sätze über die „Dreifaltigkeit" die Gefahr vermeiden können, diese Glaubenswirklichkeit zu isolieren (100), ist nicht recht einzusehen). So kann in dem Holländischen Katechismus der Ausdruck „eines neuen Typs von Theologie", gesehen werden, „der sich mit dem Namen ‚Gemeindetheologie' kennzeichnen läßt" (102). Die theol. E. B. allgemein könnte zur Ausbildung einer solchen aus der Gemeinde kommenden und für die Gemeinde bestimmten neuen Theologie wesentlich beitragen;

sie bringt die Theologen auf neue Weise mit den Fragen der Menschen in Berührung, und sie kann zugleich – das sei ergänzt – die theologischen Disziplinen in ein neues Gespräch miteinander führen.

Vervollständigt wird dieses Kapitel durch einen Beitrag über die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der E. B. Dazu werden höchst beherzigenswerte Desiderate aufgestellt: Neue theologische Fragestellungen müssen in ihrer Bedeutung für den Glaubensvollzug sichtbar gemacht werden, sie müssen in ein neues Koordinatensystem des Glaubens, welches bei den Gläubigen das alte, oft statisch verkümmerte, ersetzt, eingeordnet werden, die Prozeßhaftigkeit theologischen Denkens muß erschlossen werden, ebenso der Glaube als personale Antwort auf das Wort Gottes, es muß zu selbständigem Denken und Handeln angeregt werden.

Das dritte, umfangreichste Kap. behandelt methodische Aspekte der theol. E. B. Methoden haben eine relative Bedeutung, sie sind wichtig, weil und wenn sie Teilnehmeraktivität zu wecken vermögen, weil und wenn sie zum „selbständigen Denken und Handeln der Glaubenden" (134), zur Betätigung ihres „Glaubenssinnes" (135), zur Kommunikation mit den Mitglaubenden führen können. Diese „Relativierung" des Methodischen bei all seiner Wichtigkeit kann nur – bei manchen heutigen Tendenzen zur Vorherrschaft der Methode vor der Sache – unterstrichen werden.

Als methodische Prinzipien werden genannt: Aktualität, Anschaulichkeit (als Miterleben des Denkvorgangs), Aktivität, Rücksichtnahme. Unter der Überschrift „methodische Elemente" werden behandelt, und zwar unter Aufweis der verschiedenen Formen und Einsatzmöglichkeiten, Chancen und Grenzen: der Vortrag, das Gespräch (ihm kommt in der E. B. auch aus theologischen Gründen ein Primat zu, 169; hilfreich für die Praxis ist hier vor allem die tabellarische Übersicht über Gesprächsformen und -methoden, 186–190), die Arbeit an Texten (interessant ist es, von einem Aufhören der Monopolstellung des gesprochenen Wortes in der E. B. zu erfahren).

Ein weiterer, von Gottfried Bitter stammender Abschnitt informiert über technische Hilfsmittel. Der gute Überblick könnte durch Nennung des Tageslichtschreibers ergänzt werden. (Ist übrigens ein Begriff wie „mobildynamische Motive", 213, notwendig?)

Im weiteren kommen zur Sprache: die Arbeitstechnik des einzelnen, damit wertvolle Hinweise zu einem Lernen des Lernens, die verschiedenen Funktionen der Bildenden (wobei diese Funktionen etwas zu stark vom Theologischen Seminar der Diözese Münster her entwickelt erscheinen), die Werbung zur theol. E. B.

Ein viertes Kap. informiert über „institutionelle Formen der theol. E. B.", wie sie tatsächlich bestehen und wie sie sein und wirken sollten: für Fernstehende, in der Form der Akademien, in einem Konzept theol. E. B. für die Pfarrei (es sieht mehrere Formen nebeneinander vor, wobei auch der systematischen theol. E. B. das Wort geredet wird, 266f). Vielleicht wird bei der geforderten Differenzierung im theologischen Anspruch (269) doch zu sehr zwischen Glaubensinteresse und theologischem Interesse unterschieden (271f).

Das letzte Kapitel spricht von dem Theologischen Seminar, das in der Diözese Münster – gerade von den Verf. – entwickelt und hier und in anderen Diözesen erprobt wurde. Der eigengeprägte heilsgeschichtliche Aufbau dieses Seminars wird erläutert, die Erfahrungen, die man damit machte, werden von Karl Hürten detailliert und kritisch ausgebreitet.

Es ist fast selbstverständlich, daß ein so umfassendes Werk manche Fragen weniger überzeugend oder auch nur weniger einläßlich behandelt, als es wünschenswert wäre. Es ist ebenso selbstverständlich, daß man in manchen Fragen begründeterweise anderer Meinung sein kann (einzelne kritische Anmerkungen wurden in die Darstellung des Inhaltes eingebracht).

Der grundlegende Wert des Buches wird dadurch nicht gemindert. Es kann dem Praktiker der theol. E. B. – aber nicht nur ihm – wertvolle Anregungen geben; es kann ihn zu neuen Versuchen und Erfahrungen ermutigen, ihn zu einer Vertiefung in Theorie und Praxis hinführen.

Lengfeld bei Würzburg Günter Koch

**Biemer,** Günter / **Siller,** Pius: **Grundfragen der praktischen Theologie.** – Mainz: Matthias Grünewald (1971). 272 S. Smolin DM 25.–

Zwei Probleme haben die Diskussion der vergangenen Jahre in der praktischen Theologie als Wissenschaft bestimmt. Die Frage nach ihrer theol. Grundlegung, ihrem theol. Wissenschaftsprinzip, ihrem Ansatzpunkt und Leitfaden als Pastoral-Theologie und die Frage nach Bedeutung und Einfluß der Humanwissenschaften in ihrem Bereich. Zu beiden Problemstellungen gibt das Werk Biemers mancherlei Anregung.

1. Theologische Grundlegung:

Was die erste Frage angeht, entwickeln die Verf. gegenüber dem christologischen Ansatz von F. X. Arnold (Das gott-menschl. Prinzip) und dem ecclesiologischen von K. Rahner (Selbstvollzug der Kirche) einen eindeutig anthropologischen (vom Menschen her). Ihn sucht die Arbeit durch den Rückgriff auf den historischen Jesus zu rechtfertigen und zu theologisieren. Der Lösungsversuch kommt ohne Zweifel vielen Erwartungen kirchl. Praxis heute ebenso entgegen wie der anthropologischen Wende der Theologie insgesamt. Er teilt aber auch in vollem Umfang deren Frag-würdigkeit. Sowohl die Ausgangsfrage „wie ist der Mensch zu retten?" (137), als auch deren Beantwortung, die Auslegung der „Sache Jesu", des Menschen schlechthin, als Friedensschließung, was vor allem bedeutet: „er schließt Frieden, der eine Parteinahme einschließt für Entrechtete, Arme, Minderheiten und Kritik übt an Institutionen und Normen, die sich zum Selbstzweck erhoben haben" (142) legen die Engführung fest, die das ganze Werk charakterisiert. Dies zeigt sich in der Einsicht, daß „mit der Wahl Jesu als ‚Prinzip' der Wissenschaft von der kirchlichen Praxis bereits eine Reihe von Vorentscheidungen getroffen sind. In diesem Kapitel interessiert uns vor allem dies: Jesu öffentliche Tätigkeit und seine öffentliche Hinrichtung gehören nicht dem Aufbau einer geschlossenen Gemeinde, wenn es deren Absicht wäre, sich von der Welt abzusondern und einen internen Heilsraum festzuhalten" (15).

So bedeutsam und beachtenswert die Konsequenzen im einzelnen gezogen sind, insgesamt bestätigen sie die vom Ansatz her beabsichtigte Engführung einer Pastoral und Theologie im Horizont eines sozialkritischen Schemas.

Unser Urteil über die von den Verf. selbst so bezeichnete „Mitte des Buches" (6), wird durch die Entfaltung des Ansatzes im Ganzen der Geschichte verdeutlicht, wobei die ntl. Gemeinde eine Darstellung erfährt, die der exegetischen Forschung in seiner unverkürzten Vielfalt – betrachten wir das NT als zureichende Quelle – kaum standzuhalten vermag. Die (allzu) summarische Darstellung der kirchl. Praxis in der Geschichte läßt das Auswahlprinzip noch einmal überdeutlich hervortreten.

2. Einfluß der Humanwissenschaften:

Kirchliches Handeln in Gegenwart und Zukunft wird in der Folge unter den Aspekten heutiger Humanwissenschaft beschrieben.

Hier wird jedoch die gleiche Engführung erkennbar. Denn von allen Humanwissenschaften, die eine Theorie kirchl. Handelns unter den Bedingungen der Gegenwart modifizieren, sind allein die Gesellschaftswissenschaften beachtet. Sie werden in vollem Umfang zur Geltung gebracht – in Sprachgebrauch und Sachverhalt – aber auch in dieser Verwendung entschieden überbewertet. Die Folgerungen daraus sind konsequent gezogen. Modellhaft werden die Ergebnisse an der Klerusfrage und an der Erneuerung der Bischofswahl erprobt.

Wenn in vorliegender Stellungnahme der kritische Aspekt den Vorrang hat, will dies keineswegs den Wert der Untersuchung leugnen oder schmälern. Liest man die ungemein materialreiche Untersuchung unter der Bedingtheit ihrer Engführung, bietet sie eine Fülle von Anregung im Detail. Und jeder der kirchl. Praxis hinsichtlich ihrer theologischen Theoriebildung bedenkt, wird aus der vorliegenden Untersuchung eine Fülle von Anregung erhalten auch im Bereich der Aussagen, denen zuzustimmen er nicht in der Lage ist.

Bonn Karl Delahaye

**Kirche Kader Konsumenten.** Zur Neuorientierung der Gemeinde. Hrsg. von Manfred Enkrich und Adolf Exeler. – (Mainz): Grünewald (1971) 147 S. DM 13.80

Das Buch enthält die geringfügig überarbeiteten Manuskripte einer Serie von Hörfunksendungen, die der Südwestfunk von Januar bis März 1971 ausstrahlte. In zwölf Beiträgen wird über die Gemeinde gesprochen, die heutige Gemeinde, engagiert und zuweilen wohl bewußt tendenziös. Die Herausgeber bezeichnen ihr Buch als ‚einen bescheidenen Beitrag zur Kirchenreform ..., die konsequenterweise bei der Gemeinde ansetzt'. (Vorwort)

Otto Betz beschreibt zunächst eine ‚Pathologie der Gemeinde', Lutz Hoffmann analysiert sodann unter hauptsächlich soziologischen Gesichtspunkten den Begriff der Gemeinde (‚Der schwerfällige Abschied vom Kirchdorf'), um anschließend die Motive einer Gemeindezugehörigkeit zu untersuchen (‚Das Ende der Selbstverständlichkeit'). Unter sozialpsychologischen Aspekten sucht Karl-Wilhelm Dahm nach den Gründen für die Verständigungsschwierigkeiten innerhalb der Gemeinde (‚Kommunikation [in] der Gemeinde'). Franz Joseph Schierse zeichnet ein Bild neutestamentlicher Gemeindestrukturen, wie es sich aus den biblischen Aussagen rekonstruieren läßt (‚Von der Hausgemeinde zur Weltkirche'). Die weitere Entwicklung der Gemeinden im Laufe der Kirchengeschichte skizziert Georg Denzler (‚Verrat an der Sache Jesu'?). Die folgenden Beiträge handeln von konkreten Modellen und neuen Ansätzen zum Aufbau einer christlichen Gemeinde: Ferdinand Kerstiens berichtet von den Leitbildern einer Hochschulgemeinde (‚Spannungsfeld Studentengemeinde'), während Traudl Wallbrecher

einen Einblick gibt in das Konzept der ‚integrierten Gemeinde in München'. ‚Die ökumenische Gemeinde' urgiert Alfons Kirchgäßner, über Gemeindemodelle in Südamerika informiert Hildegard Lüning. (‚Vom Abendmahl zum Hungermarsch'). Walter Kasper formuliert schließlich grundsätzliche Thesen ‚zur Theologie der Gemeinde', während Adolf Exeler das Anliegen des ganzen Buches nochmals in seinem abschließenden Beitrag zusammenfaßt: ‚Von der versorgten zur kritischen Gemeinde'.

Es ist immer schwierig, einem Text gerecht zu werden, der ursprünglich für eine andere Kommunikationsform konzipiert wurde: Jedes Medium hat seine eigenen Stil- und Formgesetze. Als wissenschaftliches Werk – im landläufigen Sinne – kann und will das vorliegende Buch wohl nicht verstanden werden. Dafür ist es zu sehr dem Anlaß seiner Entstehung – und seiner Zielsetzung verpflichtet.

Gewöhnlich haben die Beiträge eines Sammelbandes verschiedenes Gewicht – hier ist es nicht anders. Aber es ist doch ein roter Faden erkennbar, der sich ziemlich konstant durch alle Abschnitte hindurchzieht: Es ist das Unbehagen an der konkreten Gestalt der ‚Kirche vor Ort', die Kritik am Bestehenden, die Überzeugung von der Notwendigkeit tiefreichender, struktureller Veränderungen.

Nun ist das inzwischen nicht mehr gerade neu und schon oft artikuliert worden. Kein vernünftiger Mensch wird die Dringlichkeit solcher Reformen bestreiten können. Das Buch liefert eine Menge aufrüttelnder Fakten und nachdenklich stimmender Analysen, die es wert sind, das Bewußtsein aller Christen zu erreichen. Insofern hatte die Sendereihe und hat das Buch durchaus seine Berechtigung und Bedeutung.

Dennoch bleibt nach der Lektüre ein unbefriedigendes Gefühl zurück. Es wird zu oft schwarz-weiß gezeichnet, komplizierte Zusammenhänge werden über Gebühr vereinfacht (manchmal simplifiziert), die Argumentation erschöpft sich häufig in modischen Stereotypien. Hat etwa die christliche Gemeinde erst dann ihre Eigenart gefunden, wenn sie „zu einer Instanz gesellschaftlicher Kritik und zu einem Motor der Veränderung und des gesellschaftlichen Wandels in Richtung auf eine menschliche Welt" geworden ist (L. Hoffmann, 31). Kann man einfachhin sagen, daß in der Vergangenheit allein der Geistliche entschied, welches die Probleme der Gemeinde zu sein hätten, während er in der zukunftsträchtigen Gemeinde „die Kompetenz, über die Existenz von Problemen zu entscheiden, grundsätzlich an die Gemeinde abtritt" (Ders., 41). Ist die Chance, „existentielles Christentum zu leben" dort wirklich größer, „wo keine katechetische Indoktrinierung stattgefunden hat?" (H. Lüning, 113). Die Beispiele ließen sich vermehren. Solche Übertreibungen und Einseitigkeiten sind schon deshalb zu bedauern, weil sie manchem Leser zum Vorwand werden können, sich den weithin berechtigten Anliegen der Autoren zu verschließen.

Besondere Erwähnung verdient der Beitrag von Walter Kasper. Er verbindet eine klare Sicht der Probleme mit theologischer Fundierung, nüchternes Urteil mit zukunftsweisendem Appell. Ein Stil, den man dem ganzen Buche gewünscht hätte.

Trotz aller Kritik ist dieses Buch zu begrüßen. Denn ohne Zweifel dämmern viele, die getauft wurden, als ‚Konsumenten' in den Tag hinein. Sie zu provozieren, wachzurütteln, unruhig zumachen ist durchaus heilsam. Weil sie nur so zu jenem Glauben kommen, aus dem christliche Gemeinde lebt.

Mainz Heribert Gauly

**Bartholomäus,** Wolfgang: **Evangelium als Information.** Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1972), (Studien zur praktischen Theologie. Bd. 1) 354 S. br. sfr/DM 29,80.

Absicht des Buches ist es, einen Beitrag zu leisten zu einer theologischen Kommunikationstheorie. Dafür werden zuerst einzelne Elemente einer solchen Theorie dargelegt, wie Kommunikatoren, Medien, Aussagen, Rezipienten, Wirkungen (20f). Für eine solche Theorie wird der Begriff der Information als zentraler Terminus angesehen. Dann wird sehr ausführlich dargestellt, wie der Begriff der Information in der gegenwärtigen theologischen und vor allem praktisch-theologischen Diskussion gebraucht wird. Da wird der Begriff entweder voll auf die Glaubenssprache angewandt, oder aber man verhält sich diesem Begriff gegenüber vorsichtig und reserviert. Nun muß bestimmt werden, worüber denn der Glaube informiere, also was der Inhalt der Glaubensinformation sei. Das ist „kritische Weltauslegung im Glauben"; ähnlich wie publizistische Information Welt auslegt. (62) Im besonderen ist das die heilige Schrift, die Welt und Geschichte auslegt. Diese Weltauslegung konzentriert sich in der Osterbotschaft des NT. Dort wird eine neue Sicht der Geschichte gewonnen (81) Für eine weltauslegende Osterbotschaft sollen neue Modelle in heutiger Sprache gesucht werden.

„Neuigkeit" als relevantes Moment eines kybernetischen Informationsbegriffs wird nun auch auf das Evangelium übertragen. Evangelium ist „neue Nachrichtengebung", es hat für den Hörer einen Neuheitsgehalt, es partizipiert an der Innovation der Information. Da werden die Begriffe der Redundanz und der subjektiven Information eingeführt. (120) Neuigkeit wird erreicht durch Aktualität. Neutestamentliche und kirchliche Kommunikationsprozesse bewegen sich zwischen Neuigkeit und schon bekannter Information. Das 5. Kapitel des Buches wendet sich der Verkündigung und der Sprache der Information zu. Postuliert werden verständliche Verkündigung und eine gewisse Eindeutigkeit der Information. Hier folgt ein Gespräch mit der analytischen Philsophie. Da wird zuerst der Wandel des Verifikationsprinzips, das in dieser Philosophie eine erhebliche Rolle spielt, dargestellt. Dann wird die Theorie des „Sprachspiels", die Wittgenstein in seiner Spätphilosphie entwickelt hat, eingeführt. Schließlich wird die Austinsche Theorie der performativen Sprache vorgestellt und diskutiert. Sodann wird ein Teil der theologischen Diskussion referiert, in der sprachanalytische Beobachtungen auf die Glaubenssprache übertragen werden (van Buren, Hare, Flew, Evans). Auch in der Glaubenssprache sind informativer und performativer Sprachmodus ineinander verschränkt (204). Das „Sprachspiel Verkündigung" betont den performativen Charakter des Sprechens, ohne die informative Dimension auszuklammern. Auch für die Sprache der Verkündigung sollen Formen einer Verifikation gefunden werden. Schließlich werden einzelne Postulate für eine verständliche Osterbotschaft aufgestellt: das sind zuerst geeignete Kurzformeln des Osterglaubens; oder das ist Klarheit der Rede durch logische Differenzierung; das ist Reden aus Informiertheit. Die Osterbotschaft ist Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Einzelne Thesen schließen das Thema „Evangelium als Information" ab. (241–243). Da ist von einer empirischen Wende der Praktischen Theologie die Rede; diese Theologie muß sich mehr als bisher dem Problem der Sprache kirchlicher Kommunikation stellen.

Es ist erfreulich, daß Probleme der Sprache und der Sprachtheorie in der Praktischen Theologie vorgestellt und diskutiert werden. Diese Notwendigkeit unterstrichen zu haben und dazu einen Beitrag geleistet zu haben, ist der Wert des Buches. Eine andere Frage ist freilich, ob diese Darstellung und Anwendung auch sachgemäß und in sich logisch verträglich erfolgte. Diese Frage kann leider nicht generell bejaht werden, denn es zeigen sich darin auch grundlegende Unverträglichkeiten. Die Gesamttendenz des Buches folgt einem theologichen Trend, Glaubenssprache vorwiegend oder ausschließlich als Informationssprache anzusehen. Dabei fehlen sowohl dem Buch wie dieser apostrophierten theologischen Richtung die Grundeinsichten in die logische Struktur der Glaubenssprache. Informationssprache, die an der modernen Automatentheorie entwickelt wurde, ist per definitionem aussageartige (deskriptive) Sprache. Nun zeigt aber die einfachste logische Analyse der Glaubenssprache schon, daß diese nicht einfach und gar nicht primär aus deskriptiver Sprache bestehe. Sie hat gewiß einen aussageartigen Kern (für den das semantische Problem der Analogie entsteht!), weil anders eine Logik der Aussagen auf sie gar nicht anwendbar wäre. Aber ihr bei weitem überwiegender Bereich ist der nichtaussageartige (nichtdeskriptive) Bereich. Dies hätte dem Autor aus den von ihm zitierten Untersuchungen von Bocheński und Ramsey einsichtig werden müssen.

Gewiß, er referiert im 5. Kap. performative Sprache, d. i. nichtdeskritpive Sprache, und er wendet sie auch auf die Glaubenssprache an. (207f) Aber er subsumiert dies unter dem Oberbegriff der Information. Das aber kommt einer *contradictio in se* nahe, weil darin eine fundamentale Unterscheidung der Sprachanalyse nicht gesehen oder aber verletzt wird. Dies erklärt auch die Spannung und die Unstimmigkeit, die zwischen dem 5. Kap. und allen anderen Kapiteln des Buches bestehen. Da wird durchwegs, auch in den abschließenden Thesen noch(!), dem Thema entsprechend Glaubenssprache als Information dargestellt. Dazwischen wird in einem Kapitel nichtdeskriptive Sprachdimension referiert, ohne daß daraus irgendwelche Konsequenzen für das ganze gezogen oder irgendwelche Unverträglichkeiten gesehen werden. Die Konsequenzen würden nämlich genau der These des Buches widersprechen: Evangelium ist nicht primär Information; vor allem die Osterbotschaft ist nicht primär Information. Die Sprachanalyse, mit der erfreulicherweise das Gespräch gesucht wird, würde so ein Vorgehen einen *misuse of language,* einen Mißbrauch der Glaubenssprache nennen. Dieser Vorwurf trifft die gesamte theologische

Richtung, die ohne sprachlogische Analysen und ohne bewährtes Wissen um die Eigenart der Glaubenssprache auskommt und die einfach eine wissenschaftliche Theorie aus einem ganz anderen Sprachbereich rezipieren möchte. Darin scheint sich eine gewisse „Kopflosigkeit" der Theologie auszudrücken, die auf das Fehlen einer leistungsfähigen Logik in ihrem Bereich zurückzuführen sein dürfte. (Die diesbezüglichen logischen Analysen wurden vorgelegt durch die im Buch zitierten Autoren De Pater, Ramsey, Bocheński; weiters durch F. Ferré. Ich habe sie ausgeführt in meinem Aufsatz „Entmythologisierung und Säkularisierungstheologie in sprachtheoretischer Hinsicht". Erscheint in ZkTh 1973, und in meinem Buch „Theorie der Theologie als Wissenschaft". Erscheint München 1974).

Dennoch ist das Buch eine wertvolle Materialsammlung, das für die Praktische Theologie belebend wirken kann. Es bietet auch gute Anregungen, wie die vorgestellten Methoden in der Theologie anwendbar wären. Aber gerade für die Anwendung in der Pastoraltheologie hätte das gesammelte Material übersichtlich geordnet und sachlich bewertet werden müssen. So ist die Frage, was die allzu breite Wiedergabe der theologischen Diskussion um den Informationsbegriff, die sich unter Anwendung der verschärften Kriterien für Wissenschaft auf einer vorwiegend vorwissenschaftlichen Basis bewegt, zur gestellten Frage beitragen soll. Sachlich ist zu fragen, ob nicht die „Interpretation von Welt" im Glauben schon vorwiegend ein nichtdeskriptiver Sprechakt sei. Im einzelnen wird die beanstandete Unstimmigkeit deutlich, wenn „informative Verkündigung" als interpretierende und verändernde Auslegung der Welt beschrieben wird. (88) Oder aber es wird wieder rückgängig gemacht, was Analyse unterschieden und unterteilt hat. Daß in einer gewaltsamen Reduktion der Glaubenssprache auf Information die Glaubensbotschaft und die Osterbotschaft ihrer nichtdeskriptiven (incitativen, illokutionären, performativen) Kraft beraubt werden, wird an mehreren Stellen deutlich. (93ff) Nicht richtig, zumindest nicht exakt ist, was über das Verhältnis zwischen „logischem Positivismus" und „logischem Atomismus" im Zusammenhang mit dem empirischen Verifikationsprinzip gesagt wird. (180) Zu ungenau ist gewiß auch die Interpretation von Wittgensteins „Tractatus" und den „Philosophischen Untersuchungen". (180, 182) Austin stellt die Frage nach der performativen Sprache nicht im Zusammenhang der Frage nach Information (185). Leider werden keine Folgen daraus gezogen, was auf S. 188 unten richtig über die Verschränkung von Information und Performation gesagt wird. Wenn der Ausdruck „Sprachspiel" auf die Verkündigung angewandt wird, dann ist zu bedenken, daß es sich bei diesem Ausdruck Wittgensteins um keinen eindeutigen Ausdruck handelt, falls man akzeptiert, daß ein Terminus in einer Theorie eindeutig sein müsse.

Trotz dieser kritischen Einwände soll der Wert des Buches nicht gemindert werden. Es bringt Theorien und Methoden in die Praktische Theologie ein, die für diese höchst bedeutsam sein können. Aber gerade wenn man dieses Anliegen unterstützen will, wird man fordern, daß diese Theorien und Methoden in sich konsistent und übersichtlich geordnet dargestellt werden. Information ist gewiß ein komplementärer Begriff zu Verkündigung, nur lotet er diese nicht aus. Wenn richtig gesagt wird, Sprache lasse sich nicht auf Information reduzieren (192), dann besteht der Oberbegriff „Information" für das ganze Buch zu Unrecht. Gewichtig ist auch das Postulat einer empirischen Wende der Praktischen Theologie. So ist es ein Verdienst dieser Arbeit, das Sprachproblem in das Gesichtsfeld der Praktischen Theologie gestellt zu haben. Wenn der Autor ein Gespräch mit der analytischen Philosphie und mit der Sprachanalyse will, dann dürfte er auch mit der Anwendung verschärfter Kriterien für Wissenschaft, wie sie seitens der analytischen Wissenschaftstheorie aufgestellt wurden, einverstanden sein. Von den Herausgebern der Reihe hätte man sich gewünscht, daß die langatmige Referierung einer innertheologischen Diskussion, die in einer Dissertation gewiß nötig ist, in der Buchform auf die Grundargumente gekürzt worden wäre. Dies würde nämlich dem Theologen das Lesen und Einarbeiten in neue Problemstellungen sehr erleichtern. Erschwert wird dieses Einarbeiten auch dadurch, daß wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche (außer- oder vorwissenschaftliche oder umgangssprachliche) Aussagen über Sprache nicht von einander unterschieden werden. Dies gilt auch für das sehr umfangreiche Literaturverzeichnis (950 Titel), das entweder nach Sachgebieten geordnet werden sollte, oder in dem zumindest wissenschaftliche Arbeiten über exakte Sprachtheorie aus den *common-sense*-Arbeiten über Sprache abgehoben werden sollten. (Chomsky sollte konsequent mit y geschrieben werden; 292.)

Graz Anton Grabner-Haider

**Kittel,** Gisela: **Die Sprache der Psalmen.** Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 164 S. kart. DM 25.–

Diese Arbeit hat sich ein lobenswertes Ziel gesetzt: Möglichkeiten aufzuzeigen und zu erschließen, mit denen man den Psalter nutzbringend in den Religionsunterricht einbeziehen kann. Die gut unterrichtete Verf. schickt ihren Ausführungen eine biblische Sprachlehre vorauf, in der auf die Unterscheidung der biblischen Sprache vom modernen Sprechen abgehoben wird. An maßgebenden Forschern und Theologen (M. Luther, J. G. Herder, H. Gunkel, S. Mowinckel u. C. Westermann) werden Wege und Ergebnisse der Psalmenforschung von der Reformation bis heute dargestellt. Das Besondere der vorliegenden Monographie besteht nun darin, mit neuen Erkenntnissen der Sprachlehre, vor allem der Erfassung von Form und Gestalt von Gedichten in der Muttersprache einen noch wenig beschrittenen Zugang zum Psalter freizulegen, um die Psalmen so aus dem Dornröschenschlaf des Unbekanntseins zu erwecken. Dabei zeigt sich die Verf. mit den Besonderheiten der hebräischen Dichtung und den Schwierigkeiten, die Psalmen sachgerecht in die deutsche Sprache zu übersetzen, wohl vertraut. Das wird am Vergleich der Übersetzungen von M. Luther und M. Buber – F. Rosenzweig betont herausgestellt. Ihren eigenen Standort findet K. in einer engen Anlehnung an M. Luther (vgl. S. 29f. 93f.). Auf den S. 105–158 werden die geschilderten neuen Methoden des Deutschunterrichts an ausgewählten Psalmen verschiedener Gattungen erprobt.

Abschließend ist zu sagen, daß die Arbeit von G. Kittel, die durch verschiedene graphische Darstellungen recht anschaulich wirkt, besonders Religionslehrern einen neuen Zugang zu den Psalmen und damit zum Alten Testament überhaupt öffnen kann.

Regensburg Heinrich Gross

**Zirker,** Hans: **Sprachprobleme im Religionsunterricht.** – Düsseldorf: Patmos (1972). 142 S. kart. DM 12.–

Der Titel des Buches könnte beim Leser zunächst die Erwartung wecken, eine mehr oder weniger systematische Darstellung und Aufarbeitung der Sprachprobleme zu finden, die im Religionsunterricht auftreten und die diesen Unterricht heute so schwierig gestalten. Das ist jedoch nicht die Absicht des Verf. Ihm geht es vielmehr darum, sprachliche Themen und Problemstellungen selbst zum Inhalt des Religionsunterrichts zu machen und darzustellen, wie das im einzelnen geschehen kann und inwiefern eine solche Thematik wesentlich zu einem heute notwendigen problemorientierten Religionsunterricht gehört. Das ist gewiß auch eine heute dringend notwendige Aufgabe; jedoch hätte ein entsprechender Untertitel, wie etwa „Die Sprache als Thema des Religionsunterrichts", eine möglicherweise sich einstellende falsche Erwartenshaltung seitens des Lesers verhindern können.

Der Inhalt des Buches gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil behandelt die Möglichkeiten, religiöse Sprache als solche zum Gegenstand des Unterrichts zu machen. Dabei wird vorgeschlagen, das, was der Schüler im allgemeinen mehr oder weniger unausgesprochen im Religionsunterricht erlebt, nämlich das Unbehagen über die Art und Weise, in der hier gesprochen wird, selbst zu thematisieren und zu reflektieren. Der „Stier" soll also unmittelbar „bei den Hörnern gepackt" werden. Der „Verdacht", den der Schüler ausgesprochen oder unausgesprochen, bewußt oder unbewußt gegen die Sprache des Lehrers im Religionsunterricht hegt, wird dabei unter den Begriff „Verdacht des Informationsverlusts" subsumiert. Dabei wird dargestellt, wie eine veraltete religiöse Sprache gegen ein echtes lebendiges Fragen immunisieren kann („religiöse Sprache unter dem Verdacht der Immunisierungstaktik"), wie sie zu „Klischee, Floskel und Jargon" führen kann und dadurch zum „Instrument illusionärer Beruhigung" wird.

Der Vorschlag, diese Inhalte im Religionsunterricht – der Verf. denkt dabei vor allem an die Sekundarstufe II – zu thematisieren, das heißt dem Schüler zu helfen, sein zunächst begrifflich schwer zu fassendes allgemeines Unbehagen diesem Unterricht gegenüber begrifflich klar zu artikulieren und sich dann engagiert damit auseinanderzusetzen, erscheint fast als eine Art „Ei des Kolumbus": denn dadurch wird zweierlei erreicht; erstens hört in diesem Religionsunterricht die Sprache auf, unter Informationsverlust und Wirklichkeitsverlust zu leiden, denn worüber hier gesprochen wird, ist dem Schüler mindestens im Zusammenhang dieses Unterrichts neu und beinhaltet Dinge, die ihn gerade durch die Einrichtung dieses Unterrichts, das heißt, also in unmittelbar situativer Weise wirklich angehen und bewegen; zweitens liegt auf der Hand, was der Verf. auch immer wieder klar hervorhebt, daß nämlich in solchem Reden über die religiöse Sprache die religiöse Frage selbst als solche zum Tragen kommt. Denn diese Frage hat es an sich, daß sie bei einer

unmittelbaren Thematisierung, das heißt bei einem unmittelbaren Reden *über* sie, ihre gerade an der wissenschaftsorientierten Schule der Gegenwart und Zukunft so notwendige und heilsame Virulenz und aufsprengende Kraft verliert. Diese Kraft der religiösen Frage kann vielmehr nur dort wirklich zum Tragen kommen, wo die Frage selbst indirekt von konkreten, am besten eben situativen Fragen her thematisiert wird. Vom lebendig im Religionsunterricht erfahrenen Sprachproblem auszugehen, ist dafür ein sehr „eleganter" Weg, der, wie der Verf. selber sieht, seinem Schwierigkeitsgrad nach freilich mehr oder weniger der Sekundarstufe II vorbehalten bleibt (wenngleich es auch Vorstufen dazu in unteren Jahrgängen geben kann).

Der erste Teil des Buches zeigt also auf, wie die Sprache und ihre Thematisierung eine Möglichkeit darstellt, die religiöse Sinnfrage im Religionsunterricht zum Tragen zu bringen. Im zweiten Teil des Bandes, überschrieben „Sprache und Handeln", geht es nun darum, die Sprachbetrachtung als Vehikel zur Behandlung ethischer Fragen vorzustellen. Die kritische Behandlung sprachanalytischer Werturteilstheorien, die Betrachtung der sprachlichen Ausdrucksvielfalt der Wertungen, die Frage der moralischen Lehrformel, die Analyse des Themas „Vorurteil", die Erhellung des sprachlichen Kodes, werden vom Verf. sehr überzeugend als sprachliche Basis vorgestellt, auf der Sinn- und Wertfragen so behandelt werden können, und andererseits schon vom Ansatz aus jedwedem „moralischem Zungenschlag" und jedweder Tabuisierung und damit dem Verdacht einer Manipulation der Boden entzogen wird.

Im dritten und letzten Kap. schließlich behandelt der Verf. den Umgang mit nichtbiblischen Texten im Religionsunterricht. Dabei stellt er in einer sehr differenzierten und praxisbezogenen Weise dar, wie der Religionsunterricht einerseits der Gefahr einer „Vereinnahmung" literarischer Texte für sachfremde religiöse Zwecke, andererseits aber auch der Gefahr einer romantisierenden Überschätzung dichterischer Texte zu entgehen hat. Denn durch diese beiden Extreme des Umgangs mit Texten im Religionsunterricht wird eine sprachlich saubere und „harte" Auseinandersetzung, die gerade durch die Texte provoziert werden soll, unmöglich gemacht. Wie schon in den beiden vorherigen Kapiteln arbeitet auch hier der Verf. mit konkreten Unterrichtsbeispielen, die deutlich machen, daß das Buch nicht am Schreibtisch, sondern in der Praxis des Unterrichts gewachsen und entstanden ist.

Im Ganzen gesehen handelt es sich also im vorliegenden Band um ein Buch, das vorwiegend aus der Praxis und für die Praxis geschrieben ist. Dabei wird die Thematisierung von Sprachproblemen sehr überzeugend als möglicher praktischer Ansatz eines offenen, problemorientierten Religionsunterrichts vorgestellt. Der Ansatz überzeugt vor allem auch deswegen, weil er das heute in der Religionspädagogik überall geforderte Anliegen, den Religionsunterricht fächerübergreifend anzulegen, in einer wirklich praktikablen Weise verwirklicht. Der Band bietet also eine heute wirklich dringend notwendige Hilfe für die Praxis des Religionsunterrichts vor allem an der Sekundarstufe II. Darüber hinaus hilft er auch der wissenschaftlichen Religionspädagogik ein gutes Stück weiter: Denn indem wirklich praktikable Möglichkeiten und Ansätze für einen Religionsunterricht aufgezeigt werden, der in genuiner und überzeugender Weise von einer religiös pluralen Schülersituation ausgeht und diese im Sprachproblem zentrierende Situation selbst thematisiert und zur Grundlage des Unterrichts macht, hilft der Verf. vielleicht mehr als durch theoretische religionspädagogische Überlegungen mit, die Konzeption eines solchen Unterrichts zu klären und ihr in der Praxis zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Grenzen des Buches liegen in der Begrenztheit des aufgezeigten Ansatzes selbst und werden vom Verf. auch durchaus gesehen: Natürlich kann, vor allem bei jüngeren Schülern, die Thematisierung des Sprachproblems nicht der einzige situative Ansatz sein, von dem aus religiöse Wert- und Sinnfragen erschlossen werden können. Aus einer Gesamtsicht der Lage des schulischen Religionsunterrichts heute ergibt sich (gerade aus den Sprachproblemen, die sich im Religionsunterricht stellen), für den Religionspädagogen in erster Linie die Aufgabe, nach den allgemeinen sprachlichen Strukturen zu suchen, die sich in religiösen Lernprozessen in religiös pluralen Gruppen finden. Lernprozesse, wie sie Z. vorschlägt (indem er Sprachprobleme im Religionsunterricht thematisiert) müßten also selbst noch einmal auf ihre allgemeine sprachliche Struktur hin befragt und untersucht werden. Dann ließe sich sehen, ob und inwiefern in Lernprozessen dieser Art (auch wenn dann dabei andere als prachliche Probleme unterrichtlich thematisiert werden) die sprachlichen Schwierigkeiten, die sich heute im Religionsunterricht stellen, überwunden werden können. Meiner Ansicht nach wären Z.s praktische Ansätze für einen solchen Versuch durchaus geeignet. Freilich würde eine solche Ausweitung und Vertiefung der Fragestellung „Sprachprobleme im Religionsunterricht" einen Sprachbegriff voraussetzen, der nicht, wie das bei Z. weitgehend der Fall ist (vergleiche bes. S. 28 bis 31), allein von der Linguistik her geprägt ist und die Sprache lediglich als „Ausdrucksmedium und Verständigungsinstrument" (13) versteht, sondern darüber hinaus auch offen ist für ein geistesgeschichtlich-hermeneutisches Verständnis von Sprache als dem konstitutiven „Worin" menschlichen (und das heißt gerade auch religiösen) Lebens, Sprechens und Handelns. Die Analyse der religiösen Sprach- und Denkstruktur durch I. T. Ramsey (gut dargestellt bei Wim de Pater, Theologische Sprachlogik, München: Kösel 1971), den Zirker nur beiläufig an einer Stelle erwähnt (S. 30, Anm. 31) hätte hier als weiterführende Brücke dienen können. Aber eine solche Weiterführung des Problems lag eben nicht in der Intension des Verf. Das, was sich der Verf. als Ziel gesetzt hat, nämlich zu zeigen, wie die Thematisierung von Sprachproblemen dem Religionsunterricht in seiner schwierigen Lage heute weiterhelfen kann, hat er voll erreicht. Dadurch hat er der Praxis und der Theorie des Religionsunterrichts einen wichtigen Dienst erwiesen.

Aachen Georg Baudler

**Philipps,** Ansgar: **Fach: Kirchengeschichte.** – Düsseldorf: Patmos (1972). 178 S. kart. DM 17.–

Das Anliegen des Verf. besteht darin, die Kirchengeschichte für den Religionsunterricht wieder attraktiver werden zu lassen. Verf. hat sich bereits in seiner Diss. „Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart" mit der Frage nach dem Stellenwert der Kirchengeschichte innerhalb des Religionsunterrichts beschäftigt.

Um das Anliegen des Verf. aufzugreifen und zu unterstreichen sei angemerkt, daß von der Theologie her das Historische noch einen besonderen Akzent erhält. Der christliche Glaube gründet sich auf gläubig erfahrene, geschichtliche Ereignisse, die in schriftlichen Dokumenten bezeugt sind. Diese Dokumente des christlichen Glaubens sind unserem heutigen Verständnis nur dann zugänglich, wenn sie in ihrem geschichtlichen Kontext gelesen werden. Die kontemporären Fakten müssen also jeweils herangezogen werden, wenn der überlieferte Glaube verstanden werden und in der Sprache der Gegenwart zu Wort kommen soll.

Was ist zu tun in einer Situation, in der der Zugang zur Geschichte, besonders zur Kirchengeschichte, vor allem den Jugendlichen sehr schwer fällt? Zahlreiche Autoren, die sich in letzter Zeit zum Thema Kirchengeschichte geäußert haben, gelangen zu der Feststellung: Viele junge Menschen erleben die gegenwärtige Situation als so neu und unvergleichbar mit allen früheren Epochen der Geschichte, daß sie den Drang spüren, die Kirche ganz neu zu entwerfen, am liebsten ohne Berücksichtigung der unbequemen und belastenden Geschichte.

Verf. weist darauf hin, daß die Vernachlässigung der Kirchengeschichte innerhalb des Religionsunterrichts mit der Wichtigkeit der übrigen Religionslehrstoffe begründet wird. „Die neuen Entwürfe eines wirklichkeits- und problemorientierten Religionsunterrichts befassen sich nur ganz selten mit Themen aus der Geschichte der Kirche, so daß der kirchengeschichtliche Unterricht als geschichtlicher Lehrzweig des Religionsunterrichts noch gefährdeter erscheint" (15).

Diese für die Kirchengeschichte schwierige Situation drängt Verf. dazu, nach einer neuen Konzeption von Kirchengeschichtsunterricht zu suchen. Bevor er seinen Ansatz bringt, gibt er einen Überblick über frühere Modelle zum Fach: Kirchengeschichte. Verf. setzt sich zunächst mit der lange Zeit vorherrschenden apologetischen Funktionen der Kirchengeschichte auseinander und geht dann auf den Kirchengeschichtsunterricht ein, der vorwiegend hagiographisch ausgerichtet war. Verf. wendet sich sehr entschieden gegen den hagiographischen Unterricht, da er hier besonders die Gefahren des Moralisierens sieht. Der eigentliche Grund für die totale Ablehnung des hagiographischen Unterrichts aber ist, daß dieser Unterricht mit einem ökumenischen Kirchengeschichtsunterricht nicht in Einklang zu bringen ist. „Ökumenischer Kirchengeschichtsunterricht hat Zukunft, weil seine Aufgaben und Zielsetzungen dem Geiste Christi entsprechen und aus dem Religionsunterricht nicht verwiesen werden können" (26). Die ökumenische Funktion des kirchengeschichtlichen Unterrichts unterstützt somit den Anspruch der Kirchengeschichte, als eigenständiger Lehrzweig im Religionsunterricht behandelt zu werden.

Hier erhebt sich sofort die Frage, ob es überhaupt so wünschenswert ist, daß die Kirchengeschichte als eigenständiger Lehrzweig erscheint; viel wichtiger scheint doch vor allem zu sein, daß der Religionsunterricht die Möglichkeit bietet, kirchengeschichtliche Themen und Fragen zu behandeln, z. B. im Zusammenhang mit den Themen Buße, Christologie, Ekklesiologie etc.; übrigens der

Rahmenplan für Gymnasien gibt dieser Tendenz einen relativ großen Spielraum.

Zu unterschreiben ist die Meinung des Verf., daß das Wissen, das die Kirchengeschichte zu vermitteln vermag – besser wäre allerdings hier von Einsicht zu sprechen – „zum aktiven Einsatz und zum verantwortlichen christlichen Handeln in der Kirche und in der Welt" anzuregen vermag.

Der Ansatz des Verf. besteht nun darin, daß er „Kirchengeschichte als Geschichte des Volkes Gottes in der „Welt" begreift, wobei der Begriff Volk Gottes sehr weit zu fassen ist. Ohne daß er es will, beraubt Verf. die Kirchengeschichte jeglicher theologischer Dimension, wenn er sagt ... „wer aber gibt das Recht zu der darüber hinausgehenden Feststellung und Aussage, daß in diesem oder in irgendeinem anderen geschichtsmächtig handelnden Menschen oder in einem nicht unmittelbar auf menschliche Mitwirkung zurückgehenden Ereignis Gott selbst wirksam geworden ist? Dafür gibt es kein historisches Kriterium, daher auch kein Recht zu derartigen Äußerungen im Unterricht oder in den Lehrbüchern".

Hier wird der Problematik, die z. B. H. Jedin in folgender Weise ausdrückt, keine Gerechtigkeit zuteil: „Daß der hl. Franz von Assissi die Stigmata besessen hat, wird heutzutage aufgrund der gleichzeitigen Berichte ziemlich allgemein anerkannt. Auseinander gehen die Ansichten nur darüber, wie diese Stigmata zu erklären sind, ob übernatürlich oder durch irgendeine Form der Autosuggestion. Wer aus philosophischen Gründen die Möglichkeit jeden Wunders bestreitet, wird sich der letzten Erklärung anschließen; wer an ihr festhält, sieht keine Schwierigkeit, die Deutung der Zeitgenossen anzunehmen", letzteres wäre aber nach den Ausführungen des Verf. nicht möglich.

„Die Mängel der Einseitigkeiten der vorgestellten Kirchengeschichtskonzeption, will die Sicht der Kirchengeschichte als Geschichte des Volkes Gottes in der Welt zu beheben versuchen. Bevor dieser Vorschlag erörtert werden kann, sollen einige Gedanken über einen zeitgemäßen Religionsunterricht vorgelegt werden, in den sie eingeordnet und dadurch auch schulpädagogisch gerechtfertigt werden kann" (71).

Welche Konzeption von Religionsunterricht wird nun vorgestellt? In einer Kurzformel ausgedrückt: „Schulischer Religionsunterricht als Sachkunde Religion". Zunächst versteht Verf. unter Sachkunde, daß auch der Religionsunterricht sachlich vorgeht, eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Der Religionsunterricht „muß grundstäzlich offen sein, alles was seinen Gegenstand, den Lebensbereich Religion betrifft und tangiert, in die unterrichtliche Thematik einzubeziehen, kritisch zu betrachten und objektiv zu behandeln" (75). Der methodische Hinweis für diesen Unterricht lautet: Der Lehrer „muß innerhalb der verschiedenen Denominationen im Kurssystem arbeiten das ein unterschiedliches Angebot – in der Regel wohl drei – Themenreihen enthält. Aus pädagogischer Sicht ist es durchaus möglich und verstehbar, den Unterricht der drei Denominationen, besonders der Kurse in der Sekundarstufe I und II, von Lehrern erteilen zu lassen, die keiner Kirche angehören und keine praktizierenden Christen sind, vorausgesetzt, daß sie nicht religionsfeindlich sind, das erforderliche Fachwissen mitbringen und die Fähigkeiten nachgewiesen haben, das Fach unterrichten zu können" (90/91).

Ob dies zu einer Verbesserung des Religionsunterrichts beizutragen vermag, muß doch sehr bezweifelt werden, denn die Ansprechbarkeit und Qualität des Religionsunterrichts hängt sicherlich nicht davon ab, daß man den katholischen oder evangelischen Religionslehrer durch einen Atheisten ersetzt, sondern es kommt vielmehr darauf an, daß der betreffende konfessionsgebundene Lehrer Verständnis und Toleranz gegenüber seinen Schülern zeigt, daß er nicht indoktriniert. A. Exeler bemerkt z. B. zu dieser Frage treffend: ... „es wäre naiv zu glauben, daß der Religionsunterricht ein größeres Interesse bei den Schülern fände, daß er interessanter und begehrter würde, daß er an Qualität gewänne, allein dadurch, daß man ihn aus der Zuständigkeit der Kirchen herauslösen würde. Religionskundlicher Unterricht kann ebenso langweilig und miserabel erteilt werden wie kirchlicher Religionsunterricht."

Verf. strebt einen Kirchengeschichtsunterricht an, der nicht nur die Geschichte einer Kirche, „sondern die Geschichte der vielen Kirchen behandelt, die gemeinsam das Volk Gottes in der Welt sind" (96). Es ist doch wohl anzunehmen, daß in der Unterrichtspraxis – innerhalb des Kirchengeschichtsunterrichts – auf andere Religionen und erst recht auf andere Konfessionen eingegangen wird. Die Frage bleibt, ob die Einführung des Begriffes „Volk Gottes in der Welt" das Dilemma, in dem sich der Religionsunterricht und in besonderer Weise die Kirchengeschichte befindet, zu beheben vermag.

Das Buch „Fach: Kirchengeschichte" enthält sicherlich gute Ansätze und vermag zahlreiche Impulse zur Überdenkung des kirchengeschichtlichen Unterrichts zu geben, doch die Grundkonzeption ist nicht sehr überzeugend.

Man sollte vielmehr beachten: „Wo sich der Historiker auf die Möglichkeit zum Glaubensentscheid, welche ihm ihrerseits durch diese selbe Geschichte vermittelt ist, positiv einläßt und nun für diese Geschichte mit einem Sinn und auch mit einer Zukunft rechnet, die nicht aus deren Möglichkeiten stammen, sondern als Geschenk erfahren und als Verheißung erwartet werden, dort hat er nun die Möglichkeit, als Historiker die Geschichte der Kirche auf die ihr kongruente Weise zu verstehen und zu deuten." (N. Brox)

Münster Klaus Wittstadt

**Apel,** Karl Werner: **Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben.** Bd 3. – Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag (1971). XVI, 694 S. kart. DM 28.–. Lw. DM 35.–

Der Religionsunterricht an der Berufsschule steht in einem doppelten Schlagschatten, einmal partizipiert er an den schwierigen Problemen jedes Religionsunterrichts, zum anderen wird diese Problematik durch die soziale Situation der „schweigenden Majorität", d. h. der Lehrlinge nur noch vertieft. In einer solchen Situation ist es unabdingbar notwendig, vor dem Entwurf von Unterrichtsanregungen die Problemsituation des Schülers und die Theorie des Religionsunterrichts zu reflektieren.

Dieser Doppelforderung entspricht auch der 3. Bd von „Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben".

In einzelnen Themenkreisen wird in die Problematik des Religionsunterrichts an den Schulen (in kath. und evang. Sicht) und in die Zielsetzung einer Religionspädagogischen Projektforschung eingeführt; es werden sodann entfaltete Unterrichtsentwürfe (mit vielen Literaturangaben) vorgelegt, etwa zu „Schicksalsfragen menschlicher Existenz", zu „Die Frage nach Gott", zu „Auseinandersetzung mit Ideologien unserer Zeit" usw. Bei diesen Themenkreisen scheint der recht systematische Aufbau aller vier Bände durch. Die Vielfalt der Themen konnte nur durch einen Mitarbeiterkreis von ca. 35 Fachleuten bewältigt werden.

Die Theorie des Religionsunterrichts an der Berufsschule hat seit 1945 einige Metamorphosen durchgemacht. War ihr Inhalt zuerst „die evangelische Unterweisung" und stand sie dann unter Begriffen wie „Zeugnis" und „Bekennen", so findet sie – nach einer Zwischenstufe unter dem Motto „Öffnung der Situation für den Weg zur Existenzerhellung" – heute aufgrund der Politisierung der Schule zu einem Verständnis, das sich ausdrückt im „Angebot einer gesellschaftspolitischen Ethik". In einer solchen Theorie wird sowohl das Zeugnis für eine objektive Botschaft wie die Annahme einer „befreienden Wahrheit" abgestreift. Es bleibt nur eine Theorie des Handelns im Sinne einer politischen Ethik, es bleibt das von einer (mißverstandenen) politischen Theologie suggerierte Mißverständnis des christlichen Glaubens. Selbst wenn J. Lott in „Religion in der Berufsschule" (Hamburg 1972) die Konzeption des vierbändigen Vorbereitungswerkes von K. W. Apel, das weithin am „Gelben Lehrplan" (1960) orientiert ist, nicht gefällt, weil es die Funktion des Berufsschulreligionsunterrichts als „Medium des Dialogs zwischen Gott und seinem Christus auf der einen Seite und der konfirmierten Jugend auf der anderen Seite', als ‚Einübung im Christentum', als Ort, ‚die biblische Diagnose unserer Existenz ungekürzt und ungeschminkt zur Kenntnis zu bringen'" beschreibt, so kann man diese Ablehnung doch nicht mit der Aussage begründen, der Schüler bleibe in einem solchen Unterricht „Objekt theologischer Missionsstrategie", er habe christliche Tradition unkritisch einzuatmen. Bei der durchgängigen Diskussionsfreude und „Weltlichkeit" der Bände von Apel kann ein so scharfes Urteil nur an zweierlei liegen, an der zu geringen Information J. Lotts über das Unterrichtswerk und an seinem ideologischen Apriori, das versucht, mit neomarxistischen Kategorien der Situation des Berufsschülers gerecht zu werden. Vor die Wahl gestellt, sich für J. Lotts Ideologie oder für K. W. Apels praxisbezogene Theorie entscheiden zu müssen, hat Apel allein schon die größere Operationalisierbarkeit für sich, um von Details des „Unterscheidend-Christlichen" gar nicht zu reden.

München Roman Bleistein

**Steuber,** Klaus: **Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland.** Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche. – Mainz: Grünewald 1972. XIX, 226 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B. Bd 12) kart. DM 44.–

Der hier unternommene Versuch, das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik am Gegenstand der Militärseelsorge zu untersuchen, beruht auf umfangreichem, z. T. bislang noch unzugänglichem Aktenmaterial. Dieses wird so ausführlich zitiert, daß

die Darstellung auf weite Strecken den Charakter einer Dokumentation annimmt. Die kritische Interpretation des so reichlich dargebotenen Materials tritt demgegenüber in den Hintergrund. Das Bild der untersuchten Beziehungen von Staat und Kirche gewinnt daher nicht die wünschenswerte und wohl auch erreichbare Tiefenschärfe. Die allzu enge Bindung der Darstellung an die zur Verfügung stehenden Akten und publizierten Rechtsnormen ist wohl auch der Grund dafür, daß die Motive der Handelnden auf beiden Seiten und die kirchliche Problematik des Unternehmens Militärseelsorge allenfalls am Rande erörtert werden. So wird die Auseinandersetzung innerhalb der Evangelischen Kirche um den Militärseelsorgevertrag nur insoweit behandelt, wie sie anläßlich der erforderlichen Maßnahmen zu seiner Umwandlung in innerkirchliches Recht durch EKD und Gliedkirchen zum Ausdruck kam, und in dem einleitenden Rückblick auf die Seelsorge in Reichswehr und Wehrmacht fehlt jede Erwähnung des Armeebischofs Rakowski, dessen Ernennung und Amtsführung zentrale Fragen der Militärseelsorge zur Diskussion brachten. Die bisherige Praxis der Seelsorge bei der Bundeswehr ist ebenfalls breit und anhand amtlichen Materials geschildert. Auch hier werden, wie in den anderen Teilen, zweifellos nützliche Informationen geliefert. Die Frage aber, ob es dem Verf. gelungen ist, seine These zu erhärten, daß die Bundeswehrseelsorge ein „auf Partnerschaft und Eigenständigkeit basierendes Modell" realisiert und dessen „Tragfähigkeit" in der Praxis erwiesen habe, wird man wohl nicht ohne Vorbehalte bejahen können.

Umkirch Heinz Hürten

**Tarby**, André: **La prière eucharistique de l'église de Jérusalem.** – Paris: Beauchesne (1972). 198 S. (Théologie historique 17) Linson FF 39

Die wertvolle, weiterführende Arbeit ist Konzentrat einer detaillierteren Untersuchung über die griechische Jakobus-Anaphora, die 1971 vom Institut Catholique als Dissertation für das Doktorat in Theologie und den Magistertitel in Liturgiewissenschaft angenommen wurde. Sie führt teilweise über die nicht gedruckte Dissertation hinaus.

Das erste Kapitel gibt eine gut orientierende, auf Grund eigener Forschung bisherige Erkenntnisse zum Teil korrigierende Übersicht über die verschiedenen Rezensionen in griechischer (drei Formen), syrischer, georgischer, armenischer und äthiopischer Sprache. Das zweite Kapitel versucht eine im Ganzen überzeugende Wiederherstellung des vielleicht ursprünglichen, jedenfalls erheblich älteren Textes. In parallelen Kolumnen gibt der Verf. eine eigene französische Übersetzung der Anaphora nach dem Cod. Vaticanus graecus 2282 (9. Jh.; östliche Rezension), die B.-Ch. Mercier mit Kollation von vier weiteren Handschriften 1944 mit einer lateinischen Übersetzung ediert hat (PO 26,4, 121–249), und die in umfangreichen Anmerkungen begründete Rekonstruktion der Anaphora, wie sie um 400 zunächst in Jerusalem gebraucht worden sein durfte. Die wichtigsten Prinzipien sind die Folgenden: Wenn die syrische Version kürzer ist als der griechische Text, verdient sie den Vorzug, vor allem wenn sie in der georgischen Version bestätigt wird. Die syrische Version bietet freilich keinesfalls in allem den ursprünglichen Text. Die Jakobus-Anaphora ist entgegen der in der syrisch-orthodoxen Kirche herrschenden Meinung (vgl. z. B. J. Karkeny: Das Heilige Land 104 (1972) 55) nicht in syrisch-aramäischer Sprache verfaßt worden, sondern aus einem – heute unbekannten – griechischen Text übersetzt worden. Wenn der griechische Text mit der georgischen oder einer der anderen Versionen gegen die syrische Version steht, verdient letztere den Vorzug, besonders bei Auslassungen. Wenn griechischer und syrischer Text gegen die anderen Versionen zusammengehen, ist der griechische Text zu erhalten.

Das dritte Kapitel weist die Anaphora als typisch antiochenisch aus, mit all den bekannten Vorzügen dieses Typs. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß das – sekundär in die Hochgebete gekommene – Sanctus die Struktur des Gebets stört: „es handelt sich (bei der Jakobus-Anaphora) um eine Anaphora, deren Struktur sichtlich adaptiert worden ist, um den Hymnus des Trishagion in übrigens ziemlich künstlicher Weise einzufügen" (80). Bezüglich der Relationen zu anderen Anaphoren ergibt sich, daß nur die dem Gregor von Nazianz zugeschriebene Anaphora auf die Jakobus-Anaphora einen Einfluß hatte, der aber umgekehrt stärker war. Deutlich ist eine partielle Abhängigkeit von der Jakobus-Anaphora sodann bei der byzantinischen Anaphora des Basilius und bei der alexandrinischen Anaphora des Markus, während das bei der Anaphora in den Const. Apost. VIII, bei den jüngeren Anaphoren des syrischen Raums und bei der Chrysostomus-Anaphora nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann.

Das vierte Kapitel, das die Hälfte des Buches ausmacht, breitet die „theologischen Reichtümer" des Jakobustextes aus: Trinitarische Dimension, doxologische Aufgabe des Menschen und des Kosmos in Vereinigung mit der Liturgie des himmlischen Jerusalems, Erneuerung des Gottesbildes im Menschen durch das Paschamysterium, Eucharistie als Aktualisierung des einzigen Opfers Christi, Bedeutung der Epiklese. Sehr erhellend sind die parallelen Stellen aus der 5. mystagogischen Katechese des Kyrill von Jerusalem († 386), so daß eine Autorschaft dieses Bischofs von Jerusalem nicht auszuschließen ist. Daneben werden u. a. Schriften von Athanasius, Basilius, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia ausgewertet.

Die aufschlußreiche Arbeit ist nicht nur zum tieferen Verständnis der Jakobus-Anaphora wichtig, sondern trägt auch zur besseren Erkenntnis anderer (häufig herangezogener) Anaphoren und der wesentlichen Struktur jeden christlichen Hochgebets Wesentliches bei.

Die Veröffentlichung leidet etwas an Akzentfehlern in den griechischen Texten. Der auf Wunsch des Herausgebers der Reihe auf einem losen Blatt beigegebenen Liste der Errata sind hinzuzufügen: ἀνάστασιν (60), σύνθρονον (65; 106; 107), ἁγιαστικόν (180); τοῦ αἰῶνος (181; auf dem Beiblatt falsch in αἰῶνας korrigiert). Unabhängig von der Stellung eines Wortes im Satz sollte bei Schlußbetonung immer der accentus acutus gesetzt werden.

Der Titel der Untersuchung von H. Fuchs lautet: Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan I (S. 16; vgl. 51; 63). Tarchnisvili ist Tarchnišvili zu schreiben (18; 39f). Man sollte zumal als Schüler des Institut Catholique – die hauptsächlich von Professoren des Instituts erarbeitete, von Martimort herausgegebene Introduction à la Liturgie, L'église en prière, nicht in der ersten (1961), sondern in der dritten ergänzten und verbesserten Auflage (1965) benutzen (22). Statt Gratz richtig Graz (39; 40 Anm. 40). Der französische Text der Traditio Apostolica Hippolyts in der Edition Bottes ist keine „version" bzw. „traduction" (73 Anm. 3), sondern eine (hier und da hypothetische) „réconstitution" auf Grund der verschiedenen Versionen. Die Veränderungen des Textes Jes 6,3 im liturgischen Sanctus sind nicht, wie man nach S. 83 annehmen könnte, Eigenart nur der (griechischen) Jakobus-Anaphora. S. 97 Anm. 17 sollte nicht fehlen: K. Rahner, Theos im Neuen Testament: Schriften zur Theologie (I), Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 91–168; S. 125–132 wäre mit Nutzen heranzuziehen: L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (Wege der Forschung 124), Darmstadt 1969. Leider gebraucht Vf. ständig für die eucharistischen Einsetzungsworte den Ausdruck der Exegeten „récit", der liturgisch unberechtigt ist, da diese Worte – deutlich auch in der Jakobus-Anaphora – Teil eines Gebetes sind.

Münster Emil J. Lengeling

**Elf Eucharistiegebete** (Holländische Kanontexte). Deusche Studienausgabe, herausgegeben von Alfred Schilling. – Essen: Verlag Hans Driewer (1972). 47 Seiten, mit einem Beiheft (70 S.) br. 15,80 DM.

Eines ist an dieser Publikation schon auf den ersten Blick „verdächtig": das zu diesem Textband gehörende „Beiheft" (im folgenden: T = Textband; B = Beiheft) mit seinen 70 Seiten, auf denen der Herausgeber seinem Herzen in recht individuellem „Stil" Luft macht, wohl mehr zum Schaden als zum Nutzen der Sache, die er vertritt. Manches ist aufschlußreich, anderes überflüssig, wieder anderes erscheint – nüchtern besehen – ganz schlicht als deplaziert.

Daß es in Zukunft – so oder so – weitere Hochgebete geben wird, dürfte klar sein. Wie man indes zu weiteren qualifizierten Texten kommt, die auf jeden Fall der Approbation durch die Bischofskonferenz bedürfen, das ist die Frage. Alfred Schilling trägt zu ihrer Klärung nicht gerade viel bei. Nach seiner Ansicht tun dem Priester statt „Richtlinien" brauchbare Modelle not – „und zwar viele und gute" (vgl. 4 B).

Dem Anspruch, den das Eucharistische Hochgebet wesensgemäß stellen muß, kann man nicht so leicht gerecht werden. Das zeigt auch diese Publikation.

Sympathisch nenne ich die ausdrückliche Warnung Schillings, „die hier gebotenen Kanones unkritisch und unangepaßt, geschweige denn unbesehen, im Gottesdienst zu benützen" (5 B). Um der Anregung zu entsprechen, diese elf Eucharistiegebete nicht „unkritisch" zu verwenden, sollte man zumindest studieren, was in „Gottesdienst" 19–20/72 über die „Probleme des Hochgebets" und vor allem unter dem Titel „Sturkturmodell für Hochgebete" zu finden ist. Unter dieser Voraussetzung wird man ein klares Bild vom Wert dieser Texte gewinnen.

Dieser Band kann indes eine durchaus wichtige Aufgabe erfüllen: Er unterstreicht die Notwendigkeit neuer Hochgebete. Je mehr man diese elf Texte benutzt, um so schneller wird sich zeigen, daß die vielbeschworene „Seelsorge" nicht nur ein größeres, sondern auch ein qualifizierteres „Angebot" braucht.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird man auf Erfahrungen mit neuen Versuchen keineswegs verzichten können. Diese holländischen Texte enthalten m. E. in ihrer deutschen Bearbeitung durchaus wertvolle Teile, die in künftige deutsche Hochgebete eingebracht werden könnten. Im Ein-

zelnen möchte ich unter diesem Aspekt verweisen auf: Kanon 2,45–60 (12f T); Kanon 3,11–19 (14 T); Kanon 6,85–93 (28 T); Kanon 8,55–59 (34 T); 90–102 (36 T); Kanon 10,1–25 (41 T); Kanon 11,1–24; 42–50 (44f T).

Das Problem der Bitten (Interzessionen) im Eucharistischen Hochgebet, ihrer rechten Einordnung und Akzentuierung, die im übrigen in der lateinischen Fassung der drei neuen offiziellen Hochgebete von 1968 viel besser gelungen ist, als die „Ausgewählten Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch" ahnen lassen, stellt sich in den vorliegenden elf Formularen in verschärfter Form. Ein Beispiel: Der an sich gute Passus im Kanon 2,65–71 (13 T) gehört in dieser Fassung wohl viel eher in das „Fürbittgebet", das den Wortgottesdienst abschließt, als in ein Hochgebet. Besser gelöst ist diese Frage ebd. in den Zeilen 72–78 oder – um ein weiteres Beispiel zu nennen – im Kanon 11,42–50 (45 T). Grundsätzlich begrüßen kann man auch die weitergehende Beteiligung der Gemeinde, die durchaus bestimmte Elemente des Hochgebetes mittragen kann (vgl. 10 T; 13 T; 17 T; 21 T; 24 T; 32 T; 36 T; 47 T), ohne daß dadurch sein präsidialer Charakter beeinträchtigt würde.

Setzt man voraus, daß man die Notwendigkeit weiterer approbierter Hochgebete und somit ein größeres Angebot geeigneter Vorlagen bejaht, so wird man bei entsprechenden Bemühungen – stärker als dies bei den vorliegenden elf Entwürfen der Fall ist – darauf bedacht sein müssen, daß der Charakter der Preisung und Danksagung voll gegeben bleibt, daß die – der jüdischen Berakka entsprechend – eingefügten Bitten sich nicht verselbständigen, daß die Anamnese die sakramentale Gegenwärtigung der Heilstat Christi zum Ausdruck bringt, daß ferner z. B. folgende Elemente zwar nicht in jedem Hochgebet, aber doch gebührend häufig vorkommen: die vorkonsekratorische Epiklese, die Kommunionepiklese, der Communio-Gedanke (communio cum Ecclesia universali).

Die elf Holländischen Kanontexte, über deren Entstehen Schilling in seinem „Beiheft" (17–30) näher informiert – bis hin zum Verzeichnis der wichtigsten Abweichungen der deutschen Ausgabe vom holländischen Originaltext (vgl. 67–70 B) – können bei aller nachdrücklichen Betonung des Primates der Pastoral nicht als Ziel, sondern nur als Station auf dem Wege betrachtet werden.

Bösensell über Münster Theodor Maas-Ewerd

**Heufelder,** Emmanuel Maria: **Weite des Herzens. Meditationen über den Geist der Benediktusregel.** Regensburg: Friedrich Pustet (1971). 126 S. kart. DM 9.80

Angesichts der heutigen Suche nach einer angemessenen christlichen Spiritualität bieten diese Besinnungen Antworten und Anregungen auch für Christen außerhalb einer nach der Benediktusregel lebenden Klostergemeinschaft. Aktuelle Themen werden freimütig in aufgeschlossener „Weite des Herzens" behandelt. So u. a. die Fragen nach der „Verwirklichung christlicher Gemeinschaft", nach dem rechten Verhältnis der Gottes- und Nächstenliebe, der Hinwendung zu Gott und des Dienstes am Mitmenschen, nach „Autorität und Gehorsam" usw. „Das Christentum ist seinem Wesen nach Gemeinschaft. Die unmittelbare Wirkung des Pfingstgeistes war das Werden der Gemeinschaft..." (92); echte „Gemeinschaft im Sinne Benedikts bedeutet nicht Uniformität" (95), aber Brüderlichkeit und liebende „Einheit aller in Christus" (92ff). Zum Thema der Liturgiereform und des rechten Verhältnisses von Gebet und Arbeit: Die vom II. Vaticanum geforderte Anpassung der dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen an die Notwendigkeiten unseres Zeitalters verlangt auch eine Anpassung „an die konkreten Verhältnisse" der einzelnen Gemeinschaften (43), d. h. auch „größere Freiheit in der Gestaltungsmöglichkeit" (44), neue Herstellung eines organischen Verhältnisses zwischen Gebet und Arbeit für die Menschen von heute, so „wie es Benedikt ... für die Mönche von d a m a l s gefunden hat" (45). Grundanliegen des Verf. ist es, zu zeigen, daß es für Benedikt „keinen Zwiespalt" gibt „zwischen dem Dienst Gottes und dem Dienst an den Menschen" und daß es einen solchen Zwiespalt auch für den modernen Menschen nicht zu geben braucht.

Herstelle Oda Hagemeyer

**Sales,** Franz von: **Philothea. Einführung in das religiöse Leben.** Aus dem Französischen übersetzt und erläutert von Franz Reisinger OSFS. Taschenausgabe mit einem Gebetsanhang. – Eichstätt und Wien: Franz-Sales-Verlag (1968). 372 S. Kunstleder DM 4.80

Diese „Dokumentarausgabe" als Taschenbuch bringt den unverkürzten und unveränderten Text der „Einführung in das religiöse Leben" in moderner Übersetzung. Wenn auch manche vom Verf. behandelte Zeitverhältnisse und Auffassungen sich verändert haben (z. B. die gesellschaftlichen Formen und die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse), so behält doch das eigentliche Anliegen seine Aktualität. Franz von Sales hat im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen und auch zu manchen religiösen Schriftstellern bis in unser Jahrhundert hinein nicht nur Leser im Auge, „die ein Leben fern von weltlichen Geschäften führen, oder solche, die sie zur Weltflucht bewegen" wollen, er will vielmehr „jenen helfen, die in der Stadt, im Haushalt ... leben", und will ihnen praktische Anregungen geben, „wie Menschen von starkem Charakter in der Welt leben können, ohne weltliches Wesen anzunehmen" (6f). Jedenfalls bleibt das Büchlein unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt historisch bedeutsam.

Herstelle Oda Hagemeyer

**Lotz,** Johannes B.: **Erfahrungen mit der Einsamkeit.** – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1972). 140 S, Herder-Bücherei Nr. 420, kart. DM 3.90

Die nunmehrige Taschenausgabe des (im Verlag Josef Knecht) in 4 Auflagen erschienenen und in 5 Übersetzungen herausgebrachten Werks (Originaltitel: „Von der Einsamkeit des Menschen") entspricht angesichts der im heutigen technischen Zeitalter zunehmenden Not der Vereinsamung zweifellos einem dringenden Bedürfnis. Es werden Wege gewiesen zur Überwindung dieser Not durch den Übergang von dieser heil-losen Vereinsamung zu einer „gesegneten Einsamkeit" im wiedergewonnenen Kontakt mit den „bergenden Mächten" der Natur, Kunst und Technik, mit dem Menschen und letztlich mit Gott in Christus und durch Christus, und zwar durch „Abschied von der Zerstreuung" (85), durch innere Sammlung und daraus hervorgehendes inneres Neuwerden in Schweigen, in offenem Gespräch, vor allem aber in Gebet und Meditation. Ausführliche Anmerkungen bieten Hinweise und Anregungen zur weiteren Vertiefung. Ein hilfreiches Büchlein.

Herstelle Oda Hagemeyer

**Steinmetz,** Franz-Josef: **Hoffnung auf Hoffnung.** Meditationen zum Neuen Testament. – (Würzburg): Echter Verlag (1973). 168 S. kart. DM 14.80

Steinmetz greift Fragen unserer Zeit auf und konfrontiert sie mit Einsichten der neutestamentlichen Schriftsteller, besonders des Paulus. Man spürt dem Buch an, daß es von der Zielgebung her, die Bibel ins heutige Leben zu stellen, geschrieben wurde. Der Verfasser ist von Haus aus Exeget, aber mit langjährigen seelsorglichen Erfahrungen. Das zeigt sich etwa in den geschickten Zwischenüberschriften, mit denen die Kapitel über Themen wie „Leben, danken oder klagen?", „Schuld, Angst, Kritik", „Ausharren fällt schwer" usw. unterteilt werden. Trotzdem ist das Buch nicht leicht zu lesen, es stellt einige Ansprüche an den Leser, der sich Anregungen zum Meditieren holen möchte. Wahrscheinlich wird es vor allem bei Exerzitienmeistern, Noviziatsleitern und bei jungen Theologen, die ihr Studium durch „Besinnung" ergänzen wollen, seinen Dienst tun. Diesen Dienst bezeichnet der Verfasser durch die Parole, die er seinem Buch als Überschrift gibt: Er möchte „Hoffnung auf Hoffnung machen" und die enge Verklammerung aufzeigen, die zu allen Zeiten zwischen einem glaubwürdigen christlichen Leben und der Hoffnung besteht.

Münster Helga Rusche

**Hermanns,** Matthias: **Der Mensch: Woher – Wohin?.** – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1971). 282 S. Snolin DM 24.–

Im Vorwort betont der Verf., daß „die Menschheitsentwicklung sich durch die rapiden Fortschritte von Naturwissenschaften und Technik, durch das Zusammenwachsen und Miteinander-Verflochtensein der Weltbevölkerung durch moderne Kommunikationsmittel in einer tiefgreifenden und folgenschweren Krisis befindet. Diese Krise ist eine totalitäre, da sie alle Sphären des Menschenlebens... umfaßt" (7). Dennoch bleibt der Mensch „das größte der Rätsel" (8). Die Beantwortung der Frage nach dem Woher und Wohin hängt weithin vom Standort des Wissenschaftlers ab. „Denn hier – wenn der Mensch zum Maß aller Dinge wird – gibt es keine objektive Wissenschaft, da der Mensch hier das forschende Subjekt und das zu erforschende Objekt in einer Person ist. Wer eine Geistseele verneint und im Menschen das höchstentwickelte Tier sieht, das sich im Tode in seine materiellen Elemente auflöst, wird anders fragen und dementsprechend antworten... Hier scheiden sich die Geister am Menschenbild. Bei der Behandlung dieses Problems auf einer Akademietagung gestand einer der führenden Verhaltensforscher: ‚Wenn ich glauben sollte, der Mensch sei nach dem ‚Bild und Gleichnis Gottes' erschaffen, werde ich irre an Gott'" (8). Zu diesem Zitat eines Verhaltensforschers (es war Konrad Lorenz) sei eine kurze Bemerkung erlaubt: So wie das Zitat aus dem Zusammenhang gerissen hier angeführt wird, gibt es nicht die Meinung von Konrad Lorenz wieder. Dieser wollte nur sagen, daß der heutige Mensch mit seiner unheilvollen Geschichte noch nicht die volle Ausprägung des von Gott gemeinten Menschen sein kann. Mehr ist aus dem Zitat nicht herauszuholen.

Nach einer kurzen Einleitung (11–13), in der H. einige evolutionistische Fragen kurz streift, bespricht er im 2. Abschnitt (14–42) „die Grundstruktur des menschlichen Person-Geist-Seele-Leib-Seins". Hier wendet sich H. vor allem gegen eine z. B. von „manchen modernen Exegeten" übertriebene Leib-Geist-Einheit. Der Verf. folgt dabei im wesentlichen der Spezialstudie Schubarts „Fleisch, Geist und Seele im Penta-

teuch" (1967). Anschließend werden im gleichen Kap. ontogenetische und phylogenetische Einzelfragen des menschlichen Werdens meistens nur sehr kurz angeschnitten und können natürlich in der Kürze auch nur hinweisartig beantwortet werden (Eigenart der menschlichen Ontogenese, Mikro- und Makromutationen, Tier-Mensch-Übergangsfeld, Anthropogenese Teilhard de Chardins u. a.), was dem Ganzen einen zu sporadischen und damit sehr unbefriedigenden Eindruck verleiht.

Was der Verf. 31–42 über Teilhards Weltschau (bes. seine Neoanthropologie) sagt, bedarf wesentlicher Ergänzungen, da sonst das gezeichnete Bild wegen seiner Einseitigkeit sehr verzerrt erscheint. Daß „Teilhards Hypothese vom Bruch des Phylums" (31) als Polyphyletismus zu interpretieren sei, ist einfach falsch. Teilhard ist im strengen Sinn genommen Monophyletiker; ja es gibt wohl keinen Paläanthropologen, der so nachhaltig von der „Einheit der Art" oder der „Einheit des Phylums" gesprochen hat wie Teilhard de Chardin. Ich habe in meinem „Teilhard de Chardin-Lexikon" (Herderbücherei 407/408, Freiburg 1971) unter den Begriffen Art, Anthropologie, Anthropogenese, Mensch, Einheit, Monogenismus-Polygenismus, Planetisation u. a. genügend Erklärungen und Texte zusammengestellt, die dies beweisen. Weiterhin schreibt der Verf.: „Die afrikanischen Erlebnisse drängten Teilhard mit aller Macht eine Neoanthropologie zu begründen, welche die Genesis des Kosmos, des Bios und des Anthropos umfassen und im Supra-Humanen kulminieren sollte" (31). Auch an anderen Stellen meint H., die Teilhardsche „Neoanthropologie" sei erst spät aufgetaucht. Das stimmt nicht. Wer die frühen Schriften Teilhards kennt (Écrits du temps de la guerre 1916–1919. Paris, Grasset 1965; dazu die Briefe: La Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919. Paris, Grasset 1961), weiß doch ganz eindeutig, daß hier schon der ganze Teilhard und seine Schau aufgebrochen und anwesend sind. Alles Spätere ist Ausbau und Differenzierung. Ferner: Daß Teilhard bei der Planung eines Kolloquiums in Paris (1954) keine „Philosophen" als Teilnehmer haben wollte, darf nicht verwundern und dazu mißbraucht werden, den Eindruck zu erwecken, als ob Teilhard überhaupt die Auseinandersetzung mit außernaturwissenschaftlichen Fächern (Theologie, Philosophie, Kulturanthropologie etc.) abgelehnt habe, wie das der Verf. immer wieder behauptet. Schon sehr früh hat sich Teilhard mit der Philosophie Bergsons auseinandergesetzt und seine Stellung in einer wichtigen Frühschrift „Union créatrice" dargestellt (Écrits du temps de la guerre, 171–197; vgl. hierzu Teilhard de Chardin-Lexikon, Artikel „Bergson"). Ferner sind hier die Briefe und Auseinandersetzungen mit dem Philosophen Blondel („Blondel et Teilhard de Chardin", Correspondance commentée. Paris. Beauchesne 1965, hrsg. von H. de Lubac) und die zahlreichen, wertvollen Anmerkungen von H. de Lubac zu erwähnen. Es stimmt weiterhin nicht, daß eine „Philosophie des Tuns" Teilhard erst „kurze Zeit vor seinem Tode" (33) beschäftigt habe (vgl. hierzu Teilhard de Chardin-Lexikon, Artikel „Blondel" und „Aktion"). Es sei auch in diesem Zusammenhang erinnert an den reichen Briefwechsel mit Henri de Lubac, Auguste Valensin, Bruno de Solages, Léontine Zanta u. a.

In den folgenden Kap. wendet sich der Verf. mit Recht gegen ein „affenähnliches Leitmodell für die Urmenschen" (43–46), weist auf die „forma typica des Homo sapiens" hin (47–53) und bespricht die „schöpferische Evolution" des Menschen (54–63) durch Nachweis der Kulturelemente des frühen Menschen. Weiterhin weist H. auf „lebende Fossilien" der Altmenschen hin (64–69), erklärt das mythische Denken der primitiven Völker (70ff) und stellt schließlich die entscheidende Frage: „War das Denken der prähistorischen Menschen reflexiv oder mythisch?" (75–80). Diese Frage wurde eigentlich im vorausgehenden Kap. schon durch den Vergleich der prähistorischen Menschen mit den primitiven Völkern beantwortet: „Diese Primitiven leben im mythischen Denken. Für sie bedeutet Mythos nicht etwas Unbestimmtes, Unprüfbares, Unverbindliches. Er besagt auch nicht vage Vorstellungen, Märchen, Sagen und Legenden. Vielmehr ist die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes Mythos noch in Geltung. Sie besagt das gesprochene ‚Wort' im Sinne einer definitiven, endgültigen Aussage" (7).

In diesem Zusammenhang wird auch wieder Teilhard angegriffen: „Fälschlicherweise wird meistens als das wirkliche Kennzeichen und Merkmal des echten Menschen das reflexive Denken angegeben. Wie schon oben gezeigt, versuchte besonders Teilhard mit diesem Merkmal das eigentliche Menschsein festzustellen" (75). Oder: Teilhards „Unkenntnis der menschlichen Kulturentwicklung wird besonders kraß durch seinen Parameter ‚Reflexion'-‚Ko-Reflexion'-‚Supra-Reflexion' zur Feststellung des echten Menschseins illustriert" (79). Hier wäre ergänzend und berichtigend zu beachten: Für Teilhard ist der Begriff „Reflexion" nicht so eng gefaßt (= schlußfolgerndes, begriffliches Denken) wie der Verf. das dauernd voraussetzt. „Reflexion" ist für Teilhard einfach das im Gegensatz zum tierischen Verhalten vollkommene „Bei-sich-sein" des Menschen oder die vollkommene Rückkehr zu sich selbst (die scholastische „plena reditio ad seipsum") und damit die Vollendung des gesamten evolutiven Prozesses der „Einrollung". Re-Flexion begründet so erst Ichbewußtsein, Personalität, Denken, Erfindung, Kunst, Mythos, Religion usw. (vgl. hierzu die entsprechenden Begriffe im Teilhard de Chardin-Lexikon).

Die Schwerpunkte des Buches liegen wohl in den folgenden Kap. 9–14, in denen der Verf. aus eigener wissenschaftlicher Erfahrung (bes. Mythenmaterial primitiver Volksgruppen aus Indien und Tibet) zuerst über „Ursprungsmythen und Endmythen als Offenbarung des Hochgottes" (80–95) und anschließend über „Uroffenbarung in Schöpfung und Wort" (96–177) spricht. Der Verf. erklärt die weltweite Verbreitung der Ursprungs- und Endmythen „durch die Annahme einer Schöpfungs- und Wort-Uroffenbarung im Anfang der Menschengeschichte" (96) und führt zum Beweise eine große Reihe der verschiedenen frühen Berichte dieses Mythengutes an (vor allem Sumerer); hierbei setzt sich H. mit verschiedenen Auffassungen (z. B. Renckens) auseinander, die in Verbindung mit der Exegese der Genesis stehen. In diesem Zusammenhang kommt H. auch auf die Frage des Mono- und Polygenismus und der Kausalität der Evolution zu sprechen (z. B. Mutation und Selektion, Mikro- und Makromutationen, Populationsgenetik, Fossilkunde usw.).

Bei diesen Diskussionen wird leider nicht genügend zwischen Monophyletismus und Monogenismus (also Genismus und Phyletismus) unterschieden. Auch wird zu leicht und allzu oft naturphilosophisches oder gar theologisches Kapital aus den Fossillücken zu schlagen versucht. Daß ein solcher Schöpfergott als Lückenbüßer für evolutive Fortschrittsschwierigkeiten von den Wissenschaftlern nicht mehr ernst genommen wird, braucht uns nicht zu wundern (B. Bavink sprach von „multipliziertem Deismus"). Schließlich wird im ganzen Buch bei der Behandlung der Evolution nicht das „Daß" der Evolution, vom „Wie" (Stammbaumfrage) und von der Ursachenfrage unterschieden. Während nämlich die beiden letzten Fragen durchaus hypothetisch sind, ist das „Daß" der Evolution von praktischer Sicherheit und keine Hypothese mehr. Wenn die Philosophen und Theologen sich nicht endlich auf diesen inzwischen unter den Naturwissenschaftlern nicht mehr diskutierten Standpunkt stellen, wird ein Gespräch zwischen Theologie und Wissenschaft in Evolutionsfragen nicht in Gang kommen können. Vgl. hierzu: Teilhard de Chardin-Lexikon, Artikel „Evolution".

In den letzten Kap. des Buches spricht H. zunächst über „Die Offenbarung in der neueren biblischen Theologie", wobei er im wesentlichen die bedeutenden Arbeiten von J. de Fraine (korporative Persönlichkeit), von L. Krinetzki („Der Bund Gottes mit den Menschen", 1963) und H. Mühlen (Una mystica persona) heranzieht und eigene Parallelen aus der Religionsgeschichte beisteuert.

Was am Ende des Kap. über Teilhards Schöpfungstheologie usw. gesagt wird (z. B. 200f), ist so schief geraten, daß ich hier im Rahmen einer Besprechung nicht drauf eingehen kann. Es ist eben sehr bedauerlich, daß H. apodiktisch über Teilhard de Chardin urteilt und weder Teilhards Werk selber, noch die wesentliche Literatur (wenigstens!) über Teilhard (H. de Lubac, Tresmontant, Smulders, Crespy usw.) genügend kennt, verarbeitet und zitiert. Man wünschte dem Buche, daß der Verf. bei seinem Thema der Religionsgeschichte geblieben wäre und nicht so viele die Biologie und naturwissenschaftliche Anthropologie betreffende, mißlungene Seitenhiebe gemacht hätte.

Pullach (Isartal) Adolf Haas

**Welt, Mensch und Wissenschaft morgen.** Hrsg. von Andreas Resch. – München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1972. 344 S. (Imago Mundi Bd 3) kart. DM 28.–

Imago Mundi ist „eine internationale Interessengemeinschaft für Ausbau und Vertiefung des christlichen Welt- und Menschenbildes" durch Klärung und Auswertung von Erkenntnissen aus Randgebieten der Wissenschaft, vor allem auch der Tiefenpsychologie und Parapsychologie. Die Beiträge des vorliegenden Bandes, die Referate zweier Tagungen 1968 und 1970, geben vor allem einen Überblick über die gegenwärtige geistige Situation mit ihren anthropologisch bedeutsamen Entwicklungstendenzen in Physik (J. Kolb), Biologie (J. Klima), Medizin (E. Blechschmidt, H. Schipperges), Psychologie (A. Resch) und Parapsychologie (A. Schneider, H. Naegeli-Osjord). E. Nickel fragt sich als Christ und Naturwissenschaftler, ob und wie der Mensch von heute und morgen noch glauben könne. W. Theurer gibt in der Auseinandersetzung mit futurologisch-utopischem Denken einen eigenständig weiterführenden Überblick über den Stand der theologischen Eschatologie.

Bochum Wolfgang Büchel

# 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

Kisch, Guido: Judaistische Bibliographie. Verzeichnis der in Deutschland und der Schweiz von 1956 bis 1970 erschienenen Dissertationen und Habilitationsschriften. – Bas: Helbing & Lichtenhahn 1972. 104 S.

Zetesis. Album amicorum, door vrienden en collega's aangeboden aan E. de **Strycker** ... ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag. – Antw, Utr: De Nederlandsche Boekhandel 1973. 784 p., 26 illustr.; FB 1500; p. 20–23: Vande Wiele, R.: Keuze uit de bibliografie van E. de Strycker.

Studia Westfalica. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois **Schröer** (zum 65. Geburtstag). Hrsg. von Max Bierbaum. – Mstr: Aschendorff (1973). XII, 407 S., 1 Titelbild = Westfalia sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens IV; Lw. DM 78,–; S. 403–407: Humburg, Norbert: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Alois Schröer.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel (Sémiotique narrative: récits bibliques, deutsch) ‹Hrsg.:› Claude Chabrol und Louis Marin. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 208 S.; kart. DM 35,–.

Proulx, Roland: Exégèse biblique et herméneutique. – ScE XXV, 1973, 191–208.

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

Marböck, Johannes: Priestertum im Alten Bund. – Priesterbild im Wandel... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 7–31; S. 33–47: Stahr, Siegfried: Das kirchliche Amt im Neuen Testament.

Berger, Klaus: Zur Geschichte der Einleitungsformel »Amen, ich sage euch«. – ZNW LXIII, 1972, 45–75.

#### 2. Altes Testament

Schiffers, Norbert: Was erwarten Fundamentaltheologen von Alttestamentlern? – TThZ LXXXII, 1973, 228–247.

Sandmel, Samuel: The enjoyment of Scripture. The Law, the Prophets and the Writings. – NY: Oxford University Press 1972. X, 300 p.; $ 8,95.

Zimmerli, Walther: Erwägungen zu einer alttestamentlichen Theologie. – ThLZ XCII, 1973, Sp. 81–98.

White, Hugh C.: The divine oath in Genesis. – JBL XCII, 1973, 165–179.

North, Robert: The **Hivites**. – Bibl LIV, 1973, 43–62.

Coats, George W.: **Moses** in **Midian**. – JBL XCII, 1973, 3–10.

Perdue, Leo G.: The making and destruction of the **golden calf**. A reply. – Bibl LIV, 1973, 237–246.

Krinetzki, Leo, OSB: Ein Beitrag zur Stilanalyse der **Goliathperikope** ‹1 Sam 17,1–18,5›. – Bibl LIV, 1973, 187–236.

Robinson, J.: The **first Book** of **Kings**. A commentary. – (Lo:) Cambr. University Press 1972. XI, 259 p. = The Cambridge Bible commentary on the New English Bible; paper $ 3,95.

Seebass, Horst: **Elia** und **Ahab** auf dem Karmel. – ZThK LXX, 1973, 121–136.

Roubos, K.: **II Kronieken**. – Nijk: Callenbach 1972. 347 p. = De prediking van het Oude Testament; hfl 37,50.

Ackroyd, Peter R.: **I, II Chronicles, Ezra, Nehemiah**. – Lo: SCM Press 1973. 320 p. = Torch Bible commentaries; £ 2,25.

Schoors, A.: **Jesaja**. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. – Roermond: Romen & Zonen 1972. 218 blz. = De Boeken van het Oude Testament IX A; hfl 35,–.

Steck, Odil Hannes: Beiträge zum Verständnis von Jesaja **7,10–17** und **8,1–4**. – ThZ XXIX, 1973, 161–178.

Kaiser, Otto: Der Prophet Jesaja. Kapitel **13–39**. Übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. X, 327 S. = Das Alte Testament deutsch XVIII; Lw. DM 27,–.

Scullion, John J., SJ: Some difficult texts in Isaiah cc. **56–66** in the light of modern scholarship. – Ugarit-Forschungen IV, 1972, 105–128.

Schoors, A.: I am God, your Saviour. A form- critical study of the main genres in **Is XL – LV**. – Leiden: Brill 1973. X, 343 p., 6 tables = Supplements to Vetus Testamentum XXIV; hfl 80,–.

Jüngling, Hans-Winfried: Ich mache dich zu einer ehernen Mauer. Literarkritische Überlegungen zum Verhältnis von **Jer 1,18–19** zu **Jer 15,20–21**. – Bibl LIV, 1973, 1–24.

Ambanelli, Iginio: Il significato dell'espressione da'at 'elōhîm nel profeta **Osea**. – RBibl XXI, 1973, 119–145.

Schulz, Hermann: Das Buch **Nahum**. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – B, NY: de Gruyter 1973. VII, 163 S.; Lw. DM 58,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Hanson, Paul D.: **Zechariah 9** and the recapitulation of an ancient ritual pattern. – JBL XCII, 1973, 37–59.

Gerstenberger, E(rhard), Konrad Jutzler, H(ans) J(ochen) Boecker: **Psalmen** in der Sprache unserer Zeit. Der Psalter und die Klagelieder. Eingel., übers. u. erklärt. – (Neuk:) Neukirchener Verlag; Zü, Eins, Köln: Benziger Verlag (1972). 256 S.; sfr 9,80.

Pardee, Dennis: A restudy of the commentary on **psalm 37** from Qumran cave 4. ‹Discoveries in the Judaean desert of Jordan, vol. V, n° 171›. – RQ VIII, 1973, 163–194.

Mulder, Johannes, SM: Studies on psalm 45. – Nijmegen: Karmel Doddendaal 1972. XIV, 167 p.; hfl 30,–.

Lakatos, Eugenio, SVD: La religión verdadera. Estudio exegético del **salmo 50**. – Madr: Casa de la Biblia Joaquín García Morato 1972. 166 p. = La Biblia hoy.

Vlaardingerbroek, J.: **Psalm 68**. – Amsterdam: Free University Amsterdam 1973. III, 254 p.

Gilbert, Maurice, SJ: La critique des dieux dans le livre de la **Sagesse ‹Sg 13–15›**. – R: Bibl. Institute Press **1973. XIX, 323 p.**, 2 dépliants = Analecta biblica LIII; Lire 8400.

Braun, Rainer: **Kohelet** und die frühhellenistische Popularphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1973. XII, 187 S. = ZAW, Beih. CXXX.

Gerleman, Gillis: **Esther**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1970–1973). 151 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XXI, 2; Lw. DM 31,–.

Vander Kam, J.: The theophany of **Enoch I, 3b – 7,9**. – VT XXIII, 1973, 129–150.

Hasel, Gerhard F.: The **remnant**. The history and theology of the remnant idea from Genesis to Isaiah. – Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press 1972. IX, 469 p. = Andrews University monographs V; $ 4,90. [Diss., Vanderbilt]

Schlisske, Werner: Göttessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). VIII, 204 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCVII; kart. DM 39,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Groß, Heinrich: **Institution** und **Charisma** im Alten Testament. – TThZ LXXXII, 1973, 65–77.

Räisänen, Heikki: The idea of **divine hardening**. A comparative study of the notion of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'an. – Hels: The Finnish Exegetical Society 1972. 108 p. = Publications of the Finnish Exegetical Society XXV.

Sheehan, John F. X., SJ: The threshing floor. An interpretation of the Old Testament. – NY: Paulist Press 1972. XII, 208 p.; paper $ 3,95.

Stendebach, Franz Josef: Das Verbot des **Knochenzerbrechens** bei den **Semiten**. – BZ, N. F. XVII, 1973, 29–38.

Andreasen, Niels-Erik A.: The Old Testament sabbath. A tradition-historical investigation. – Missoula, Mont.: The Society of Biblical Literature 1972. XII, 301 p. = Dissertation Series VII; $ 2,50.

Muraoka, Takamitsu: Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon. – RQ VIII, 1, 1972, 7–51.

Albright, William F.: From the patriarchs to Moses. I. From Abraham to Joseph. – BA XXXVI, 1973, 5–33.

Bauer, Josef: Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch. – R: Biblical Institute Press 1972. 673 S. = Studia Pohl IX; Lire 8000.

#### 3. Neues Testament

Rigaux, Béda, OFM: Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique. Préface de Albert Descamps. – (Gembloux): Duculot (1973). XII, 474 p. = Studii biblici franciscani analecta IV; FB 550,–.

Guelich, Robert A.: **Mt 5,22**: Its meaning and integrity. – ZNW LXIV, 1973, 39–52.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: La tentación de Jesús según **Mc. 1,12–13**. ¿Hecho real o relato de tipo haggádico? – EE XLVIII, 1973, 163–190.

Herranz Marco, Mariano: La curación de un leproso según San Marcos ‹Mc 1,40–45›. – EstB XXXI, 1972, 399–433.

Robbins, Vernon K.: The healing of blind Bartimaeus ‹10:46–52› in the marcan theology. – JBL XCII, 1973, 224–243.

Schlosser, J.: Les jours de Noé et de Lot. A propos de **Luc, XVII, 26–30**. – RB LXXX, 1973, 13–36.

Richter, Georg: Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in **Joh 20,17**. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums. – MThZ XXIV, 1973, 95–114.

Wilcox, Max: The Judas-tradition in **Acts I. 15–26**. – NTS XIX 4, 1973, 438–452.

Kremer, Jacob: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13. – Stu: KBW Verlag (1973). 297 S., 1 Beilage = Stuttgarter Bibelstudien LXIII/LXIV; kart. DM 24,–.

Miguens, Manuel, OFM: El pecado que entró en el mundo. ‹Reflexiones sobre **Rom. 5,12–14**›. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1972. 132 p. = Studi biblici franciscani analecta V.

Batelaan, L.: De kerk van Korinthe en wij. De actualiteit van Paulus' Eerste Brief aan de Korinthiërs ‹**1 Kor. 8–11:1**›. – Franeker: Wever (1971). 142 p.; hfl 10,–.

Légasse, S.: Foi et baptême selon saint Paul: Étude de **Galates 3,26–27**. – BLE LXXIV, 1973, 81–102.

Grelot, Pierre: La valeur de οὐκ ... ἀλλά ... dans **Philippiens 2,6–7**. – Bibl LIV, 1973, 25–42.

Grelot, Pierre: Deux notes critiques sur Philippiens 2,6–11. – Bibl LIV, 1973, 169–186.

Pöhlmann, Wolfgang: Die hymnischen All-Prädikationen in **Kol 1,15–20**. – ZNW LXIV, 1973, 53–74.

Best, Ernest: A commentary on the First and Second Epistles to the **Thessalonians**. – Lo: Black (1972). XVI, 376 p. = Black's New Testament commentaries; £ 2,50.

Grünzweig, Fritz: Der Brief des **Jakobus** erklärt. – Wup: Brockhaus 1973. 183 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 14,80.

Goldstein, Horst: Die politischen Paränesen in 1 Petr 2 und Römer 13. – BL XIV, 1973, 88–104.

Ambrozic, Aloysius M.: The hidden kingdom. A redaction and critical study of the references to the kingdom of God in Mark's gospel. – Wash: Catholic Biblical Association of America 1972. XI, 280 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series II; $ 9,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Neirynck, Frans: Duality in **Mark**. Contributions to the study of the Markan redaction. – Lv: University Press (1972). 214 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXI; FB 350.

Navone, John, SJ: Three aspects of the **Lucan** theology of history. – Biblical theology bulletin III, 1973, 115–132.

Minear, Paul S.: Dear Theo. The kerygmatic intention and claim of the Book of Acts. – Interpr XXVII, 1973, 131–150; p. 151–165: MacRae, George W., SJ: "Whom heaven must receive until the time". Reflections on the christology of Acts; p. 166–183: Bruce, F. F.: The Holy Spirit in the Acts of the Apostles; p. 184–204: Keck, Leander E.: Listening to and listening for. From text to sermon ‹Acts 1:8›.

Delling, Gerhard: Die Jesusgeschichte in der Verkündigung nach Acta. – NTS XIX, 4, 1973, 373–389.

Johannes und sein Evangelium. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf. – Dmstd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XXVIII, 530 S. = Wege der Forschung LXXXII; Lw. DM 59,20.

Kysar, Robert: The source analysis of the Fourth Gospel – A growing consensus? – NovT XV, 1973, 134–152.

Feuillet, A(ndré), PSS: Christologie paulinienne et tradition biblique. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1973). 263 p.; F 25,70.

Therrien, Gérard, CSSR: Le discernement dans les écrits pauliniens. – P: Lecoffre – Gabalda 1973. 349 p. = Études bibliques; F 135,–.

Meier, John P.: Presbyteros in the Pastoral Epistles. – CBQ XXXV, 1973, 323–345.

Stadelmann, Andreas: Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 135–221.

Riesenfeld, Harald: Reflections on the **unity** of the New Testament. – Religion. A journal of religion and religions III, 1973, 35–51.

Hamerton-Kelly, R. G.: **Pre-existence**, wisdom, and the Son of Man. A study of the idea of pre-existence in the New Testament. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1973. XII, 310 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXI; £ 7,90.

Latourelle, René, SJ: Authenticité historique des **miracles** de Jésus. Essai de critériologie. – Gr LIV, 1973, 225–261; p. 261–262: Summary.

Barth, Gerhard: Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der **Taufe** im Neuen Testament. – ZThK LXX, 1973, 137–161.

Brandenburg, Egon: **Frieden** im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 73 S.; kart. DM 12,80.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Dirigido por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez, José Vives Gatell. Tomo I: A–C. II: Ch-Man. – Madrid: Instituto Enrique Florez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1972. XLV, 671 p.; p. 671–1408; 4°

Renaissance. Studies in honor of Hans **Baron**. Ed. by Anthony Molho and John A. Tedeschi. – (Firenze:) Sansoni (1971). LXXXVII, 874 p. = Biblioteca storica Sansoni. Nuova seria XLIV; Lire 12 000; p. LXXI–LXXXVII: Tedeschi, John A. – Andrew W. Lewis: Bibliography of the writings of Hans Baron 1924–1969.

Bavaria christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift Adolf Wilhelm **Ziegler**. Hrsg. von Wilhelm Gessel und Peter Stockmeier. – Mchn: Seitz & Höfling 1973. 242 S., 1 Titelbild, 12 Abb. auf 8 Taf. = Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte XXVII; brosch. DM 21,80; S. 235–242: Bibliographie A. W. Ziegler.

Fontaine, Jacques: Chronique de littérature wisigothique ‹1970–1972›. – RevÉtAug XIX, 1973, 163–176.

Baumeister, Theofried: Zum Selbstvertändnis der Geschichtswissenschaft. Ein Literaturbericht. – FStudien LV, 1973, 78–85.

Lindt, Andreas: Kontinuität und Diskontinuität in der Sicht evangelischer Kirchengeschichte. – ThZ XXVIII, 1972, 413–426.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Helvetia sacra. Hrsg. von Albert Bruckner. Abt. I: (Schweizerische Kardinäle. Das apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer.) 1: (Bearb. von Kuno Bugmann [u. a.], Red. von Albert Bruckner.) – Bern: Francke (1972). 697 S., 4 Karten.

Fries, Heinrich: Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung. – Mysterium salutis. Bd IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 223–285.

Langgärtner, Georg: Die Taufe bei **Maximus** von **Turin**. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Zü, Eins, Köln-Frb/B, Bas, Wien 1972), 71–81; S. 83–94: Sauser, Ekkart: Baptismus-baptismus cottidianus – und Sündenvergebung in der Theologie des heiligen **Augustinus**; S. 95–107: Hofmann, Linus: Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des **Erasmus** von **Rotterdam**; S. 109–122: Iserloh, Erwin: Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas **Müntzer**; S. 123–135: Schützeichel, Heribert: **Calvin**s Kritik an der Firmung; S. 137–153: Biemer, Günter: Die Bedeutung der Taufe in ihrer genetischen Entfaltung bei John Henry **Newman**.

Schild, M. E.: Leading motifs in some Western Bible prologues. – The Journal of Religious History VII, 1972, 91–109.

Walker, D(aniel) P(ickering): The ancient theology. Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century. – Ithaca, NY: Cornell University Pr. (1972). 276 p.; $ 14,50.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores colligere coepit Ioannes Baptista de Rossi. Complevit et edidit Antonius Ferrara S. J. Nova series Vol. V: Coemeteria reliqua viae Appiae. – CdV: Pont. Institutum Archaelogiae Christianae 1971. VI, 441 p., 39 tav. 2°; Lire 25 000.

Vives, José: Inscripciones latinas de la **España Romana**. Antología de 6800 textos. Vol. I. II. – Barc: (Universidad de Barcelona; Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1971–1972. 884 p., p. 849–884 tav. = Publicaciones de los Departamentos de filología latina.

Karpp, Heinrich: Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1972). VIII, 167 S. = Neukirchener Studienbücher IX. Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien; kart. DM 23,–.

Kelly, John Norman Davidson: Altchristliche **Glaubensbekenntnisse** (Early christian creeds, dt.). Geschichte und Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 449 S.; Lw. DM 58,–.

Stockmeier, Peter: **Glaube** und **Religion** in der Frühen Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 143 S.; kart. DM 18,80.

Gramaglia, Pier Angelo: Il **battesimo** dei **bambini** nei primi quattro secoli. – (Brescia): Morcelliana (1973). 245 p. = Centro di studi ecumenici Giovanni XXIII. Priorato di sant'Egidio – Sotto il Monte-Bergamo; Lire 3000.

Brox, Norbert: Σωτηρία und **salus**. Heilsvorstellungen in der Alten Kirche. – EvTh XXXIII, 1973, 253–279.

Zeegers-Vander Vorst, Nicole: Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle. – Lv: Bibliothèque de l'Université. Bureau du Recueil – Publications Universitaires de Louvain 1972. XLIX, 381 p. = Université de Louvain. Recueil de travaux, d'histoire et de philologie IV, 47; FB 600,– [Diss., Louvain]

Campenhausen, Hans Freiherr von: Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche. – EvTh XXXIII, 1973, 280–293.

Bellini, Enzo: La chiesa antica e il **divorzio**. – SC C, 1972, 163*–177*.

Bovon-Thurneysen, Annegreth: Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des **Polycarp** von **Smyrna**. – ThZ XXIX, 1973, 241–256.

Osborn, Eric Francis: **Justin** Martyr. – Tü: Mohr 1973. 228 p. = Beiträge zur historischen Theologie XLVII; Lw. DM 56,–.

Frend, W. H. C.: The Old Testament in the age of the Greek Apologists A. D. 130–180. – SJTh XXVI, 1973, 129–150.

Richard, Marcel: Témoins grecs des fragments XIII et XV de **Méliton** de **Sardes**. – Muséon LXXXV, 1972, 309–336.

Meijering, E. P.: Die „physische Erlösung" in der Theologie von **Irenäus**. – NAKG N. S. LIII, 1973, 147–159.

Gagé, Jean: Le **paganisme** impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du 3e siècle. – Mz: Verl. der Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1972. 20 S. = Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1972, 12; kart. DM 4,80.

Brontesi, Alfredo: La soteria in **Clemente Alessandrino**. Prefazione di Franco Bolgiani. – R: Università Gregoriana Editrice 1972. XXXI, 742 p. = Analecta Gregoriana CLXXXVI = Ser. fac. theol.: Sectio B, n. LX; Lire 15 000.

Quacquarelli, Antonio: L'antimonarchianesimo di **Tertulliano** e il suo presunto montanismo. – Vetera christianorum X, 1973, 5–45; p. 51–58: Lilla, Salvatore: Un opusculo sulla teologia trinitaria in quattro codici vaticani; p. 59–77: Marotta, Eugenio: I riflessi biblici nell' orazione ad **Origine** di **Gregorio** il **Taumaturgo**; p. 79–102: Mees, Michael: Außerkanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt. 7,21–23; Lk. 6,46; 13,26–28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte.

Frickel, Josef: Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase. Drei allegorische Deutungen der Paradiesflüsse Gen 2,10 ‹**Hippolyt**, Ref. VI 15–16›: Sinn und Entwicklungsgeschichte. – Muséon LXXXV, 1972, 425–450.

Hruby, Kurt: Exégèse rabbinique et exégèse patristique. – RevSR XLVII, 1973, 341–372.

De Jonge, H. J.: La bibliothèque de Michel Choniates et la tradition occidentale des *Testaments des XII Patriarches*. – NAKG N. S. LIII, 1973, 171–180.

Ménard, Jacques E.: Littérature apocalyptique et littérature gnostique. – RevSR XLVII, 1973, 300–323.

Rufinus (Presbyter Aquilensis): Il Salterio di **Rufino** (Psalterium). Edizione critica a cura di Francesca Merlo. Commento da Jean Gribomont. – R: Abbazia San Girolamo; CdV: Libreria Vaticana 1972. XI, 207 p. = Collectanea biblica latina XIV; Lire 8000.

Del Ton, Giuseppe: La figura di **Costantino Magno** sotto il profilo religioso, militare, politico. – Div XVII, 1973, 204–240.

Joannou, Perikles-Petros: Die **Ostkirche** und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert. Bearb. von Georg Denzler. – Stu: Hiersemann 1972. VIII, 309 S. = Päpste und Papsttum III; Lw. DM 96,–.

Recio, Alejandro, OFM: Tapa de sarcófago con escenas de José en el palacio «Massimo» de Roma. – Antonianum XLVII, 1972, 431–454 (4 fig.).

Kannengiesser, Charles: **Athanase** édité par Robert W. Thomson. – RSR LXI, 1973, 217–232.

Sieben, Hermann-Josef, SJ: Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandrien. – ThPh XLVIII, 1973, 157–173.

Tetz, Martin: Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons **Eugenios** von **Ankyra**. – ZNW LXIV, 1973, 75–121.

Basilius von Caesarea: Briefe. Teil II. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild. – Stu: Hiersemann 1973. X, 192 S. = Bibliothek der griechischen Literatur III. Abt. Patristik.

Vööbus, Arthur: The origin of the Monophysite church in Syria and Mesopotamia. – ChH XLII, 1973, 17–26.

Martínez-Fazio, L.M., SJ: La segunda basílica de san Pablo Extramuros. Estudios sobre su fundación. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XX, 395 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXXII; Lire 6500. [Diss., Roma, Pont. Instituto de Arquelogía Cristiana]

Riga, Peter J.: Penance in St. **Ambrose**. – Église et Théologie IV, 1973, 213–226.

Chaffin, Christopher E.: Christus imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio. – RStLR VIII, 1972, 517–527.

Van der Lof, L.J.: Der fanatische Arianismus der **Wandalen**. – ZNW LXIV, 1973, 146–151.

Παπαδόπουλος, Στυλιανὸς Γ.: Γρηγόριος ὁ Θεόλογος καὶ αἱ προυποθέσεις τῆς Πνευματολογίας αὐτοῦ [Papadopoulos, Stylianos G.: Gregor von Nazianz und die Voraussetzungen seiner Lehre vom Heiligen Geist]. – Athen: Kas. Grigoris [73 Solon Street, Athens 143] 1971. 164 p.; Dr 130,–.

Meijering, E.P.: The doctrine of the will and of the Trinity in the orations of Gregory of Nazianzus. – NThT XXVII, 1973, 224–234.

Nowak, Edward: Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de **Jean Chrysostome**. – P: Beauchesne (1973). 239 p. = Théologie historique XIX; F 51,–.

Del Ton, Giuseppe: Timori e speranza per l'avvenire meditando il **De civitate Dei**. – Div XVII, 1973, 5–18.

Ripanti, Graziano: L'allegoria o l'«intellectus figuratus» nel *De doctrina christiana* di Agostino. – RevÉtAug XVIII, 1972, 219–232.

Soto, Emmanuel, OSA: Lineamenta iuris criminalis fundamentalis in doctrina s. Augustini. – R: [Ed. Augustiniane] 1972. XXVIII, 209 p.

Dewart, Joanne Mc William: The theology of grace of **Theodore** of **Mopsuestia**. – Wash: Catholic Univ. Press 1971. XIII, 160 p. = The Catholic University of America. Studies in christian antiquity XVI.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Wentz, Gottfried: Das Erzbistum Magdeburg ... bearb. von Gottfried Wentz u. Berent Schwineköper. Bd I, 1: Das Domstift **St. Moritz** in **Magdeburg**. I, 2: Die Kollegiatsstifte **St. Sebastian, St. Nicolai, St. Peter** und **Paul** und **St. Gangolf** in Magdeburg. – B, NY: de Gruyter 1972. XVIII, 587 S., S. 591–1026 = Germania sacra: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg; brosch. DM 320,–.

Penco, Gregorio: Erudizione e storiografia monastica in Italia nei primi decenni del Novecento. – Benedictina XIX, 1972, 1–16; p. 17–32: Caraffa, Filippo: Trevi nel Lazio e i monasteri Sublacensi durante il basso medioevo ‹sec. XIII–XV›; p. 33–64: Elli, Pietro: Il cardinale Fortunato **Tamburini** ‹1683–1761›; p. 65–81: Leccisotti, Tommaso: Contributi della Congregazione Cassinese alla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Vergine; p. 82–98: Pantoni, Angelo: Postille storico-artistiche sul S. **Eugenio** di **Siena**.

Monumenta **Ucrainae** historica. Collegit Andreas Šeptyckyj. Edidit Josephus Slipyj. Vol. IX–X ‹1075–1632›. Supplementum. – Romae: (Universitas Catholica Ucrainorum) 1971. XXVII, 942 p. = Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum s. Clementis Papae; Lire 13 000.

Petit, Fr., OPraem: Milon de Sélincourt, évêque de Thérouanne. – AnPraem XLVIII, 1972, 72–93; p. 94–123: Weyns, N.J., OPraem: Jean Chrysostôme vander Sterre, abbé de Saint-Michel d'Anvers; p. 215–222: Grauwen, W.M., OPraem: Norbertus en de brand te Kamerijk in 1123; p. 223–231: Grauwen, W.M.: Het polenprivilege van Norbertus, 4 juni 1133; p. 243–290: Vanden Hurk, Alph. W., OPraem: Berne op weg naar Spaans-Brabant, 1640–1680; p. 291–307: Peyrours, Bernard: Les prémontrés à Arthous ‹1160–1791›.

Dekker, C. / J.G. Kruisheer: Geschiedenis van het Victorinnenklooster **Jeruzalem** te Biezelinge 1246 – begin 17e eeuw. – AGKatKN XIV, 1972, 3–88.

Gavotto, Robert, OSA: The General and the Congregations in the Order of St. Augustine. – AAug XXXV, 1972, 303–372.

### 5. Mittelalter

Jaspert, Bernd: **Benedikt** von **Nursia** – der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen. – ErbAuftr XLIX, 1973, 90–103. 190–207.

Oldoni, Massimo: **Gregorio** di **Tours** e i «Libri Historiarum»: Letture e fonti, metodi e ragioni. – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 563–700.

Müller, Iso, OSB: Die älteste **Gallus-Vita**. – ZSKG LXVI, 1972, 209–249.

Fenning, Hugh, OP: The undoing of the **Friars** of **Ireland**: A study of the novitate question in the **eighteenth** century. – Lv: Bibliothèque de l'Université, Publ. universitaires 1972. XXII, 410 p. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 1.

Thielen, Th.A.M.: **St. Calixtus** en Groenlo. – AGKatKN XV, 1973, 57–74.

Huyghebaert, N., OSB: L'Abbé **Rumold** de **Bergues**, auteur de la vie interpolée de S. Winnoc? – RHE LXVIII, 1973, 5–28.

Gasitte, Gérard: Un index grégorien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem. – Muséon LXXXV, 1972, 337–398.

Berschin, Walter: Das Verfasserproblem der Vita S. Wiboradae. – ZSKG LXVI, 1972, 250–277.

Deér, Josef: **Papsttum** und **Normannen**. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen. – Köln, Wien: Böhlau (1972). XIV, 322 S. = Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II. Band I; Lw. DM 58,–.

Ziese, Jürgen: Historische Beweisführung in Streitschriften des **Investiturstreites**. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1972. XIX, 235 S. = Schriftenreihe der Arbeo-Gesellschaft = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung VIII; kart. DM 14,– [Diss., München, Überarb.]

Somerville, Robert: The Council of **Urban II**. T. I: Decreta Claromontensia. – Amst: Hakkert 1972. XXIV, 176 p. = Annuarium Historiae Conciliorum Supplementum I; hfl 54,–.

Hopkins, Jasper: A companion of the study of St. **Anselm**. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1972. IX, 291 p.; $ 10,50.

Schmiechen, Peter M.: Anselm and the faithfulness of God. – SJTh XXVI, 1973, 151–168.

Petrus Pictor: Carmina. Necnon Petri de sancto Audemaro Librum de coloribus faciendis edidit L. van Acker. – Turnhout: Brepols 1972. CLXX, 246 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXV.

Garrigues, Marie-Odile: Qui était **Honorius Augustodunensis**? – Angelicum L, 1973, 20–49.

Bourgeois, G.: Les granges et l'économie de l'abbaye de **Nonenque** au moyen âge. – Cît XXIV, 1973, 139–160.

Angelini, Giuseppe: L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di **Prepositino**. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XXI, 306 p. = Analecta Gregoriana CLXXXIII = Ser. fac. theologicae: Sectio B., n. LVIII; Lire 6500. [Diss., Roma]

Brown, Virginia: An edition of an Anonymous twelfth-century *Liber de natura deorum*. – MS XXXIV, 1972, 1–70.

Tillmann, Helene: Ricerche sull'origine dei membri del collegio cardinalizio nel XII secolo. – RSCI XXVI, 1972, 313–353.

Huygens, R.B.C.: Le moine **Idung** et ses deux ouvrages: «Argumentum super quatuor quaestionibus» et «Dialogus duorum monachorum». – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 291–470.

Fasola, Livia: Una famiglia di sostenitori milanesi di Federico I per la storia dei rapporti dell'imperatore con le forze sociali e politiche della Lombardia. – QFIAB LII, 1972, 116–218.

Schüppert, Helga: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des **12.** und **13.** Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1972. 224 S. = Medium aevum XXIII; Lw. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Gertz, Bernhard: Tönend vom lebendigen Licht. **Hildegard** von **Bingen** und das Problem der Prophetie in der Kirche. – ErbAuftr XLIX, 1973, 171–189.

McGinn, Bernard: Joachim and the Sybil. An early work of **Joachim** of **Fiore** from Ms. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua. –Cît XXIV, 1973, 97–138.

Post, Gaines: **Vincentius Hispanus**, 'Pro ratione voluntas', and medieval and early modern theories of sovereignty. – Traditio XXVIII, 1972, 159–184.

Huerga Teruelo, Alvaro: La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea. – RET XXXIII, 1973, 213–243.

Cleve, Thomas Curtis van: The Emperor **Frederick II** of Hohenstaufen. Immutator mundi. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. XX, 607 p.; £ 6,–.

Nicol, Donald M.: The last centuries of Byzantium. 1261–1453. – Lo: Hart-Davis (1972). XII, 481 p., 1 carte; £ 4,95.

Canellas López, Angel: El reino de Aragón en el siglo XIV. – Anuario de estudios medievales VII, 1970–1971, 119–152.

Martinelli, Bertolo: «Feria sexta aprilis». La data sacra nel Canzoniere del **Petrarca**. – RStLR VIII, 1972, 449–484.

Καλλίστου Ἀγγελικούδη: «Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου». Εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικὸν ὑπόμνημα καὶ πίνακες ὑπὸ Στυλιανοῦ Γ. Παπαδοπούλου Kallistos Angelikoudis: „Gegen Thomas von Aquin". Einführung, Text, Kommentar und Indices. Hrsg. von Stylianos G. Papadopoulos). – Athen: Ka. Grigoris [73 Solon Street, Athen 143] 1970. 325 p.

Sandre Gasparini, Giuseppina de: Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi del **1399**: la regola di una «fraternitas alborum» in diocesi di Padova ‹13 ottobre 1399›. – RSCI XXVI, 1972, 354–368.

Dykmans, Marc, SJ: De **Jean XXII** au Concile de Florence ou Les avatars d'une hérésie gréco-latine. – RHE LXVIII, 1973, 29–66.

Mühlen, Heribert: Das Konzil von **Florenz** ‹**1439**› als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils. – ThGl LXIII, 1973, 184–197.

Casella, Nicola: Recenti studi su Enea **Silvio Piccolomini**. – RSCI XXVI, 1972, 473–488.

Pius II Papa ‹Enea Silvio Piccolomini›: I Commentari. A cura di Giuseppe Bernetti. Vol. I–II, – Siena: Cantagalli (1972). XXXVI, 324 p.; XXVII, 281 p. = I classici cristiani CCXIX/CCXXI; Lire 5100.

Bernetti, Giuseppe: Saggi e studi sugli scritti di Enea Silvio Piccolomini, Papa Pio II ‹1405–1464›. – Firenze (: Le Monnier) 1971. 215 p.; 6 tav.; Lire 4000.

Head, Constance: Aeneas Silvius Piccolomini's reflections on England, 1436–1458. – CHR LIX, 1973, 16–38.

Senger, Hans Gerhard: Zur Überlieferung der Werke des **Nikolaus** von **Kues** im Mittelalter. Mitteilungen und Untersuchungen über neue Cusanus-Handschriften. – Heid: Universitätsverlag Winter 1972. 48 S. = Cusanus-Studien IX = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse Jg. 1972, 5; kart. DM 14,–.

Weiler, A.G.: Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nicolaas van Kues. – NAKG N.S. LIII, 1973, 181–210.

Camporeale, Salvatore I.: **Lorenzo Valla** umanesimo e teologia. – Fir: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento/Olschki 1972. X, 558 p.; Lire 8000.

Haubst, Rudolf: Welcher „Frankfurter" schrieb die **„Theologia deutsch"**? – ThPh XLVIII, 1973, 218–239.

Allendorff, J.: Zisterzienser-Nonnenklöster des Bistums Kammin, am Vorabend der Reformation. – Cît XXIV, 1973, 161–174.

Atti del convegno internazionale su il pensiero politico di **Machiavelli** e la sua fortuna nel mondo Sancascino-Firenze, 28–29 settembre 1969. – Fir: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento/Olschki 1972. X, 174 p.; Lire 3500.

### 6. Gesamte Neuzeit

Schulz, Johannes: Zur Geschichte von **Schwetzkau,** einer Klosterstadt im Fraustädter Land. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XIX, 191 S.; 1 Bl. Beil., 14 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands VII; kart. DM 48,–.

Mackintosh, William H.: Disestablishment and liberation. The movement for the separation of the **Anglican Church** from State control. – Lo: Epworth Pr. 1972. XXIV, 344 p.; £ 6,50.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bainton, Roland H. - Eric W. Gritsch: Bibliography of the continental Reformation. Materials available in English. 2nd ed. revised and enlarged. – (Hamden, Conn.: Shoe String Pr.) 1972. XIX, 220 p. = Archon books; $ 10,–.

(Hus, Jan:) The Letters of John Hus. Translated from the Latin and the Czech by Matthew Spinka. – Manchester: Manchester University Press (1972). IX, 233 p.; £ 3.60.

Hexter, J.H.: The vision of politics on the eve of the Reformation. **More, Machiavelli,** and **Seyssel.** – NY: Basic Books (1973). XII, 243 p.

Béné, Charles: **Érasme** et Cicéron. – Colloquia Erasmiana Turonensia. Vol. II, P 1972, 571–579; p. 581–611: Massaut, Jean-Pierre: Érasme et Saint Thomas; p. 612–646: Marcel, Raymond: L' «Enchiridion militis christiani». Sa genèse et sa doctrine, ses succès et ses vicissitudes; p. 647–656: Boisset, Jean: Le christianisme d'Érasme dans l' «Enchiridion militis christiani»; p. 657–666: Boisset, Jean: Le christianisme d'Érasme dans la «Diatribe sur le libre arbitre»; p. 667–690: Schottenloher, Otto: Erasme et la «Respublica christiana»; p. 691–712: Chantraine, Georges, SJ: Erasme, lecteur de Psaumes; p. 713–736: Gilmore, Myron-P.: Les limites de la tolérance dans l'œuvre polémique d'Érasme; p. 737–748: Agustijn, G.: Hyperaspistes I: La doctrine d'Érasme et de Luther sur la «Claritas Scripturae»; p. 749–760: Hadot, Jean: La critique textuelle dans l'édition du Nouveau Testament d'Érasme; p. 761–769: Marc-Hadour, Germain: Érasme et John Colet; p. 771–780: Marc-Hadour, Germain: Érasme et John Fisher; p. 781–805: Godin, André: Jean Vitrier et le «Cénacle» de Saint-Omer; p. 807–819: Godin, André: Érasme et le modèle origénien de la prédication; p. 821–828: Coppens, Joseph: Le portrait de Saint Jérôme d'après Érasme; p. 829–836: Coppens, Joseph: Les scolies d'Érasme sur l' «Epistola de interdicto esu carnium»; p. 837–847: Kohls, Ernst-Wilhelm: Érasme et la Réforme; p. 849–858: Meylan, Henri: Zwingli et Érasme, de l'humanisme à la Réformation; p. 859–865: Meylan, Henri: Beatus Rhenanus et la propagande des écrits luthériens en 1519; p. 867–876: Stegmann, André: La réhabilitation de l'orthodoxie chez Érasme par Jean Richard ‹1688›; p. 877–889: Bataillon, Marcel: Actualité d'Érasme; p. 891–924: Quelques «Erasmiana» à la Bibliothèque Municipale de Tours ‹Exposition de l'été 1969›.

Ebert, Klaus: Theologie und politisches Handeln. Thomas **Müntzer** als Modell. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1973. 120 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe DCII; kart. DM 6,50.

Meyer, Walter E.: Reformator und Revolutionär: Thomas Müntzer. – Reformatio XXII, 1973, 342–354.

The heritage of John **Calvin.** Heritage Hall lectures 1960–1970. Ed. by John H. Bratt. – GrR, Mich.: Eerdmans (1973). 222 p. = Heritage Hall publications II: Calvin college and seminary library; $ 5,95.

Schützeichel, Heribert: Die Glaubenstheologie Calvins. – (Mchn): Hueber Verlag (1972). 276 S. = Beiträge zur Ökumenischen Theologie IX; kart. DM 36,– [Habil.-Schrift, Trier] [= Korrektur zu: Schützeichel ... ThRev LXIX, 1973, Sp. 79]

Partee, Charles: Calvin and experience. – SJTh XXV, 1973, 169–181.

Quellen zur Geschichte der **Täufer.** Band XIII: **Österreich.** Teil II. Bearb. von Grete Mecenseffy. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1972. X, 543 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLI; Lw. DM 66,–.

Hausammann, Susi: Die Textgrundlage von **Zwinglis** «Fidei expositio». – Zwing XIII, 1972, 463–472.

Vander Molen, Ronald J.: Anglican against Puritan: Ideological origins during the Marian exile. – ChH XLII, 1973, 45–57.

Midali, Mario, SDB: Rivelazione, Chiesa, Scritture e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento. – Sales XXXIV, 1972, 607–651; XXXV, 1973, 3–51. 179–246.

Huerga, Alvaro, OP: El Catecismo de B. **Carranza.** – Angelicum L, 1973, 50–65.

Standford Reid, W.: The coming of the Reformation to **Edinburgh.** – ChH XLII, 1973, 27–44.

Freudenberger, Theobald: Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient. – Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, Mchn/Pad/Wien 1972, 577–601; S. 603–633: Kurrus, Theodor: Bonae artes. Über den Einfluß des Tridentinums auf die philosophischen Studien an der **Universität Freiburg** im Breisgau; S. 635–657: Welker, Klaus: Die Inchenhofener Mirakelaufzeichnungen ‹1506–1657›. Ihr Beitrag zur nachtridentinischen Verehrung des **hl. Leonhard** als Viehpatron; S. 659–674: Kauß, Dieter: Nachtridentinische Visitationen im Straßburger Bistumsgebiet rechts des Rheines als Quelle für die katholische Reform; S. 675–694: Roberg, Burkhard: Kuriale Reformbemühungen in Stift und Bistum **Minden** nach dem Trienter Konzil; S. 695–711: Wittstadt, Klaus: Atilio **Amalteo** ‹1606–1610›. Bemühungen eines Nuntius um Katholische Reform; S. 713–727: Immenkötter, Herbert: Die Auseinandersetzung des Domkapitels in **Münster** mit dem Geistlichen Rat.

Fischer, Wolfgang P.: Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562. Mit einem Geleitwort von Hubert Jedin. – Mstr: Aschendorff (1973). X, 358 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVI; kart. DM 68,– [Diss., Universität des Saarlandes]

Hardt, Karl: Der Ausgang der Reformation. – Bergen-Enkheim (b. Ffm:) Kaffke [1973]. 146 S. = Theologische Brennpunkte XXIX/XXX.

Bangert, William V., SJ: A history of the Society of Jesus. – St. Louis, Miss.: Institute of Jesuit Sources 1972. XII, 558 p.; $ 14,75.

Nauta, D.: De Synode van **Emden** ‹**1571**› en de Hugenoten. – GThT LXXIII, 1973, 76–94.

Rück, Peter: Das Archiv des Klerus von **Orbe** im 16. Jahrhundert. – ZSKG LXVI, 1972, 295–306.

### 8. Neuere Zeit

Jacobs, H., SJ en P. J. Begheyn, SJ: De Noord-Nederlandse studenten aan het Pauselijk Collegium **Germanicum** te Rome van **1552** tot **1627.** – AGKatKN XV, 1973, 75–102.

Briels, J. G. C. A.: Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. Een bijdrage tot de kennis van het schoolwezen in de Republiek. – AGKatKN XIV, 1972, 89–169.

Briels, J. G. C. A.: Biografische aantekeningen betreffende Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. – AGKatKN XV, 1973, 103–149.

The Welsh Elizabethan Catholic martyrs: the trial documents of Saint Richard **Gwyn** and of the venerable William **Davies.** Ed. by D. Aneurin Thomas. – Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1971. 332 p.; £ 3,50.

Polonio, Valeria: La congregazione di **Monte Oliveto** a metà Seicento. – RSCI XXVI, 1972, 369–420.

Obst, Helmut: Der Berliner Beichtstuhlstreit: Die Kritik des **Pietismus** an der **Beichtpraxis** der luther. Orthodoxie. – Witten: Luther-Verl. 1972. 151 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XI; Lw. DM 34,– [Habil.-Schrift, Halle, Wittenberg]

Maissen, Felici: Der Sagenserhandel. – ZSKG LXVI, 1972, 307–366.

Richey, Russel E.: Did the English Presbyterians become Unitarians? – ChH XLII, 1973, 58–72.

Drian-Court-Girod, Jeanine: Vie religieuse, culte et pratiques d'une communauté luthérienne à **Paris** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. – BSHPF CXIX, 1973, 1–34.

Bräumer, Hansjörg: August von **Arnswald:** 1798–1855. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums in Hannover. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 250 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XX; kart. DM 35,– [Diss., Göttingen]

Eismann, Adam: Umschreibungen der Pfarreien des Bistums **Aachen** im Rhein-Mosel-Departement **1802–1808.** – Trier: Neu 1972. XIV, 206 S.; 1 Kt. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XXII.

Smith, Elwyn A.: Religious liberty in the **United States.** The development of Church-State thought since the revolutionary era. – Phil: Fortress 1972. XIV, 386 p.; $ 10,95.

Ten Boom, H.: De Hervormde gemeente te Puiflijk. Haar einde in het begin van de 19de eeuw. – NAKG N. S. LIII, 1973, 160–170.

Mohl, Raymond A.: The urban missionary movement in **New York City, 1800–1825.** – The Journal of Religious History VII, 1972, 110–128.

Hein, Lorenz: Franz von **Baader** und seine Liebe zur Russischen Orthodoxen Kirche. – Kyrios N. F. XII, 1972, 31–59.

Thompson, J. Earl, Jr.: Lyman Beecher's Long Road to conservative abolitionism. – ChH XLII, 1973, 89–109.

Brakkee, C. F. J., OP: De theologische hogeschool van **Huisseling,** omstreeks **1799** tot **1824.** – AGKatKN XV, 1973, 1–56.

Russo, Adolfo: La chiesa – comunio di salvezza in A. **Rosmini.** – Nap: D'Auria 1972. 178 p. = Biblioteca teologica Napoletana I.

Zaccaria, Giuseppe: La elezione di **Pio IX** ‹**1846**› nella corrispondenza diplomatica dell'Archivio Vaticano. – RSCI XXVI, 1972, 421–435.

Roberts, M. J. D.: The religious thought of Charles de **Rémusat** during the Second Empire. – The Journal of Religious History VII, 1972, 129–143.

Camaiani, Pier Giorgio: Il diavolo, Roma e la rivoluzione. – RStLR VIII, 1972, 485–516.

Provencher, Normand: Église et dogme selon Alfred **Loisy.** – Église et théologie IV, 1973, 227–252.

Bröker, Werner: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert. Dargestellt am „Materialisten" Karl **Vogt 1817–1895.** – Mstr: Aschendorff (1973). 260 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVI; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Münster]

I monasteri italiani della Congregazione **Sublacense** ‹**1843–1972**›. Saggi storici nel primo centenario della congregazione. – Parma: Scuola Tipografica Benedettina 1972. 616 p., 43 fig. = Congregazione Sublacense O.S.B. Provincia Italiana; Lire 4500.

Bowden, Henry Warner: Church history in the age of science. Historiographical patterns in the **United States 1876–1918.** – Chapel Hill: The University of North Carolina Pr. (1971). XVI, 269 p.; $ 10,–.

Weiß, Matthias: Der politische Antisemitismus im Wiener Kleinbürgertum 1867–1895. – Emuna VIII, 1973, 94–103.

Weatherby, Harold L.: Cardinal **Newman** in his age. His place in English theology and literature. – Nashv: Vanderbilt University Pr. 1973. XV, 296 p.; $ 11,50.

Stern, Jean, MS: L'infaillibilité de l'Eglise dans la pensée de J. H. Newman. – RSR LXI, 1973, 161–185.

Lawson, Ronald: The political influence of the Churches in Brisbane in the 1890 s. – The Journal of Religious History VII, 1972, 144–162.

Méry, M. Marcel: Immanence et religion. Un critique italien du modernisme: Giovanni **Gentile.** – RSR LXI, 1973, 187–215.

### 9. Neueste Zeit

Agócs, Sandor: Christian democracy and social modernism in Italy during the papacy of Pius X. – ChH XLII, 1973, 73–88.

Frick, Robert: Zur Geschichte des **Kirchenkampfes.** – WissPr LXII, 1973, 251–272.

Muckermann, Friedrich: Im Kampf zwischen Epochen. Lebenserinnerungen. Bearb. u. eingeleitet von Nikolaus Jung. – Mz: Grünewald-Verl. (1973). XVIII, 665 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 15; Lw. DM 88,–.

Volk, Ludwig: Das Reichskonkordat vom 20. Juli **1933**. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. Sept. 1933. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. XXVII, 265 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 5; kart. DM 48,–.

Knitter, Paul: Die Uroffenbarungslehre von Paul **Althaus** – Anknüpfungspunkt für den Nationalsozialismus? Eine Studie zum Verhältnis von Theologie und Ideologie. – EvTh XXXIII, 1973, 138–164.

Herkenrath, Erland: Die Freiheit des Wortes. Auseinandersetzung zwischen Vertretern des schweizerischen Protestantismus und den Zensurbehörden während des 2. Weltkrieges. – Zü: Iuris-Verl. 1972. 232 S.; sfr 47,– [Diss., Zürich]

Hernández, Ramón, OP: Los veinticinco años de la facultad de Teología de **San Esteban** de **Salamanca**. – CT, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 483–562.

Outler, Albert C.: History as an ecumenical resource: The Protestant discovery of "Tradition", **1952–1963**. – CHR LIX, 1973, 1–15.

Karp, Hans-Jürgen: Die Kirche in **Polen** nach dem Dezember 1970. – Wissenschaftlicher Dienst für Ostmitteleuropa XXIII, 1973, 351–381.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Storni, H., SJ: Bibliografía Ríoplatense. – AHSJ XLII, 1973, 185–197.

Bucher, Hubert: Youth work in South Africa. A challenge for the Church. – Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1973. XXVIII, 221 p. = NZM. Supplementa XXI; sfr 28,–.

Crummey, Donald: Priest and politicians. Protestant and Catholic missions in Orthodox **Ethiopia, 1830–1868**. – Oxf: Clarendon Press 1972. 188 p., 4 pl., 3 maps = Oxford Studies in African affairs; £ 4,–.

Enklaar, Ido H.: De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der **Kemp**, stichter van het Nederlandsch Zendeling-Genootschap, pionier van de London Missionary Society onder Kaffers en Hottentotten in Zuid-Afrika, 1747–1811, tot zijn aankomst aan de Kaap in 1799. – Wageningen: Veenman en Zonen 1972, 168 p.; hfl 10,90.

Noggler, Albert, OFMCap: Vierhundert Jahre **Araukanermission**. 75 Jahre Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner. – Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1973. XXVI, 505 S., 4 Karten = NZM. Supplementa XX; sfr 52,–.

Pazos, Manuel R., OFM: Los misioneros franciscanos de **Méjico** y la enseñanza técnica que dieron a los indios. – AIA XXXIII, 1973, 14–190.

Tamrat, Taddesse: Church and State in **Ethiopia, 1270–1527**. – Oxf: Clarendon Press 1972. 344 p., 6 plates, 7 text figures; £ 5,50.

Où en est la revue Spiritus? Essai d'une analyse institutionnelle. – Spiritus. Expérience et recherche missionnaires XIV, 1973, 316–337.

Assmann, Hugo: Teología desde la praxis de la **liberación**. Ensayo teológico desde la América dependiente. – Sal: Sígueme 1973. 271 p.

Comblin, José: Atualidade da **teologia** da **missão**. – REBras XXXII, 1972, 796–825; XXXIII, 1973, 5–34.

Dockhorn, Kurt: Christus im **Hinduismus** in der Sicht der neueren indischen Theologie. – EMZ XXX, 1973, 57–74.

Dörmann, Johannes: Theologie der Mission? Kritik zu „kritischen" Analysen. – ThGl LXIII, 1973, 342–361.

Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro en El Escorial 1972. – Sal: Sígueme 1973. 428 p.; pes 390,–.

Kollbrunner, Fritz, SMB: Die Katholizität der Kirche und die Mission. – Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1973. 70 S. = Schriftenreihe der NZM XXIII; sfr 9,–.

Lobinger, Fritz: **Katechisten** als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung? – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1973. XIV, 112 S. = Münsterschwarzacher Studien XXIV; kart. DM 21,–. [Diss., Münster]

Merwe, W. J. van der: Bekering binnen de Nederduitse Gereformeerde Bantoekerke. – Cape Town and Pretoria: N. G. Kerk-Uitgevers 1972. 36 p.

Ossa, Leonor: Die Revolution – das ist ein Buch und ein freier Mensch. Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika. – Hbg: Furche-Verlag 1973. 173 S. = Konkretionen XVI; DM 19,80.

Poitevin, Guy: Une charte de la rencontre. – Spiritus. Expérience et recherche missionnaires XIV, 1973, 275–314.

Caldarola, Carlo: **Japanese** reaction to the institutional Church. – JESt IX, 1972, 489–520.

Coggins, Wade: Study attacks mission work among Latin American Indians. – Evangelical Missions Quarterly VIII, 1972, 202–208.

Nothomb, Jean-François: Die Kleinen Brüder am Orinoco (La fraternité au bord du fleuve, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 192 S.; DM 16,–.

Goudreault, Henri: Etude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada. – Kerygma (Ottawa) XIX, 1972, 104–161.

Velázquez, Manuel: Fe, esperanza y acción política en América Latina. – Misiones extranjeras, mayo-junio 1973, 83–99.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ricketts, Mac Linscott: In defence of **Eliade**. Toward bridging the communications gap between anthropology and the history of religions. – Religion. A journal of religion and religions III, 1973, 13–34.

Amstutz, Josef, SMB: Über die Religionen. – NZM XXIX, 1973, 81–92.

Hernández Catalá, Vicente: La expresión de lo divino en las religiones no cristianas. Presentación por Paolo Marella. – Madr: La Editorial Católica 1972. XXIV, 331 p. = Semina Verbi. Serie monográfica sobre las religiones no cristianas = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXIV.

Traditions religieuses et para-religieuses de peuples altaïques. Communications présentées au XIIIe Congrès de la «Permanent International Altaistic Conference», Strasbourg, 25–30 juin 1970. – P: Pr. Univ. de France 1972. 179 p. = Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés; F 58,–.

Bürkle, Horst: Heilsvorstellungen und Heilserwartungen in Asien. – EvTh XXXIII, 1973, 293–306.

Weinfeld, Moshe: The worship of **Molech** and of the Queen of Heaven and its background. – Ugarit-Forschungen IV, 1972, 133–154.

Waldmann, Helmut: Die kommegenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I. – Leiden: Brill 1973. XXIII, 247 S., 16 Fig., 38 Taf. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXXIV; hfl 148,–.

Younger, Paul: Introduction to **Indian** religious thought. – Phil: Westminster Pr. 1972. 142 p.; $ 2,45.

Gonda, J(an): The Vedic God **Mitra**. – Leiden: Brill 1972. VIII, 147 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XIII; hfl 48,–.

Knipe, David M.: One fire, three fires, five fires: Vedic symbols in transition. – HRel XII, 1, 1972, 28–41.

Stietencron, Heinrich von: Gangā und Yamunā: zur symbolischen Bedeutung der Flussgöttinnen an indischen Tempeln. – Wiesb: Harrassowitz 1972. X, 162 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie V.

Johnson, Donald – Dean Johnson: God & Gods in **Hinduism**. – New Delhi: Arnold-Heineman India (1972). 88 p., 24 tab.; $ 3,50.

Eschmann, Anncharlott: Der Avatāragedanke im Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. – Numen XIX, 1972, 229–240.

Chen, Ellen Marie: Is there a doctrine of physical immortality in the **Tao Te Ching**? – HRel XII, 3, 1973, 231–249.

Italiaander, Rolf: **Sokagakkai**, Japans neue Buddhisten. – Erlangen: Verl. der Evang.-Luther. Mission 1973. 420 S.; Lw. DM 29,–.

Williams, Ethel L. – Clifton F. Brown: Afro-American religious studies: A comprehensive bibliography with locations in American libraries. Compiled. – Metuchen, N. J.: The Scarecrow Press 1972. X, 11–454 p.; $ 12,50.

## VI. Religionsphilosophie

Myth and philosophy. Ed. by George F. McLean, OMI. – Wash: The Catholic Univ. of America (1971). 202 p. = Proceedings of the American Catholic philosophical association XLV.

Kane, G. Stanley: *Fides quaerens intellectum* in **Anselm**'s thought. – SJTh XXVI, 1973, 40–62.

Wippel, John F.: **Thomas Aquinas** and **Avicenna** on the relationship between First Philosophy and the other theoretical sciences: A note on Thomas's *Commentary on Boethius*'s De Trinitate, Q 5, art. 1, ad 9. – Thomist XXXVII, 1973, 133–154.

Bertola, Ermenegildo: Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino. – RFN LXV, 1973, 248–302.

Woods, Earl R.: Ockham on nature and God. – Thomist XXXVII, 1973, 69–87.

Martínez, Felicísimo, OP: El hombre frente al problema de Dios. ‹Perspectivas antropológicas del descubrimiento de Dios en la Suma Teológica de Santo Tomás›. – Studium XIII, 1973, 3–41.

Dister, N.: Het samenvallen der tegendelen. Enkele reflecties op de betekenis van de "Coïncidentia oppositorum" als het centrale herkenningspunt van de filosofie van **Nicolaas van Cusa**. – TFil XXXV, 1973, 247–312; p. 312–314: Zusammenfassung: Die Koinzidenz der Gegensätze.

Todisco, Orlando, OFMConv: Esigenze teologiche dell'ente univoco in **Duns Scoto**. – MF LXXI, 1971, 281–338.

Schmidt, Wolff A. von: Mythologie und Uroffenbarung bei **Herder** und **Schlegel**. – ZRGG XXV, 1973, 32–45.

Quelquejeu, Bernard: La volonté dans la philosophie de **Hegel**. – P: Ed. du Seuil (1973). 351 p. = Collection "L'ordre philosophique".

Gigante, Mario: Religiosità di **Kierkegaard**. – (Nap:) Morano (1972). 302 p.; Lire 4300.

Diet, Emmanuel: **Nietzsche** et les métamorphoses du divin. – P: Les Ed. du Cerf 1972. 159 p. = Horizon philosophique; F 12,–.

Marsch, Wolf-Dieter: Philosophie im Schatten Gottes. **Bloch, Camus, Fichte, Hegel, H. Marcuse, Schleiermacher.** – (Gü:) Gütersloher Verlags-Haus G. Mohn (1973). 128 S. = Gütersloher Taschenbücher LXXVII; kart. DM 6,80.

Klein, Aloys: Die Frage nach der Wahrheit. Zum Wahrheitsverständnis bei Karl **Jaspers**. – ThGl LXIII, 1973, 218–225.

Quinn, John M., OSA: The Thomism of Etienne **Gilson**. A critical study. – Villanova: Villanova University Pr. (1971). XVI, 188 p.

Kaulbach, Friedrich: Einführung in die **Metaphysik**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. 244 S. = Die Philosophie; DM 30,40.

Bruaire, Claude: Die Aufgabe, Gott zu denken. Religionskritik, ontologischer Gottesbeweis, die Freiheit des Menschen. (Übers. aus d. Franz.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 185 S.; kart. DM 25,–.

Weidlich, Wolfgang: Befragung der philosophischen Theologie der radikalen Fraglichkeit. – ZThK LXX, 1973, 226–243.

Splett, Jörg: Anthropo-theologie. – ThPh XLVIII, 1973, 351–370.

## VII. Fundamentaltheologie

Bouillard, Henri: De l'apologétique à la théologie fondamentale. – Dieu connu en Jésus Christ = Les quatre fleuves I, P 1973, 57–70.

Seckler, Max: Hoffnungsversuche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 192 S.; kart. DM 16,–.

Ebeling, Gerhard: Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft. – Tü: Mohr 1973. XIV, 118 S. = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beih. III; kart. DM 7,80.

Jeffner, Anders: Theologie und analytische Philosophie. Fragen aus ihrer Konfrontation in Schweden. – KuD XVIII, 1972, 278–293.

Greeley, Andrew M.: Unsecular man: The persistance of **religion**. – NY: Schocken 1972. 280 p.; $ 7,95.

Grabner-Haider, Anton: Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie. – Mchn: Kösel 1973. 229 S.; kart. DM 28,–.

Sauter, Gerhard: Über die Brauchbarkeit des Religionsbegriffes für Kirche und Theologie heute. – Religionskritik als theologische Herausforderung, Mchn (1972), 108–132.

Fudge, Erik C.: Language, revelation and illumination. – SJTh XXVI, 1973, 1–23.

Kaufman, Gordon D.: **God** the problem. (Second printing). – Cambridge, Mass.: Harvard University Press (1973). XX, 276 p. = Harvard paperback XL; $ 2,95.

Splett, Jörg: Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott. – Ffm: Knecht (1973). 144 S.; kart. DM 16,–.

Luijpen, Wilhelm Antonius Maria: Wenn ich ‚Gott' sage. Über die Sprache des Glaubens (God, Goddank, Godverd, dt.) (A. d. Niederländischen von Reinhold Kühn.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 104 S.; kart. DM 13,80.

Farrer, Austin: Reflective faith. Essays in philosophical theology. Ed. by Charles C. Conti. – Lo: SPCK 1972. XV, 234 p.

Lamberigts, Sylvester: Veelvormig geloven. – Collationes [III,] 1973, 6–38.

Fries, Heinrich: Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie. – Catholica XXVII, 1973, 13–30.

Weissmahr, Béla, SJ: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der **Evolution** und des **Wunders**. – Ffm: Knecht 1973. VII, 198 S. = Frankfurter theologische Studien XV; kart. DM 29,– [Diss., Gregoriana Rom]

Sauter, Gerhard: Heilsvorstellungen und Heiserwartungen. Notizen zur theologischen Orientierung. – EvTh XXXIII, 1973, 227–243.

## VIII. Dogmatik

Geyer, Hans-Georg: Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi. – EvTh XXXIII, 1973, 385–401.

Reinhardt, Klaus: Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe. – Internationale kath. Zeitschrift «Communio» II, 1973, 206–224.

Gesché, Adolphe: Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 275–324.

Haag, Herbert: The **original sin** discussion, 1966–1971. – JESt X, 1973, 259–288.

Hernández Alonso, Juan José: De la fundación a la auto-comprensión de la **Iglesia**. – Salm XIX, 1972, 577–603.

Nicolau, Miguel, SJ: La crisis de la Iglesia. Criterios de renovación. – Madr: Ed. Católica 1972. XV, 318 p.

Blei, K.: De onfeilbaarheid van de kerk. – Kampen: Kok 1972. XI, 440 p.

Hödl, Ludwig: Wie fehlbar und unfehlbar ist die kirchliche Lehrverkündigung? – ThPh XLVIII, 1973, 174–193.

Honings, Bonifacius: Sacerdozio ministeriale e comune. Una duplice identità della chiesa-sacramento. – ECarm XXIII, 1972, 409–435.

Iraburu, José Maria: Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote. Prólogo de Alvaro Huerga. – Burgos: Ediciones Aldecoa (1972). 260 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXVIII; pes 300,–.

Tillard, J. M. R., OP: La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 481–514.

Gerken, A(lexander), OFM: Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der **Eucharistie**lehre. – ZkTh XCIV, 1972, 199–226.

Weber, Hermann J.: Eucharistie – Sakrament der Christusgemeinschaft. Exegetisch-dogmatische Überlegungen. – ThPh XLVIII, 1973, 194–217.

Schneider, Theodor: Dogmatische Neuorientierung – Beispiel **„Meßopfer"**. – TThZ LXXXI, 1972, 335–348.

Kilmartin, Edward J., SJ: When is **marriage** a sacrament? – ThSt XXXIV, 1973, 275–286.

Buri, Fritz – Jan Milič Lochman – Heinrich Ott: Dogmatik im Dialog. Bd I: Die Kirche und die Letzten Dinge. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1973). 329 S.; Lw. DM 38,–.

## IX. Konfessionkunde und ökumenische Bewegung

Kirche, Konfession, Ökumene. Festschrift für Wilhelm **Niesel**. Moderator des Reformierten Bundes zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl Halaski und Walter Herrenbrück. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. X, 164 S.; Lw. DM 14,80; S. 157–164: Bibliographie W. Niesel.

Um Einheit und Heil der Menschheit. Hrsg. von J. Robert Nelson und Wolfhart Pannenberg. Mit Beiträgen von J. G. Arapura [u. a.] und einer Bibliographie der Veröffentlichungen von Willem A. **Visser't Hooft**. (Willem Adolph Visser't Hooft gewidmet ...) – Ffm: Lembeck (1973). 342 S.; Lw. DM 25,–; S. 269–335: Guittart, Aat: Bibliographie der Veröffentlichungen von Willem Adolf Visser't Hooft.

Friemel, Franz Georg: Johann Michael **Sailer** und das Problem der Konfession. – Leipz: St. Benno-Verlag 1972. XVIII, 363 S. = Erfurter theologische Studien XXIX; kart. DM 28,–.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der orthodoxen Kirchen und der Kirchen des Ostens. – ThRu, N. F. XXXVIII, 1973, 26–53.

Besançon, Alain: Le contexte politique et culturel de la théologie slavophile. – Istina XVII, 1972, 173–192.

Washington, Joseph R.: Black sects and cults. – Garden City, N. Y.: Doubleday 1972. XII, 176 p.

Goodman, Felicitas D.: Speaking in tongues. A cross-cultural study of **glossolalia**. – Chic, Lo: The University of Chicago Pr. (1972). XXII, 175 p.; $ 7,50.

Curry, Lerond: Protestant-Catholic relations in America. World War I through Vatican II. – (Lexington:) The University Press of Kentucky (1972). XI, 124 p.; $ 7,25.

Willebrands, Jan: Der evangelisch-katholische Dialog. Tatsächliches und Grundsätzliches. – OekRu XXII, 1973, 182–202.

Dialog mit anderen Religionen (Living faiths and the ecumenical movement, dt. Teilausg.) Material aus der ökumenischen Bewegung. Hrsg. von Hans Jochen Margull u. Stanley J. Samartha. – Ffm: Lembeck 1972. 186 S.; kart. DM 18,–.

Tong, Paul K. K.: A study of thematic differences between eastern and western religious thought. – JESt X, 1973, 337–358.

Cody, Aelred, OSB: The foundation of the church: Biblical criticism for ecumenical discussion. – ThSt XXXIV, 1973, 3–18.

Zeugnis für die **Einheit**. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd III: **Anglikanismus**. Hrsg., eingeleitet u. kommentiert von Henry-Evrard Jaeger unter Mitarb. von A. M. Allchin [u. a.]. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 288 S.; DM 24,–.

Till, Barry: The churches search for unity. – (Harmondsworth, Middlesex; Baltimore, Maryland; Ringwood, Victoria, Australia): Penguin Books (1972). 555 p. = A Pelican original; £ 0,80.

Madey, Johannes: Koinonia. Bemerkungen zur Frage der christlichen Einheit in ostkirchlicher Sicht. – Catholica XXVII, 1973, 166–181.

## X. Moraltheologie

Barth, Karl: Gesamtausgabe. II: Akademische Werke 1928. Ethik I: Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930. Hrsg. von Dietrich Braun. – Zü: Theol. Verlag (1973). XIII, 435 S.; Lw. DM 58,–.

McDonagh, Enda: Invitation and response. Essays in christian moral theology. – (Dublin): Gill and Macmillan (1972). IX, 206 p.

Pianazzi, Giovanni, SDB: Morale e psicologia. Sintesi o collaborazione? – Zü: Pas-Verlag 1972. XXVI, 166 p. = Bibliotheca theologica Salesiana II; Lire 2500.

Winch, Peter: Ethics and action. Studies in ethics and the philosophy of religion. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1972. 192 p.; £ 2,75.

López Castellón, Enrique: Etica cristiana – ética de los valores. – Studium XIII, 1973, 43–80.

Korff, Wilhelm: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1973). 215 S. = Tübinger Theologische Studien I; kart. DM 26,50.

Giavini, Giovanni: Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi. – SC C, 1972, 5–15. 83–97.

Robert, Charles: La loi morale et les conflits objectifs. Analyse d'un cas exemplaire, celui des divorcés remariés. – RTL IV, 1973, 137–157.

Mattai, Giuseppe: Morale politica. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1971). 279 p. = Corso di teologia morale; Lire 2800.

Veatch, Robert M.: Medical ethics: professional or universal? – HThR LXV, 1972, 531–559.

Regan, Augustine, CSSR: **Abortion** – The moral aspect. – Studia moralia X, 1972, 127–217.

Ramsey, Paul: Abortion: a review article. – Thomist XXXVII, 1973, 174–226.

Kirche und **Homosexualität**. J. B. F. Gottschalk ‹Hrsg.› – Mchn, Frb/B: Wewel (1973). 97 S.; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–41: Witte, B. S.: Der Homosexuelle und seine Umwelt; S. 42–70: Grubben, J. L.: Psychologische und psychiatrische Aspekte der Homophilie; S. 71–97: Gottschalk, J. B. F., MSF: Kirche und Homosexualität.

Van de Spijker, A. M. J. M Herman, OFMCap: Homotropie. Menschlichkeit als Rechtfertigung. Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung. – Mchn: Manz Verl. (1972). 104 S.; kart. DM 12,80.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Reutterer, Rudolf: Legendenstudien um den heiligen **Hippolytos**. – ZkTh XCV, 1973, 286–310.

Joseph de Sainte-Marie, OCD: Sur les «voies» de la mystique. Orient et Occident. – ECarm XXIII, 1972, 101–170.

Villegas, Fernando: La "Regula cuiusdam Patris ad monachos". Ses sources littéraires et ses rapports avec la "Regula monachorum" de Colomban. – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 3–36. 135–144.

Santos, Angel, SJ: Espiritualidad **bizantina**. – Manresa XLV, 1973, 27–60. 171–192.

Huyghebaert, Nicolas: Un moine hagiographe: **Drogon** de Bergues-Saint-Winoc. – Stola s. Godelevae = SE XX, 1971, 191–256; p. 257–269: De Smet, Jozef: De Vita Godeliph door Drogo van Sint-Winoksbergen.

Moos, Peter von: **Consolatio**. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. Darstellungsband. Anmerkungsband. Testimonienband. Indexband. – Mchn: Fink 1971–1972. 463 S., 276 S., 359 S., 163 S. 4° = Münstersche Mittelalter-Schriften III, 1–4; Lw. DM 460,– [Habil.-Schrift, Münster]

Schmucki, O(ctavianus), OFMCap: «Mentis silentium». Il programma contemplativo nell'ordine francescano primitivo. – Laurentianum XIV, 1973, 177–222.

Zimmermann, Gerd: Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters. Teil I: Darstellung. Teil II: Texte und Erläuterungen. – Mstr: Aschendorff (1973). XVI, 577 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXII; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Marcus von Weida: Spigell des ehlichen ordens. Aus der Handschrift hrsg. von Anthony van der Lee. – Assen: van Gorcum 1972. 130 S. = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I; hfl 28,50.

Rodríguez, Isaías, OCD: Santa **Teresa** de **Jesús** y la espiritualidad española. Presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez" 1972. XXXII, 598 p. = Bibliotheca theologica Hispana. Serie Ia, 7; pes 600,–.

Bendiek, Johannes: Gott und Welt nach **Johannes** vom **Kreuz**. – PhJ LXXIX, 1972, 88–105.

Gherardini, Brunero: Comunità religiose nel Protestantesimo di ieri e di oggi. – Div XVI, 1972, 136–150.

Böckmann, Aquinata ‹Mechtild›, OSB: Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der **Ordensarmut**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1973. LVI, 361 S. = Münsterschwarzacher Studien XXV; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Espinel, José Luis, OP: Fundamentos bíblicos de la vida religiosa. – CT XCIX, 1972, 11–71.

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: **Meditation** als Weg zur Gotteserfahrung. Eine Anleitung zum mystischen Gebet. – Köln: Bachem 1972. 80 S.; kart. DM 7,80.

Rahner, Karl, SJ: Was heißt Ordensgehorsam? Überlegungen für eine heutige Theologie des Ordenslebens. – GL XLVI, 1973, 115–126.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Ex voto: Zeichen, Bild und Abbild in christlichem Votivbrauchtum. – Zü, Frb/B: Atlantis-Verl. 1972. 420 S., 209 Ill.; Lw. DM 98,–.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Toward a discipline of social ethics: Essays in honor of Walter George **Muelder**. Editor: Paul Deats, Jr. – Boston, Mass.: Boston University Press 1972. VIII, 328 p.; $ 10,–; p. 321–328: A bibliography of writings of Walter G. Muelder.

Soder, Josef: Francisco **Suárez** und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen. – Ffm: Metzner 1973. 380 S.; kart. DM 72,–.

Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert. Eingel. u. hrsg. von Gottfried Mehnert. – Witten: Luther-Verlag 1972. 159 S. = Evangelische Presseforschung II; kart. DM 16,–.

Schweiger, Paul: Freisinnig, positiv, religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im schweizerischen Protestantismus. – Zü: Theol. Verl. (1972). 295 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XVIII; geb. sfr 38,–.

Jarlot, George, SJ: Doctrine pontificale et histoire. Vol. II: **Pie XI.** Doctrine et action **1922–1939**. – R: Pr. de l'Université Grégorienne 1973. 468 p. = Studia socialia XI; Lire 8500.

Séguy, Jean: Max **Weber** et la sociologie historique des religions. – ASR XVII, 1972, 71–103.

Katterle, Siegfried: Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehren. – Gö: Schwartz 1972. VI, 214 S. = Wissenschaft und Gesellschaft V; kart. DM 36,–.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Selbstkritik der Kirche. Zum Dokument der Bischofssynode ‚De iustitia in mundo'. – ThPh XLVII, 1972, 508–527.

Majka, Jósef: Die katholische Soziallehre. – JbChrSozWiss XIV, 1973, 9–25.

Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Auftrag des Ausschusses hrsg. von Jörg Baur, Leonhardt Goppelt und Georg Kretschmar. – Stu: Calwer Verl. (1973). 228 S.; kart. DM 29,–.

Robertson, Roland: Einführung in die **Religionssoziologie** (The sociological interpretation of religion, dt.) Mit einem Vorwort von Laszlo Vaskovics. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1973). 265 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen IX; kart. DM 34,–.

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, dt.) Übers. von Monika Plessner. – (Ffm:) Fischer-Verl. (1973). XIII, 195 S. = Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen; DM 24,–.

Eyt, Pierre: Sociologies de l'institution religieuse et théologie de l'Église. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 527–538.

Maître, Jacques: Sociologie religieuse et méthodes mathématiques. – P: Presses Universitaires de France 1972. 200 p. = Collection SUP. Le Sociologue XXVI; F 18,50.

Strohm, Theodor: Konfession und industriegesellschaftliche Entwicklung. Über die Anfänge religionssoziologischer Wirklichkeitserkenntnis. – ThVit XI, 1966/72, B (1973), 237–259.

Western religion: a country by country sociological inquiry. Ed. by Hans Mol with the collaboration of Margaret Hetherton and Margaret Henty. – The Hague: Mouton 1972. 642 p. = Religion and reason II; hfl 75,–.

Kirche und moderne **Demokratie**. Hrsg. von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland. – Dmstd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XI, 473 S. = Wege der Forschung CCV; Lw. DM 59,20.

Wilmore, Gayraud S.: Black religion and black radicalism. – Garden City, New York: Doubleday 1972. XIII, 344 p. = C. Eric Lincoln series on Black Religion; $ 7,95.

## XIII. Kirchenrecht

Dufour, Alfred: Le **mariage** dans l'école **allemande** du droit naturel moderne au **XVIII**e siècle. Les sources philosophiques de la Scolastique aux lumières. La doctrine. Préface de Hans Thieme. – P: Librairie générale de droit et de jurisprudence Pichon et Durand-Auzias 1972. XI, 465 p. = Bibliothèque d'histoire du droit et droit Romain XVIII.

Daneels, Frans, OPraem: De subiecto officii ecclesiastici attenta doctrina Concilii Vaticani II. Suntne laici officii ecclesiastici capaces? – R: Università Gregoriana Editrice 1973. XXIV, 131 p. = Analecta Gregoriana CXCII = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, n. XXXI; Lire 3500.

Rouco-Varela, Antonio M.: Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique. – RSPhTh LVII, 1973, 203–227; p. 228–250: Hoffmann, Joseph: L'horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. A propos de deux ouvrages de Hans Dombois; p. 251–261: Dombois, Hans: Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie?; p. 263–294: Congar, Yves: R. Sohm nous interroge encore.

Bassett, William W.: A new canon law and the crisis of reform. – JESt X, 1973, 233–257.

Jurina, Josef: Der Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bereich ihrer eigenen Angelegenheiten. – B: Duncker & Humblot (1972). 178 S. = Schriften zum öffentlichen Recht CLXXX; kart. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Nikolasch, Franz: **Bischofswahlen** durch alle. Konkrete Vorschläge. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 62 S. = Reihe X; kart. ÖSch 30,–.

Zurowski, Marian, SI: Synodus Episcoporum in quantum "partes agens totius catholici episcopatus". – PerRMCL LXII, 1973, 375–391.

Gradauer, Peter: Priesterbild und Kirchenrecht. – Priesterbild im Wandel ... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 167–186.

Socha, Hubert: Das **Ordensapostolat** in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute. – Mchn: Hueber 1973. LX, 335 S. = Münchener theologische Studien III, 31 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, München]

Gutiérrez, Anastasius: Matrimonii essentia, finis, amor coniugalis. ‹Peculiari ratione habita conditionis mulieris excisae›. – Apollinaris XLVI, 1973, 97–147.

Adnès, Pierre, SJ: De indissolubilitate matrimonii apud Patres: Opiniones recentiores et observationes. – PerRMCL LXI, 1972, 195–223.

Cantelar Rodríguez, Francisco: El matrimonio de **herejes**. Bifuración del impedimentum disparis cultus y divorcio por herejía. – Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San Raimundo de Peñafort" 1972. XXI, 204 p. = Monografías canónicas Peñafort XV; pes 250,–.

Reckinger, Franz: **„Verjährung" der** ungültigen Ehe? – MThZ XXIV, 1973, 115–138.

Paolis, Velasio de, CS: De legitimitate poenarum latae sententiae in iure poenali canonico. – PerRMCL LXII, 1973, 319–379.

Keller, Dietrich: Verantwortung der Kirche für rechte Verkündigung. Ein Vergleich dreier Lehrzuchtordnungen. – Düs: Presseverband der Evang. Kirche 1972. XXVII, 260 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XLIV; kart. DM 19,80 [Diss., Göttingen. Teildr.]

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Daiber, Karl-Fritz: Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie. Methodik und Ergebnisse der Projekstudie Hohenlohe. – Stu: Calwer Verl. (1973). 328 S. = Calwer Theologische Monographien. Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft I; Lw. DM 34,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Pesch, Rudolf: Die kleine Herde. Zur Theologie der **Gemeinde**. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 59 S. = Reihe X; kart. ÖSch 30,–.

Faber, Heije: Gott in vaterloser Gesellschaft (Geloof en ongeloof in een industrieel tijdperk, dt.) Analysen und Perspektiven der Unkirchlichkeit. – Mchn: Claudius-Verl. (1972). 202 S.; kart. DM 12,80.

Schmidtchen, Gerhard: **Priester** in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. In Verb. mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). XIII, 244 S., 12 S. Anh.; kart. DM 22,–.

Hasler, Victor: Todeserfahrung und Trauer. Theoretische Überlegungen zur Seelsorge an Hinterlassenen. – ThZ XXIX, 1973, 202–214.

Angst in der Kirche verstehen und überwinden. Hrsg. von Rudolf Bohren und Norbert Greinacher. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1972). 140 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XII; kart. DM 16,50.

Reckinger, Franz: Wiederverheiratete Geschiedene eucharistiefähig? – MThZ XXIV, 1973, 36–54.

Barz, Helmut: Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube. – (Stu:) Kreuz-Verl. (1973). 166 S. = Maßstäbe des Menschlichen II; kart. DM 14,80.

Feifel, Erich: Die Bedeutung theologischer Denkmodelle für ein Konzept theologischer **Erwachsenenbildung**. – KatBl XCVIII, 1973, 461–476.

Chancen des Lernens. Evangelische Beiträge zur Erwachsenenbildung. Hrsg. von Friedrich Ziegel. – Mchn: Claudius Verlag (1972). 164 S.

Neuenzeit, Paul: Konsequenzen der modernen Exegese und historischen Wissenschaft. Dokumentation der Tagung des Deutschen In-

stitutes für Bildung und Wissen in Niederaltaich, Ndb. vom 6. bis 11. Oktober 1969, Trier (1972), 111–129.

Benning, Alfons: Ökumenische Glaubensunterweisung. Perspektiven, Strukturen, Modelle. – (Kev:) Butzon & Bercker (1973). 172 S.

Schladoth, Paul: Überlegungen zur didaktischen Struktur des Religionsunterrichts. – KatBl XCVIII, 1973, 477–491.

Bulckens, Jef: Op zoek naar de volle inhoud van de catechese. – Collationes III, 1973, 59–86.

Debrecht, Gerhard: Audio-visuelle Medien im Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 91 S. = Patmos Religionspädagogik.

Barth, Alfred: Die **Bibel** im Religionsunterricht. Aspekte einer biblischen Didaktik und Methodik. – Donauwörth: Auer (1973). 230 S.

Krautter, Bernhard: Die **Bergpredigt** im Religionsunterricht. Eine exegetisch-didaktische Erschließung zu Matthäus 5–7. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1973). 102 S. = Religionspädagogische Praxis XII; kart. DM 14,80.

Weidmann, Fritz: Das **Gebet** im Religionsunterricht. Möglichkeiten und Grenzen einer Gebetserziehung im schulischen Religionsunterricht. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1973). VIII, 397 S. = Studien zur praktischen Theologie III; kart. DM 29,80 [Diss., München]

## XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Beumer, Johannes, SJ: Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeier bei **Ambrosius** von **Mailand**. – ZkTh XCV, 1973, 311–324.

Vogel, Cyrille, OSB: Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres. – Irénikon XLV, 1972, 7–21. 207–238.

Pernigotto-Cego, Arnaldo, OSB: Cos'è la Festa cristiana? Alle sorgenti liturgiche: il concetto e il valore teologico della «Solennità» nel sacramentario Veronese. – ELit LXXXVII, 1973, 75–120.

Hesbert, René-Jean, OSB: Le répons «**suscipe verbum**» dans les antiphonaires romains. – QL LIV, 1973, 29–43.

Saxer, Victor: Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies des Saints, du **XII**e au **XVI**e siècle, conservés à la Bibliothèque capitulaire de **Tarazona**. – HS XXIV, 1971, Barc-Madr 1972, 367–424; XXV, 1972, Barc-Madr 1973, 131–183.

Fries, Albert, CSSR: Die eucharistische **Konzelebration** als theologisches Problem vom **13.** bis **15.** Jahrhundert. – Studia moralia X, 1972, **347–435.**

Bonaño, Manuel Garrido, OSB: Aspecto general del esquema «Sacrosanctum Concilium», según los PP. Conciliares del Vaticano II. – Burgense XIII, 1972, 85–128.

McDonnell, Kilian: Eucharistic celebrations in the catholic charismatic movement. – StLit IX, 1972, 19–44.

Smits, P.: Godsdienst en kerk in het licht van de sociologie. – 's-Gravenhage: Boekencentrum (1972). 270 blz. = Praktisch theologische handboekjes XXXVI; hfl 25,–.

Griese, Erhard: Kindergottesdienst und Helferamt. Eine Studie aufgrund empirischer Erhebungen. – Heid: Quelle & Meyer (1973). 194 S. = Pädagogische Forschungen LIII; kart. DM 25,– [Diss., Münster]

Amaladoss, Michel, SJ: Sémiologie et sacrement. – MD CXIV, 1973, 7–35; p. 36–58: Calloud, Jean: Sémio-linguistique et texte liturgique; p. 59–67: Hameline, Jean-Yves: Lectures en sémiologie. Bibliographie sélective.

Danneels, G(odfried): Drie aanzetten tot een theologie over de eucharistie. «Het geloofsgeheim geeft te denken . . .». – TLit LVII, 1973, 169–193.

Rennings, Heinrich: Zur Diskussion über neue **Hochgebete**. Aus der Arbeit einer Studiengruppe im deutschen Sprachgebiet. – LJ XXIII, 1973, 3–20; S. 21–29: Wegman, Hermann A. J.: Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland; S. 30–41: Gantoy, Robert: Auf der Suche nach eucharistischen Hochgebeten für die Gegenwart. Vorläufige Bilanz einer belgischen Arbeitsgruppe; S. 42–55: Büsse, Helmut: Das eucharistische Hochgebet in der altgallischen Liturgie. Beobachtungen an Texten einer nichtrömischen lateinischen Tradition; S. 56–64: Pahl, Irmgard: Der Abendmahlsgottesdienst der Reformationskirchen. Bericht über die Editionsarbeiten am Fortsetzungsband von „Prex Eucharistica"; S. 65–66: Glade, Winfried: Deutschsprachige Hochgebete. Bibliografie.

Nocent, Adrien, OSB: Nuove preghiere eucharistiche? Panorama e problemi. – RLit N.S. LX, 1973, 151–166; p. 167–203: Ruffini, Eliseo: Creatività e fedeltà nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle preghiere eucaristiche?; p. 204–220: Marsili, Salvatore, OSB: Forma e contenuto nella preghiera eucaristica.

Mathieu, Dominique: Remarques sur l'anthropologie des prières liturgiques actuelles. – MD CXII, 1972, 144–157; p. 158–168: Rimaud, Didier, SJ: A propos des prières liturgiques actuelles et à venir.

Rademacher, Franz: Die **Regina angelorum** in der Kunst des frühen Mittelalters. – Düs: Schwann 1972. 132 S., 117 Ill. = Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes XVII.

Genge, Hans-Joachim, OSB: Die liturgiegeschichtlichen Voraussetzungen des **Lambacher Freskenzyklus.** – Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag 1972. XX, 144 S., 1 Bildtaf. = Münsterschwarzacher Studien XVI; kart. DM 22,80. [Diss., Rom. Pont. Univ. Anselmianum]

Kroos, Renate: Beiträge zur niedersächsischen Buchmalerei des 13. Jahrhunderts. – Diözese Hildesheim XL, 1972, 117–134; 8 Abb.

Reinhardt, Ursula: Die bischöflichen Residenzen von Châlons-sur-Marne, Verdun und Strasbourg. Ein Beitrag des Ersten Königl. Architekten Robert **de Cotte** ‹1656–1735›. – Bas: Reinhard [in Komm.] 1972. 181 S., 4 Taf.; sfr 48,– [Diss., Basel]

Ost, Hans: Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. – Düs: Rheinland-Verl. 1971. 250 S., 132 Abb. = Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft XI; Lw. DM 36,– [Diss., Bonn]

Schnell, Hugo: Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1973). 256 S. Ill., 8 Taf.; sfr 49,40.

Förderer, Walter M.: Kunst für kirchliches Bauen. – Kunst und Kirche 1972, 109–125 mit Abb.

## Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Willi Astrath, 463 Bochum, Kollegstr. 10, Am Kalves; Prof. Dr. Georg Baudler, 5101 Aachen-Walheim, Rathausstr. 31; Roman Bleistein SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16; Prof. Dr. Wolfgang Büchel SJ, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr. IA, Postfach 2148; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Prof. Dr. Yves M.-J. Congar OP, F-75013 Paris, Rue des Tanneries 20; Prof. Dr. Joseph Coppens, B-3000 Löwen, Hogeschoolplaats 3; Dr. Jakob David SJ, CH-8002 Zürich, Scheideggstr. 45; Prof. Dr. Karl Delahaye, 53 Bonn, Am alten Friedhof 13; Prof. Dr. Werner Dettloff, 8201 Rosenheim-Oberwöhr, Post Aisingerwies, Ringstr. 57; Prof. Dr. Jacques Dupont, B-1340 Ottingnies, Allée de Clerlande 1; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Adolf Exeler, 44 Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. K. Suso Frank OFM, 62 Wiesbaden, Zietenring 18; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Prof. Dr. Heribert Gauly, 65 Mainz, Augustinerstr. 34; Dr. Johannes Gavigan OSA, A-1010 Wien I, Augustinerstr. 3; Dr. Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Dr. Anton Grabner-Haider, A-8010 Graz, Obere Teichstr. 15B/7; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Johannes Gründel, 805 Freising-Hohenbachern, Ortsstr. 1; Prof. Dr. Adolf Haas SJ, 8023 Pullach, Wolfratshauser Str. 32; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser, Postfach 5127; Dr. Alwin Hanschmidt, 44 Münster, Kuhstr. 14a; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Dr. Heinz Hürten, 7801 Umkirch b. Freiburg, Im Brünnleacker 3/2074; Prof. DDr. Joachim Jeremias, 34 Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26; Dr. Laurentius Klein OSB, Abtei Sion, Jerusalem, P.O.B. 22; DDr. Günter Koch, 8702 Lengfeld b. Würzburg, Balthasar-Neumann-Str. 12; Doz. Dr. Leo Krinetzki OSB, 84 Regensburg, Weinweg 53; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Dr. Theodor Maas-Ewerd, 4401 Bösensell, Kirchplatz 5; Prof. Dr. Hans Maier, 8 München 90, Autharistr. 17; Prof. Dr. Friedemann Merkel, 44 Münster, Breul 40; cand. theol. Norbert Mette, 44 Münster, Hammer Str. 10; Dr. Tore S. Nyberg, DK-5000 Odense, Körupvänget 7/I; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Dr. Vera Quittner, 5 Köln 1, Severinstr. 137; Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, B-1150 Brüssel, Avenue Chant d'Oiseau 2; Prof. Dr. Stanisław Rumiński, 61-120 Poznań (Polen), ul. Wieżowa 2–4, Postfach 74; Dr. Helga Rusche, 44 Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42 Hechtsheim, An den Mühlwegen 33; Prof. Dr. Alfred Stuiber, 463 Bochum-Querenburg, Platanenweg 31; Wiss. Ass. Claus Urban, 44 Münster, Wasserweg 6; Prof. Dr. Wilhelm Weber, 44 Münster, Angelmodder Weg 27; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
DIACONIA ET IUS (Verlag F. Schöningh, Paderborn) – Jahrbuch für Antike und Christentum (Verlag Aschendorff, Münster)
CUSANUS (Matthias-Grünewald-Verlag, 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.

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 28,–

Nummer 6 — 1973 — 69. Jahrgang

TR

Prof. Dr. Remigius Bäumer: Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre . . . . . Spalte 441

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 451

Würthwein: Der Text des Alten Testaments (O. Loretz)
Jacques: Index des mots apparentés dans la Septante (J. Ziegler)
Septuagintal Lexicography. Ed. by R. A. Kraft; 1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha. Ed by R. A. Kraft (J. Ziegler)
Willi: Die Chronik als Auslegung (R. Mosis)
Cathcart: Nahum in the Light of the Northwest Semitic (W. Delsman)
Neirynck: Duality in Mark (J. Gnilka)
Broer: Die Urgemeinde und das Grab Jesu (J. Kremer)
Guillet: Jésus devant sa vie et sa mort (R. Haubst)
Böcher: Christus Exorzista (O. Knoch)
Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K. G. Kuhn. Hrsg. von G. Jeremias, H.-W. Kuhn und H. Stegemann (H. Frankemölle)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . Sp. 463

Schütze: Mithras-Mysterien und Urchristentum (Th. Baumeister)
Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk. Eingeleitet, übersetzt und mit Anm. versehen von W. A. Bienert (A. Stuiber)
Rius-Camps: El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racîonales según Orígenes (R. Trevijano)
Friedenthal: Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege (J. Kadlec)
Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612). Hrsg. von H. Immenkötter (A. Schröer)
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. I. A. der Ges. f. mittelrhein. Kirchengeschichte hrsg. von A. Ph. Brück. 23. Jg 1971 (A. Schröer)
Jongeneel: Het redelijke geloof in Jezus Christus. Een studie over de wijsbegeerte van de Verlichting (L. Langemeyer)
Weber: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850 (E. Gatz)
Breipohl: Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik (A. Rauscher)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde** . . . . . Sp. 474

Kessler: Erlösung als Befreiung (E. Biser)
Kleine Katholische Dogmatik. Hrsg. J. Auer u. J. Ratzinger. Bd V (A. Ganoczy)
Duquoc: Christologie. Essai dogmatique t. II: Le Messie (W. Simonis)
Manteau-Bonamy: La Vierge Marie et le Saint-Esprit (H. M. Köster)
Katholizität und Apostolizität (A. Ganoczy)
Zahrnt: Wozu ist das Christentum gut? (A.-Th. Khoury)
Leplay/Marcus/Verghèse: Priester und Pastoren. Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen (P. Lengsfeld)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 485

Tomko: Matrimoni Misti (P. Wesemann)

**Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft** . . . . . Sp. 488

Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. Hrsg. von J. Gründel, F. Rauch u. V. Eid (G. Ermecke)
Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch. Hrsg. von A. Müller, St. H. Pürtner, B. Schnyder (R. Hofmann)
Willgerodt/Bartel/Schillert: Vermögen für alle (A. Rauscher)
Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Hrsg. von H.-D. Wendland (A. Rauscher)

**Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie** . . . . . Sp. 494

Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. B. Fischer zum 60. Geburtstag. Hrsg. von H. Auf der Maur u. B. Kleinheyer (K. Richter)
Müller/Rück: Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder (K. Richter)
Ehe und Familie. Ein pastorales Werkbuch. Hrsg. von P. Adenauer (H. Wesseln)

**Missions-, Religionswissenschaft** . . Sp. 498

Jaspers: Die missionarische Erschließung Ozeaniens (J. Bettray)
Baumgartner: Mission und Liturgie in Mexiko. Bd 1 (W. Promper)
Räisänen: The Idea of Divine Hardening (A. Th. Khoury)
The Myth of the State. Hrsg. von. H. Biezais (A. Th. Khoury)

**Philosophie, Grenzfragen** . . . . . Sp. 500

Wiegels: Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura (E. Gössmann)
Nickel: Die Naturwissenschaft und das Schicksal der Menschheit (H. Dolch)

**Christliche Archäologie und Kunst** . Sp. 505

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von E. Kirschbaum SJ †, in Zusammenarbeit mit G. Bandmann, W. Braunfels, J. Kollwitz †, W. Mrazek, A. A. Schmid, H. Schnell. Bd I-IV: Allgemeine Ikonographie, A–Z, Nachträge, Stichwortverzeichnisse (J. Fink)
Ovadiah: Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land (J. H. Emminghaus)

**Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1972/73** . . . . Sp. 509

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 529

## Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre

von Remigius Bäumer, Paderborn

Die Entwicklung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes ist erstaunlicherweise bis heute noch nicht im Zusammenhang kritisch untersucht worden. Über die Anfänge dieser Lehre wurden in der Geschichte die unterschiedlichsten Thesen vorgetragen. Nach Ignaz Döllinger liegen die Anfänge der „neu-römischen Unfehlbarkeitstheorie" bei Pseudo-Isidor. Diese Lehre sei der Kirche der ersten sieben Jahrhunderte fremd gewesen. Erst Pseudo-Isidor habe die alten Päpste sprechen lassen, daß die römische Kirche von jedem Makel des Irrtums bis zum Ende der Zeiten unberührt bleibe. Diese Gedanken seien dann von Gregor VII. propagiert worden, der die Auffassung vertreten habe, daß die Behauptungen des unfehlbaren Papstes jedermann glauben müsse. Döllinger verwies ferner auf die Aussagen des Deusdedit, nach dem alle päpstlichen Anordnungen so anzusehen seien, als ob sie Petrus mit der eigenen Stimme bestätigt habe, also untrüglich seien. Er zitierte auch die Ansichten des Franziskaners Petrus Olivi, nach dem das,

23. JAN 1974

was durch die Schlüssel der Weisheit in Glaubens- und Sittenfragen von den Päpsten einmal definiert worden sei, durch ihre Nachfolger nicht in Zweifel gezogen werden dürfe. Olivi und die Spiritualen gehören nach Döllinger mit unter die ersten Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Eine weitere Theorie vertrat in den Auseinandersetzungen um das erste Vatikanische Konzil der Altkatholik Joseph Langen. Nach ihm sind die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Jesuitentheologie zu suchen. Je mehr die Jesuiten auch in der Theologie sich alles unterwarfen, desto mehr sei die kurialistische Auffassung in die Kirche eingedrungen: Die von den Päpsten und den in ihrem Dienst schreibenden Schriftstellern aufgestellte Lehre, nach welcher die Stimme des Papstes die Stimme Gottes sei. Bis zum Ausbruch der Reformation hätten selbst die schroffsten Kurialisten die Unfehlbarkeit des Papstes nicht im Sinne des Vatikanischen Dogmas gelehrt, sondern stets die eine oder andere Ausflucht zur Hand gehabt, durch welche sie die Möglichkeit irriger Kathedralentscheidungen mit ihrer Theorie vom päpstlichen Absolutismus in Einklang zu bringen versuchten. Auch nach dem Ausbruch der Reformation bis zur Herrschaft des Jesuitenordens sei in der Kirche diese Auffassung selbst bei päpstlichen Theologen maßgebend geblieben. Der Ursprung der Vatikanischen Lehre, folgerte Langen, dürfte so hinreichend klargestellt sein.

Neuestens trug Brian Tierney in einem Aufsatz im „Journal of Ecumenical Studies", der in „Fehlbar", hrsg. von H. Küng, in deutscher Übersetzung erschien, die Ansicht wieder vor, daß die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre bei Petrus Olivi zu suchen seien. Sie sei zum erstenmal um 1300 aufgebracht worden und zwar von Männern, die verzweifelt bestrebt gewesen seien, die Gewalt der zeitgenössischen Päpste einzuschränken. Olivi habe durch die Behauptung der päpstlichen Unfehlbarkeit alle Päpste auf eine Entscheidung von Papst Nikolaus III. vom Jahre 1279 zugunsten der Franziskaner festlegen wollen. Nach Tierney ist diese neue Doktrin ziemlich plötzlich ausgetüftelt worden, die schier zufällig erfunden wurde, weil es zu einer ungewöhnlichen Verkettung geschichtlicher Umstände kam, die diese Doktrin für eine Sondergruppe franziskanischer Polemiker zweckdienlich machte. Die Ursprünge der Infallibilitätsdoktrin lägen im verworrenen joachimitischen Radikalismus, in den Verwirrungen der franziskanischen Armutstheologie und in der gesamten ambivalenten Beziehung zwischen dem Franziskanerorden und dem Papsttum.

Die Gedanken Olivis sind nach Tierney 40 Jahre später von Wilhelm von Ockham wieder aufgenommen worden. Ockham, der in der herkömmlichen Literatur als Häretiker und Papstfeind gelte, spiele in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Hauptrolle. Daß man diese Tatsache in all den umfangreichen neueren Werken über Ockhams Ekklesiologie nie festgestellt habe, bilde nur einen weiteren Hinweis darauf, daß die ganze Frühgeschichte der Infallibilitätsdoktrin unter dem Einfluß neuerer theologischer Vorurteile andauernd mißverstanden worden sei.

Fast alle ersten Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit seien als Häretiker verurteilt worden. Johannes XXII., der erste Papst, der sich mit der Ansicht der päpstlichen Unfehlbarkeit zu befassen hatte, habe dazu geneigt, die ganze Unfehlbarkeitstheorie als eine verderbliche Verwegenheit abzutun. Päpstlich eingestellte Theologen hätten schließlich gefunden, daß die Idee der päpstlichen Unfehlbarkeit eine nützliche Waffe in ihrem Kampf gegen Gallikanismus und Protestantismus abgeben könnte. Doch dazu sei es erst im 16. und 17. Jahrhundert gekommen, als die Ursprünge der Lehre in Vergessenheit geraten waren. Beim Papsttum sei immer mehr der Gedanke aufgekommen, daß die Vorteile, welche die Infallibilitätslehre für die Polemik biete, aufs Ganze gesehen, die Nachteile leicht überwiegen würden.

Die Infallibilitätshistoriker sind nach Tierney von der irrigen Voraussetzung ausgegangen, daß die ersten Verteidiger der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit entschiedene Verteidiger der absoluten Gewalt des Papstes gewesen seien. Die Voraussetzungen, von denen Historiker gewöhnlich an das Studium dieser Frage herangegangen seien, hätten es ihnen unmöglich gemacht, überzeugend darüber Auskunft zu geben, wie es zur ersten Formulierung dieser Lehre gekommen sei.

Aber diese Behauptungen von Tierney vereinfachen weithin und stimmen mit der historischen Wirklichkeit nicht immer überein. Seine Ansicht, daß die Ursprünge der Unfehlbarkeitslehre bei Olivi und den Franziskanerspiritualen liegen, ist zudem keineswegs originell. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß sie schon von Döllinger vertreten wurde. Seit mehr als 100 Jahren sehen sich also die Theologen und Kanonisten mit dieser Auffassung konfrontiert.

Als Beleg für den Ton der Ausführungen Tierneys sei noch folgender Satz angeführt: „Doch die Theologen bestehen nach wie vor darauf, daß die nichtssagende Lehre, die sie während des letzten Jahrhunderts erfunden haben, stets einen authentischen Bestandteil des katholischen Glaubens gebildet habe und daß die ganze Struktur der katholischen Wahrheit ins Wanken geriete, wenn man diese Doktrin aufgäbe" (863).

Was Tierney in seinem Aufsatz ohne genauere Belege sagt, versucht er eingehend zu begründen in seiner Untersuchung „Origins of Papal Infallibility 1150–1350"[1]. Im Vorwort umschreibt Tierney seine Intention mit folgenden Worten: „I have tried to do something new – to provide for the first time an adequate historical account of how the doctrine of papal infallibility originally grew into existence" (IX). Angesichts der Tatsache, daß eine Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre noch nicht vorliegt, geht man mit großen Erwartungen an die neue Untersuchung von Tierney. Sie enthält tatsächlich eine Fülle von wertvollem Material über die Ausbildung der Unfehlbarkeitslehre für die Zeit von 1150–1350, wenn er sich auch auf weiten Strecken auf Spezialuntersuchungen, u. a. von Baudry, Congar, Gillmann, Hödl, Koch, Kölmel, Kuttner, Lagarde, Landgraf, Maier, Maccarrone, Stella, Vooght, Watt, Wilks stützen kann. Durch seine bisherigen Forschungen, die zum Teil in die vorliegende Arbeit übernommen wurden, ist Tierney mit den Ansichten der mittelalterlichen Kanonisten bestens vertraut. Um so mehr überrascht es, daß Tierney in seinem Werk Thesen vorträgt, die einer kritischen Prüfung nicht standhalten.

Tierney beginnt seine Untersuchung mit Ausführungen über das Problem „Theologie und Geschichte". An die Spitze stellt er die Definition des Ersten Vatikanischen Konzils über die Lehrautorität des Papstes vom 18. Juli 1870. Das eigentliche Problem ist für ihn der Begriff der Irreformabilität und die Formulierung *ex sese*.

Er scheint die Entscheidung des Ersten Vatikanischen Konzils so zu verstehen, daß damit jede weitere dogmengeschichtliche Entwicklung ausgeschlossen ist. Nicht zu übersehen ist auch, daß Tierney durch die Diskussionen um das Erste Vatikanische Konzil beeinflußt ist, als die Gegner der Definition den Umfang der Unfehlbarkeit des Papstes später so weit interpretierten, wie er in den Konzilstexten nicht begründet war. So beruft sich Tierney auf Lexikonartikel in der „Catholic Encyclopedia" von 1912 und „The New Catholic Encylopedia" von 1967, in denen es heißt, viele Theologen betrachteten den Syllabus als eine unfehlbare Entscheidung, während andere diese Ansicht leugneten.

Nach Tierney sind die gegensätzlichen Standpunkte in den Diskussionen von 1870 von Manning und Döllinger formuliert worden. Manning habe die Ansicht zu begründen versucht, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Kirche seit ihrer Gründung festgehalten worden sei. Als Schrifttexte habe er u. a. Lukas 22,32 angeführt. Seit Irenäus hätten die Kirchenväter die Beständigkeit des Glaubens der Römischen Kirche bezeugt. Manning habe die päpstliche Unfehlbarkeit besonders mit der Formula Hormisdae begründet. Er gestehe zwar zu, daß keiner der von ihm angeführten Texte der ersten fünf Jahrhunderte tatsächlich behaupte, der Papst sei unfehlbar.

Eine gegenteilige Auffassung habe Döllinger eingenommen. Für ihn sei das Schweigen der ersten Väter und Konzilien hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit ein Beweis dafür, daß diese Lehre der frühen Kirche fremd gewesen sei. Bis zu den Zeiten der Pseudo-Isidorischen Fälschungen sei nirgends ein ernstlicher Schritt zur Einführung der „neurömischen Unfehlbarkeitstheorie" geschehen. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei jedoch nach Döllinger in der kanonistischen Literatur seit der Mitte des 12. Jahrhunderts fest begründet gewesen. Thomas von Aquin habe die Unfehlbarkeitslehre in die Dogmatik eingeführt, ein Schritt, dessen Wichtigkeit und vollständiger Erfolg kaum überschätzt werden könne.

[1] **Tierney**, Brian, **Origins of Papal Infallibility 1150–1350.** A Study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages. – Leiden: E. J. Brill 1972. X, 298 S. (Studies in the History of Christian Thought. Volume VI). Lw. hfl 72.–

Döllingers Argumente sind nach Tierney jedoch nicht überzeugender als die von Manning. Döllinger habe die kanonistische Tradition der mittelalterlichen Kirche radikal mißverstanden. Er sei eifrig um den Nachweis bemüht gewesen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Fälschungen des 9. Jahrhunderts gründe. In seiner Interpretation der entsprechenden Texte habe er sehr wahrscheinlich unrecht gehabt.

In seinem ersten Kapitel behandelt Tierney die Ansichten der Kanonisten über Schrift und Tradition, päpstliche Gewalt und Unfehlbarkeit. Er weist darauf hin, daß es ihm nicht darum gehe, die weitreichenden Ansprüche zu minimalisieren, die die Kanonisten in der Zeit von 1150–1250 über die Rechte des Papstes vertreten hätten. Der Jurisdiktionsanspruch des Papsttums habe eine wesentliche Grundlage für die späteren Ansichten über die päpstliche Unfehlbarkeit gebildet. Im Decretum Gratiani finde man zwar keine Aussage über die Unfehlbarkeit des Papstes, wohl aber seien dort mehrere Beispiele von Päpsten angeführt, die in Glaubensfragen geirrt hätten. Tierney verweist in diesem Zusammenhang auf die Distinctio 40 c. Si papa und die Distinctio 19 c.9. Die Distinctio 19 erläutert Tierney mit dem Hinweis, daß Anastasius II. in seinem Bemühen, das Akazianische Schisma zu beenden, den Irrlehrern soweit entgegengekommen sei, daß er sich nach dem Urteil seiner Gegner von der Häresie habe anstecken lassen. Deshalb hätte man nach seinem Tode im Liber Pontificalis vermerkt, er sei aus Strafe dafür durch Gottes Willen dahingestreckt worden. Gratian habe diese Stelle in sein Decretum eingefügt. Sie sei im ganzen Mittelalter als geschichtlich zutreffend und kanonistisch autoritativ angenommen worden. Wir wissen heute, wenn das von Tierney auch nicht deutlich ausgesprochen wird, daß die mittelalterlichen Kanonisten hier einem Irrtum zum Opfer gefallen sind, und der Häresievorwurf gegen Anastasius unbegründet ist.

In diesem Zusammenhang erwähnt Tierney auch den Namen von Papst Honorius I., der sich wirklich schwer geirrt habe, als er sich mit den tiefgründigen Einzelheiten der monotheletischen Kontroverse befaßte. Aber von ihm hätten die mittelalterlichen Kanonisten nichts gewußt. Auf eine kritische Erörterung der sogenannten Honoriusfrage verzichtet Tierney jedoch.

Neben den Beispielen von irrenden Päpsten hätten die mittelalterlichen Kanonisten viele echte und gefälschte Texte vor sich gehabt, aus denen später die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit begründet worden sei. So habe Gratian auch die Formula Hormisdae in sein Dekret aufgenommen, in dem betont werde, daß auf dem Apostolischen Stuhl die katholische Religion immer unversehrt bewahrt worden sei. Er habe auch andere Texte über die Irrtumslosigkeit der Römischen Kirche, die nie vom Pfade der Apostolischen Tradition abgewichen sei, in sein Dekret übernommen.

Tierney erörtert weiter die Deutung der Stelle Lukas 22,32 durch die Dekretisten des Mittelalters. Nach Huguccio und seinen Zeitgenossen sei in diesen Worten nicht einmal dem Petrus, geschweige denn seinen Nachfolgern, die Gabe der Unfehlbarkeit verliehen worden. Widerspruch erregt in diesem Zusammenhang der Satz von Tierney, daß ein Dekretist die Behauptung, die Römische Kirche könne nicht irren, für so unglaubwürdig gehalten habe, daß er den Gedanken äußerte, der betreffende Text sei vielleicht von einem Gegenpast geschrieben worden. Hier scheint Tierney von dem Altkatholiken J. F. Schulte beeinflußt zu sein, der diesen Text vor mehr als 100 Jahren in den Auseinandersetzungen um das Erste Vaticanum anführte. Tierney sagt nicht, daß seine Aussage eine reine Vermutung ist, die in dem von ihm zitierten Text keinerlei Begründung findet.

Mit Interesse liest man die Ausführungen von Tierney über das Verhältnis von Papst und Konzil bei den mittelalterlichen Kanonisten. Hier kann Tierney auf seine früheren Forschungen zurückgreifen. Er weist darauf hin, daß die Frage nach der Unfehlbarkeit der Konzilien von den mittelalterlichen Kanonisten nicht explizit gestellt wurde. Sie betonten zwar die unveränderliche Autorität der allgemeinen Konzilien in Glaubensfragen. Das Wort unfehlbar habe in ihrem Fachvokabular kaum existiert. Die Entscheidungen der Konzilien, die die Zustimmung der Universalkirche erhalten hätten, besäßen nach ihnen zwar eine größere Autorität als die Aussagen eines einzelnen Papstes. Einflußreich waren hier die Worte Gregors d. Gr., die ebenfalls Aufnahme in das Decretum Gratiani fanden, er verehre die vier Hl. Konzilien wie die vier Evangelien.

Tierney weist darauf hin, daß nach den mittelalterlichen Kanonisten jedes rechtmäßige Konzil vom Apostolischen Stuhl berufen werden müsse. Der Papst oder seine Legaten hätten auf ihm den Vorsitz zu führen, wenn man auch immer an der Ansicht festgehalten habe, daß ein Papst im Glauben irren und ein irrender Papst vom Konzil abgesetzt werden könne.

Im Kapitel II erörtert Tierney die Unfehlbarkeitslehre der frühen Franziskanertheologen und beschäftigt sich besonders mit den Ansichten von Bonaventura über die päpstliche Unfehlbarkeit. Auch hier wendet er sich gegen die Auffassungen der bisherigen Forschung. Den Vorwurf der Fehlinterpretation erhebt er nicht nur gegen Fidelis a Fanna, die Editoren der großen Bonaventuraausgabe, J. Uhlmann, sondern auch gegen J. Ratzinger. Bonaventura habe zwar die Lehre von der Indefektibilität des Papstes bestätigt, aber *„he did not use it in any discussions of inerrancy"* (88). Tierney steht mit dieser Ansicht auch im Gegensatz zu Paul de Vooght. Denn nach Bonaventura wird der Römische Papst bei seinen Entscheidungen vom Hl. Geist geleitet. Er ist der Lehrer in Glaubens- und Sittenfragen und kann in solchen Entscheidungen nicht irren. Diesen Text, den Paul de Vooght[2] aus der „Apologia Pauperum" Bonaventuras anführt, scheint Tierney übersehen zu haben. Auf jeden Fall setzt er sich nicht mit ihm auseinander. Er behauptet vielmehr, daß Bonaventura *„never asked the new question whether the pope was infallible in his judgements"* (92). Und an anderer Stelle behauptet er von Bonaventura: „he nowhere explicitly asserted that all doctrinal decrees of the Roman church – still less of individual pontiffs – were nescessarily infallible (89). So bleiben auch hier in der Interpretation Bonaventuras durch Tierney Fragen übrig und Zweifel an der Richtigkeit seiner Aussagen.

Die Unfehlbarkeitsansichten von Thomas von Aquin erledigt Tierney in einer Anmerkung. Er bezweifelt, ob die bisherigen Forscher die Unfehlbarkeitslehre des Thomas korrekt wiedergegeben hätten. Thomas betone an keiner Stelle, daß der Papst unfehlbar sei. Auch hier scheint es erlaubt, Zweifel an dieser Behauptung von Tierney anzumelden.

Im Kapitel III behandelt Tierney die Unfehlbarkeitslehre des Petrus Olivi. Olivi gehe weiter als Bonaventura und frage: Müssen alle Katholiken dem Römischen Papst als einer irrtumslosen Richtschnur in Fragen des Glaubens und der Sitten gehorchen? Olivi habe die neue Theorie aufgestellt, daß der Papst unfehlbar sei. Nach Tierney ist Olivi in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Gestalt von höchster Bedeutung. Er sei der erste mittelalterliche Denker gewesen, der behauptet habe, daß der Römische Papst in Glaubens- und Sittenfragen irrtumslos sei. Denn es sei unmöglich, daß Gott uns zum Gehorsam gegenüber dem Römischen Papst verpflichte und es zulasse, daß der Papst im Glauben irre. Mit dieser Ansicht ist Olivi – nach Meinung von Tierney – über die moderne Unfehlbarkeitsansicht hinausgegangen.

Tierney ist der Auffassung, daß in der bisherigen Literatur die Bedeutung Olivis für die Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre nicht erkannt worden sei. Alle Forscher hätten sich durch die weitverbreitete, aber gänzlich unbegründete Annahme irreleiten lassen, die päpstliche Unfehlbarkeit sei in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts allgemein angenommene Lehre der Kirche gewesen. Leider hat sich Tierney nicht mit den Argumenten von L. Hödl auseinandergesetzt, der 1958 gegen M. Maccarrone festgestellt hatte, daß Olivi nicht als scholastischer Zeuge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in Anspruch genommen werden könne. Denn Olivi unterscheide zwischen dem Römischen Papst und der Römischen Cathedra. Olivi kennt nicht den Begriff der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Meines Erachtens hat Tierney die Bedeutung von Petrus Olivi für die Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit überschätzt. Sein Versuch, Olivi als den „Erfinder" der päpstlichen Unfehlbarkeit herauszustellen, muß als mißglückt bezeichnet werden. Besonders aber ist sein Prioritätsanspruch für diese These unhaltbar, da Tierney hier nur Ansichten von Döllinger vorgetragen und mit dem Nimbus der Neuentdeckung umgeben hat.

Im IV. Kapitel skizziert Tierney die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre von 1280–1320 und erwähnt die Ansichten von Ägidius von Rom, Heinrich von Gent,

[2] Esquisse d'une enquête sur le mot „infaillibilité": L'infaillibilité de l'Eglise (1962) 105.

Jakob von Viterbo, Alvarus Pelagius, Augustinus Triumphus, Duns Scotus, Herveus Natalis, Petrus de Palude, Johannes von Paris, Wilhelm Durandus, Marsilius von Padua, Richard von Middletown u. a. Die Aufzählung macht deutlich, daß Tierney hier die anstehenden Probleme nur anreißen kann. Eine eingehende Erörterung der Unfehlbarkeitslehre der genannten Theologen darf man also nicht erwarten. Es wird zugleich sichtbar, daß die theologische Entwicklung der Frage für Tierney nicht im Vordergrund des Interesses liegt.

Das V. Kapitel behandelt das Verhältnis von Papst Johannes XXII. zu den Franziskanern, wobei der Armutsstreit, die Sachsenhausener Appellation von 1324, die Reaktion Johannes' XXII., nicht zuletzt die Haltung von Michael von Cesena, erörtert werden. Hier hat Tierney wichtige neuere Literatur nicht verarbeitet.

Von besonderem Interesse ist das VI. Kapitel, das Wilhelm von Ockham gewidmet ist, und in dem Tierney versucht, die Bedeutung Ockhams für die Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre herauszustellen. Ockham ist nach Tierney *„an early champion of the doctrin of papal infallibility"* (205). Tierney weist mit Recht darauf hin, daß Ockham ein schwieriger Denker ist. Er habe niemals einen wirklich systematischen Traktat über das Wesen und die Struktur der Kirche geschrieben. Seine Unfehlbarkeitsvorstellungen habe er in fünf Werken niedergelegt, die zwischen 1333 und 1338 verfaßt worden seien: Die „Epistola ad Fratres Minores", der erste Teil des Dialogus, das „Opus nonaginta dierum", der „Tractatus contra Johannem" und der „Tractatus contra Benedictum". Da der „Dialogus" besonders schwer zu interpretieren sei, verwertet ihn Tierney nur, wenn die dort vertretenen Unfehlbarkeitsansichten auch durch andere Schriften bestätigt werden können.

Tierney macht darauf aufmerksam, daß selbst die Autoren, die entschieden die Orthodoxie Ockhams verteidigten, nicht daran gedacht haben, Ockham als Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit zu präsentieren. „Yet Ockham did insist on the infallibility of the church and on the irreformability of decrees promulgated by the pope as head of the church on matters of faith and morals; and these were the essential elements of the doctrine of papal infallibility that came to be defined in 1870" (208f.).

Tierney ist sich der Schwierigkeiten bewußt, die seine Ockham-Interpretation mit sich bringt: „It may still seem that to call Ockham a champion of papal infallibility is willfully to use the language of paradox" (209). Alle bisherigen Forscher stimmen in der Auffassung überein, daß Ockham jeden Gedanken an eine päpstliche Unfehlbarkeit zurückgewiesen habe. Ihre Urteile lauten z. B., Ockham leugne entschieden die Unfehlbarkeit des Papstes, und es sei auch nicht zu erwarten, daß er ein unfehlbares Lehramt anerkenne. Nach Tierney besteht der Irrtum der neueren Forscher darin, daß sie von der weitverbreiteten Annahme ausgegangen seien, jeder frühe Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit müsse notwendigerweise ein entschiedener Verteidiger der Theorie der päpstlichen Souveränität gewesen sein.

Ockham habe es als seine Aufgabe betrachtet, die wahren katholischen Entscheidungen der Vergangenheit gegen häretische Abirrungen seiner Tage aufrecht zu erhalten. Deshalb argumentiere er in seinem ersten polemischen Traktat, dem „Opus nonaginta dierum", daß die authentischen päpstlichen Entscheidungen der Vergangenheit unveränderlich und irreformabel seien. Was die Päpste einmal mit dem Schlüssel des Wissens entschieden hätten, bleibe unveränderlich bestehen. Papst Johannes XXII. sei für Ockham Häretiker gewesen, weil er diesen Grundsatz verwarf. So habe er in seinem Brief an das Generalkapital der Franziskaner von 1333 Johannes XXII. wegen der Behauptung, der Papst könne die Entscheidungen seiner Vorgänger in Fragen des Glaubens und der Moral widerrufen, als Häretiker bezeichnet. Ockham übernahm diese Ansicht von Michael von Cesena, der sie seinerseits der Sachsenhausener Appellation von 1324 entnommen hatte.

Tierney bezeichnet die Ansicht Ockhams, die Entscheidungen der Päpste in Glaubens- und Sittenfragen seien so unveränderlich, daß ein Nachfolger sie nicht in Frage stellen könne, als eine extreme Lehre der Unfehlbarkeit, extremer als die Lehre, die 1870 definiert worden sei.

Hier stellt sich jedoch die Frage, ob dieser isolierte Satz uns zu dem Urteil berechtigt, daß Ockham in der Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre eine Hauptrolle gespielt hat. Denn diese Auffassung wird durch das Gesamtwerk Ockhams nicht bestätigt. Hierin finden sich vielmehr zahlreiche gegenteilige Aussagen über die pästliche Unfehlbarkeit. So vertritt Ockham im „Opus nonaginta dierum" zugleich die Auffassung, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine „neue Häresie" sei. Hier setzt sich Ockham mit den Ansichten des späteren Franziskanergenerals Geraldus Odonis auseinander, der folgende Häresien vertrete. 1. der kanonisch gewählte Papst könne nicht im Glauben irren und es gebe kein Beispiel, daß ein Papst geirrt habe; 2. man könne vom Papst nicht appellieren; 3. der Papst habe in Glaubensfragen keine Oberen auf Erden. Deshalb sei Geraldus als Häretiker zu beurteilen[3].

Es ist bezeichnend, daß Tierney sich mit dieser Stelle nicht auseinandergesetzt hat. Tierney scheint sich so in „seine Entdeckung" verrannt zu haben, daß er nicht einmal das „Opus nonaginta dierum" vorurteilsfrei gelesen hat.

Für die Vermutung, daß die von Tierney angeführten Unfehlbarkeitstexte im Gesamtwerk Ockhams keine Bestätigung finden, sprechen ebenfalls seine Aussagen, nicht nur der Papst, sondern auch das allgemeine Konzil seien irrtumsfähig. Als irrtumslos bezeichnet er allein die Hl. Schrift und die Lehre der Universalkirche. Das Konzil stelle nur einen Teil der Christenheit dar. Die Universalkirche habe nach dem Zeugnis des Papstes Gelasius die Entscheidung des Konzils zu approbieren. Das allgemeine Konzil sei zwar der entscheidende Teil der Christenheit, aber nur ein Teil, und ein Teil der Kirche könne nicht im beständigen Besitz der Wahrheit sein. Der katholische Glaube werde zwar bis zum Ende der Zeiten erhalten bleiben, da immer jemand in der Kirche vorhanden sein werde, der einen Irrtum, der allen Völkern als Glaubenswahrheit aufgedrängt werden solle, mit Beharrlichkeit widerstehen werde.

Ähnliche Ansichten verteidigte Ockham auch in seinem Dialogus, in dem er erklärte, alle kirchlichen Autoritäten könnten im Glauben irren und allein die Universalkirche sei der unfehlbare Wächter des Glaubens. Eine Unfehlbarkeit komme nur der Gesamtheit der Gläubigen zu. Konzilsbeschlüsse erhalten nach Ockham erst durch den *consensus ecclesiae* ihre Unfehlbarkeit. Ein Konzil könne häretische Entscheidungen treffen, dadurch gehe jedoch der Glaube der Universalkirche nicht verloren, weil trotzdem wenigstens einige Gläubige katholisch blieben und den wahren Glauben verteidigten. Die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien besitzen zwar nach Ockham eine größere Autorität als die Sentenzen des Papstes, aber eine Unfehlbarkeit komme Konzilsentscheidungen nur zu, insofern das Konzil die Ansichten der Universalkirche wiedergebe.

Angesichts dieser und ähnlicher Aussagen Ockhams, die ohne Schwierigkeiten ergänzt werden könnten, liest man den Satz Tierneys, daß Ockham ein Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen sei, mit Überraschung. Es gibt zwar einzelne Aussagen Ockhams, die im infallibilistischen Sinne gedeutet werden könnten, aber sie reichen nicht aus, um Tierneys Ansichten zu stützen. So hat neuestens J. Miethke auf das 36. Kapitel des Eucharistietraktates von Ockham hingewiesen, in dem es heißt, bei Streitfragen über Glaubensartikel sei der *Ecclesia Romana*, der *Apostolica Sedes*, dem *Summus Pontifex* die endgültige Entscheidung vorbehalten. Derselbe Ockham betone aber: Wenn sich der Papst die alleinige Dezision über die Glaubensartikel anmaße, so sei das eine diabolische Verkehrung.

Ockhams Haltung zur päpstlichen Unfehlbarkeit ist also nicht einheitlich. Wir können bei ihm eine starke Entwicklung und unterschiedliche Aussagen feststellen. Auf der einen Seite behauptete er, daß das Papsttum für die Kirche nicht notwendig sei, ob es sein solle oder nicht, hänge einzig von dem größeren oder geringeren Nutzen ab, den es stifte. Auf der anderen Seite finden sich bei Ockham Aussagen, die Tierney dazu verleitet haben, aus Ockham einen Hauptvertreter der päpstlichen Unfehlbarkeit zu machen. Zwar weiß auch Tierney, daß die Aussagen Ockhams zur Ekklesiologie sehr komplex sind. Er stellt fest, daß Ockham sich hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht von zeitgenössischen Kanonisten unterscheide. Authentische päpstliche Definitionen begründeten jedoch nach Ockham unveränderliche Glaubenswahrheiten, wenn auch nicht alle päpstlichen Definitionen authentisch seien. Ockham habe gezeigt, daß das Konzept der Unfehlbarkeit gebraucht werden könne, um die Autorität des regierenden Papstes zu unterminieren.

[3] Opus nonaginta dierum: Opera politica, ed. J. G. Sikes – H. S. Offler (1963) 856.

Wenn man die Gesamtaussagen Ockhams berücksichtigt, dann bleibt von dem Ockham, der angeblich in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Hauptrolle gespielt hat, nicht viel übrig. Tierney hat es zudem unterlassen, den Nachweis zu versuchen, daß die Unfehlbarkeitsaussagen Ockhams, die er als seine Entdeckung herausgestellt hat, theologiegeschichtlich wirksam geworden sind. Die späteren Theologen haben die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht mit Ockhams Aussagen, sondern in Auseinandersetzung mit Ockham begründet.

Im VII. Kapitel trägt Tierney die Unfehlbarkeitsansichten von Guido Terreni vor. Mit seinen Auffassungen hat uns B.-M. Xiberta bereits vor Jahren eingehend bekannt gemacht. Seine Ausführungen sind weithin eine Übernahme der Forschungsergebnisse von Xiberta. Tierney bezeichnet es zwar als eine verzeihliche Übertreibung, wenn Xiberta erkläre, Guido Terreni habe so genau die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit beschrieben, daß er nach dem Ersten Vatikanischen Konzil kaum ein Wort an seinem Werk hätte ändern müssen.

Nach Guido Terreni ist der Papst nur bei offiziellen Glaubensentscheidungen, nicht aber in seinen Privatmeinungen unfehlbar. Die Unfehlbarkeit bezeichne er als eine *assistencia negativa*. Tierney urteilt über ihn, daß er die neuere Unfehlbarkeitslehre auf verschiedene Weise antizipiert habe.

Die Untersuchung schließt mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre bis zum 16. Jahrhundert, wobei u. a. die Auffassungen von Johannes von Torquemada, Papst Hadrian VI. und Albert Pighius über die Lehrautorität des Römischen Bischofs eine Erwähnung finden.

Die Inhaltsangabe zeigt, daß Tierney darauf verzichtet hat, die Zeugnisse des ersten Jahrtausends über die Lehrautorität des Römischen Stuhles in seine Darstellung einzubeziehen. Diese Beschränkung wird von vielen Lesern bedauert werden. Denn in einer Arbeit mit dem Titel „Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit" hätte man gern eine Auseinandersetzung mit den Ansichten eines Papstes Damasus, eines Leos d. Gr. u. a. gewünscht, besonders aber eine Verarbeitung der neueren Forschungen über die Lehrautorität des Römischen Stuhles, wie sie bei uns in Deutschland z. B. Peter Stockmeier, H. Bacht, Hermann Josef Siebel u. a. vorgelegt haben. Da jedoch diese Zeit nicht zum Forschungsgebiet von Tierney gehört, hat er sie in seiner Darstellung ausgeklammert. Eine kritische Prüfung der frühen Texte über die Lehrautorität der Römischen Kirche hätte jedoch dem Leser den langwierigen Prozeß der dogmengeschichtlichen Entwicklung unserer Frage deutlich machen können. Diese Nichtbeachtung der theologiegeschichtlichen Entwicklung betrachte ich als einen wesentlichen Mangel. Wenn man sich die Aussagen von Innozenz I. über Nikolaus I. bis zu Gregor VII. vor Augen führt, dann wird man kaum – wie Tierney es tut – behaupten, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gegen Ende des 13. Jahrhunderts schier zufällig erfunden wurde.

Ein zweiter Mangel bei seiner Darstellung liegt m. E. darin, daß Tierney die dogmengeschichtliche Entwicklung in seine Überlegungen nicht einbezogen hat. Die Ansicht der Theologen und Kanonisten, daß der Papst Häretiker werden kann, steht nicht im Widerspruch zur Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vaticanums. Bekanntlich haben auch nach der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit führende Theologen und Kanonisten weiterhin die Möglichkeit verteidigt, daß ein Papst Häretiker werden kann. Selbst der spätere Jesuitengeneral Wernz hat in seinem Lehrbuch des Kirchenrechts diese Ansicht in den verschiedenen Auflagen vertreten, ebenso bei uns in Deutschland der Bonner Kirchenrechtler Koeniger und der Tübinger Kanonist Sägmüller.

Ein dritter Mangel an der Untersuchung von Tierney ist die Fehlbeurteilung von Petrus Olivi und Wilhelm von Ockham. Mißverständlich ist auch die Behauptung Tierneys, daß Papst Johannes XXII. die Lehre von der pästlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verurteilt habe. Johannes XXII. hat natürlich nicht die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verworfen, sondern die Ansichten der Sachsenhausener Appellation, die den Papst auch an die disziplinären Entscheidungen seiner Vorgänger binden wollte. Eine solche Ansicht lehnte Johannes u. a. mit der Begründung ab: obschon Innozenz III. entschieden habe, daß keine neuen Orden gegründet werden sollten, hätten seine Nachfolger die Gründung neuer Orden erlaubt.

An Flüchtigkeitsfehlern fiel mir auf, daß Tierney (271) behauptet, Hadrian VI. habe die Unfehlbarkeitslehre Albert Pigges zurückgewiesen. Die Auffassung, der Papst könne nicht Häretiker werden, hat jedoch Pigge erst 1538 in seiner „Hierarchiae Ecclesiasticae Assertio" vertreten. Sie konnte also nicht – wie Tierney meint – bereits von Hadrian VI., der 1523 starb, zurückgewiesen werden. Das Todesjahr Pigges ist übrigens nicht 1534 – wie Tierney wohl in Übernahme eines Druckfehlers aus dem DThC VII 1687, behauptet – sondern 1543. Die Vornamen der Autoren sind verschiedentlich verwechselt. So S. 288: Der Verfasser der Arbeit über das Konzil von Vienne heißt Ewald Müller. Zu S. 289: Der Freiburger Dogmatiker ist Helmut Riedlinger. Zu S. 285: Der Titel der Arbeit von S. Clasen lautet: Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Zu S. 285: Das Werk von Deneffe heißt: Der Traditionsbegriff.

An Druckfehlern seien genannt: S. 186: erravisse statt eravisse; S. 206: Contra Joannem statt Joannes; S. 213: impugnati statt impugati; S. 217: apud statt epud; S. 284: Die Opera politica von Ockham, ed. R. F. Benett-H. S. Offler, erschienen Manchester 1940–1963; S. 288: Die Arbeit von J. Langen, Das Vaticanische Dogma ... erschien Bonn 1871–1876.

An neuerer Literatur, die Tierney nicht zitiert und verwertet hat, sei nachgetragen: H. O. Schwöbel, Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig d. B. und der römischen Kurie 1968; C. A. Lückerath, Die Rekonziliationsverhandlungen Ludwigs d. B.: Deutsches Archiv 26 (1970) 549–555; A. Maier, Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten: Archivum Historiae Pontificiae 5 (1967) 41–78; A. Maier, Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII.: Archivum Franciscanum Historicum 63 (1970) 280–318; A. Maier, Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die visio beatifica dei: Archivio Italiano per la Storia della Pietà 4 (1965) 213–251; H. J. Becker, Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 46 (1966) 219–276; J. Miethke, Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham: Miscellanea Mediaevalia 8 (Berlin 1971) 163–185; Das Werk von Hermann von Schildesche, Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae, hat A. Zumkeller ediert: Würzburg 1970. Zu den Appellationen Ludwigs d. B. vgl. neuestens: H. Schütz, Die Appellation Ludwigs d. B. aus den Jahren 1323/24: MIÖG 80 (1972) 71–112.

Hans Küng hat das Buch von Tierney als die größte Überraschung der gegenwärtigen Debatte bezeichnet. Jedoch bleibt nach einem Studium der Untersuchung von Tierney von einer Überraschung wenig übrig. Die beiden Hauptzeugen Tierneys, Petrus Olivi und Guido Terreni, waren bereits durch M. Maccarrone und B.-M. Xiberta in die Theologiegeschichte eingeführt worden, die These Tierneys über Olivi konnte man bereits bei Bossuet und Döllinger lesen. Seine Beurteilung der Unfehlbarkeitsauffassungen von Olivi und Ockham halten einer Nachprüfung nicht stand. Die größte Überraschung ist vielleicht, daß Tierney ohne ausreichende Quellenbasis Thesen vertreten hat, die weder theologisch noch historisch haltbar sind.

Das theologische Mißverständnis Tierneys wird sichtbar in seinem Schlußsatz (281): Die Unfehlbarkeit des Papstes sei niemanden mehr dienlich, am wenigsten dem Papste. Das Papsttum habe diese Lehre aus Schwäche übernommen. Vielleicht werde sich die Kirche eines Tages stark genug fühlen, sie zu widerrufen. In seinem Artikel im „Journal of Ecumenical Studies" spricht Tierney sich noch schärfer aus: Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bilde ein Ärgernis für protestantische und orthodoxe Christen (864). In diesen Worten wird das Motiv von Tierney deutlich. Mit seiner Untersuchung will er dazu beitragen, die Differenzen mit der Orthodoxie und den Protestanten zu überwinden. Aber können diese Differenzen auf Kosten der Wahrheit beigelegt werden?

Die Arbeit von Tierney hat verstärkt deutlich gemacht, daß uns eine Untersuchung über die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit fehlt. Sie gehört zu den vordringlichen Desideraten der dogmengeschichtlichen Forschung. Ein solches Werk wäre zwar auf einer breiteren Basis als die Untersuchung von Tierney anzulegen, dessen Forschungen dabei kritisch verwertet werden müßten.

**Würthwein,** Ernst: **Der Text des Alten Testaments.** Eine Einführung in die Biblia Hebraica. – Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1973)[4]. (VIII), 229 S.

Die vierte Auflage schließt sich im wesentlichen an die vorherigen Auflagen an, berücksichtigt jedoch durchgehend besonders die im Erscheinen begriffene Biblia Hebraica Stuttgartensia. Der Verf. behandelt die Überlieferung in der Ursprache (3–49), die Übersetzungen aus der Ursprache (50–89), die übrigen Übersetzungen (90–101), sowie die Textkritik (102–118).

Die vierte Auflage zeigt, daß das Werk seit dem ersten Erscheinen im Jahre 1952 im deutschen und internationalen Raum eine feste und verdiente Stellung erreicht hat. Es dürfte dennoch notwendig sein, auf wenigstens einen Mangel hinzuweisen. Hierbei beschränke ich mich auf den letzten Abschnitt des Werkes, der die verschiedenen Aspekte der Textkritik bespricht und dabei auch deren theologische Notwendigkeit und Nützlichkeit hervorhebt (102–118).

Den Abschnitt über die Textkritik leitet der Verf. mit dem Hinweis auf die generelle kritische Aufgabe ein: „In der Arbeit der Textkritik sucht sie alle Änderungen aufzuspüren und den ältesten erreichbaren Text wiederherzustellen" (102). Dies bezieht der Verf. nicht auf die erste Form des Textes, sondern auf die Textgestalt der kanonischen Bücher. Die Vorgeschichte dieses kanonischen Textes liegt dem Verf. zufolge außerhalb der Aufgaben der Textkritik und gehört in den Bereich der sogen. höheren Kritik, der Literarkritik und Exegese (103). Diese und die folgenden Ausführungen zeigen zur Genüge die Fragestellung des Verf.s, der noch nicht die Probleme einer Textologie des Alten Testamentes berührt. Es dürfte jedoch wesentlich zu einer Einführung in die Biblia hebraica gehören, dem Leser den Blick für die Geschichte des Textes zu öffnen. Die verschiedenen Neuinterpretationen oder *relectures* bestimmen den hebräischen Text des Alten Testamentes entscheidend. Wenn der Verf. dies auf die sogen. höhere Kritik und Exegese abschiebt, dann zeigt er somit seine Bindung an die gewiß zu beachtenden und wichtigen Probleme der klassischen Textkritik, er verrät aber zugleich auch seine Verhaftung an eine Textinterpretation, die letztlich noch vor den Fragen einer recht verstandenen Textologie haltmacht. Das Umschreiben und Umdeuten des hebräischen Textes ist ein Vorgang, der den Text selbst betrifft und deshalb auch bei der Besprechung des Textes seinen Ort erhalten soll. In diesem Zusammenhang müßte zur Sprache kommen, daß die Biblia hebraica aus Stuttgart trotz aller Verdienste auch einen Hemmschuh darstellt. Denn auf der einen Seite müßte sie den Text originalgetreu wiedergeben und auf der anderen einen den Ansprüchen der modernen Textologie entsprechenden bieten. Wahrscheinlich lassen sich jedoch diese Forderungen erst von der nächsten Forschergeneration erfüllen. Es sei jedoch bereits jetzt darauf verwiesen, daß vor allem die Funde von Ugarit und die von Qumran sowie andere der letzten Jahrzehnte für die Zukunft eine Textgeschichte der Biblia hebraica fordern, die sich vom Leitstern der klassischen Philologie endgültig befreit und die besondere Eigenart der hebräischen Textüberlieferung in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Es wäre zu wünschen, daß die sicher folgende fünfte Auflage hier energisch die Probleme aufgreift.

Münster Oswald Loretz

**Jacques,** Xavier SJ: **Index des mots apparentés dans la Septante.** – Rome: Biblical Institute Press 1972. XIV, 233 S. (Subsidia Biblica 1).

Seinem Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament (1969 erschienen) läßt Xavier Jacques einen Index des mots apparentés dans la Septante folgen. Im allgemeinen ist die Anlage der beiden Indizes die gleiche. Im LXX-Index sind alle in der Konkordanz von Hatch-Redpath verzeichneten Vokabeln aufgenommen; in erster Linie also die Wörter der eigentlichen alten LXX, dann aber auch die von Hatch-Redpath verzeichneten Wörter der jüngeren griechischen Übersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion). Nicht aufgeführt sind die Eigennamen und Transkriptionen.

Es muß begrüßt werden, daß die Vokabeln der jüngeren griechischen Übersetzungen verzeichnet werden, weil sie ein überaus wichtiges Bindeglied zum Vokabular des NT darstellen. Aber hier ist eine Lücke zu nennen: Warum hat der Verfasser nicht die seit Hatch-Redpath n e u gefundenen Vokabeln der „Drei" aufgenommen, die besonders bei Jesaja in ziemlich reicher Anzahl stehen und in meiner Göttinger Ausgabe verzeichnet sind? Bereits Rahlfs hat 1915 seiner Ausgabe der hexaplarischen Randnoten zu Jes 1–16 der Hs. 710 einen ausgezeichneten Index beigegeben, der alle Aquila-, Symmachus- und Theodotion-Lesarten genau verzeichnet. 1966 ist der Index zu Aquila von Turner erschienen, so daß sämtliche Aquila-Lesarten leicht aufzufinden sind. Schwieriger ist die Erfassung der Vokabeln im Jesajakommentar des Eusebius von Cäsarea (demnächst wird er in der Reihe der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte erscheinen).

Nur ein Beispiel sei genannt, um die Lücke zu kennzeichnen: S. 80 ist zu θρόος verzeichnet, daß θροεῖν nur in der 3. Gruppe als LXX-Vokabel vorkommt. Aus dem Aquila-Index ist zu ersehen, daß es auch Jes 2,19 steht, ferner daß θρόησις Jes 8,3 überliefert ist.

Das Vorkommen einer Vokabel in der LXX ist durch X, in einer anderen griechischen Übersetzung durch v gekennzeichnet; das Fehlen durch –. Die Schriften der LXX sind in vier Gruppen eingeteilt: 1. Der Pentateuch 2. die historischen Bücher 3. die poetischen (weisheitlichen) Bücher 4. die prophetischen Schriften.

Als Beispiel sei ἀγαθός mit den verwandten Wörtern genannt (S. 1):

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ἀγαθός | x | x | x | x |
| ἀγαθότης | – | – | x | – |
| ἀγαθῶς | v | x | x | – |

Dies bedeutet also: ἀγαθός kommt in allen vier Teilen der LXX vor; ἀγαθότης kommt nur in den poetischen Büchern vor, fehlt in den übrigen Schriften; ἀγαθῶς kommt in den historischen und poetischen Schriften vor, ferner in einer anderen griechischen Übersetzung, fehlt in den prophetischen Schriften.

Der Index der verwandten Wörter leistet gute Dienste, aber diese wären noch viel besser ausgefallen, wenn die ganze Anlage anders gemacht worden wäre. Die Vierteilung ist zu künstlich. Das Vokabular des ersten Teils (Pentateuch) und des letzten Teils (prophetische Schriften) ist ziemlich einheitlich; deshalb kann man diese Teile belassen. Aber beim zweiten Teil (historische Schriften) ist doch der Unterschied des Vokabulars der alten historischen Schriften (z. B. Josua, Richter usw.) und der jüngeren historischen Schriften (z. B. 1–4 Makk) zu kraß, als daß sie zu einer Gruppe zusammengefaßt werden könnten. Das gleiche gilt bei den poetischen (weisheitlichen) Schriften; ich verweise nur auf den Unterschied des Psalmenvokabulars mit dem Wortschatz des Sirachbuches (siehe meinen Beitrag zur Eißfeldt-Festschrift 1958, Zum Wortschatz des griechischen Sirach).

Bereits oben habe ich darauf hingewiesen, daß die Aufnahme der Vokabeln der jüngeren griechischen Übersetzungen sehr zu begrüßen ist. Sie sind durch v gekennzeichnet; wie leicht hätte die Beigabe der Sigla α′ σ′ θ′ sofort ihre Herkunft gezeigt. Auch die Kennzeichnung als Hapaxlegomenon (durch ein Zeichen * oder ähnlich) wäre sehr dienlich gewesen. Platz wäre vorhanden gewesen. Ich nenne zwei Beispiele:

1. S. 136 νωχελεύομαι – – v v (d. h. νωχ. kommt nur in den prophetischen und poetischen Schriften vor). Warum nicht so notieren: *νωχελεύομαι (α′) – – v v?

2. S. 170

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ποταμός | | | | |
| ποταμίζεσθαι | – | – | – | v |
| ποταμός | x | x | x | x |
| ποταμοῦσθαι | – | – | – | v |

Warum nicht gleich zu Beginn bei ποταμός das Vorkommen in allen Teilen notieren? Es ist keinesfalls berechtigt, wegen der strengen alphabetischen Reihenfolge die beiden Aquila zugehörigen Verbalformen auseinander zu reißen. Folgende Notierung hätte ein deutliches Bild gegeben:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ποταμός | x | x | x | x |
| *ποταμίζεσθαι (α′) | – | – | – | x |
| *ποταμοῦσθαι (α′) | – | – | – | x. |

Das Substantiv kommt überall in der LXX vor; das Verbum ist Hapaxlegomenon und gehört nur Aquila an.

Da der Vf. bereits einen Index der verwandten Vokabeln des NT gemacht hat, wäre es für ihn eine leichte Arbeit gewesen, die Vokabeln der LXX und der jüngeren griechischen Übersetzung, die auch im NT vorkommen, (durch Kursivdruck) zu kennzeichnen. Dies wäre für den Benützer eine große Hilfe gewesen und hätte gleichzeitig deutlich gemacht, in welchem Ausmaß der Wortschatz des NT vom Vokabular des griech. AT abhängig ist.

Würzburg Joseph Ziegler

**Septuagintal Lexicography.** Ed. by Robert A. Kraft.
**1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha.** Ed. by Robert A. Kraft for the International Organization for Septuagint and Cognate Studies and the Society of Biblical Literature, 1972. 183 u. IV, 245 S. (Septuagint and Cognate Studies, 1 and 2).

Die International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS) gibt eine neue Reihe Septuagint and Cognate Studies (SCS) heraus, von der die ersten beiden Hefte vorliegen. Das erste Heft ist der Septuaginta-Lexikographie gewidmet; eines der Hauptvorhaben der IOSCS ist die Herausgabe eines LXX-Lexikon. Die meisten Beiträge sind nur Neudrucke von Aufsätzen über LXX-Lexikographie, die bereits früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Dankbar begrüßt man die Zusammenstellung dieser zerstreuten Beiträge.

Das zweite Heft bringt im 1. Teil die Aufsätze des IOSCS Symposium. Besonders hervorzuheben ist der ausgezeichnete Beitrag von D. Barthélemy, A Reexamination of the Textual Problems in 2 Sam 11,2 – 1 Kings 2,11 in the Light of Certain Criticisms of Les Devanciers d'Aquila (S. 16–89). Der zweite Teil bringt einige Studien aus dem Pseudoepigrapha Seminar über die Psalmen Salomos und das Testament des Abraham.

Mit großer Freude wird jeder LXX-Forscher diese neue Reihe begrüßen.

Würzburg Joseph Ziegler

**Willi,** Thomas: **Die Chronik als Auslegung.** Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferungen Israels. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 267 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 106) Lw. DM 55.–, br. DM 51.–

Die Arbeit W.s versucht, aus dem Vergleich der Chronik mit Samuel und Könige sowie anderen, in der Chronik herangezogenen biblischen Büchern neue Kategorien zu entwickeln, die die Chronik innerhalb der Literatur- und Geistesgeschichte der israelitisch-alttestamentlichen Überlieferung angemessener zu charakterisieren und einzuordnen vermögen, als dies die bisher geäußerten Meinungen über Sinn und Eigenart der Chronik konnten. Darüber, daß es bisher noch nicht gelungen ist, den Charakter dieses späten Buches des hebräischen Kanon gültig und allseits überzeugend zu bestimmen, besteht wohl kein Zweifel. Man denke nur an die verschiedenen Anliegen, die der Verf. des Chronikbuches nach Arbeiten der neuzeitlichen Exegese verfolgt haben soll (z. B. Demonstration völlig ungeschichtlich gesehener, starrer Doktrinen; ätiologische Rechtfertigung der eigenen Gegenwart; Legitimation kultrechtlicher Ansprüche bestimmter Gruppen; konfessionelle Polemik gegen eine schismatische Gemeinde in Samaria; Korrektur des in Samuel und Könige überlieferten Geschichtsbildes usw.; vgl. auch die Aufzählung bei W. 48–53). – Der Versuch, „die Chronikexegese aus der Sackgasse landläufiger Vorurteile herauszuführen" (Klappentext) und die Eigenart der Chronik im ganzen neu zu bestimmen, ist daher ein dringendes Erfordernis.

Da die Chronik trotz ihrer Zugehörigkeit zum hebräischen Kanon mit der „zwischentestamentlichen" Literatur viele Gemeinsamkeiten aufweist, dürfte eine solche Neubestimmung nicht nur für die alttestamentliche Wissenschaft, sondern auch für das Verständnis des Neuen Testaments und damit für die christliche Theologie insgesamt von einigem Interesse sein. Tatsächlich hat ja die Chronik mehrfach dazu dienen müssen, die einmal in die Diskussion eingeführten Meinungen über das Verhältnis: Altes Testament – Neues Testament und insbesondere nachexilisches Israel oder, wie man oft sagte, Spätjudentum – neutestamentliches Christentum immer wieder neu zu bekräftigen – meist im Sinne einer harten Antithese. Da auch manche Elemente der späteren jüdischen Literatur in der Chronik bereits vorgebildet sind und hier ihre Wurzeln haben, muß auch die Judaistik an einer befriedigenden Bestimmung der literarischen und theologischen Art der Chronik interessiert sein.

Zwar haben eine ganze Reihe von literarkritischen und textkritischen Fragen der Chronikexegese leider noch keine allgemein anerkannte Antwort gefunden. Das gilt auch für die wichtige Frage, ob die Chronik mit Esra-Nehemia zusammen als ein einheitlich konzipiertes Werk angesehen werden muß oder nicht. Jedoch sind die literarkritischen Ergebnisse, zu denen z. B. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1943 oder W. Rudolph, Chronikbücher, HAT I/21, 1955 gekommen sind, für die Chronik selbst von der Forschung im großen ganzen anerkannt und übernommen worden. So erlaubt es die forschungsgeschichtliche Situation trotz aller offenen Fragen, die dringende und wichtige Aufgabe einer Neubestimmung der literarischen und geistigen Gestalt der Chronik in Angriff zu nehmen. Das Buch von W. verdient darum volle Aufmerksamkeit und eine eingehende kritische Würdigung.

In einem ersten Teil: „‚Das Königtum Jahwes in der Hand der Söhne Davids' (II 13,5) – Thematik und Wirkung der Chronik" (9–47) bereitet W. die eigentliche Untersuchung in zweifacher Weise vor. In einigen kurzen Bemerkungen zum chronistischen Saulkapitel 1 Chr 10 (9–12) versucht W. zunächst die Thematik der Chronik folgendermaßen zu definieren: „Das eine treibende, bedrängende Problem des nachexilischen Israel" sei die Frage „nach der verlorenen politischen Selbständigkeit, der Staatlichkeit" (10). Diese Frage nach der „politischen Selbständigkeit Israels" habe den Chronisten dazu veranlaßt, „die Erwählung, das Jahwemandat, den Gehorsam und die Verschuldung der Daviddynastie aufzuzeigen" (11). „Das eigentliche Anliegen der Chronik" sei es, „die Geschichte Israels unter dem Gesichtspunkt der staatlichen Einheit, garantiert durch die von Gott erwählten Davididen, darzustellen" (21). Aufgrund dieser Thematik der „Staatlichkeit" Israels, ihrer Gefährdung oder Bewahrung, müsse man das Saulkapitel als Hinführung „auf das zentrale Thema", als „geradezu von der Sache geforderter Anfang" der chronistischen Geschichtserzählung ansehen (12).

Dabei ist von besonderem Interesse zu sehen, wie W. gleich zu Beginn seiner Arbeit den möglichen Bezug der Chronik zur eigenen Gegenwart des Chronisten verstanden haben will. Er schließt sich M. Noth an, der sich dagegen ausspricht, dem Chronisten „die Absicht zu bestreiten, Geschichte zu schreiben", versteht diese Absicht jedoch, anders als Noth, exklusiv. Zwar bestimme die Fragestellung der eigenen Gegenwart, das Problem der politischen Selbständigkeit, die Auswahl des Stoffes dieser Geschichtsschreibung, eben der Geschicke der Daviddynastie. Dieser Gegenwartsbezug trete jedoch gegenüber der „historiographischen Grundtendenz" zurück (53). Der „theologische Charakter" dieser Geschichtsschreibung wird zwar gesehen, aber sogar das sogenannte „Vergeltungsdogma" des Chronisten soll „vielmehr als ein Mittel historischer Wahrheitsfindung denn als durchzusetzende pädagogisch abgezweckte Lehre verstanden werden" (11f; ähnlich auch 208f).

Mit der überwältigenden Mehrheit der heutigen Exegeten spricht W. der Chronik eine Zukunftserwartung völlig ab. In ihr bilde sich kein messianisches Ideal für die Zukunft ab, dazu sei sie „zu sehr Geschichtswerk". Allerdings sei die Chronik auch nicht polemisch „gegen zeitgenössische messianische Erwartungen gerichtet", sondern stelle „deren historiographisches Korrelat" dar (43; vgl. die Bemerkung zu Movers 40).

Alle weiteren Schritte, die „literarische Gestaltung" (Untertitel) des Stoffes, die Eigenart und den Sinn der Chronik näher zu umschreiben, bewegen sich innerhalb des Bereichs dieser auf den ersten Seiten der Arbeit vorgestellten Grundthese: Die Chronik sei wesentlich Darstellung vergangener Geschichte.

Anschließend bietet W. einen sehr gründlichen und verdienstvollen Abriß der Geschichte der Chronikrezeption und der Chronikexegese (12–47), wobei der jüdischen Auslegungsgeschichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Hervorgehoben werden dabei jene Meinungen, die sich der von W. vertretenen besonders nähern oder ihr ausdrücklich widersprechen (z. B. Kimchi, der die Chronik „in erster Linie als Bericht über historische Ereignisse" verstehe, 21; Delmedigos „formale Bestimmung der Chronik als Auslegung", 25; die These eines einheitlichen chronistischen Geschichtswerkes bei Zunz, 37; bei Movers, 39; bei Ewald, 40 u. a. m.).

Der zweite, zentrale und umfangreichste Teil der Arbeit W.s ist überschrieben: „‚Abram, das ist Abraham' (I 1,27) – Die Chronik als Auslegung" (48–189). Einleitend zählt W. die in der neueren Exegese vertretenen Ansichten über den Zweck der Chronik und über ihr Verhältnis zu Samuel-Könige auf. An die Auffassung der Chronik als einer Früh- und Vorform dessen, was später der Midrasch sein sollte, knüpft W. seine eigene Bestimmung der Chronik als „Auslegung" an.

Unter der Voraussetzung der eingangs aufgestellten These, „daß die Situation Israels im persischen Großreich ... sowie die geistige Lage der sogenannten ‚Jerusalemer Kultgemeinde' ... nach einer historiographischen Behandlung ... gerade auch der vorexilischen Periode rief" und die Chronik dies leisten wolle, fragt W. „nach den Möglichkeiten und Methoden einer solchen Geschichtsschreibung" (53f). Da die darzustellenden Ereignisse einer ferner Vergangenheit angehören, und da der Chronist, anders als der Deuteronomist, keine alten, quellenhaften Überlieferungen verwenden konnte, konnte er der „Nötigung, Geschichte der vorexilischen Zeit zu schreiben", nur so nachgeben, daß er das überlieferte und vom Deuteronomisten bereits gestaltete Material interpretierte (54).

Der Chronist ist für W. also gleichsam Geschichtsschreiber in einer dritten Generation: Nach dem unmittelbaren Reflex der Geschehnisse in zeitgenössischen, quellenhaften Darstellungen und nach der Verarbeitung dieser Quellen im deuteronomistischen Geschichtswerk schreibt der Chronist die Geschichte des vorexilischen Israel als Auslegung des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Der Chronist kann daher die ältere Darstellung derselben Geschichte in Samuel-Könige weder verdrängen noch ergänzen wollen, er will sie nach W. lediglich „auslegen" (54).

Die eingangs aufgestellte These, die Chronik sei Darstellung vergangener Geschichte, modifiziert W. also dahingehend, daß der Chronist diese vergangene Geschichte darstelle als Ausleger einer früheren Darstellung. Dabei galt nach W. diese Vorlage für den Chronisten bereits als ein kanonisches Buch, als inspirierte, heilige Schrift. Als „die Sammlung prophetischer Berichte über die jeweilige Zeitgeschichte" (55), d. h. aber als kanonische Autorität, als „Norm" (55) vermittelt das deuteronomistische Geschichtswerk dem Chronisten die vorexilische Geschichte Israels. „Was dem Chronisten vorlag, das war die Schrift; aus ihr schöpfte er für seine historiographischen Zwecke was er brauchte . . . die Autorität seiner biblischen Quelle war eine und unteilbar" (63), so daß die Chronik von W. „als eine durch und durch an der Quelle orientierte Geschichtsinterpretation" verstanden wird (65).

So kann W. zusammenfassend formulieren: „Ihre" (der Chronik) „Art der Geschichtsschreibung, Auslegung im besten Sinn des Wortes, hat das Ziel, zum Verständnis der Quelle anzuleiten, die Primärvorlage auf einen bestimmten historisch-theologischen, d. h. heilsgeschichtlichen Gegenstand hin durchsichtig zu machen, zu erhellen, den Text der Vorlage auf dieses Thema hin zu konzentrieren und Zusammenhänge aufzudecken" (66). „Das deuteronomistische Geschichtswerk bestimmte als auszulegende Vorlage Weg und Ziel der Interpretation" (55). Jedes andere Motiv für die Entstehung der Chronik wird von W. ausgeschlossen: „Der einzige Anlaß für die Abfassung der Chronik ist im Anspruch der alten Quellen auf Auslegung zu suchen" (193).

Um die Art und Weise, „die Methoden und Ziele einer solchen auslegenden Geschichtsschreibung" aufzuspüren und darzustellen, stellt W. „alle in Betracht kommenden Kategorien (der) Unterschiede oder Veränderungen" zusammen, die sich in den „parallel laufenden Texten" finden (66f). Nicht einbezogen werden also von Willi die Umstellungen, die der Chronist im vorgegebenen Textmaterial vornimmt (daß solche Umstellungen vorkommen, wird 63, Anm. 66 kurz vermerkt), ebensowenig fragt Willi nach dem Sinn der großen Auslassungen der Chronik gegenüber ihrer Vorlage (vgl. 67: „So sehr auch z. B. der Charakter der vom Chronisten ausgelassenen Stücke für sein Werk bezeichnend sein mag, scheint doch die Untersuchung dieser positiven Veränderungen", nämlich in den parallelen Texten, „ein zuverlässigerer Ausgangspunkt für die Klärung der Intention des Chronisten zu sein"), und die Veränderungen in den parallelen Texten werden nicht in ihrem konkreten Zusammenspiel im Text betrachtet, sondern nach formalen Kriterien bestimmten Kategorien zugeteilt und in der Reihenfolge dieser Kategorien abgehandelt.

Die erste und zweite der von W. (in Analogie zu Movers, vgl. 67, Anm. 83) aufgestellten Kategorien sind textgeschichtlich zu erklären (69–78) und darum für die Auffassung der Chronik als Auslegung wenig bedeutsam. Unter der Überschrift „Redaktion" (78–111) beschreibt W. dann orthographische und grammatikalische Abänderungen (Kategorie III), kleinere Auslassungen und Kürzungen (Kat. IV) und „kleinere und kleinste" verdeutlichende Zusätze und Änderungen (Kat. V). – Unter der Überschrift „Interpretation" (111–176) werden jene Abweichungen der Chronik von ihrer Vorlage behandelt, die man als Adaptation (Weglassen oder Ersetzen von unverständlich Gewordenem, Kat. VI), als theologische Modifikationen („Eintragung eigener Konzeptionen in das überlieferte Geschichtsbild" 68; Kat. VII), als Rezension („d. h. . . . Ausgleich nach anderen Stellen" 60; Kat VIII) und als Typologie (d. h. als Tendenz zur Verallgemeinerung insbesondere der handelnden Gestalten; Kat. IX) bezeichnen kann. – Eine Mittelstellung zwischen Interpretation und eigener Geschichtsschreibung nehmen jene kurzen Zusätze ein, die W. „glossierende Interpretamente" nennt.

In der Reihenfolge dieser Kategorien bietet W. eine große Zahl einzelner Beobachtungen zu den Parallelstellen von Chronik und Samuel-Könige. Auch wenn man manchesmal der Zuweisung eines Textbefundes zu einer der genannten Kategorien nicht ganz befriedigend finden mag, oder wenn man gelegentlich Textstellen unter der betreffenden Kategorie vergebens sucht (so scheint z. B. W. die Zitierung von Jos 5,13–15 in 1 Chr 21,16 übersehen zu haben): Hier liegt wohl das Hauptverdienst der Arbeit W. für die Erklärung der Chronik. Keine Behandlung und Erklärung der Paralleltexte in der Chronik wird an der Fülle der einzelnen Beobachtungen vorbeigehen können, die W. hier bietet.

Unter der Überschrift: „Eigene Geschichtsschreibung" versucht W. in sehr gedrängter Kürze (176–189) den großen Partien des Chronikbuches gerecht zu werden, für die sich in Samuel-Könige keine Vorlage findet, ohne jedoch seine Bestimmung der Chronik als Auslegung aufzugeben oder einzuschränken. Er äußert die Meinung, daß es „nur den Anschein hat", der Chronist sei hier völlig frei verfahren. Tatsächlich bestimme „Typologie und Analogie des" (vorgegebenen, kanonischen) „Wortes . . . auch die Darstellung der vom Chronisten erschlossenen oder konstruierten Geschichtsabschnitte . . . Die Schilderung in diesen Abschnitten hatte sich der Autorität des überlieferten Wortes zu unterwerfen" (177). W. vermeidet es hier, direkt von einer „Auslegung" des überlieferten Wortes zu sprechen, sagt dann aber doch: „Anlehnung, Anspielung, Zitat war hier die einzig mögliche Form der Geschichtsschreibung" (177). Er führt danach eine Reihe von Einzelbeobachtungen an, die an spätere midraschische Techniken erinnern (184–189). Daß jedoch das chronistische Eigengut im ganzen sich allein aus „Anlehnung, Anspielung, Zitat" älterer, kanonischer Worte aufbaue, wird von W. nicht gezeigt.

Auch die mögliche Benutzung außerkanonischer Quellen versucht W. der These von der Chronik als Auslegung kanonischer Schriften einzuordnen: „Wenn der Chronist außerkanonische Schriften benutzt hat, so scheint es ihm doch weniger um ihre Vermittlung als vielmehr um ihre Angleichung an die einzig gültige, weil prophetische, Quelle gegangen zu sein. Er hat sie wohl nur zur Erläuterung des in den Samuel- und Königsbüchern gebotenen Stoffes in sein Geschichtswerk aufgenommen" (189). Auch diese These wird an den in Frage kommenden Texten nicht näher geprüft.

Da Esra-Nehemia nicht als Auslegung kanonischer Schriften verstanden werden kann, die Spracheigentümlichkeiten jedoch auch nach W. auf denselben Verf. für die Chronik und für Esra-Nehemia schließen lassen, nimmt Willi an, derselbe Verfasser habe zwei voneinander unabhängige Werke mit je eigener Zielsetzung geschrieben. Eine Reihe weiterer Argumente werden angeführt, um die Selbständigkeit von Esra-Nehemia gegenüber der Chronik zu stützen, so z. B. die getrennte Überlieferung beider Schriften in fast allen Kanonverzeichnissen und Handschriften (179–184).

Den dritten und letzten Teil seiner Arbeit überschreibt Willi: „‚Die Geschichte der Propheten' und ihre Ausleger – Die Chronik als spätnachexilisches Geschichtswerk" (190–244). – Zunächst lehnt W. die Hypothese einer antisamaritanischen Polemik – m. E. völlig zu Recht – ab (190–193). Ein weiterer Abschnitt ist den sekundären Zusätzen „kultischer Prägung gewidmet (194–215). Hier versucht W., über das von M. Noth und anderen als sekundär ausgeschiedene Gut vor allem im ersten Chronikbuch hinaus auch größere Stücke im zweiten Chronikbuch als sekundär zu erweisen und führt eine ganze Reihe beachtlicher neuer Geschichtspunkte in die Diskussion ein. Die These von der Chronik als Auslegung wirkt dabei auch auf die Bestimmung dieser sekundären Stücke weiter: „Die sekundären Partien stehen zu der ursprünglichen Chronik in ähnlichem Verhältnis wie diese zu ihren Quellen: Der Wille zur Auslegung kennzeichnet auch sie" (203).

Anschließend versucht W. den Charakter der Chronik als Darstellung vergangener Geschichte nocheinmal zu begründen und zu verteidigen (204–215): In der Chronik sei ein „leidenschaftlicher Zug zur Geschichte" wirksam (207), „alle entscheidenden Merkmale historischen Verstehens" seien ihr eigen: „Die genetische Betrachtungsweise, das Prinzip der Analogie, die inituitive Erfassung der geschichtswirkenden Kräfte und ihrer Zentren und die Quellenbenutzung" (207f).

Im letzten Abschnitt seiner Arbeit: „Prophet, Epitomator und Exeget" (215–244) erörtert W. die Funktion der Propheten sowie der „Quellen"-Verweise in der Chronik und schließt daraus auf die Vorstellungen, die der Chronist von der Überlieferung der Geschichte und von seinem eigenen Ort in dieser Überlieferung hatte: Der Chronist verstehe sich als Exeget des von einem Epitomator zusammengefaßten ursprünglichen Materials prophetischer Geschichtsschreibung: „Dem Propheten und Epitomator trat der Exeget zu Seite" (241). „Man wird . . . sagen dürfen, daß der Chronist sein Werk nicht als Prophet verfaßte, daß er sich vielmehr als Ausleger der Propheten verstand" (242), so daß er seine Arbeit unternahm in dem Bewußtsein, daß der Geist der Prophetie zu seiner Zeit erloschen war.

Die Akzentsetzung im bisherigen Referat der Arbeit W.s haben wohl schon deutlich gemacht, worin meines Erachtens die Positiva dieser Arbeit und worin ihre Schwächen zu sehen sind.

W. breitet im Verlauf seiner Arbeit ein umfangreiches Material zur formal-technischen Bearbeitung der Vorlage durch den Chronisten, auch zu literarkritischen Fragen insbesondere des zweiten Chronikbuches aus. Künftige Erklärungen der betreffenden Abschnitte werden dies dankbar verwerten können. Man wird W. auch gerne zugestehen, daß der Chronist ein anderes Verhältnis zu seinen Quellen hatte als etwa die Priesterschrift oder gar der Jahwist und daß ihm tatsächlich Schriften mit kanonischem Ansehen als Vorlage dienten.

Man wird jedoch etwas vorsichtiger sein müssen in der Frage des Abschlusses der Kanonbildung und darum gewisse Bedenken haben gegenüber der These, der Chronik komme entsprechend dem eigenen Verständnis des Chronisten eine sekundäre und von Samuel-Könige abgeleitete Kanonizität zu. Die Offenheit des Kanon noch in Qumran, die Tatsache der Zufügung weiterer Schriften in der griechisch sprechenden Diaspora gebietet dies. Das spätere jüdische Dogma vom Erlöschen der Prophetie mit Esra hängt doch wohl mit dem jüdischen Dogma der hebräischen Kanonbegrenzung erst zu Beginn der christlichen Ära zusammen. Unter dem letzten „Propheten" Esra wird auch das letzte kanonische Buch geschrieben, so daß das Dogma vom Erlöschen der Prophetie weniger geeignet ist, das Selbstverständnis des Chronisten zu erhellen, als vielmehr die Chronik und Esra-Nehemia unter die „prophetischen", inspirierten Bücher einzureihen.

Insbesondere scheint mir die Hauptthese der Arbeit: A) die Chronik sei als Auslegung einer kanonischen Schrift zu verstehen, ihr einziger Anlaß sei der Anspruch dieser kanonischen Schrift auf

Auslegung, und B) als solche Auslegung sei die Chronik Darstellung vergangener Geschichte, wobei C) das Interessenzentrum dieser Geschichtsschreibung die Frage der staatlich-politischen Selbständigkeit Israels sei, nicht erwiesen.

Zu kritisieren ist vor allem das methodisch nicht sachgemäße Verfahren im zweiten Teil der Arbeit. Dadurch, daß W. die verschiedenen Änderungen in den mit Samuel-Könige parallelen Texten nach rein formal-technischen Gesichtspunkten katalogisiert und in der Reihenfolge der so gewonnenen Kategorien abhandelt, die vom konkreten Kontext und seinem Inhalt fast völlig abstrahieren, bleibt der Blick auf das formale Verhältnis einzelner chronistischer Stellen zur Vorlage fixiert. Die Frage nach dem Zusammenspiel der verschiedenen Änderungen im selben Text mit dem möglichen Ziel einer nicht auslegenden, sondern schöpferischen, inhaltlich neuen Aussage kann sich dadurch nicht stellen. Dazu kommt, daß W. die nicht wenigen Umstellungen größerer oder kleinerer Textteile sowie die vielen und zum Teil umfangreichen Auslassungen unberücksichtigt läßt und das umfängliche chronistische Eigengut ohne genauere Untersuchung pauschal der Charakterisierung der Chronik als Auslegung subsumiert.

Eine Betrachtungsweise, die im Gewebe der einzelnen Textabschnitte zugleich die verschiedenen Änderungen in den Paralleltexten und auch die Auslassungen und die Zufügungen und die Umstellungen im selben Textbereich in ihrer möglichen Zuordnung zueinander untersuchen würde, dürfte m. E. ergeben, daß dem Chronisten eine größere Selbständigkeit zuzuschreiben ist als dies W. tut, und daß sich dadurch die Charakterisierung der Chronik als Auslegung als viel zu eng erweist.

An einigen Beispielen sei das kurz skizziert. In seiner Salomogeschichte übergeht der Chronist stillschweigend den großen Abschnitt 1 Kön 3,16–5,8, in dem vor allem die in Gibeon erbetene Weisheit als die Weisheit des gerechten Richters und weisen Königs vorgestellt wird. In 2 Chr 2,11b fügt er eine Bemerkung zu, nach der die Weisheit Salomo allein zum Bau eines Hauses für Jahwe und eines Hauses für sein Königtum gegeben wurde. 1 Kön 5,24–26, wo die in Gibeon empfangene Weisheit als Befähigung zu einer klugen und erfolgreichen Bündnispolitik gedeutet wird, läßt er wieder aus. Durch Auslassungen und Zufügungen wird so die Weisheit Salomos zur göttlichen Ermächtigung des Tempelbaus und die Gibeonperikope zur Eröffnung dieses Tempelbaus.

Jenen Huram-Abi, den 1 Kön 7,13f erst zu Ende des Tempelbaus einführt, erbittet Salomo gleich zu Beginn seines Königtums 2 Chr 2,6.12f. Durch verschiedene Zitate aus Ex 25ff wird jedoch dieser Huram-Abi zu einem zweiten Bezalel gemacht. Den Tempelbaubericht 1 Kön 6f verkürzt der Chronist auf etwa ein Drittel, gleicht ihn jedoch durch verschiedene Zufügungen aus Ex 25ff und durch die Anordnung des Stoffes dem Bericht von der Einweihung der Stiftshütte an. Auch die Tempelweihe wird nach der Einweihung der Stiftshütte in Ex 40 (und in 2 Makk 2,8–10) geschildert, so daß der Chronist den von ihm geschilderten „salomonischen" Tempel mit dem mosaischen Heiligtum zur Deckung bringt.

Die chronistische Natanweissagung ist infolge von Auslassungen und Änderungen zusammen mit der chronistischen Kommentierung dieses Textes in 1 Chr 22 und 28 nicht mehr die Verheißung der Dynastie und ihrer Dauer, sondern die Verheißung des Tempelbaus durch Salomo (zur chronistischen Salomogeschichte im einzelnen vgl. R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes, Freiburg 1973, 125ff; zur Natanweissagung ebda, 82ff).

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Sie zeigen, daß der Chronist nicht „auslegt", sondern durch größere und kleinere Zufügungen, Änderungen, Umstellungen und Auslassungen den einzelnen Abschnitten seiner „Geschichts"-Erzählung je einen neuen Sinn gibt, wobei die Möglichkeit auftaucht, solche Veränderungen der Aussageabsicht einzelner Abschnitte könnten Elemente eines neuen und selbständigen, großen theologischen Entwurfs sein.

Die angeführten Beispiele machen auch deutlich, daß es dem Chronisten kaum um die politische Selbständigkeit Israels geht, sondern um die Gründung eines Heiligtums und dann, in Zusammenhang damit, allerdings auch um die Bewahrung Israels vor heidnischen Gegnern (vgl. die Erzählungen von Jahwekriegen in der Chronik).

Wenn aber die Chronik nicht „Auslegung" ist, dann fällt auch das Hauptargument Willis für die Abgrenzung des Chronikbuches von Esra-Nehemia dahin und Argumente der äußeren Bezeugung (z. B. aus 3 Esra, Fl. Josephus; vgl. dazu K. F. Pohlmann, Studien zum dritten Esra, Göttingen 1970) dürften dann den Ausschlag geben, in Esra-Nehemia die Fortsetzung des Chronikbuches zu suchen. – Zusammenfassend: Die Arbeit W.s bringt eine Fülle von exegetischen Einzelbeobachtungen zur Chronik. Die Frage nach der Eigenart, dem Sinn und der Aussageabsicht der Chronik, insbesondere auch die Frage nach ihrem Bezug zur Geschichte ist durch sie nicht beantwortet worden.

Eichstätt Rudolph Mosis

**Cathcart,** Kevon J.: **Nahum in the Light of the Northwest Semitic.** – Rome: Biblical Institute Press 1973. 171 S. (Biblica et orientalia 26) kart. Lit. 6000/$ 10.–

Das Buch Nahum stellt den Exegeten noch immer vor große Probleme. Man braucht nur die diametral entgegengesetzten Ergebnisse zu vergleichen, wozu in letzter Zeit J. Jeremias (Kultprophetie und Berichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, Neukirchen 1970; = WMANT 35) und H. Schulz (Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung, Berlin, New York 1973; = BZAW 129) gekommen sind. Das vor uns liegende Buch bringt uns bei der theologischen Interpretation des Buches aber nicht weiter. Es ist nur eine geringfügig geänderte Dissertation, verteidigt in der Fakultät der semitischen Sprachwissenschaft des päpstlichen Bibelinstituts. Es steht in der Linie der ebenso bei M. Dahood verteidigten Dissertationen (Biblica et orientalia 20, 21, 22, 23 und 25). Der Autor bietet in drei Abschnitten (1,1–2,1; 2,2–14; 3,1–19) einen vokalisierten hebräischen Text mit einer englischen Übersetzung und einen ausführlichen philologischen Kommentar dazu, nicht nur mit Vergleichen aus dem Ugaritischen, sondern auch aus den anderen semitischen Sprachen, vor allem dem Akkadischen. Bei seinem hebräischen Text führt er einen *Syllable Count* und *Stress Count* durch. Gerne hätten wir eine nähere Erklärung über die Auffassungen des Verf. über die hebräische Poesie gehabt. Diese fehlt aber völlig. Ebenso kümmert er sich nicht um Einleitungsfragen. So bleibt z. B. die von fast allen Exegeten anerkannte Glosse in Vers 1,2b stehen, da man sonst nach Meinung des Verf. ein schönes Beispiel für einen Chiasmus zerstören würde. Daß jetzt ein alphabetischer Hymnus in seiner Textinterpretation verschwindet, kümmert ihn offenbar wenig. Hier hat, m. E. die Kritik an dem Verf. und den anderen Schülern von M. Dahood anzusetzen: ihre im Grunde konservative Textbehandlung. Der durch MT gebotene Konsonantentext ist für sie normativ und wird völlig synchron behandelt. Zu wenig wird bei ihnen klar, daß in der Bibel mehrere Schichten übereinanderliegen. Das geht so weit, daß oft sogar nachweisbar ist, daß eine Aussage von einer späteren Redaktion ins Gegenteil verkehrt wurde. Kann dann solch eine flache Textbehandlung genügen? Trotz dieser Mängel müssen die Exegeten dem Verf. für seine Arbeit danken. Das Buch Nahum zählt in seinen drei Kapiteln 47 Verse. K. Elliger bietet dazu in dem kritischen Apparat von BHS etwa 110 Vorschläge für eine andere Lesung als MT. K. J. Cathcart kommt, wenn ich richtig gezählt habe, mit 26 Abweichungen von MT aus, zum größten Teil Änderungen in der Vokalisierung oder in der Einteilung des Konsonantenbestandes. Es betrifft die Stellen: 1,7; 1,8; 1,10 (2x); 1,12 (3x); 1,4 (2x); 2,6 (3x); 2,8; 2,9; 2,12 (2x); 2,14; 3,3; 3,4; 3,8; 3,11; 3,12; 3,15; 3,17 (2x); 3,18. Zweimal (1,7–8; 3,17–18) bietet der Autor eine andere Verseinteilung als MT. Wegen seiner vielen philologischen Anmerkungen wird der Exeget das Buch aber auch für andere als die genannten Stellen unbedingt zu Rate ziehen müssen.

Münster Wilhelmus Delsman

**Neirynck,** Frans: **Duality in Mark.** Contributions to the Study of the Markan Redaction. – Löwen: University Press 1972. 214 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 31)

Das vorliegende Buch vereinigt drei Aufsätze, die in der Zeitschrift Ephem. Theol. Lovan. 47 (1971) 144–198.394–463; 48 (1972) 150–209 erschienen sind, und steht in Verbindung mit einem Vortrag über „Duality in Mark and the Limits of Source Criticism", den Verf. auf dem Löwener Biblischen Kolloquium 1971 gehalten hat. Mit dem Buch ist beabsichtigt, auf eine stilistische und strukturalistische Gesetzlichkeit des ältesten Evangeliums aufmerksam zu machen, die die Verfahrens- und Kompositionsweise des Markus, aber auch die Einheitlichkeit seines Werkes besser begreifen lassen will, und der Verf. im Anschluß an E. A. Abbott den Namen *Duality* gegeben hat. In welchem Maß die Ermittlung der markinischen Kompositionstechnik die Quellenkritik in die Schranken weisen will, wie es der Titel des Löwener Vortrags andeutet, wird aus dem Buch nicht ganz klar. Hierzu bemerkt Verf. abschließend,

daß es nicht seine Absicht gewesen sei, eine Diskussion über die Quellen des Markus zu eröffnen (71). Dennoch möchte er in Zukunft die *duality* als quellenkritisches Kriterium gewahrt wissen (72). Diese Selbstbeschränkung erklärt sich offenbar aus der Anlage des ganzen Werkes, das hinsichtlich der Beschreibung der *duality* in umfänglichen beigefügten Listen und Tabellen (75–136) erschöpfend ist, hinsichtlich der kritischen Verwertung der Beschreibung sich aber auf wenige ausgewählte Beispiele konzentriert. Am Schluß wird sogar der gesamte griechische Markus-Text – in Sinnzeilen und Perikopen geordnet, wobei die *dualities* bezeichnet sind – geboten und zusätzlich sogar noch eine Tabelle der Textvarianten, wie sie sich innerhalb der verschiedenen moderneren Texteditionen ergeben, und eine weitere Tabelle der Differenzen der Punktation, die zwischen Nestle-Aland und dem Greek NT bestehen, zugefügt (139–201).

Was ist mit *duality* gemeint? Mit diesen Phänomen hat sich bereits in starkem Maß die Literarkritik am Beginn dieses Jahrhunderts beschäftigt, wie Verf. in einem einführenden Kapitel in Erinnerung bringt. Insbesondere war es E. Wendling, der trotz seiner heute nicht mehr vertretenen Urmarkus-Hypothese das Phänomen nicht im Sinn von Quellen- oder Traditionsdubletten löste, sondern als Eigenheit der Markusredaktion betrachtete. Insofern kommt ihm heute noch Bedeutung zu. Wendling lehnte auch die Beurteilung von Mk 6,31–8,26 als Doppeltradition mit Recht ab und Verf. kann zutreffend die Kommentatoren ermahnen, sich allzu kühner Traditionshypothesen zu enthalten. Was N. selbst unter *duality* zusammenfaßt, ist weitgespannt. Da werden zunächst Wiederholungen, Doppelausdrücke und -sätze, Korrespondenzen innerhalb einer Perikope, Inklusionen und das sog. *sandwich-arrangement* von Perikopen dazugerechnet. Letzteres betrifft die Verschachtelung von Perikopen, die in der Weise geschieht, daß eine Perikope in eine andere hineingesprengt wird (z. B. die Heilung der Blutflüssigen in die Jairus-Geschichte Mk 5,21–43). Die Verdoppelungen berühren auch das Problem der *minor agreements*, d. h. die Tatsache, daß Lk und Mt in zahlreichen Fällen gegen Mk in ihrem Text übereinstimmen. Dieses Problem versucht man vielfach dahingehend zu lösen, daß man als Vorlage für Lk und Mt einen redigierten Mk-Text postuliert, der nicht mit unserem griechischen Markus übereinstimmt. Die Verdoppelungen betreffen das Problem in einer negativen Weise. Mt und Lk lassen nämlich gelegentlich einen der Doppelausdrücke des Mk weg. Wenn aber die von N. gebotenen Beispiele (MK 1,32 parr.; 1,42 parr.; 14,30 parr.) gerade so ausfallen, daß Mt und Lk zwar die Mk-Vorlage abändern, aber in ihren Änderungen nicht übereinstimmen, ist das übergreifende Problem doch nur indirekt getroffen. Die Selbständigkeit der Seitenreferenten läßt sich für diese Fälle aufzeigen, aber es handelt sich eben nicht um *agreements*.

Besonders auffällig sind die markinischen Verdoppelungen von Zeit- und Ortsangaben. Hier kommt es Verf. darauf an zu verdeutlichen, daß die überwiegende Zahl der Fälle keinen Pleonasmus darstellt, sondern die Präzisierung einer allgemeinen Aussage durch eine eingeengtere. Ist es aber wirklich so, daß wir es jeweils mit einer *original unity* (49) zu tun haben, die für die markinische Art zu denken und zu schreiben charakteristisch ist? Die markinische Eigenart schließt die Vorlage nicht aus, so daß von Fall zu Fall zu prüfen wäre, ob Mk nicht eine allgemeine durch eine besondere Angabe interpretierte. Die Doppelfrage ist – wie N. richtig erkennt – gleichfalls keine reine Wiederholung, sondern läßt unterschiedliche Nuancierungen aufscheinen. Hier wird noch zu prüfen sein, ob und wie das Stilmittel der Doppelfrage in eine katechetische Situation als Sitz im Leben einweist. Der antithetische Parallelismus (mit οὐ ... ἀλλά) ist von J. Jeremias als Kennzeichen der *ipsissima verba* Jesu angesprochen worden. Eines der bemerkenswertesten Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen liegt darin, daß N. diesen Parallelismus als markinische Vorzugskonstruktion wahrscheinlich machen kann, wenngleich er Nachahmung der Christussprache nicht ausschließt. Die letzte Form von *duality*, die Verf. bespricht, ist die des Nebeneinander von *oratio obliqua* und *oratio recta*. Bultmann hatte die generelle Auffassung vertreten, daß die direkte Rede erst auf einer späteren Traditionsstufe in breiterem Maß eindringe und die indirekte Rede ablöse bzw. erläutere. K. G. Kuhn hat das Nebeneinander von direkter und indirekter Rede für eine Quellenscheidung in der Gethsemane-Perikope benutzt (Evang. Theologie 12 [1952/53] 260–285). Auch hier kann N. das generelle Urteil anhand von einschlägigen Vergleichen zwischen Mt und Mk als fragwürdig erweisen.

In den beigefügten Tabellen wird das besprochene Material in seiner Vielfältigkeit ausgebreitet. Die häufigen Vorkommnisse von Wiederholungen, Redundanzen, Doppelungen im Markusevangelium werden nach klar gegliederten Gesichtpunkten zusammengestellt (Wiederholungen der gleichen Präposition, des gleichen Verbs, Doppelungen von Partizipien, Imperativen, Verneinungen, Orts- und Zeitangaben, Motiven, Personen und Personengruppen, Conjugatio perephrastica, Synonyma usw.). Bei einer Durchsicht wird deutlich, daß keinesfalls alles auf das Konto der markinischen Redaktion zu setzen sein wird. Es gibt Fälle gänzlich singulärer Art (z. B. die Heilungsgeschichte Mk 5,25ff mit ihren unglaublich vielen Partizipien). Das dargebotene Material aber regt zur eindringlichen Beschäftigung an und erleichtert den Umgang mit dem Text.

N. hat uns eine Studie geschenkt, die hinsichtlich ihrer Thematik die Aufmerksamkeit der Synoptikerforschung erheischt und die hinsichtlich ihrer Durchführung beanspruchen kann, mit großer Sorgfältigkeit ausgearbeitet zu sein. Sie lenkt das Interesse auf den Endtext und damit auf das übersummative Werk des Evangelisten, seinen Stil und seine Eigenheiten. Man wünscht sich ähnliche originelle Auseinandersetzungen mit dem Text.

Münster Joachim Gnilka

**Broer,** Ingo: **Die Urgemeinde und das Grab Jesu.** Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament. – München: Kösel-Verlag 1972. 348 S. (Studium zum Alten und Neuen Testament, Bd XXXI) kart. DM 58.–

In den Diskussionen über das leere Grab Jesu wird oft auf das Wissen der Urgemeinde um das Grab Jesu verwiesen. Läßt sich aber aus dem Neuen Testament nachweisen, daß die Urgemeinde in Jerusalem überhaupt ein Grab Jesu kannte? Um diese Frage zu beantworten, untersucht B., ein Schüler von A. Vögtle, in der 1969/70 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommenen Dissertation die Grablegungsgeschichte.

Nach einleitenden Vorbemerkungen und einem Überblick über die Behandlung des Problems in der neueren exegetischen Literatur (Kap. 1) begründet B., warum unter den Synoptikern einzig die markinische Grablegungsgeschichte als Quelle für die Frage nach der Historizität in Betracht komme (Kap. 2) und die mattäische Grabwächtergeschichte als jüngere, historisch unzuverlässige Erzählung nicht berücksichtigt zu werden brauche (Kap. 3). Sehr eingehend untersucht B. dann das Verhältnis von Mk 15,42–47 zum Kreuzigungsbericht und zur Erzählung von der Entdeckung des leeren Grabes (Kap. 4) und kommt zu dem Ergebnis: Mk 15,42–47 und 16,1–8 bilden keine ursprüngliche Einheit, da die verschiedenartigen Frauenlisten in 15,47 und 16,1 traditionell sind und die beiden Geschichten auch sonst nicht zu einander passen (ordnungsgemäßes Begräbnis – Salbungsbericht der Frauen). Wegen des angehängten Charakters von V. 47 – ein Anzeichen sekundärer Überlieferung – kommen die Frauen als Zeugen für die Grablegung nicht in Betracht. Die sorgfältige Analyse von V. 42–46 (Kap. 5) ergibt sodann, daß der von Mk redigierten Tradition keine konkreten Anschauungen vom Begräbnis Jesu zugrunde liegen und einzig der Name des Josef von Arimathäa sowie die Angabe des Freitags als Anzeichen für die Historizität des Geschilderten in Frage kommen. Nachdem B. aufgezeigt hat, daß aus Joh 19,31–42; Apg 13,29 und den Paulusbriefen keine weiteren historisch zuverlässigen Nachrichten erhoben werden können (Kap. 6–8), legt er in dem Schlußkapitel (Kap. 9) dar, daß sich in der Erwähnung des Freitags als des Begräbnistages möglicherweise eine historische Erinnerung niedergeschlagen hat, vor allem aber „die Nennung des Josef von Arimatäa historisch zuverlässig sein dürfte, da sich kein Motiv für die Erfindung dieses Namens finden ließ" (212). Die sich daraus ergebende Folgerung, daß über Josef von Arimatäa die Urgemeinde Kenntnis vom Grab Jesu erhalten haben könne, schränkt B. aber dann sofort ein; denn eine solche Folgerung setze ein bestimmtes, keineswegs gesichertes Bild der Urgemeinde (daß die Jünger Jesu schon bald nach Jerusalem zurückkehrten) voraus und lege sich aus den evangelischen Berichten nicht nahe. Die Texte selbst lassen deshalb nach B. „eine positive Beantwortung der Frage, ob die Urgemeinde das Grab Jesu kannte, mit Sicherheit nicht zu" (214).

Die Studie von B. darf als ein Musterbeispiel literakritischer und redaktionsgeschichtlicher Exegese gewertet werden. B. darf bei seinen diesbezüglichen Ergebnissen weithin mit Zustimmung rechnen, zumal er sich selbst vor selbstsicheren Behauptungen hütet. Aber gerade angesichts der Akribie und Behutsamkeit, mit der B. die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Methoden handhabt (die Bestimmung der Form kommt etwas zu kurz), werden auch die in letzter Zeit – nicht zuletzt unter Berücksichtigung der

neueren Linguistik – mehrfach gerügten Schwächen dieser Methoden deutlich. So kann es nicht ausbleiben, daß sich dem Rezensenten viele Fragen stellen, die ihn am Ende daran hindern, dem Ergebnis der wertvollen Arbeit zuzustimmen. Nur einige seien hier angeführt:

1. Ist es bei einer historisch-kritischen Untersuchung erlaubt, aus der im Text zu beobachtenden Abhängigkeit der übrigen Evangelisten von Mk und aus der Erklärung ihrer Abweichungen durch Nachweis bestimmter Motive und Tendenzen die Folgerung zu ziehen, daß bei diesen Abweichungen nicht auch (auch zugleich) noch andere, in der Gemeinde verbreitete Traditionen (Überlieferungsstrom) einen Einfluß ausübten, die für die Frage nach der Historizität keineswegs übergangen werden dürfen? So ist z. B. die Grabwächtergeschichte gewiß sekundär und als solche unhistorisch (aber nicht schon deshalb, weil der Text die Charakteristika und Diktion des Mt besitzt [78]). Das Gerücht, das zu ihrer Bildung Anlaß gab, ist aber, wie B. zugibt (78) gewiß älter, und muß deshalb mit Recht herangezogen werden, wenn nach einem Wissen um das Grab Jesu gefragt wird (vgl. 66).

2. Werden im Text nicht u. U. Spannungen aufgezeigt, die sich uns nur deshalb so darbieten, weil wir zu wenig die mit den Wörtern ausgesagte Realität kennen? Es ist m. E. keineswegs so sicher, daß die Mk 16,1 ausgesprochene Absicht, den Leichnam Jesu „zu salben", von Anfang an (also vor Mk) nur auf die Nachholung einer beim Begräbnis unterlassenen Salbung bezogen war (136).

3. Ist es berechtigt, aus dem angehängten Charakter von V. 47 die Folgerung zu ziehen, daß die dort erwähnten Frauen überhaupt nicht als Zeugen für die Grablegung in Betracht kommen? Wer die Angaben von Mk 15,21 (Vater des Alexander und Rufus) beachtet, muß außerdem (auch unabhängig von Röm 16,13) zumindest damit rechnen, daß in der Urkirche bestimmte Familientraditionen besser bekannt waren.

4. Wenn der Text das Waschen und Salben des Leichnams nicht erwähnt, ist das wohl kaum ein Anzeichen dafür, daß der Geschichte „keine konkreten Anschauungen vom Begräbnis Jesu zugrunde" liegen (198), sondern allenfalls dafür, daß der Erzähler daran nicht interessiert war.

5. Verkennt B. nicht am Schluß den Sachverhalt und wehrt er sich dort nicht hyperkritisch – ganz entgegen den am Anfang aufgestellten Prinzipien – gegen die berechtigte Konsequenz aus seiner Untersuchung, wenn er es ablehnt, „von einem bestimmten Bild der Urgemeinde auszugehen" (293f)? Geht er dabei selbst nicht von „einem bestimmten Bild der Urgemeinde" aus (nach dem die Jünger u. U. erst sehr spät nach Jerusalem zurückkehrten), das zumindest nicht zu den Angaben von Gal 1,18ff paßt, wonach schon drei Jahre nach der Berufung des Paulus Kephas und andere in Jerusalem eine führende Rolle einnahmen? Wer sodann die jüdischen, auf Jerusalem bezogenen End-Erwartungen berücksichtigt, muß damit rechnen, daß die Jünger Jesu schon kurz nach den Ostererfahrungen nach Jerusalem zogen. War also Josef von Arimatäa das Grab Jesu bekannt, wie z. B. überzeugend nachweist, so gibt es m. E. nur eine berechtigte Schlußfolgerung aus den wertvollen Darlegungen B. (die angebrachte Kritik möchte nicht das Verdienst der Arbeit schmälern): Der Urgemeinde war das Grab Jesu bekannt.

Wien Jacob Kremer

**Guillet,** Jacques, **Jésus devant sa vie et sa mort.** – Paris: Aubier Montaigne (1971). 255 S. (Collection Intelligence de la foi)

Den Kern dieses Jesusbuches bildet der bewußt-gewagte bibeltheologische Versuch, aus den vier (bes. den synn.) Evv. eine Entwicklung im Sendungsbewußtsein Jesu (seines *itinéraire spirituel*, S. 24) in circa fünf Stufen (Zeit der Taufe, galiläische Periode, erste Leidensankündigungen, Weg nach Jerusalem, Selbstbekenntnis vor den Hohenpriestern) zu eruieren. Die Frage, wie Jesus seinen Tod verstand, geht G. 75ff. von seinem besonderen Verhältnis zu den Sündern und dem Bewußtsein der Vollmacht zur Sündennachlassung her an; die Ankündigung des Kommens als der Menschensohn und seines Leidens sieht er 146ff. innerlich miteinander verknüpft. Die Evangelisten „unterstreichen es als eine fundamentale Lehre, daß Jesus sich sowohl des ihm bestimmten Loses wie des Sinnes (der Heilsbedeutung) dieses Ereignisses bewußt war" (160). Den Gottessohn-Titel als solchen betrachtet G. dagegen als eine (schon dem Bewußtsein des irdischen Jesus gemäße) „christliche Schöpfung" (224).

Im übrigen ist sich der Verf. der weitgehenden Ausklammerung der durch R. Bultmann angestoßenen historisch-kritischen Rückfrage als einer Schwäche seines Buches bewußt, zumal er weiß, daß „die Evangelien nicht (eigens dazu) geschrieben sind, die Gefühle, Absichten und Gedanken Jesu zu analysieren" (7). Anderseits kann aber auch die formgeschichtliche Forschung die Legitimität des „persönlichen Studiums" und des „Lebens aus den Evv.", zu dem G. vor allem anleiten möchte (8f.), um so weniger bestreiten, als sie ja auch selbst im Evv.-Text ihre Basis hat. Wie Proteste gegen die Selbstauflösung der Theologie in eine am Christusdogma der Kirche desinteressierte historische Kritik klingen Denkanstöße wie diese: „Nur Jesus kann sagen, wer er ist" (18). „Wenn also Jesus nicht... zugleich mitteilt, was er ist und was er erlebt, niemals werden wir dann in Wahrheit sagen können, was er ist, und an den Sohn Gottes glauben können" (11). – „Was ist der Tod Jesu, wenn Jesus ihn nicht als solchen erlebt? Es ist dann nicht mehr als ein Tod unter Milliarden anderen... Aber kann er (dann) das Ereignis sein, in dem Gott uns errettet?" (15).

Mainz Rudolf Haubst

**Böcher,** Otto: **Christus Exorzista.** Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: (1972) 218 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von K. H. Rengstorf und L. Rost, 5. F., H. 16) Ln DM 58.–

In dieser ungewöhnlich material- und kenntnisreichen Habilitationsschrift setzt der Verf. die in seiner Dissertation: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (BWANT 90, Stuttgart 1970) veröffentlichten Studien in bestimmter Richtung fort: Wie wird die frühe Kirche mit den Dämonen (und der Dämonenfurcht) fertig? Welche Beziehung wird nach dem NT zwischen beiden Gegebenheiten hergestellt?

Die Proportionen dieser Untersuchung entsprechen nicht der in der Themenstellung genannten Aufgabe, denn den überwiegenden Raum nehmen die Aufweise ein, daß die Kirche der ntl. Zeit an den dämonischen Vorstellungen der antiken Umwelt weithin festhält und daher auch bestimmte Abwehrhaltungen gegen den dämonischen Einfluß übernimmt, nur in begrenzter Weise aber dämonische Vorstellungen auflöst oder ausdrücklich dagegen Stellung nimmt. Entscheidend ist für die frühe Kirche jedoch die Überzeugung, daß Christus die Dämonen besiegte und seiner Kirche die Macht verlieh, ebenfalls jeden dämonischen Einfluß abzuwehren. Dabei bleibt die Frage durchaus offen, was für eine Wirklichkeit die Dämonen in sich darstellen. Bezeichnend ist die Aussage des Paulus im 1. Korintherbrief, wo er zur Frage des Götzenfleischgenusses schreibt: „Wir wissen, daß es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott, außer dem einen. Und wenn es im Himmel oder auf Erden sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater..., und nur einer ist Herr: Jesus Christus" (8,4–6). Nicht ohne Grund wird deshalb Jesus in den Evangelien, besonders bei Markus, als mächtiger Exorzist geschildert; vor allem aber wird herausgestellt, daß der Auferstandene alle dämonischen Gewalten entmachtet hat.

Die Untersuchung trägt ein weit verstreutes Material zusammen und zeigt Perspektiven auf, die oft kaum genügend beachtet werden und die für das Verständnis des geistigen Hintergrundes der frühchristlichen Welt von großem Gewicht sind. Insofern bilden die beiden Untersuchungen Böchers zum Dämonismus einen gewichtigen und eigenständigen Beitrag zur Erforschung der ntl. Welt und Umwelt, damit auch zur frühchristlichen Erlösungsvorstellung. Leider werden aber die Linien zwischen den antiken Dämonenvorstellungen zur Taufe hin allzu knapp ausgezogen (insgesamt 10 von 180 Textseiten!). Vor allem wird nicht aufgezeigt, was das Taufgeschehen seinem Wesen und seiner Wirkung nach aufgrund der verschiedenen ntl. Zeugnisse darstellt. Dann wäre es leichter gewesen, die von Böcher aufgezeigten Beziehungen zwischen Taufe und Dämonenüberwindung bzw. Abwehr dämonischer Einflüsse in die Gesamtbedeutung des Taufgeschehens abgewogen einzuordnen. Die einseitige Fragestellung nach „der Entstehung der exorzistischen Tauflehre und nach ihren neutestamentlichen Voraussetzungen" (176) bringt ein einseitig antidämonistisches Konzept von Taufe hervor, demgegenüber „das Sakramentale, Leben und Heil Vermittelnde" der Taufe (gerade auch

nach der hellenistischen Konzeption, der Paulus z. B. in Röm 6 z. T. folgt) ungebührlich in den Hintergrund tritt. Insbesondere hat zu dieser unbefriedigenden Sicht das (protestantische) Mißverständnis geführt: Sakramentales und Magisches lägen auf einer Ebene (s. die Wendung: „magisch-sakramental" 175 u. ä.). Dies zeigt sich deutlich an der willkürlichen Verwendung des (katholischen) Begriffs vom opus operatum, der lediglich besagt, daß der sachgemäße Vollzug des Sakramentsgeschehens aus sich die Kraft besitzt, Gemeinschaft mit Christus und seiner Heilswirklichkeit zu schaffen, allerdings nur dort, wo ein Mensch diesem Geschehen keinen Widerstand entgegensetzt und sich dafür öffnet. Ohne und gegen den Willen des „Empfängers" eines Sakraments wirken aber auch die Sakramente ex opere operato nach katholischer Auffassung nicht. Insofern läuft der Verf. auf falscher Fährte, wenn er mehrfach betont: „Das neue Leben in Christus ist nicht ex opere operato mit der Taufe geschenkt (Röm 6,4–8–11), sondern muß im Wandel des Getauften realisiert werden" (172; vgl. dazu 175, 177, 179). Das Drängen auf Bewährung und Realisierung der Taufwirklichkeit, des Getauftseins im Alltag des Lebens schließt jedoch nicht aus, daß durch die Taufhandlung etwas am Getauften geschah, das die Voraussetzung für das Leben aus der „Taufgnade" bildet. Auch Böcher stellt (inkonsequenterweise!) fest: „Paulus (beschreibt) ... die Wirkung der Taufe mit großem Nachdruck als tatsächliche Umwandlung des Menschen und Versetzung in die Sphäre des Heiligen Geistes ...; die Rechtfertigungslehre ... kann geradezu als Interpretation der Taufe angesehen werden" (175).

Zu fragen ist abschließend noch, ob „Besessenheit im engeren Sinne" nach dem NT lediglich „Geistes- und Gehirnkrankheiten" umfaßt, wie auf 166 festgestellt wird, oder ob nicht auch hier vorschnell kategorialisiert wird, ohne mit Hilfe der Religionspsychologie, Religionsphänomenologie, Tiefenpsychologie und Parapsychologie zunächst in ein Gespräch darüber einzutreten, ob „die Übermächtigung durch einen anderen", ein böses Prinzip, wirklich erfahren werden kann und wie sich eine solche Übermächtigung auf die Person des Betroffenen auswirkt. Gerade der Verf. wäre aufgrund seiner umfassenden Kenntnis des antiken, vorwiegend jüdisch-orientalischen Materials zu einem solchen interdisziplinären Gespräch hervorragend befähigt.

Passau Otto Knoch

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

Etwas verspätet sei auf eine Festschrift hingewiesen, die ein vorzügliches Exempel dieser literarischen Gattung und zugleich eine wirkliche Ehrengabe für einen Theologen ist, der seine gesamte Lehrtätigkeit von der ersten Professur für Orientalistik in Tübingen bis zur Leitung der Qumran-Forschungsstelle in Heidelberg auf die in den Beiträgen genannten Arbeitsgebiete ausgerichtet hat. Die in den beiden Abschnitten der Festschrift thematisierte Dialektik „Die Umwelt des frühen Christentums" und „Das frühe Christentum und seine Umwelt" ist methodisches Kennzeichen aller Beiträge und gerade deswegen eine adäquate Reverenz für den Geehrten. Daß dabei auch katholische Autoren zum Kreis seiner Freunde gehören, ist ein erfreuliches Zeichen gemeinsamer Arbeit.

Den ersten Themenkreis eröffnet E. Otto, Gott als Retter in Ägypten, der ein allmähliches Anwachsen der Idee göttlicher Rettergestalten nachweist. L. Delekat, Yáhō-Yahwáe und die alttestamentlichen Gotteskorrekturen, untersucht die Geschichte der verschiedenen Gottesbezeichnungen im AT. K. Beyer, Althebräische Syntax in Prosa und Poesie, legt syntaktische Erläuterungen zu Gn 1,1–2,4a.5,1f und Jes 5,1–7 vor. H. Bardtke, Der Mardochäustag, geht – ausgehend von 2 Makk 15,36 – der Entstehungsgeschichte der Mardochaigestalt nach. Unveröffentlichte Texte aus einer Henochschrift über die vorsintflutlichen Giganten stellt J. T. Milik, Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen, vor, desgleichen J. P. M. van der Ploeg, Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp$^a$), restliche Teile einer kleinen Schriftrolle aus Qumran. In gleicher Weise veröffentlicht erstmalig A. S. van der Woude, Fragmente des Buchs Jubiläen aus Höhle IX (11QJub), hebräische Fragmente, die bisher aus äthiopischer Überlieferung bekannt waren. C. H. Hunzinger, Spuren pharisäischer Institutionen in der frühen rabbinischen Überlieferung, geht der Frage nach, inwieweit der Traditionsprozeß (konkret am Beispiel des Bannes) nachgezeichnet werden kann. M. Hengel, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, untersucht in gewohnter Akribie Proseuche als ursprüngliche, von Ägypten ausgehende Synagogenbezeichnung und ihre palästinische Transformation. D. Lührmann, Ephiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes, gibt eine breitere Begründung für das im ThW IX, 8–10 Ausgeführte. R. Bergmeier, Quellen vorchristlicher Gnosis? beantwortet die selbstgestellte Frage jedenfalls im Hinblick auf das vorhandene Quellenmaterial der Thomaspsalmen und der simonianischen Gnosis negativ.

Den neutestamentlichen Teil beginnt J. Jeremias, Die Drei-Tage-Worte der Evangelien, der in ihnen ein eschatologisches Schema nachweist und sie der vorösterlichen Zeit zuweist. C. Colpe, Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst, befragt die Traditionen der Menschensohn-Sprüche und der Leidensweissagungen nach der Möglichkeit eines Rückschrittes zum wirklich Gesagten, d. h. zum historischen Jesus. H. Stegemann, „Die des Uria". Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1–17, sieht bereits in der Einfügung der heidnischen Namen das Problem Juden–Christen des MtEv grundsätzlich gelöst. E. Schweizer, Zur Sondertradition der Gleichnisse bei Matthäus, vermutet eine fixierte Sondertradition für diesen Komplex. J. Carmignac, Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Matthieu 16,14? gibt als Grund für diese crux interpretum die Deutung Jesu als Unheilsprophet an, da der Prophet und sein Buch zur Zeit Jesu von nebensächlicher Bedeutung waren. H. W. Kuhn, Zum Problem des Verhältnisses der markinischen Redaktion zur israeltisch-jüdischen Tradition, negiert einen Antijudaismus für Mk und interpretiert Jesu Wirken als Gerichtsankündigung. O. Michel, Der Umbruch: Messianität = Menschensohn. Fragen zu Markus 8,31, geht der schwierigen Frage beider Titel im MkEv nach und gibt knappe, aber differenzierte und stimulierende Hinweise. C. Westermann, Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1–20, interpretiert Lk 2,1ff nicht als Geburtslegende, sondern im Kontext des AT als Epiphanie mit der Geburt als das die Ankündigung bestätigende Zeichen. R. Schnackenburg, Das Brot des Lebens, untersucht als möglichen religionsgeschichtlichen Hintergrund mandäische und rabbinische Schriften, die jüdische Mystik und Philo, als nächste Parallele sieht er (mit Ch. Burchard) Joseph und Aseneth an, betont aber zurecht die Eigenständigkeit des Evangeliums. H. Thyen, Johannes 13 und die „Kirchliche Redaktion" des vierten Evangeliums, sieht im sogn. Redaktor den Evangelisten selbst am Werk, der überhaupt erst aus einer gnostisierenden Grundschrift ein Evangelium geschaffen habe. F. Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, arbeitet ein festes Schema heraus, das mit der alttestamentlichen Botenformel zwar verwandt, aber letztlich doch aus der urchristlichen Überlieferung erklärt werden muß. A. Vögtle, Mythos und Botschaft in Apokalypse 12, stellt zum Schluß die ekklesiologische Deutung zurecht heraus und diskutiert die sich dabei ergebenen offenen Fragen.

Abgerundet wird der vorzügliche Band durch ein ausführliches Autoren- und Stellenregister (417–434), so daß er ein praktikables Arbeitsbuch werden kann für den religionsgeschichtlichen Ansatz, der Exegese, für dessen Notwendigkeit das Werk des Geehrten zeugt.

Münster Hubert Frankemölle

**Schütze,** Alfred: **Mithras-Mysterien und Urchristentum.** – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1972) $^3$ 280 S., 82 Tafeln, davon 15 farbig, 11 Zeichnungen, 23 Abbildungen im Text, 1 Karte, Lw. DM 48.–

Das 1937 erstmals erschienene, 1960 erneut aufgelegte Werk wird vom Verlag nun in einer großzügig ausgestatteten und großformatigen Ausgabe vorgelegt. Wer eine saubere und exakte Darstellung der Mithrasreligion erwartet, muß enttäuscht sein. Schütze sieht in der Anthroposophie Rudolf Steiners den Schlüssel, das, was die Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts gesammelt und gesichtet hat, „wesensmäßig zu deuten" (11). Sein Buch ist der Versuch, „die Mithrasmysterien aus der Perspektive anthroposo-

phischer Erkenntnisbemühung darzustellen" (11). Zwei Beispiele sollen die Art des Vorgehens veranschaulichen.

Für die Deutung des Kultbildes der Mithräen mit der Darstellung des den Stier tötenden Mithras ist die grundsätzliche Einsicht entscheidend, „daß der Mithras-Stier als ein integrierender Bestandteil des Menschen selbst aufzufassen ist" (84). „Die reine Natur im Menschen, sein Nicht-Ich, das, was ihm ohne sein Zutun geworden ist, ist der ‚Stier' im Sinne der antiken Mysterienanschauungen. Was ihn über das Tier erhebt und ihn seine wahre Menschenwürde ergreifen läßt, ist ‚Licht vom Lichte'; es ist das geistige Ich, das sonnenhaften Ursprungs ist, wie Mithras selbst, der das göttliche Urbild dieses Ich darstellt" (88). „Der Mensch muß aus seiner individuellen Aktivität heraus ein zielstrebiges Wollen entfalten, das seine ‚Natur' im Sinne des Geistes umprägt. Er wird damit selbst zum Mithras, der den Stier überwindet... In der Gestalt des Mithras, der den Stier bezwingt, symbolisiert sich der menschliche Ich-Impuls" (89).

An einer anderen Stelle allegorisiert Sch. die sieben Weihegrade des mithräischen Einweihungswesens. „Die stufenweise Schulung des Mysten war die individuelle Verwirklichung des mythischen Bildes der Stiertötung. Der Schüler wurde angeleitet, Schritt für Schritt seine eigene Stiernatur zu überwinden und die Mithraskraft in sich aufzunehmen" (103). Die Stufe des Löwen erklärt der Verf. unter Hinweis auf Rudolf Steiner, der gemeint hat, „man könne die Bedeutung des üblicherweise als ‚Löwe' bezeichneten Grades womöglich noch besser mit dem Wort ‚Sphinx' wiedergeben" (110). Irgendein Beleg für diese Ansicht fehlt; Steiner gilt als Offenbarungsquelle. Die Einführung des Wortes „Sphinx" läßt nun an das Rätsel der thebanischen Sphinx denken, das auf den Menschen hin zu deuten ist, der am Morgen auf vier, am Mittag auf zwei, und am Abend auf drei Füßen geht (Kindheit – Reife – Alter). Von hier aus ist es dann klar: Der Myste des 4. Grades „mußte . . . sich die Pflege des spezifisch Menschlichen angelegen sein lassen, d. h. zur Stufe der Ich-haftigkeit aufsteigen" (110). Diese Deutung wird dann erläutert durch Hinweise auf Sokrates' Hebammenkunst, griechische Erzählungen um Pan, die nordische Edda und den Mittagsdämon (110f).

Sch. interpretiert die Mithrasmysterien als „Adventsmysterien, deren Prophetien das Kommen des Christus verkündigten und seine Ankunft auf Erden vorzubereiten hatten" (188). „Christus ist der wahre Mithras" (192). „Er wurde in vorchristlicher Zeit als ein göttlich-kosmisches Wesen erlebt, von dem die höchsten Eingeweihten und Seher verkündeten, daß es einst auf die Erde herabkommen werde" (189). Die anthroposophische Deutung der Mithrasreligion verhilft dann dazu, das Wesentliche des Christentums zu erheben. Christus hat als „kosmisches Sonnenwesen" (208 u. ö.) zu gelten. „Das Christentum . . . wird nur in seiner eigentlichen Tiefe erfaßt, wenn man die Leibwerdung des Sonnengeistes als seinen wesentlichen Inhalt erkennt" (217). Christus „überwindet die Todgebundenheit des menschlichen Leibes und entringt dem Verweslichen das Unverwesliche. Leib und Blut des Auferstandenen werden zur heiligen Gralsspeise, die dem Menschen die Kraft zur Überwindung und Verklärung seiner eigenen ‚Stiernatur' gibt" (229). Er hat alle Niedrigkeit der menschlichen Kreatur angenommen, um sie zu vergeistigen. „Seine Auferstehung ist die Krönung dieses Verwandlungswillens, der auch vor Tod und Verwesung nicht haltmacht und den sterblichen Leib in das Vergeistigungsgeschehen einbezieht" (230). Das Christentum hat sein Wesen verraten, als es sich vom römischen Staat, dessen Machtprinzip sich gegen den Geist wandte, in Dienst nehmen ließ. Die Rückbesinnung auf die Mithrasmysterien kann dazu führen, „daß sich das Christentum auf seine vergessenen Geistinhalte besinnt und dadurch eine Erneuerung aus der Tiefe erfährt" (253f). „In der Anthroposophie Rudolf Steiners lebt eine Weisheit..., durch die auch die Mysterien des Christentums ihre zeitgerechte Auferstehung erfahren können" (254).

Die vielen Unrichtigkeiten des Buches können hier nicht zusammengestellt werden. Es sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß nach dem heutigen Forschungsstand der von Albrecht Dieterich „Mithrasliturgie" genannte Zaubertext nicht als Einweihungsritual in die Mithrasmysterien interpretiert werden kann (173–184). Die 107–109 genannten Texte können nicht beweisen, daß Paulus die Mithrasmysterien gekannt hat. Die Topik der *militia spiritualis* ist stoisches Allgemeingut. Der Nathanael des Johannesevangeliums war bestimmt nicht ein Angehöriger des 5. Grades der Mysterien (114f). Bezeichnend für die Tendenz des Buches ist es, wenn für die oft seitenlangen Zitate aus den Schriften und Vorträgen Rudolf Steiners die genauen Fundstellen angegeben werden, nicht dagegen für die Kirchenväterzitate. Im Literaturverzeichnis wird auf sechs Bücher Steiners verwiesen; die Literatur zu Mithras ist dagegen unvollständig (278). Das Buch ist durchsetzt von Vermutungen, die im Handumdrehen zu Tatsachen werden, Assoziationen unterschiedlicher Herkunft, Phantasie und gnostisch anmutenden Spekulationen. Als Darstellung der antiken Mithrasreligion ist es ungeeignet. Wohl dokumentiert es eine bestimmte Art, Religionsgeschichte zu deuten. Für den, der sich diese Deutung nicht zu eigen machen möchte, liegt der Wert des Buches in seiner reichen Bebilderung.

Città del Vaticano Theofried Baumeister

**Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk.** Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1972. VIII, 137 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd 2, Abt. Patristik) Ln DM 52.–, Subskr. DM 44.–

B. legt eine Übersetzung aller bisher bekannt gewordenen Fragmente von Schriften des Dionysius von Alexandrien vor. Als Grundlage dient die Textsammlung, die Ch. L. Feltoe 1904 veröffentlicht hat. Die inzwischen neu hinzu gekommenen Fragmente wurden ebenso berücksichtigt wie die Textverbesserungen, die auf Grund neuer Editionen für die bereits bekannten Fragmente möglich geworden sind. Die Gliederung und Reihenfolge der Sammlung von Feltoe ist beibehalten worden, damit der Vergleich mit den Originaltexten leicht möglich bleibt; die neuen Fragmente wurden in die bestehende Anordnung eingefügt. Mit der vorliegenden Übersetzung besitzen wir zum erstenmal eine Sammlung aller Fragmente in deutscher Sprache, darunter Fragmente, die überhaupt zum erstenmal ins Deutsche übersetzt wurden. Die Übersetzung ist sinngetreu und gut lesbar und gibt die Möglichkeit, Theologie und Geistesart des Dionysius trotz aller Lückenhaftigkeit kennenzulernen.

Als Fragmente überlieferte Texte sind gewöhnlich dadurch erhalten geblieben, daß sie von anderen zitiert werden, die meistens noch den gesamten Text vor Augen hatten. Es ist daher zum Verständnis dieser Fragmente unentbehrlich, daß man auch ihren Rahmentext kennt. Dieser wird daher ebenfalls in Übersetzung geboten.

Gerade eine Fragmentensammlung erweckt das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Darstellung, die nach Möglichkeit das ergänzen soll, was sich sonst ohne Mühe aus zusammenhängenden Texten ergibt. Man wird daher sehr dankbar die Einleitung lesen, in der B. alles zusammenträgt, was wir über Biographie und theologische Bedeutung des Dionysius wissen können.

Die Vf. der Rahmentexte wurden im Übersetzungsteil nur mit Namen in eckigen Klammern notiert; alle näheren Angaben und kurze Erläuterungen zum Übersetzungstext muß man in einem Anmerkungsteil (107/24) suchen. Wenn man vom Text aus 294mal (so viele Anmerkungen sind es) im Anmerkungsteil nachgesehen hat, fragt man sich doch, ob diese ärgerliche Umständlichkeit unvermeidbar war. Da B. selbst bemerkt, daß auf Stellenangaben im Übersetzungsteil verzichtet werden mußte (24), scheint er dafür nicht verantwortlich zu sein. Es gehört zur Pflicht von Rezensenten, daß sie Redaktionen und Verleger immer wieder nachdrücklich daran erinnern, Text und zugehörige Anmerkungen nicht voneinander zu trennen.

Zum großen Fragment „Über die Natur" mit dessen Epikur-Bekämpfung wäre vielleicht hinzuweisen auf W. Schmid, Art. Epikur: Reallexikon für Antike und Christentum 5, 681/819, wo allerdings Dionysius nur kurz erwähnt wird (782).

Im ganzen ist das vorliegende Werk eine wohlgelungene Arbeit, die bei Studenten und Forschern eifrige Leser finden möge, da die Hinwendung zu den Texten immer noch die beste Gewähr für eine gründliche Geschichtskenntnis bietet.

Bochum Alfred Stuiber

**Rius-Camps,** Josep: **El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racîonales según Origenes.** – Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1970. XIV, 512 S., kart. Lit. 10.000

Eines der auffallendsten Merkmale der Theologie des Origenes ist das funktionale Verständnis der Dreifaltigkeit, ein Erbe aller vor-nizänischen Systeme. Rius Camps, Prof. an der Theologischen Fakultät von Barcelona, hat die durch die Studien von Völker, Lieske und Crouzel in der Erforschung des origenianischen Systems gezogenen Grenzen überwunden. Am Anfang stellt er sich ein in den Studien über Origenes fundamentales Problem: ob nämlich der Alexandriner eine Pneumatologie besitzt oder ob er die Existenz des Heiligen Geistes aus rein dogmatischen Gründen behauptet.

Er beginnt mit der Analyse der verschiedenen Funktionen des Logos und des Geistes. Das Ministerium des Sohnes kommt bei der Kreatur in doppelter Weise an, indem es seine *formae rationales* auf ein geschöpfliches Substrat und die *formae sapientiales* auf ein geistiges und nicht geschaffenes Substrat aufdrückt. Es ist der Heilige Geist, der seinerseits den rationalen Geschöpfen dieses zweite Substrat vermittelt: die geistige Materie, die fähig ist, die höheren Formen der Christus-Weisheit zu empfangen.

Viele Ausführungen des Vf. haben ihren Ansatz in der These, daß Origenes den göttlichen Geist als gemeinsames Substrat Gottes, Christi und des Heiligen Geistes betrachtet. Jenes ist den Heiligen in Form von ‚Gnade' zugeteilt. Das Verständnis des pneuma als göttliches Substrat ist in der Tat in der Theologie des 2. Jahrhunderts weitgehend belegt. Bei Joh. 4,24 findet es einen biblischen Grund, auf den Herakleón und Tertulian zurückgegriffen haben. Diese Bezeichnung des Geistes als göttliches Element wurde jedoch schon von den Stoikern behauptet, die ihn aber in den materiellen Bereich hineinragen ließen. Statt dessen zieht Origenes es vor, als Attribute göttlicher Natur den unkörperlichen, unsichtbaren und intellektuellen Charakter aufzuzählen. Was Gott von jeglichem anderen mit geistiger Natur begabten Sein unterscheidet, ist die Transzendenz seines Wesens als Prinzip aller anderer Seienden und als nicht aufgebbarer Besitz des Seins. Die anderen intellektuellen Seienden, als Geschaffene, besitzen das Sein nur als akzidentelle Form, woraus die Wandelbarkeit der Kreaturen entsteht. Von der Basis ausgehend, daß das pneuma das göttliche Substrat ist, kommt Rius-Camps in seiner Analyse zu sehr einleuchtenden Ergebnissen; seine Voraussetzung ist jedoch nicht hinreichend bewiesen.

Er wendet sich danach der komplexeren Problematik des trinitarischen göttlichen Dynamismus zu, der für den Logos und den Geist konstitutiv ist. Der Vf. setzt auch voraus, daß Origenes die Kategorien der Stoa übernommen hat, wonach bei dem Aufbau einer Person (ὑπόστασις) das Wesen (οὐσία), als Gesamtheit der individualisierenden und unübertragbaren Eigentümlichkeiten (ἰδιότης), und das erste Substrat (πρῶτον ὑποκείμενον) zusammenfließen. Das Substrat ist dem Vater und dem Sohn gemeinsam, nicht aber numerisch identisch. Das Wesen oder die *ousía* Gottes und die des Logos sind sehr verschieden. Indem das Wesen des Sohnes im göttlichen Substrat empfangen wird, das der Vater dem Sohne wesentlich mitgeteilt hat, wirkt es auf die vielen bei ihm enthaltenen *virtualitates* und schafft eine neue Hypostasis. Der Sohn ist Wollen-Wille, der von dem wesentlichen Gedanken des Vaters ausgeht: das substantivierte göttliche Wollen. Nach dieser Analyse hat sich das erste Wollen vollkommen in die Mens eingeprägt, und so hat es den Logos als Boten der künftigen von Gott erwählten Oekonomie individualisiert. Der Vf. erkennt jedoch, daß Origenes den ‚spirativen' Prozeß des Geist-Substrates nicht expliziert hat, unentbehrliches Substrat dafür, daß der formaliter – dem Wesen nach – konstituierte Logos zu einer Person oder subsistierenden Hypostasis wird. Infolgedessen ist seine Erklärung noch vager, daß nämlich der Heilige Geist, im Hinblick auf die Vergöttlichung der geistigen Seienden, vom Vater durch den Sohn bei der Hypostasierung der Materie oder des göttlichen Substrats ‚gemacht wurde', als unpersonaler, den beiden Personen gemeinsamer Geist. Der inpersonale Geist oder die göttliche Materie ging ungeformt, unbestimmt, mit zahlreichen aktualisierbaren *virtualitates* aus dem Vater hervor. Bei seinem Gang durch Christus hat er sich konnatural gemacht der individualisierenden Eigenschaften des Eingeborenen und gewann dadurch Form und Definition. Frucht dieses Prozesses war seine Substantivierung in der Person des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist kann also in seiner Eigenschaft als aus der ersten Quelle des Vaters ausgehendes und durch die in ihm durch den Sohn ausgedrückten Eigenschaften gewirktes, – omnivirtuelles' göttliches Substrat der Kreatur unter der Form von ‚Geschenk' oder ‚Gnade' das neue Substrat subministrieren, das sie in die Lage setzt, zu Gott aufzusteigen und sich zu vergöttlichen.

Der Geist der adoptierten Sohnschaft ist derselbe Heilige Geist, aber unter der Perspektive des Subjektes betrachtet, bei dem die vergöttlichende Wirkung endet. Alle Getauften haben die Macht empfangen, ‚Söhne Gottes' zu werden; nur wenige haben jedoch diese Möglichkeit soweit kultiviert, daß es ihnen gelang, die adoptierte göttliche Sohnschaft *in actu* zu besitzen. Es handelt sich um diejenigen, die den Geist der Sohnschaft empfangen haben und mit ihm das neue Substrat, das fähig ist, Christus als Logos-Weisheit zu umfassen; und so konnten sie ‚Söhne Gottes' *in actu* werden. Diejenigen, die die Möglichkeit verwirklicht haben, Söhne Gottes zu werden, gehören zur himmlischen Kirche, zum höheren Jerusalem – der Braut Christi.

In den IV. bis VI. Kapiteln wird die christliche Anthropologie behandelt. In origineller und tiefgreifender Weise präsentiert der Vf. wichtige und umstrittene Aspekte der Ekklesiologie des Origenes.

Obwohl jedes mit Vernunft begabte Seiende in der Lage ist, die eine oder andere Spur des Logos in der menschlichen Philosophie zu entdecken, sind nur die Gläubigen dazu fähig, die ‚Sklavenform' (den Logos-sarx: Christus dem Fleisch nach, den gekreuzigten Jesus-Christus) des Logos zu sehen, während es allein den Vollkommenen oder Geistigen unter ihnen gelingt, seine ‚göttliche Form' (den Logos-Herrn-Geist oder Weisheit Gottes: die göttliche und ursprüngliche Natur des Sohnes) zu betrachten. Die Logos-Weisheit ist das Ziel jeglichen geistigen Fortschritts, der vom Glauben der Einfachen bis zur Gnosis der Vollkommenen führt. Die Gnosis ist das Ergebnis der Fusion des Geistes der Adoption (mit seiner weiblichen, unterstützenden Kausalität) mit den Formen oder Tugenden des Eingeborenen (mit seiner männlichen, gestaltenden Kausalität). Vollkommen ist jeder, der die noetische Ankunft des Logos-Gott empfangen hat. Er nimmt schon an den höheren *epinoiai* Christi teil. Noetische Ankunft Christi und des Geistes der Sohnschaft bilden die zwei mitverursachenden Prinzipien der Vollkommenheit der ‚Söhne Gottes'.

Rius-Camps kommt zu Schlußfolgerungen, die sein eigenes Verständnis der Ekklesiologie des Origenes kennzeichnen. So behauptet er, daß die Stellungnahme des Origenes versucht, ein Gleichgewicht zu behalten zwischen der optimistischen Position der heterodoxen Gnosis, wonach die *pneumatikoi* zur vollkommenen gnostischen Erkenntnis schon in diesem Leben im Augenblick der Illumination gelangen, und der viel pessimistischeren Position der meisten Gläubigen, für die die sapientielle Erkenntnis oder die wahre Gnosis der unaussprechlichen Geheimnisse Gottes erst für den künftigen Aeon vorbehalten ist. Oft erweckt er den Eindruck, daß er die Trennung zwischen Vollkommenen und einfachen Gläubigen übermäßig betont, bzw. daß er die Kontinuität zwischen der gegenwärtigen und der eschatologischen Vollkommenheit übertreibt. Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß einige seiner Behauptungen diesen Eindruck hinterlassen können und gibt daher seinen Schlußfolgerungen eine andere Färbung, geeignet, diese zu korrigieren. Deshalb unterstreicht er, daß die Erkenntnis der Geheimnisse und der unaussprechlichen Wörter der Weisheit im jetzigen Zustand notwendigerweise partiell, unvollkommen und nicht adäquat (‚wie durch einen Spiegel und rätselhaft') im Vergleich zu der vollständigen und umfassenden Erkenntnis (‚von Angesicht zu Angesicht') des künftigen Aeon ist. Deswegen verteidigt er, daß der Alexandriner nichts anderes beabsichtigt, als zu relativieren, wenn er sich auf den gegenwärtigen Zustand bezieht, obwohl die von den Geistigen errungene Vollkommenheit und Schau den menschlichen Augen als sehr vollständig erscheinen. Die Engel, für die der künftige Aeon schon gilt, betrachten die Wahrheit ‚von Angesicht zu Angesicht" d. h. in einer adäquaten und umfassenden Form. Die Geistigen betrachten sie jedoch in einer direkten und unmittelbaren, aber nur partiellen Weise. So sucht er eine Auslegungslinie zwischen beiden klassischen Positionen: die von Völker, der die wahre Kirche aus den Geistigen bestehend sieht, und die von Lieske, Crouzel, Martinez Pastor und Chevenert, die sich gegen ein zu radikales Verständnis des Unterschieds zwischen den Geistigen und der irdischen und hierarchischen Kirche gewandt haben. Der Vf. glaubt, daß ein mittlerer Weg möglich ist: obwohl es wahr ist, daß Origenes den Begriff der wahren Kirche für die himmlische Kirche beibehält, zu der die Vollkommenen und die Geisten schon mit vollem Recht gehören, und daß ‚irdische Kirche' überwindlicher und vergänglicher Zustand bedeutet, der notwendigerweise überwunden werden muß, um sich mit Christus zu vereinen und zur vollkommenen Gnosis zu gelangen, ist sich der Alexandriner klar bewußt, daß es zu einem offenen Konflikt nie kommen darf. Die Geistigen sind gewissensverpflichtet, wie Paulus, in der sichtbaren Kirche zu bleiben, indem sie sich dem fleischlichen Zustand der großen Mehrheit der Gläubigen anpassen. Sie müssen sich selbst dem rituellen und sakramentalen Kult unterwerfen, um die anderen für Christus zu gewinnen und sie als Pädagogen zur unmittelbaren und direkten Kenntnis der Wahrheit zu führen, ohne jegliche begriffliche und bildhafte Vermittlung.

Es ist nicht möglich, den gesamten Reichtum dieser Monographie zu besprechen. Der Vf. gelangt aufgrund einer analytischen Darlegung zu seinen Konklusionen, indem er sich stets auf die origenianischen Entwicklungen selbst stützt, welche er um bibli-

sche Schlüsselzeugnisse zu zentrieren weiß. Er suchte den dem Alexandriner eigenen didaskalischen und exegetischen ‚Sitz im Leben' zu fassen. Wir sind der Meinung, daß er manchmal zu viel auf die Beziehungen zwischen origenianischen und gnostischen Systemen eingeht, obwohl feststeht, daß dieselben vom valentianischen und origenianischen System je verschieden ausgedrückten theologischen Postulate das Vorhandensein von gemeinsamen, grundsätzlichen, beiden Systematisierungsversuchen schon vorhergehenden Theologumena bestätigen. Indem er die Übereinstimmungen zwischen dem valentianischen System und dem des Origenes hervorhebt, trägt er dazu bei, noch dunkle Aspekte im origenianischen Denken mit größerer Präzision ins Auge zu bekommen.

Logroño (Spanien) Ramón Trevijano

**Friedenthal,** Richard: **Ketzer und Rebell.** Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege. – München: R. Piper und Co. 1972. 478 S., Ln DM 29.80

Den zahlreichen böhmischen und ausländischen Gelehrten, die in den letzten Jahren umfangreiche Werke über Johannes Hus und über die hussitische Revolution geschrieben haben, hat sich unlängst Richard Friedenthal zugesellt. Friedenthal ist seiner Schulung nach nicht Historiker, sondern Philosoph, Literatur- und Kunsthistoriker, und das macht sich in seinem Buche bemerkbar. Es bringt keine neuen Erkenntnisse, hat keinen wissenschaftlichen Apparat, nur am Ende wird in einer guten Auswahl die betreffende Literatur angeführt (in dieser Hinsicht erinnert es an die ältere Monographie von Melchior Vischer), trotzdem aber ist es wertvoll. Der Autor hat sich durch seine Luther- und Goethemonographien einen Weltruf erworben und seine neue Arbeit bleibt hinter denselben keineswegs zurück. Aufgrund der bisherigen Literatur, die er gewissenhaft studiert hatte, bietet er den Lesern ein sehr plastisches Bild sowohl der Person des böhmischen Reformators, als auch seiner erregten Zeit dar. „Wir haben versucht", schreibt er am Schluß des Buches, „Menschen zu schildern mit ihren Kämpfen, Siegen und Niederlagen. Es sind mutige darunter, die uns Mut machen können, auch wenn sie unterlagen, wie Jan Hus. Von vielen Erbärmlichkeiten mußte die Rede sein, von Spaltung und Zerrissenheit, von großer Ratlosigkeit bei ihrer Überwindung. Es sind Menschen einer entfernten Zeit, die uns durch Erlebnisse unserer eignen Epoche sehr nahe gerückt erscheint". Für den unglücklichen Prager Magister hat Friedenthal eine offene Sympathie. Er sieht in ihm keinen großen Denker, sondern vor allem einen ausgezeichneten Prediger von einer unleugbaren sittlichen Höhe, der gegen schreiende Mißstände seiner Zeit mutig kämpft. Er gibt zu, daß seine Lehre (von der Kirche und vom päpstlichen Primat) nicht orthodox war, erklärt es aber durch die unselige Situation, in der sich die Kirche befand. Er schildert die Anfänge der böhmischen Reform, die Verhältnisse an der Prager Universität, die Vorliebe der jüngeren tschechischen Gelehrtengeneration für die Thesen Wiclifs und die Zerrüttung in der Kirche nach dem Ausbruch des großen abendländischen Schismas. In den weiteren Kapiteln beschäftigt er sich mit der Person des Hus von seinen Jugendjahren bis zu seiner Verurteilung in Konstanz. Der Verlauf des Konzils und die Behebung des Schismas durch die Wahl des Papstes Martin V. werden ebenfalls ausführlich behandelt. Dann kehrt der Autor wieder nach Böhmen zurück, schildert die Gärung im Lande nach der Verbrennung des beliebten Predigers, den Ausbruch einer mächtigen religiös-sozialen Revolution, ihre einzelnen Phasen und Helden (Žižka, Prokop den Geschorenen), das „große Gehör", das sich die Hussiten am Basler Konzil erkämpft haben, und die Niederlage der extremen Partei der Taboriten durch die Adelsarmee in der Schlacht bei Lipany (1434), in der er einen „nationalen Selbstmord" sieht. Friedenthal ist ein guter Psychologe, seine Schilderung, mit gut auserlesenen Dialogen durchwebt, ist packend, seine Charakteristik der führenden Persönlichkeiten (Johannes XXIII., Kaiser Sigmund, König Wenzel u. a.) zutreffend. Zum Schluß einige störende Einzelheiten: Die Mitarbeit des Hus an der tschechischen Übersetzung der Bibel ist zweifelhaft; nach den Ausführungen Vlad. Kyas wurde die tschechische Übersetzung in den Jahren 1364–1375 vollendet (172). Der Aufenthaltsort des Hus in Südböhmen heißt nicht Kočí, sondern Kozí Hrádek (Ziegenburg) (200, 203). Der römische Papst Gregor XII. berief nachträglich das Konstanzer Konzil und resignierte am 4. Juli 1415, also noch vor der Hinrichtung des Hus (260, 296). 330 Z. 19 von unten lies Pedro statt Gregor. Nachfolger des „Engelspapstes" Cölestin V. war Bonifaz VIII., nicht Gregor VIII. (123). Das Konzil von Basel kam 1431, nicht 1531 zusammen (417). Die Behauptung, daß die Heiligsprechung Johannes von Pomuk zur Zeit der Gegenreformation den Kult des Hus verdrängen sollte, ist übertrieben (162, 363).

Litoměřice, ČSSR Jaroslav Kadlec

**Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612).** Hrsg. von Herbert Immenkötter. – Münster: Aschendorff 1972. XV, 452 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 104) kart. DM 84.–

Nach dem Vorbilde des bayerischen Geistlichen Rates (1573) setzte Ernst von Bayern als Administrator von Münster am 20. 2. 1601 im Einvernehmen mit dem münsterischen Domkapitel den Senatus ecclesiasticus ein und erteilte ihm unbeschadet der jurisdiktionalen Zuständigkeit der Archidiakone Aufsichts- und Korrektionsgewalt über den gesamten Diözesanklerus. Im besonderen wurde der Geistliche Rat beauftragt, den Stifts- und Pfarrklerus, die Küster, Schulrektoren und Kirchenprovisoren des Bistums außerhalb Münsters in die Bistumshauptstadt vorzuladen und über Benefizien, Herkunft, Ausbildung, Weihen und Zugehörigkeit zu einer Ordensgemeinschaft zu befragen, zur Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses aufzufordern und zur Beobachtung der kirchlichen Vorschriften zu ermahnen. Wichtigstes Reformziel des Geistlichen Rates war die Verkündigung der tridentinischen Lehre von den Sakramenten. Die Räte sollten u. a. den Lebenswandel der Geistlichen und die gewissenhafte Einhaltung der Stiftungsverpflichtungen, namentlich der Residenzpflicht, überprüfen.

Die vorliegenden Sitzungsprotokolle des Geistlichen Rates dürfen nicht mit der Niederschrift einer Bistumsvisitation, die den gesamten Klerus erfaßt, verwechselt werden. Denn der Senatus ecclesiasticus zitierte nur jene Geistlichen und Kirchenbeamten, die Anlaß zur Kritik gegeben hatten. Der Benutzer des vorliegenden Buches würde daher einem Trugschluß zum Opfer fallen, wenn er die in den Protokollen aufgedeckten Mißstände als repräsentativ für den Gesamtklerus des Bistums betrachtete.

Der Bearbeiter hat die Vorgeschichte des Unternehmens in einem ausführlichen Kommentar dargestellt und die Protokolle durch Anmerkungen zur Person und Sache vorzüglich erläutert. Im Vordergrund der Protokolle stehen kirchenrechtliche und pastorale Fragen, namentlich die Feier der Eucharistie (Laienkelch), die Beicht- und Bußpraxis, Ehe, Priesterweihe, Krankenölung und Zölibat.

Die Aussagen der Vorgeladenen ergeben in ihrer Gesamtheit ein sehr differenziertes Bild des religiös-sittlichen Zustandes der münsterischen Bistumsgeistlichkeit am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. Sie stellen eine erfreuliche Bereicherung der Lokalforschung dar. Aber leider auch nicht mehr. Da der Bearbeiter es unverständlicherweise unterlassen hat, das Gesamtergebnis der Vernehmungen darzustellen und aus Kostengründen (!) sogar auf ein Sachregister verzichtet, ist nicht damit zu rechnen, daß der Ertrag der Arbeit in die allgemeinen Darstellungen der Kirchengeschichte eingeht. Dies ist um so bedauerlicher, als die wenig später (1613/16) erfolgte Visitation unter Ferdinand von Bayern, deren Protokolle ebenfalls vorliegen, einzigartige Vergleichsmöglichkeiten geboten hätte. Abgesehen von diesem allerdings schwerwiegenden Mangel verdient die Edition uneingeschränkte Anerkennung.

Münster Alois Schröer

**Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte.** Im Auftrage der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte hrsg. von Anton Ph. Brück. 23. Jahrgang 1971. – Speyer: Jaeger Druck 1971. 400 S. kart. DM 27.– Lw. DM 31.50

Unter den Beiträgen dieses Bandes verdienen drei Abhandlungen über die Eucharistie besondere Beachtung. Hermann Reifenberg geht der Entwicklung der Eucharistiefeier in der Mainzer Liturgiegeschichte nach und gelangt zu der Feststellung, daß die diesbezüglichen Ordnungen keine statischen Gebilde sind, daß sie vielmehr dynamische Entwicklungsmomente enthalten. Während in der früheren Phase die eucharistische Liturgie weitgehend der Oberhoheit der Teilkirchen unterstand, macht sich seit dem Tridentinum ein zunehmender Trend zum Zentralismus bemerkbar,

der sich im 20. Jahrhundert wieder zugunsten der Ecclesia partialis abschwächt. Jakob Torsy gibt einen Überblick über eucharistische Frömmigkeit im späten Mittetalter, die durch das Sichtbarmachen der heiligen Gestalten gekennzeichnet ist. Das Streben der Gläubigen nach eucharistischer Schau ging so weit, daß man die Teilnahne an der Messe vielfach auf den Augenblick der Elevation reduzierte. An die Stelle der Speisekommunion trat weitgehend die Schaukommunion. Die Mystik und die Devotio moderna brachten neue Ansätze für ein innerliches Verständnis der Eucharistie. Friedhelm Jürgensmeier kommt in seinem Aufsatz „Die Eucharistie in der Barockzeit am Mittelrhein" zu dem Ergebnis, daß von der eucharistischen Bewegung trotz mancher Auswüchse Innerlichkeit, religiöse Reformkraft und neue Glaubenssicherheit ausgegangen seien. Andererseits dürfe man nicht den zeitbedingten Charakter dieser Frömmigkeitsform übersehen. Wie die Barockzeit habe jede Zeit das Recht und die Pflicht, die ihr gemäßen Formen für das Glaubenserlebnis zu schaffen.

Unter den übrigen Beiträgen sind hervorzuheben die gediegene hagiographische Untersuchung von Johannes Emil Gugumus über den Abt Guido von Pomposa (970–1046), der kulturgeschichtlich bemerkenswerte Beitrag von Walter Michel über Herzbestattungen und den Herzkult des 17. Jahrhunderts sowie die Abhandlung von Klaus Ganzer über die Reaktionen gegen das 1. Vatikanische Konzil im Bistum Trier.

Münster Alois Schröer

**Jongeneel,** Jan Arie Bastiaan: **Het redelijke geloof in Jezus Christus.** Een studie over de wijsbegeerte van de Verlichting. – Wageningen: H. Veenman en Zonen N. V. 1971. 291 S.

In einer Zeit, die man hin und wieder auch die Zeit der zweiten Aufklärung nennt, kann man es nur begrüßen, wenn gründliche Untersuchungen über die Stellung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zur Religion, zum christlichen Glauben und insbesondere zum Glauben an Jesus Christus erscheinen. Dieser Aufgabe unterzieht sich J. Er untersucht, was Jesus Christus für die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, die nicht auf einen übernatürlichen Glauben, sondern auf Vernunft und Verstand, nicht auf übernatürliche Ordnung, sondern auf Natur, nicht auf Heilsgeschichte setzt, bedeutet.

Nach einer Einleitung über die Zeitbegrenzung der Aufklärung und über die Methode und das Ziel der Arbeit versucht J. die wichtigsten Wesenszüge der Aufklärung herauszuheben. Er tut es in zwei Hauptstücken: Glaube an die Vernunft, Glaube an die Natur und Glaube an die Profangeschichte; daraus folgend dann im zweiten Hauptstück: der Vernunftglaube an Gott, der natürliche Glaube an Gott, der in der Geschichte gründende Glaube an Gott. Der in der Geschichte gründende Glaube an Gott glaubt an die allgemeine Vorsehung Gottes in der Geschichte, nicht aber an eine besondere Vorsehung in der Heilsgeschichte.

Zu diesen beiden guten Kapiteln, die mit vielen Belegen in die Gedankenwelt der Aufklärung einführen und den Hintergrund bilden, um das eigentliche Thema: Der Vernunftglaube an Jesus Christus deutlich Gestalt werden zu lassen, wird man etwas fragen müssen, was vor allem für eine Auseinandersetzung mit der Aufklärungsphilosophie Belang hat: Weswegen heißt es Glaube an die Vernunft und nicht: An die Stelle des Glaubens tritt die Vernunft, an die Stelle des Übernatürlichen die Natur und an die Stelle der Heilsgeschichte die Profangeschichte? J. hat sich offensichtlich von Kants Wort „Vernunftglaube" leiten lassen. Dennoch mag man zweifeln, ob es den Sachverhalt gut trifft, wenn man von Kant, der mit seiner Kritik der reinen Vernunft über die Aufklärung hinausgeht, den Begriff Vernunftglaube übernimmt und ihn auf das 18. Jahrhundert anwendet. Will man auch dem heutigen philosophischen Gespräch dienen, wird man genau begründen müssen, weswegen man Vernunftglaube sagt und nicht Vernunfterkenntnis. Denn es gibt einen Vernunftglauben, der sich zwar vor der Vernunft rechtfertigen kann, der aber dennoch aus der Einsicht erwächst, daß sich weder mit der Vernunft noch mit dem Verstand sichere Urteile in Existenzfragen erzielen lassen. Letztlich ruht jedes begründete Vernunfturteil in Existenzfragen auf Vertrauen oder auf einer Grundentscheidung. Ein solcher Vernunftglaube unterschiede sich von der Ratio wie vom Offenbarungsglauben. Er böte aber eine Gesprächsmöglichkeit zwischen beiden.

Im ersten Teil A des 3. Kapitels: „Der aufgeklärte Glaube an Jesus Christus" zeigt J. wie die Aufklärung mit dem Offenbarungsglauben an Jesus bricht. Zu diesem Zweck geht er die Hauptartikel der Glaubensbekenntnisse durch und schildert Artikel für Artikel, was die Denker der Aufklärung dazu meinen, wie sie sie letztlich ablehnen. Hier findet der Leser ein reichhaltiges Material. J. zeichnet die unterschiedlichen Stellungnahmen der einzelnen Denker mit viel Fleiß und Sachkenntnis. Die Reichhaltigkeit des Materials hindert ihn freilich daran, aufzuweisen, wie die verschiedenen Ansichten mit dem Gesamtwerk der einzelnen zusammenhängen. Nur die drei größeren Gruppen: die Empiristen, die Rationalisten und diejenigen, die mehr vom Gefühl ausgehen, werden deutlicher voneinander abgesetzt. Rosseau und seine Nachfolger werden als wichtig angesehen, aber wegen der notwendigen Begrenzung einer Dissertation ausgeklammert.

J. beschränkt sich in diesem ersten Teil des dritten Hauptstückes darauf, den Bruch der Aufklärung mit den christologischen Glaubensinhalten aufzuweisen. So wichtig das ist, J. trifft aber damit nur einen kleinen Teil des überlieferten Christusglaubens. Vielleicht dränge man tiefer in die Fragestellung ein, wenn man den Glaubensakt, das Glauben, das Hoffen und Lieben hinzunähme. Wie steht es mit den Haltungen, die für den Christen aus den Glaubensinhalten erwachsen oder wofür sie Ausdruck sind? Wie steht es z. B. mit dem unbedingten Vertrauen zum Leben, zum letzten Lebensgrund, das selbst angesichts des Elends und des Bösen standhält? Es könnte sich herausstellen, daß, obwohl die Aufklärung viele Glaubensinhalte leugnet und allein auf die Vernunft setzen will, sie dennoch in der Grundeinstellung, die sich aus Glauben, Hoffen und Lieben ergibt, mit den Offenbarungsgläubigen weit übereinstimmt, und dabei verborgen bleibt, daß die Voraussetzungen für diese Grundeinstellung zum Leben schwinden, ohne daß neue an deren Stelle treten. Andererseits könnten sich dabei Unterschiede zwischen der Aufklärung und dem Offenbarungsglauben herausstellen, die tiefer reichen als Leugnung von Glaubensartikeln.

Im zweiten Teil B des 3. Kapitels zeichnet J. die Struktur des Vernunftglaubens an Christus und zwar in zwei Abschnitten: Der vom Empirismus ausgehende „Glaube" an Christus, der beim historischen Jesus bleibt, 2. der Vernunftglaube, der spekulative Glaube an den ewigen Christus, der sehr die Merkmale des Platonismus und der Mystik trägt. Diese Abschnitte sind die inhaltsreichsten des Buches. J. wertet dabei die Arbeit der Empiristen hoch: Die Bibelwissenschaft, Historizität Jesu, Vergleich mit Religionsstiftern. Jesu Bedeutung liegt hier in seinem sittlichen Leben und in seiner Predigt der reinen Sittlichkeit.

Auf das Unhistorische dieses Christusbildes weist J. hin, ohne es für eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung fruchtbar zu machen. Der spekulativen Christologie, die auf die Theologie des Deutschen Idealismus und auch auf die heutige Theologie z. B. Karl Rahners eingewirkt hat, mißt J. keinen Belang bei. Nach einem 4. Kapitel über die zeitgenössische Kritik des „Vernunftglaubens" von seiten des Offenbarungsglaubens und der Anhänger Rosseaus folgt eine Schlußbetrachtung. Es geht J. darum, die Sicht der Aufklärung mit dem Offenbarungsglauben ins Gespräch zu bringen. Beide müßten, soll eine wahre Auseinandersetzung werden, beim andern das eigentliche Anliegen und nicht irgendwelche Auswüchse und Nebendinge sehen. Nach J. soll die Mitte des christlichen Glaubens da liegen, wo alle Glaubensbekenntnisse übereinstimmen: nicht in der Präexistenz, in der Inkarnation, sondern im Bekenntnis des Todes und der Auferstehung Jesu. Hier böte sich die Möglichkeit echter Auseinandersetzung, da auch die Aufklärung den Tod Jesu als geschichtlich ansehe. Freilich müßte das Gespräch mehr von der Kreuzesnachfolge als von dogmatischen Lehren über das Kreuz ausgehen. Der Hauptstreitpunkt bliebe dann die Auferstehung Jesu.

Ob allerdings auf dieser Ebene überhaupt ein Gespräch mit den Denkern, die sich auf die Aufklärung berufen, möglich ist, läßt sich bezweifeln. Näher läge, mit der Predigt Jesu zu beginnen. In der Predigt Jesu geht es mehr um Vertrauen als um Sittlichkeit. Das erweisen die Verkündigung des Reiches Gottes, die Naherwartung des Weltendes und auch die Gleichnisse. Zu der Absicht der Wundererzählungen wird man von hier aus einen besseren Zugang finden. Es wird sich nun auch mit dem Verstand erkennen lassen, daß das Zutrauen zum Leben notwendiger Lebensgrund und Ermöglichung der Ethik ist. Christlicher Glaube an den Vater will Geborgenheit auch angesichts des rätselhaften Schicksals. Von hier aus führte ein Weg zum Gespräch über den Tod und die Auferstehung Jesu. Zweifelhaft bleibt, ob man mit der Vernunft oder dem Verstand diese Bejahung des Lebens erreichen kann. Wenn die Aufklärung des 18. Jahrhunderts das noch vermochte, wie sehr zehrt sie da vom schwindenden christlichen Erbe, das heutige Aufklärung so nicht mehr hat?

Zusammenfassend darf man sagen: J. gibt eine gute, umfassende Darstellung davon, wie die Aufklärung mit den Glaubensartikeln bricht und wie sie sich selber ein Bild von Jesus macht, was er ihr bedeutet. Für ein Gespräch mit der Aufklärung bietet der Ausgang allein von den Glaubensartikeln, auch wenn man sie noch so sehr auf ein Minimum zurückführt, einen schlechten Beginn. Die Predigt Jesu wäre da besser. Der mangelnde Sinn für den

spekulativen Christusglauben der Aufklärung, von dem aus, wie große theologische Entwürfe beweisen, eine gute Gesprächsmöglichkeit mit dem Offenbarungsglauben sich eröffnen könnte, schließt wichtige Quellen menschlichen Erkennens: Metaphysik und Meditation für den Glauben aus, wie ich meine: zu Unrecht.

Borken/Gemen Leo Langemeyer

**Weber,** Christoph: **Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973, 270 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, hrsg. von Anton Rauscher in Verbindung mit Clemens Bauer u. a., Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.–

Webers Untersuchung geht dem vielschichtigen Koblenzer Katholizismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach, dessen Spannweite die Formel Aufklärung – Orthodoxie andeutet. Nun sind der Koblenzer Katholizismus und eine Reihe der ihm angehörenden Persönlichkeiten bereits wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. W. stützt sich auf das reichlich vorhandene Schrifttum – das von ihm aufgestellte Verzeichnis umfaßt 22 Seiten (!) – hat aber darüber hinaus eine beachtliche Zahl ungedruckter Quellen im Staatsarchiv Koblenz, im Pfarrarchiv St. Kastor/Koblenz, dem Vatikanischen Geheimarchiv, dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien und dem Bistumsarchiv Trier aufgespürt und, wie er betont, bisher durchweg für seinen Untersuchungsbereich noch kaum ausgewertete Akteneditionen (Bastgen) sowie zeitgenössische Zeitschriften (Katholik, Historisch-Politische Blätter u. a.) herangezogen.

Aus neuem und altem Material zeichnet er ein Bild, das über den bisherigen Forschungsstand weit hinausführt und die für das katholische (und evangelische) Deutschland des 19. Jahrhunderts so charakteristische Spannung von Aufklärung und Orthodoxie exemplarisch darstellt. Die Bezüge zur Gegenwart liegen auf der Hand. W.s beeindruckende Literatur- und Quellenbasis gestattet es ihm, sich mit nachgerade klassischen Werken der Kirchengeschichtsschreibung (Schroers) kritisch und weiterführend auseinanderzusetzen.

Verf. gliedert das Werk in sechs Kapitel. I: Streng kirchliche Laien, aufgeklärte Priester, Konvertiten und Hermesianer im Rheinland, besonders in Koblenz (1820–1850); II: Reformpriester, Ultramontane, das hermesianische „Juste Milieu" und der Bischöfliche Geheimsekretär Holzer; III: Ultramontane Liturgiebestrebungen und der große Koblenzer Rosenkranzstreit (1840–1845); IV: Ultramontane und hermesianische Personalpolitik, besonders bei den Bischofswahlen in Münster 1846 und 1847; V: Die Stellung der kirchlichen Richtungen am Mittelrhein zur Revolution 1848 und zur Reaktion 1849/50; VI: Zusammenfassung und Ausblick.

Die Darstellung kreist weithin um die z. T. sehr verschlungenen Lebenswege und die Wirksamkeit jener zahlreichen in Koblenz angesiedelten, bzw. mit den Koblenzern verbundenen Persönlichkeiten, wobei namentlich über den späteren Trierer Domprobst Holzer, den repräsentativsten Vertreter der mittelrheinischen innerkirchlichen Aufklärung, viel neues Material herangezogen wurde. Verf. beweist bei seinen Untersuchungen zur Personalgeschichte immer wieder den unerläßlichen „Mut zum Detail" (19).

Die Arbeit zeichnet sich nicht nur durch ihre beeindruckende Quellen- und Literaturbasis aus, sondern auch durch ihre konzentrierte und fesselnde Darstellung. Dabei bietet sie weniger eine abgeschlossene Darbietung als ein Bündel von Untersuchungen. Nur wenige Irrtümer und formale Mängel fielen mir auf. Bei Literaturhinweisen muß die Anmerkung (z. B. 73 Anm. 44, 45, S. 153 Anm. 16 über das im Darstellungsteil Mitgeteilte weiterführen, sonst ist sie sinnlos. Der Trierer Bischof hieß Wilhelm, nicht Matthias (so S. 108, 113) Arnoldi. 139 heißt es, der Aachener Klerus sei in kirchenpolitischer Hinsicht mehrheitlich dem Stiftspropst Johann Matthias Claessen gefolgt, während Brecher (74f), den Weber als Quelle benutzt, das Gegenteil berichtet (Über Aachen vgl. jetzt auch: E. Gatz, Kaplan Josef Istas und der Aachener Karitaskreis, in: RhVjBl 36, 1972, 207 bis 228).

Bonn Erwin Gatz

**Breipohl,** Renate: **Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik.** – Zürich: Theologischer Verlag 1971. 285 S. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd 32) Snolin DM 26.80 / sfr 29.50

Die Untersuchung beschäftigt sich mit dem deutschen religiösen Sozialismus protestantischer Prägung in der Zeit von 1919–1933. Sie will die weltanschaulichen Voraussetzungen in seiner theoretischen Begründung aufzeigen und dabei die Unterschiede in der Behandlung des Problems „Religion und Sozialismus" deutlich machen.

Zunächst werden die Entstehung und Organisation der religiös-sozialistischen Bewegung sowie die Motive und Ziele der sie tragenden Köpfe dargelegt (13–64). Das Anliegen war durchweg die Versöhnung der Kirche mit der Arbeiterschaft. Auch der Sozialismus als Gegentyp zum Kapitalismus sollte die auf Erneuerung bedachten Kräfte verbinden. Aber welche Art von Sozialismus? Die Spannweite von dem Marxisten Eckert, der den Bund 1931 verlassen mußte, bis zu Georg Wünsch, der 1929 die „Zeitschrift für Religion und Sozialismus" ins Leben rief, macht die ständigen Auseinandersetzungen innerhalb des Bundes und die Konflikte mit den traditionalistischen Kirchenleitungen verständlich. – Warum scheiterten die religiösen Sozialisten mit ihrem Ziel der Verbindung von Christentum und Sozialismus? Der zweite Abschnitt versucht zu zeigen, daß der religiöse Sozialismus nicht der marxistischen Theorie der Gesellschaft verpflichtet war, sondern einem im Zuge der Philosophie der Jahrhundertwende entwickelten weltanschaulichen Irrationalismus, insbesondere der Lebensphilosophie (65–166). Es handelt sich zwar um eine antikapitalistische, aber nicht um eine wirklich sozialistische Bewegung. Der innere Widerspruch wurde im Gegeneinander des Gedankens der Volksgemeinschaft und der Analyse der kapitalistischen Klassengesellschaft, von Gesinnungsänderung und Klassenkampf, von Reformismus und Revolution deutlich. – Eine ähnliche Deutung finden im dritten Abschnitt die Bemühungen Paul Tillichs um eine Verbindung von Geschichte und Sozialismus (167–236), bei dem sich das bürgerliche Denken gegenüber dem sozialistischen durchsetzte. – Das abschließende Kapitel, das sich wesentlich auf die Kritik K. Barths am religiösen Sozialismus stützt, arbeitet die theologische Beurteilung heraus (237–262). Dem religiösen Sozialismus habe es an einer ihm eigenen Theologie gefehlt. Die Verkürzung der Christologie auf eine Jesus- und Nachfolgefrömmigkeit, das ausschließliche Interesse an einer christlichen Ethik und die Erwägungen über die Kirche als eine soziologische Größe können darüber nicht hinwegtäuschen. Die zentrale Frage freilich betrifft das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, den Glauben an Gott als den Schöpfer und Lenker der Geschichte: ob nämlich Gott und der Reich-Gottes-Gedanke als fernes Geschichtsziel für das Handeln in der Gegenwart bedeutungslos wird oder durch die Einfügung in ein Ursprungsdenken und die Auflösung in die subjektive Haltung der Erwartung seine kritische Funktion gegenüber der Geschichte zu verlieren droht.

Die Arbeit bietet nicht nur eine reich dokumentierte Information über den religiösen Sozialismus, sondern versucht, auch die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen. Innerhalb der neueren Literatur über das Verhältnis von Christentum und Sozialismus zeichnet sich das Buch durch eine wohltuende Objektivität aus.

Augsburg Anton Rauscher

**Kessler,** Hans: **Erlösung als Befreiung.** – Düsseldorf: Patmos (1972). 130 S. (Patmos-Paperback) kart. DM 12.–

Eine Theologie, die nicht auf der Stelle treten und so den Anschluß an den Geschichtsgang verlieren will, muß sich auf eine das heutige Denken ebenso charakterisierende wie bestimmende Position beziehen und ihre Aussage auf sie hin artikulieren. Eben dies intendiert Kesslers heftig befehdete, von der Kritik aber kaum einmal richtig verstandene Schrift. Im Unterschied zu seiner grundsätzlichen Erörterung des Erlösungsdogmas (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970), die den Gang der Deutungsgeschichte nachzeichnet und von da zu den Quellen vorstößt, wählt er hier, beispielhaft für eine dialogisch-kritische Gedankenführung, als Bezugspunkt die Kritische Theorie, die sich zunehmend als eine der signifikantesten Selbstdarstellungen des heutigen Denkens erweist. Die Wahrnehmung dieses Bezugspunktes fällt freilich nicht eben leicht, da der Autor die Diskussion der Kritischen Theorie an das Ende des aus zwei Arbeitsgängen erwachsenen, aber zweifellos einheitlich konzipierten Werkes stellt. Erschwerend kommt hinzu, daß er dabei den ungleich dialogbereiteren Horkheimer, vermutlich aus Gründen der schärferen Polarisierung, hinter dem theologisch fast unansprechbaren, als Alternative jedoch höchst aufschlußreichen Habermas zurücktreten läßt. Weil es sich der Autor damit selber schwer macht, sollte man ihm zumindest innerhalb des religiösen Diskussionsfelds die Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihn aus seinen erklärten Intentionen heraus zu verstehen und nicht schon deshalb, weil seine Aussage mit der durch Überlieferung sanktionierten differiert, den Stab über ihn zu brechen. Für einen jeden, der sich dazu bereit findet, ist indessen unzweifelhaft klar, daß hier, in der Diskussion der Kritischen Theorie, der Bezugspunkt des Ganzen liegt, der dieses nach Auf-

bau, Methode und Ergebnis determiniert. Das betrifft vor allem die Möglichkeit einer effizienten Ausrichtung der Heilsbotschaft, die bisher fraglos gegeben schien und nun, für viele unerwartet, zum Problem erhoben wird. Gegeben ist diese Möglichkeit in der Tat, solange der Freiheitsraum zu Gebote steht, innerhalb dessen sich der Mensch dem Heilsangebot spontan zuwenden kann. Wie aber, wenn sich das erhoffte ‚Draußen', wie die aporetischen Situationsanalysen von Marcuse und Habermas zeigen, lediglich als eine Verlängerung des von Zwängen, Regulativen und nötigenden Verhaltensmustern durchsetzten ‚Drinnen' darstellt? Wenn innerhalb der angeblich auf Gleichheit, Recht und Freiheit gegründeten Gesellschaftsordnung Freiheit, die den Namen verdient, erst noch gestiftet werden muß? Dann bleibt, christlich gesehen, gar keine andere Möglichkeit, als die Botschaft von dem in Jesus erschienenen und realisierten Heil so zu interpretieren, daß dieses als die Ermöglichung seiner gläubigen Rezeption einsichtig – und wirksam – wird. Dann aber ist es, nicht zuletzt auch im Blick auf die paulinische Verklammerung von ‚Erlösung' und ‚Freiheit', nicht nur legitim, sondern sachgerecht und angemessen, das Heil unter dem Aspekt der Emanzipation, verstanden als die Freisetzung des Menschen von den ihn von Gott und sich selber abhaltenden Zwängen zu interpretieren, weil das Heil nur dann, wenn es so zur Sprache gebracht wird, die Dimension aufstößt, in der es zulänglich vernommen und in der Konsequenz dessen gläubig angenommen werden kann. Als theologischer Minimalismus kann das nur dem vorkommen, der die neutestamentlichen ‚Kurzformeln' übersieht, die auf ähnlich ‚minimalistische' Weise die Kommunikation mit jenen Hörern herzustellen suchen, zu denen noch keine Kommunikationsbasis besteht. Nicht um Abstriche am Dogma handelt es sich somit, sondern allenfalls um soteriologische Aussagen im Stil jener theologia negativa, die allein das Gespräch mit der Kritischen Theorie aufzunehmen vermag. Mag Kesslers Schrift auf jene, die mit starren Sinnerwartungen an seine Thesen herantreten, provokatorisch wirken; für denjenigen, der sie unvoreingenommen zur Hand nimmt, steckt sie voller Anregungen, die, wie die Übernahme des Titels durch die Münchener Dogmatiker-Tagung (Ende 1972) zeigt, von der ihres Auftrags bewußten Theologie bereits aufgenommen und verarbeitet werden.

Würzburg Eugen Biser

**Kleine Katholische Dogmatik.** (Hrsg. von Johann Auer u. Joseph Ratzinger). Band V. Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche von J. Auer. Regensburg: Pustet (1970). 264 S. br. DM 12.80. Band VI. Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie, von J. Auer. Regensburg: Pustet (1971). 303 S. br. DM 14.80

Wie der verdiente Autor im Vorwort zum Bd V sagt (14), bieten diese in Taschenbuchform erschienenen Handbücher das Gerippe seiner Vorlesungen, wie sie sich in den 20 Jahren seiner Lehrtätigkeit gestaltet haben. Daher erklärt sich auch die theologische Tendenz, die hier zur Geltung kommt: Personalismus in Anlehnung an M. Buber, E. Mounier und R. Guardini (vgl. V, 188), Mysterientheologie (vgl. die enge Verbindung zwischen dem „Mystischen Leib Christi" und der Eucharistie verstanden nach O. Casel als Kultmysterium), eine gewisse Vorliebe für Augustinus und die augustinische Tradition, und schließlich eine kritische Aneignung bestimmter Rahnerscher Ansätze (vgl. V, 138, 188ff; VI, 82). Im Grunde genommen bleibt der Verf. den Anforderungen der klassischen Handbücher der Dogmatik treu; er versucht nicht, seiner theologischen Tendenz vor der schlichten Wiedergabe der traditionellen Sätze des Dogmas nach der Methode der nachtridentinischen Schultheologie etwa den Vortritt zu geben. Unbestreitbar ist dabei seine Loyalität gegenüber den lehramtlichen Formulierungen der doctrina catholica, obwohl sich der Leser manchmal genauere Belege für die als verbindlich vorgetragenen Lehrformeln wünschte (z. B. V, 65, 68, 77f). Die Darlegung erfolgt in einer klaren, leserlichen Sprache, die sich gern einer bildhaften Ausdrucksweise bedient (V, 25, 141, 144). Analogien und vergleichende Sätze mit wie-so-Konstruktionen kommen recht oft vor. Die Gedankengänge verknüpfen sich meistens harmonisch, was zwar der wissenschaftlichen Beweisführung nicht notwendig, der Überschaubarkeit des Stoffs jedoch häufig zugute kommt.

Was das inhaltliche Interesse der in den beiden Bändchen gebotenen Theologie ausmacht, wird m. E. vor allem an folgenden Einzelheiten sichtbar. In Bezug auf die Gnadenlehre gelingt es dem Verf., den echt katholischen Protest gegen jegliche sündenzentrierte Auffassung von der Charis Gottes vorzüglich zu formulieren (V, 91ff) und die thomanisch-tridentinische cooperatio-Lehre gebührend hervorzuheben (V, 79f, 246ff). In der Darstellung der Eucharistie folgt er wie die einschlägigen Texte des 2. Vaticanums einer stark ausgeprägten ekklesialen Richtung: das Herrenmahl erscheint auf diese Weise als ein Selbstvollzug des Mystischen Leibes (VI, 83f, 94, 96, 231; vgl. 70). Für eine in diesem Kontext gemachte Aussage: die Messe sei „auch und primär Opfer der Kirche" (VI, 233), würde der ökumenisch denkende Leser mehr Klarheit wünschen. Wieweit der Verf. selbst ökumenisch vorzugehen versucht, zeigt sich am besten an seiner gelegentlichen Luther-Interpretation. Luther-Aussagen werden wohlwollend auf ihre mögliche katholische Substanz hin geprüft (z. B. V, 148, 178, 234f). Calvin kommt bedeutend schlechter weg. Seine Lehre von der Rechtfertigung – Heiligung des Sünders, welche die neuere Forschung als eine umfassendere und ausgewogenere Weiterentwicklung der Lutherschen These ansieht, kommt wegen der Überbetonung der Calvinischen Prädestinationstheorie nicht im geziemenden Maße zur Geltung (V, 202). Die summarische Behauptung, Calvin habe das Weihesakrament „mit sarkastischem Schimpf" verworfen (VI, 250), kann der neueren Forschung ebenfalls nicht standhalten. (Vgl. A. Ganoczy, Ecclesia ministrans, Freiburg 1968, 78ff, 408–411). Was die gesamte Orientierung der vorliegenden Eucharistie-Theologie angeht, so zeigt diese doch keine ökumenische Öffnung im eigentlichen Sinn. Es wird nicht versucht, die gegenwärtigen Formen evangelischen Abendmahlverständnisses von ihrem Grundanliegen her zu verstehen, und die „Interkommunion" wird, trotz der stark ausgeprägten Kirchlichkeit der vorliegenden Eurcharistielehre, nicht einmal als Problem erwähnt.

Noch mehr vermißt aber der Rezensent in der vorliegenden Gnadentheologie eine Berücksichtigung der großen atheistischen Denker, die um die Frage nach Gott und seinem Handeln ringen, wie Nietzsche, Sartre und manche Neomarxisten. Da unsere katholische Dogmatik sich heute immer mehr als eine durch die „ehrlichen Atheismen" (wobei das Nein an eine bestimmte Gottesidee aus Wahrheitsbedürfnis erfolgt) herausgeforderte Theologie versteht, ist es schwer zu verstehen, daß man die Ansicht eines Heidegger oder eines Sartre in einem einzigen negativen Nebensatz „erledigt" (V, 139). Damit ist bereits auch eine ganz grundsätzliche Kritik an alle theologischen Handbücher angedeutet, die von einem spezifisch gegenwärtigen „Fragehorizont" systematisch abstrahieren. Damit geht ihnen nämlich jener Gewinn verloren, den sie sich durch die klare, biblisch und patristisch reichlich belegte Darstellung der dogmatischen Tradition erworben haben. Denn diese Tradition kommt heute nur sehr schwer zum Zuge, wenn sie nicht mit echten gegenwärtigen „Heilsfragen" in Korrelation gebracht wird. Allein die Feststellung, es gebe einen „Zeitgeist" (V 18f) und eine „neues Welt- und Selbstverständnis" des Menschen (VI, 115), reicht hier nicht aus. Man muß diese auch in die theologische Reflexion selbst (soweit das in Handbüchern möglich ist) systematisch mit einbeziehen, so daß sich eine voranhelfende Dialektik in Gang bringen läßt, die in der bloßen Feststellung der Gegensätze nicht stecken bleibt (V, 18f u. 255). Der Versuch einer solchen Auseinandersetzung, zu dem der Verf. in Bezug auf die „Sakramentalien" ansetzt (den er aber leider nicht zu Ende führt) (VI, 114ff, 119ff) und wo er das heute so brisante Phänomen der Entsakralisierung anspricht, könnte als ein erster Schritt in diese Richtung gewürdigt werden. Schade, daß die weiteren Schritte ausbleiben und der Gedankengang in einer bloßen Rechtfertigung der Konsekrationen, Segnungen und Exorzismen endet, als ob hier nicht vieles in Frage stünde (VI, 116–118). – Dieses sehr pointiert formulierte und gebrauchte Beispiel darf nicht als ein Vorwurf gegen den verdienten Verfasser verstanden werden, jedoch als Vorwurf gegen die gesamte „literarische Gattung" unserer herkömmlichen Dogmatikbücher. Diese erweist sich nämlich als ein Zwitterding zwischen einer Dogmengeschichte in Auswahl und einem Bekenntniskatalog für die Gegenwart. Eine echte Wissenschaftlichkeit ist ihr ebenso wenig eigen wie eine wahre kerygmatische Hilfeleistung. Denn die wissenschaftliche Analyse der Traditionsdokumente wird dadurch unglaubwürdig gemacht, daß immer wieder das alte Gemisch von „Schrift- und Traditionsbelegen" geboten wird, die aus dem Kontext herausgerissen sind, und daß die einschlägige Forschungsliteratur zwar eine Erwäh-

nung findet, aber nicht eine wahrhafte Auswertung erhält. Es läßt sich fragen, ob ein Handbuch noch wissenschaftlich ernst genommen werden kann, wenn es so verfaßt wurde, als ob es keine historisch-kritische Methode, keine Religionsphilosophie und keine sprachtheoretische Forschung gäbe. Andererseits steht der Wert dieser Gattung als Hilfe zum Glaubensvollzug und zur Glaubensvermittlung ebenso in Frage, weil der Glaube ganz und gar im Horizont der gegenwärtigen Sinnfrage formuliert und systematisiert werden muß.

Unter einem anderen Blickwinkel wäre die vom Verf. vorgeschlagene theologische Methode einer Diskussion wert. (Siehe V, 37f, 47, 169; VI, 69, 154). Diese Methode besteht im wesentlichen in einem „Zusammenschauen" von verschiedenen Theologien, wie sie sich in Bibel und Tradition herauskristallisiert haben, und sodann in der Gewinnung der gemeinsamen Grundstrukturen. Der Vorteil dieser Methode ist m. E. die Hervorhebung der je einen Tradition in der Gestalt der vielen Traditionen. Dabei besteht jedoch die Gefahr, hier einer unkritischen Gleichsetzung des entdeckten „Generalnenners" mit der Wahrheit zu erliegen, was weder die Praxis des Lehramtes noch die gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Grundsätze zulassen können.

Methodisch und didaktisch einwandfrei wird die Pluralität der eucharistischen „Einsetzungsworte" behandelt (VI, 150–158): hier wird Legitimität und Nützlichkeit der „zusammenschauenden" Methode am ehesten greifbar, da die zeitliche und geistesgeschichtliche Nähe der verschiedenen Traditionen zueinander außer Zweifel steht. Ob diese Methode aber an zeitlich und geistesgeschichtlich weit auseinanderliegende Theologien sachgerecht angewandt werden kann, läßt sich fragen, Als sehr plastisch und hilfreich scheint mit die Art zu sein, wie der Verf. die parallel verlaufende Entwicklung der thomistischen und der scotistischen theologischen Thetik durch die Geschichte hindurch schildert (z. B. V, 154, 169). Beachtenswert ist die Bemühung des Autors, sich von seinem Vorbehalt gegen eine philosophische Theologie (vgl. V, 41, 43) gelegentlich zu suspendieren, was ihm z. B. erlaubt, phänomenologische Methoden anzuerkennen, die zur Erhellung theologischer Sachverhalte führen (VI, 134, 275).

Als Gesamturteil sei folgendes gesagt. Ein gutes, leserliches, interessant geschriebenes Handbuch der Dogmatik, mit leicht überblickbarem Informationsmaterial, das aber nur diejenigen voll befriedigen wird, die die klassischen Compendia mit der ihnen eigenen Methodik weiterhin für sinnvoll und wissenschaftlich bzw. kerygmatisch verantwortbar halten.

Würzburg Alexandre Ganoczy

**Duquoc,** Christian O. P.: **Christologie.** Essai dogmatique t. II: Le Messie. – Paris: Éd. du Cerf 1972. 360 S. (Coll. Cogitatio fidei Bd 67) kart. FF 38.–

Nach einem ersten Band zur Christologie, der sich mit dem irdischen Leben Jesu befaßte (Cogitatio fidei Bd 29), liegt nun der zweite Band von Ch. Duquoc vor, dessen Ausführungen um das Mysterium Pascale kreisen.

Nach Ausweis des Untertitels sind die Darlegungen gemeint als ein Essai dogmatique. D. h. Duquoc legt weder ein Lehrbuch der Christologie im Sinne der traditionellen, neuscholastischen Schultheologie vor; noch will er eine exegetische Arbeit, eine Christologie des NT bringen; exegetische Probleme werden kaum eigens abgehandelt, vielmehr im Stile der französischen Theologie ab und zu eingebracht und dem systematischen Gedankengang zudiensten gemacht (so wird etwa die Problematik des Zusammenhanges von Erhöhungschristologie und Parusieerwartung, welche aus Anlaß des Buches von F. Hahn über die christologischen Hoheitstitel aktuell wurde, gar nicht artikuliert). Es handelt sich aber auch nicht um dogmengeschichtliche Untersuchungen; diesbezügliches wird nur ab und zu global aufgenommen, um die eigene Deutung des Messiastums Jesu zu profilieren.

In 6 großen, nach des Rez. Empfinden allerdings oft etwas wortreich geratenen und viel Selbstverständliches oder einmal Ausgeführtes immer wieder betonenden Kapiteln handelt D. über die mit Ostern zusammenhängenden Themen: Passion (19ff), Erhöhung (71ff), Erlösung (171ff), Messianismus (227ff), Parusie (281ff) und Offenbarung (319ff). D. will Sinn und Bedeutung des Todes und der Auferstehung verstehen im Zusammenhang mit dem Leben und Wirken des irdischen Jesus. Er wendet sich gegen eine Christologie, die das Ende Jesu isoliert von seinem irdischen Tun interpretiert und hier das allein Entscheidende sieht. D. stellt sich also in eine Reihe mit jenen, die wieder die Hinkehr zum historischen Jesus fordern, weil ohne den Bezug zum konkreten Jesus von Nazareth der christliche Glaube und auch die Theologie zur bloßen Ideologie bzw. Anthropologie werden muß. Nach D. muß das Ende Jesu als Vollendung seines Kampfes für Gerechtigkeit, Freiheit und Nächstenliebe verstanden werden. Wie von Ostern her Licht auf das irdische Leben Jesu fällt, so erhellt umgekehrt das Wesen und der Sinn der Auferstehung und damit auch der zu erwartenden Wiederkunft Jesu nur von diesem irdischen Weg des Herrn her. Ohne ihn bliebe Ostern ein Thema ohne konkreten Inhalt. D. wendet sich in ausführlichen Auseinandersetzungen gegen Strömungen in der aktuellen, besonders in der protestantischen Theologie (Bultmann, Dodd), welche Kreuz und Auferstehung für sich genommen als die für den christlichen Glauben allein entscheidenden Ereignisse sehen wollen. Seiner u. E. zutreffenden Ansicht nach können Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi nur dann in ihrer wahren Bedeutung verstanden werden, wenn gesehen wird, wie und warum Jesu vom jüdischen Volk und seinen Führern abgelehnt und verworfen wurde: Er wurde nicht nur irgendwie abgelehnt, sondern weil er den offenen oder latenten messianischen Erwartungen seiner Zeit nicht entsprach und nicht entsprechen wollte und statt dessen Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit höher stellte als politische Macht und festgefahrene soziale Ordnungen bzw. Unordnungen. Indem er bis in die Ohnmacht des Umgebrachtwerdens an dieser Überzeugung in Wort und Tat festhielt, darin in seiner Auferstehung vom Vater bestätigt wurde, und schließlich seine Jünger und die Kirche auf den gleichen Weg wies, ist sein irdisches Werk auch Erlösung für die Welt.

Dies ist der Hauptgedanke, den D. gemäß den Hinsichten der einzelnen Kapitel, unter denen sich auch eines mit der freud'schen Religionskritik befaßt, immer wieder durchführt: Versuch einer konkreten Christologie, die die Fleischwerdung des Sohnes und sein Eintreten in menschliche Geschichte ernst nimmt und sich dagegen verwehrt, Kreuz, Auferstehung und zu erwartende Parusie zu nur allgemeinen menschlichen Existenzialien zu verflüchtigen.

Obwohl hier nur ein Leitthema herausgestellt werden sollte, sei eine kurze Anmerkung zum Problem der Erlösungslehre gestattet, mit dem D. sich ausführlich beschäftigt. D. ist überzeugt, die traditionellen Themen der Erlösungslehre von Opfer, Genugtuung, Verdienst von seinem Ansatz beim Werk des historischen Jesus her einholen zu können (190ff): nicht einfach die Passion oder nur der Tod als solcher sind Erlösung, sondern das ganze Leben des irdischen Jesus in seinem Kampf für Freiheit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe, der hierfür auch die eigene Existenz hintansetzte, macht als allein auf den Willen des Vaters hin durchgetragenes und von ihm angenommenes unsere Erlösung aus.

Dieser Gedankengang trifft sicher Richtiges, müßte u. E. aber doch vertieft werden, so daß einsichtig wird, weshalb gerade dieses individuelle irdische Leben Jesu und nicht irgendein anderes, etwa das eines Sokrates, für uns Erlösung bedeutet. Zudem müßte wohl dem in den traditionellen Satisfaktions- und Erlösungstheorien implizierten Gedanken mehr nachgegangen werden, daß es schließlich in Erlösung usw. um ein persönliches Verhältnis des und der Menschen zu Gott geht, welches nur Gott selber „richtig" machen = rechtfertigen kann. Wenn es nur um Gerechtigkeit, Freiheit und Nächstenliebe ginge, die Jesus endgültig und beispielhaft lebt, fordert und durch seinen Geist ermöglicht, dann wären solche Themen wie „Erlösung", „Rechtfertigung" usw. in der Tat überflüssig gewesen und es lohnte sich nicht, ihnen nur um ihrer Traditionalität willen nachzuhängen und sie so zu interpretieren, daß von ihrem ursprünglichen Gehalt im Grunde nichts mehr übrig bleibt. „Freiheit", ein immer wieder eingesetzter Leitbegriff des Vf., müßte u. E. mehr in Richtung von „parrhesia" entfaltet werden. Sowohl den Bibliker als auch den Dogmatiker dürfte doch der Gedanke überzeugen, daß Jesus als Verkünder des mit seiner eigenen Person, in seiner Predigt und in seinem Werk nahegekommenen Gottesreiches einen Zugang zu Gott, dem Vater eröffnet hat, welchen der Mensch von sich aus nicht erschließen könnte; und daß er darin die Menschen von aller anderen Verabsolutierung frei gemacht hat. Opfer ist dies für Jesus gewesen, weil er für das Risiko, das Gottesreich mit der alleinigen Geltung von Ge-

rechtigkeit, Nächstenliebe, Freiheit und Machtlosigkeit zu verkünden und in seiner Person zu verwirklichen, seinen Preis bezahlt hat, weil er nämlich die Konsequenzen übernommen hat, die sich daraus ergeben mußten, daß er solches in eine Welt hineinzubringen sich getraute, in der man hierauf weithin mit Ablehnung, Unverständnis, ja Haß reagierte, da solches den Vorstellungen, Erwartungen und Wünschen der Menschen nicht entsprach. Daß dieses Opfer, dieses Zahlen des riskierten Preises für die Verkündung und Verwirklichung der Nähe des Gottesreiches, für uns Erlösung bedeutet, erscheint dann nur als die andere Seite eben der in Jesus selber gegebenen Wirklichkeit der nahegekommenen Gottesherrschaft. Dieser theologische Sinn und Bezug des Werkes Jesu und von „Freiheit" scheint uns bei D. etwas zu kurz zu kommen und mehr impliziert geblieben als expliziert worden zu sein.

Der Stil französischer Theologie ist bekanntlich ein anderer als der, der uns Deutschen naheliegt. Das ist sicher gut so, und es kann der gegenseitigen Bereicherung, Anregung und Kritik dienen. In einer Hinsicht ist dieses Buch sicher eine Bereicherung: es fehlen bei uns gediegene, theologische Jesusbücher, aus denen auch etwas vom Geist der Person und der Botschaft Jesu, und nicht nur vom Geist exegetischer, dogmengeschichtlicher und dogmatischer Gelehrsamkeit spürbar wird, wo also nicht nur „über" die „Sache" gesprochen wird oder darüber, wie andere über diese „Sache" gesprochen haben, sondern auch die „Sache" selber zur Sprache kommt. Ist die deutsche Theologie, so könnte man fragen, so verängstigt, daß es ihr an Mut und Geist hierzu mangelt und daß sie dieses Feld nur den Journalisten als Tummelplatz überlassen muß? Eine Übersetzung des Werkes von D., die dann allerdings die beiden Bände überarbeiten und auf den Umfang eines Bandes reduzieren müßte und dabei auch das für den deutschen Leser allzu Bekannte, weil bei uns schon so oft Referierte weglassen sollte, könnte wohl mit einem breiteren Leserkreis rechnen.

Estenfeld Walter Simonis

**Manteau-Bonamy**, H.-M.: **La Vierge Marie et le Saint-Esprit.** Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique: LUMEN GENTIUM. Deuxième édition augmentée. (Paris) Lethielleux (1971). XV, 254 S. (Collection „Vie spirituelle et vie intérieure"). kart. FF 18.–

Der Verf. ist schon durch eine Schrift über die Inkarnation (Initiation théologique, T. IV, Paris 1951) und einen mariologischen Traktat bekanntgeworden (Maternité divine et Incarnation, Étude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours, Paris 1949). Auch hat er (um anderes zu übergehen) im Bulletin der Französischen Mariologischen Arbeitsgemeinschaft 1961 (21–34) Gedanken darüber vorgelegt, warum eine Frau, welche Mutter Christi ist, nicht anders kann, als auch geistliche Mutter aller Menschen zu sein. Die hier angezeigte Schrift veröffentlicht er nun bereits in zweiter Auflage, die mehr als die erste bietet: ein Nachwort mit Antworten auf Fragen, welche Leser gegen die Ausführungen der ersten Auflage vorgebracht haben, und ein Verzeichnis jener Schriftstellen, die sich im Kapitel VIII von „Lumen Gentium" und in dem Lehrschreiben Pauls VI. „Signum Magnum" zitiert finden. Dem Buch sind das Kapitel VIII von „Lumen Gentium", sowie die Proklamation Mariens zur „Mutter der Kirche" durch Paul VI. am Ende der Dritten Konzilssession (21. 11. 1964), schließlich die bedeutenderen Erwähnungen Mariens in den übrigen Konzilstexten und die Exhortatio Apostolica Pauls VI. „Signum Magnum" (13. 5. 1967) beigedruckt.

Für die hier vorgelegte mariologische Abhandlung sind folgende Züge charakteristisch, die z. T. bereits in Titel und Untertitel aufscheinen. 1. Sie lehnt sich an das Kapitel VIII der Kirchenkonstitution an und erhebt aus den Nr. 52–54 die Gesamtperspektiven einer Mariologie, aus den Nr. 55–65 die Rolle Mariens im Heilsplan, aus den Nr. 66–69 grundsätzliche Bemerkungen über den Kult Mariens. 2. Bei Darlegung der vom Konzil umschriebenen Marienlehre berücksichtigt sie eingehend die im Anhang abgedruckten päpstlichen Äußerungen. 3. Sie hebt ebensosehr auf den theologischen Wahrheitsgehalt wie auf die spirituelle Bedeutung des Mariengeheimnisses ab *(Commentaire doctrinal et spirituel)*. 4. Sie ist stark im Systematisieren und in der Spekulation, und dabei an der Scholastik, besonders an Thomas von Aquin orientiert. 5. Sie ist bestrebt, die Rolle des Heiligen Geistes für ein adäquates Verständnis der Person und Rolle Mariens herauszuarbeiten (vgl. bes. 12–47; 113–134).

Letztere Absicht wird uneingeschränkten Beifall finden. Nicht alle werden allerdings dem Verf. in dem folgen, was er näherhin dazu sagt. Er teilt zwar mit der überkommenen Theologie die Überzeugung, daß göttliche Tätigkeiten nach außen allen drei göttlichen Personen gemeinsam sind und so auch die übernatürliche Hervorbringung der menschlichen Natur Christi dem Heiligen Geiste nicht eigentümlich, sondern nur zugeeignet (zugeschrieben) ist (vgl. z. B. 32). Dennoch gibt er dieser Zueignung u. E. einen ganz ungewohnten, neuen Sinn, indem er sie zur Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes in Analogie setzt. „Da es der Sohn ist, der diese (in Maria) erzeugte (menschliche) Natur annimmt, ist er es auch, dem man den Akt der Annahme dieser Natur zueignet *(approprie)*; gleicherweise *(de même)*, da es der zur Jungfrau (Maria) gesandte Heilige Geist ist, von dem Christus in ihr (Maria) empfangen wurde, ist es auch der Heilige Geist, dem man diese Tätigkeit der Empfängnis zuschreibt (zueignet, *approprie*)" (280).

Bei diesem Vergleich wird nicht voll in Anschlag gebracht, daß dem Sohne Gottes die Annahme der menschlichen Natur nicht bloß zugeschrieben wird (wobei man aber stillschweigend wüßte, daß sie gleicherweise auch dem Vater und Heiligen Geist zukäme), sondern daß der Sohn die menschliche Natur wirklich angenommen hat, und zwar er allein, nicht der Vater, und auch nicht der Hl. Geist. Der Grund, warum diese beiden Verhältnisse, das Verhältnis des Sohnes zu der von ihm angenommen –, und das Verhältnis des Heiligen Geistes zu der von ihm hervorgebrachten menschlichen Natur Jesu nicht auf einer Linie einzustufen sind, ist dieser: die Annahme der menschlichen Natur Jesu durch den Sohn Gottes geschieht nicht durch eine Tätigkeit, sondern durch eine einfache Mitteilung, eine Ausdehnung der eigenen Seinskraft, durch die er selbst subsistiert; sie liegt mithin auf der Ebene der Formalursächlichkeit. Die Hervorbringung dieser menschlichen Natur aber geschieht durch eine bewirkende Tätigkeit: sie liegt auf der Ebene der Wirkursächlichkeit. Der Rezensent findet darum die bisher erreichte Erkenntnislage in diesem Punkte nicht verändert. Er sieht darum auch nicht, wie das Vaticanum II über die bisherige Lehre hinausgegangen wäre, wie der Verf. dies glaubt sagen zu können (208).

Der Rezensent kann noch eine weitere Schwierigkeit nicht unterdrücken, gegen die Vorstellung, wonach der Heilige Geist im Vater die göttlich-mütterliche Liebe gegenüber dem göttlich gezeugten Worte, und daß er die gleiche göttlich-mütterliche Liebe in der Jungfrau gegenüber dem menschlich empfangenen Christus ist" (34). Kann der Heilige Geist zusammen mit dem Vater in diesem Verhältnis zum Sohne stehen, wenn die Kirche bekennt, daß eben dieser Heilige Geist vom Vater und Sohn zugleich ausgeht, und somit der Sohn schon als konstituiert gedacht werden muß und eher Prinzip als Ergebnis des Heiligen Geistes ist? Schon ein Leser der ersten Auflage hat dem Verf. diese Schwierigkeit mitgeteilt, aber (210–214) u. E. kaum eine zureichende Antwort erhalten. Anderseits möchte der Verf. Maria weder (gegen Berulle) als Braut des Vaters, noch (gegen Scheeben) als Braut des Sohnes, noch (gegen Grignion von Montfort) als Braut des Heiligen Geistes angesehen wissen (34). Sie ist nach ihm Braut des einen Gottes, der als Vater, Sohn und Heiliger Geist in Maria als einer zur Mutterschaft bestimmten und fähigen Frau Gegenwart gewinnt (34).

Daß die Spekulation in diesem Buche solche Kraft entfaltet, zeichnet es vor vielen anderen aus, macht aber auch oft die Grenzen solcher Spekulation fühlbar.

Ein Bibelwissenschaftler wird manchmal den Eindruck haben, das literarische Genus zitierter Schriftstellen sei zu wenig in Rechnung gestellt und ihre Deutung überzogen: so wenn von der Überschattung durch den Heiligen Geist bei Lk 1,35 (16–17), oder von der Kontrastierung zwischen Eva und Maria (109) die Rede ist. Auch würde mancher Leser den Darlegungen mit mehr Interesse folgen, wenn er auch ausländische Literatur darin berücksichtigt fände.

Nachdem die marianischen Anregungen des vergangenen Konzils praktisch eher überhört als überwertet werden, liegt der Wert dieser Schrift in dem Versuch, diesen Anregungen Nachdruck zu verleihen, und darin, daß sie dies mit einem großen Aufwand an denkerischer Durchdringung tut.

Vallendar Heinrich Maria Köster

**Katholizität und Apostolizität.** Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. (Deutsche Ausgabe besorgt von Reinhard Groscurth). Kerygma und Dogma, Beiheft 2. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1971). 187 S. kart. DM 28.–

Die gemeinsame Arbeitsgruppe, die 1965 vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Ökumenischen Rat der Kirchen gegründet wurde, hat eine Kommission von 15 Theologen aus verschiedenen Nationen und Konfessionen beauftragt, das ekklesiologische Thema „Katholizität und Apostolizität" zu klären und zur weiteren wissenschaftlichen und ökumenischen Diskussion vorzubereiten. Bewußt wurden die genannten beiden „Kirchenattribute" bzw. „-dimensionen" gewählt. Denn sie bringen erstens in ihrer organischen Verknüpfung jenes dynamische Moment zum Ausdruck, ohne welches das heutige Selbstverständnis der Kirche und der Kirchen nicht möglich ist (daher ist auch in der Kommission des öfteren vom katholisch-Werden und vom apostolischen Tun der Ekklesia die Rede gewesen); sie haben ferner den Vorteil, einen Problemkomplex anzusprechen, der für alle Kirchen aufgrund einer Jahrhunderte langen „Trennungstheologie" heute von höchster ökumenischer Relevanz ist; sie sind schließlich in den letzten Jahren mehrfach zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht worden. Die hier veröffentlichten Beiträge sind selbstverständlich nicht als einstimmige Äußerungen der Kommission, sondern als die der Autoren zu verstehen. Nichtsdestoweniger sind sie durch eine rege Sorge um das gemeinsam Annehmbare geprägt, haben sie die wichtigsten Reaktionen der Diskussionsteilnehmer verarbeitet und stellen daher einen bestimmten Grad an Ausreifung dar. – Das Heft enthält zwei ausgezeichnet dokumentierte kurze Informationsbeiträge, die den Forschungsstand wiedergeben, zum einen über den Themenkreis „Apostel-apostolisch-Apostolizität", insofern biblisch begründet, aus der sachkundigen Feder von R. Schnackenburg (51–73; hier auch ausführliches Literaturverzeichnis!) und zum anderen über den Gebrauch der Begriffe „katholisch" und „apostolisch" in den ersten Jahrhunderten von dem namhaften Oxforder Professor J. N. D. Kelly (8–21). Mit einer stärkeren Hervorhebung der ostkirchlichen Ekklesiologie untersuchen die gegebene Thematik der junge orthodoxe Theologe J. D. Zizioulas im Hinblick auf die eucharistische Gemeinschaft (31–50) und der verdiente Benediktiner aus Chevetogne, E. Lanne, in Bezug auf die Problematik der Ortskirche (129–151), der kirchlichen Vielfalt und Einheit (110–128). J. L. Witte, der bekannte Professor für ökumenische Theologie an der Gregoriana in Rom, versucht, die beiden Kirchendimensionen mit Hilfe der gesamtkirchlichen Sakramentalität zu erhellen, die er aufgrund einiger Aussagen des 2. Vaticanums thematisiert (74–91). Der (inzwischen verstorbene) reformierte Dogmatiker J. Bosc, der zu den Pionieren der ökumenischen Aktion in Frankreich gehörte, definiert die Katholizität der Kirche aus der Sicht eines barthianisch geschulten und die heutige römisch-katholische Ekklesiologie weitgehend berücksichtigenden Fachmannes (22–30). In einer ähnlichen Perspektive d. h. die evangelisch-reformierten und die katholischen Forschungsergebnisse gleichzeitig verarbeitend, geht auch der damals noch in Paris lehrende Dogmatiker A. Ganoczy vor, indem er die historischen Gegebenheiten „Amt, Episkopat, Primat" auf ihre mögliche Neuinterpretation in der Gegenwartssituation hin untersucht und dabei kritische Fragen stellt (152–187). W. Pannenbergs Beitrag, „Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche" (92–109), ist die einzige ausgesprochen spekulative Arbeit des Heftes. Hier wird auf überzeugende Weise die Linie von einer biblisch und patristisch orientierten Geschichtstheologie (Irenäus spielt eine gewichtige Rolle) bis zum gegenwärtigen Sendungsverständnis der Kirche gezogen. So wird das Eschatologische als zukunftseröffnende, und darin apostolische und katholische Dynamik interpretiert. Die neuen Akzente des ekklesiologischen Denkens, die sich aus dem letztgenannten Beitrag ergeben, sind auch in den anderen reichlich gegeben (wenn auch nicht systematisch ausgewertet). Deshalb empfiehlt sich die Lektüren des gesamten Gemeinschaftswerkes für alle, denen die Erarbeitung einer überkonfessionellen, und auf diese Weise katholischen Konfession, bzw. Ekklesiologie am Herzen liegt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

**Zahrnt,** Heinz: **Wozu ist das Christentum gut?** – München: Piper Verlag (1972) 265 S. LW.

Das ist ein wohltuendes Buch, inhaltsreich, ohne den Leser durch Inhaltsschwere zu erdrücken; geistreich, ohne leichtfertig und dem Ernst der Sache abträglich zu werden; in gesunder, verständlicher Sprache geschrieben, ohne den Eindruck der Oberflächlichkeit zu erwecken; ohne wissenschaftliche, anmerkungsbeladene Aufmachung, deswegen aber keineswegs laienhaft, dessen gute Argumente im Text selbst vorkommen und nicht in die Fußnoten verlagert werden; manchmal provozierend, aber ohne Arroganz.

Zahrnt plädiert in einer entschiedenen aber nicht polemischen Weise für eine Neuorientierung der Theologie und der Religion auf Gott hin, für einen Theozentrismus, der den Kern des Evangeliums ausmacht, der auch die Garantie der Menschlichkeit des Menschen ist. Gott ist nicht tot, Gott lebt, so sehr, daß er die zuverlässige Hoffnung der Menschen bleibt, trotz aller Parolen der aussterbenden „atheistischen" Theologien, die die Rede von Gott abschaffen wollen zugunsten einer einseitigen Rede vom Menschen. Der Verf. stellt sich gegen den a-politischen Theismus, der den Menschen um Gottes willen einfach übersieht oder gar opfern zu müssen glaubt. Er verlangt, daß der Glaube sich bewahrheitet in der Freilegung der Menschlichkeit des Menschen, in der Förderung der Freiheit und der Identitätsfindung des Einzelnen und in der wirksamen Bemühung um eine humanere Gesellschaft (hier angeführte Beispiele: Strafvollzugsreform; Defizit in der rationalen Leistungsgesellschaft; Projektwissenschaft; natürlicher Tod). Er verwirft aber auch gleichermaßen den politischen A-theismus, der meint, Gott beiseite lassen zu müssen, damit der Mensch Mensch sein kann, der die Rolle der Religion einseitig zu einem politischen Engagement ohne Bezug auf Gott reduziert. Gott darf nicht fehlen, damit der Mensch nicht gefährdet wird. Somit wird aber Gott nicht in die Kategorie des Nützlichen und Zweckmäßigen eingeordnet. „Unter dem Aspekt des Nutzens und Zwecks betrachtet" ist Gott das Nicht-Notwendige, aber keineswegs das Überflüssige; „Der Glaube an Gott ist zwecklos aber nicht belanglos." Denn der im Sinne des Nützlichen nicht-notwendige Gott tut dem Menschen am tiefsten not. Er ist es, der den Menschen „davor bewahrt, nun seinerseits unter dem Gesichtspunkt von Nutzen und Notwendigkeit verrechnet zu werden" (70). „Nur wo ‚Gott um Gottes willen' gilt, dort gilt auch ‚der Mensch um des Menschen willen'" (71).

Der aufmerksame Leser wird sich mit manchen Einzelheiten auseinandersetzen. Er soll sich zudem nicht dadurch irritieren lassen, daß das Buch fast ausschließlich die evangelische Theologie zum Hintergrund und Gesprächspartner hat. Die Lektüre dieses Buches empfiehlt sich dennoch für all diejenigen, die, welcher Kirche sie auch immer angehören, unter ihrer eigenen religiösen Identitätskrise und der ihrer Glaubensgemeinschaft leiden, und auch all denen, die angesichts der Einseitigkeit mancher zeitgenössischen Theologien ihr Unbehagen nicht los werden und nach einer ausgeglichenen Orientierungshilfe suchen.

Münster Adel-Théodore Khoury

**Leplay,** Michel / **Marcus,** Émile / **Verghèse,** Paul: **Priester und Pastoren.** Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen. Vorwort von René Beaupère OP. Aus dem Französischen von Karlhermann Bergner. – Regensburg: Pustet (1970) 184 S. kart. DM 12.80

Obgleich die französische Originalausgabe bereits 1968 erschienen ist, verdienen die drei Beiträge, die in diesem Buch zusammengefaßt und umfangmäßig etwa gleich groß sind, auch heute noch Beachtung, weil die Verf. für den französischen Sprachraum als einigermaßen repräsentativ gelten können; das gilt allerdings wohl nur für die Zeit vor Verabschiedung der ökumenischen Konsensthesen über Eucharistie und kirchliches Amt durch die Gruppe von Les Dombes im Jahre 1972 (vgl. HK 27, 1973, 33–39). Seitdem ist die Szenerie verändert. Und es dürfte heute wohl kaum mehr möglich sein, bei der Darstellung des Amtsverständnisses der eigenen Kirche so wenig auf das Amtsverständnis und die aktuellen Probleme der Nachbarkirchen einzugehen, wie das die Autoren dieses Buches tun. Auf neuere Diskussionen in den Nachbarkirchen geht keiner ein. Mit der überlieferten Lehre über das katholische Priestertum setzen sich wenigstens der orthodoxe Autor, Paul Verghèse (Direktor des syrisch-orthodoxen Seminars von Kottayam in Kerala/Indien) und der Protestant Michel Leplay (Mitglied der Pastoralkommission der Synode der Reformierten Kirche Frankreichs) auseinander, während der katholische Autor Émile Marcus (Dogmatikdozent und Leiter des Interdiözesanen Seminars der Mission de France in Fontenay-sous-Bois) mit keinem Wort auf das orthodoxe oder reformatorische Amtsverständ-

nis eingeht. Wir haben es also überwiegend mit Selbstdarstellungen zu tun, mit Betrachtungen aus dem „Innenraum jeder einzelnen Kirche" (Beaupère im Vorwort, 10). Aus dieser Perspektive entstehen dann sehr plastische Bilder vom je eigenen Amtsverständnis, wobei offenbar alle drei Autoren bemüht waren, nicht nur die Theologie des Amtes, sondern auch die Spiritualität und die praktische Amtsausübung in heutiger Zeit abgerundet darzustellen. Darin liegt die Bedeutung des vorliegenden Bandes, das auch gute Dienste als Ausgangspunkt für weiterführende ökumenische Gespräche leisten könnte.

Bevor die einzelnen Beiträge näher charakterisiert werden, kann auf einige Gemeinsamkeiten hingewiesen werden. Alle drei Autoren betonen, daß sich das besondere Amt (bzw. die Ämter) in der Kirche nur von Amt und Auftrag der Gesamtkirche herleiten läßt. Es gibt keine Begründung des kirchlichen Amtes, welche die Amtsträger a priori von außen legitimiert, etwa durch eine Sendungsreihe: Trinität – Christus – Apostel – Bischöfe – Priester (14), um sie dann den Laien in der Kirche als höhere Klasse voranzustellen. Nein, kirchliches Amt gründet im Amt der Gesamtkirche und hat dazu zu dienen, daß die Kirche als Ganze die ihr zuteil gewordene Sendung (27, 72, 85, 155, 174) für die Welt erfüllen kann. Als Hauptinhalt des Amtes der Gesamtkirche und des Dienstes der Amtsträger nennen alle drei Autoren die Hirtenfunktion (52ff, 78, 122f., 141, 181), die der Amtsträger an Gläubigen wie Nicht-Gläubigen auszuüben hat, damit die Kirche als Ganze das Hirtenamt Christi an der Welt fortsetzen bzw. repräsentieren kann. Die einzelnen Aufgaben der Amtsträger werden dann freilich unterschiedlich abgeleitet und entfaltet: der orthodoxe und der katholische Theologe sehen im Priester den Mitarbeiter des Bischofs, der von ihm alle Einzelaufträge erhält (Verghèse: „Wir sind Beauftragte des Bischofs, die in seiner Gegenwart ein Nichts werden." 62 vgl. 148), während für den reformierten Theologen erst ein ganzes Ensemble von Ämtern, wie denen der Pastoren, Ältesten und Diakonen imstande ist, das eine Amt der Kirche, das der konkreten Gemeinde von Christus gegeben ist, voll wirksam werden zu lassen (81, 85, 87, 93), weil die einzelnen Ämter einander ergänzen müssen. So ist es auch der reformierte Theologe, der sich der Vielfalt der Aufgaben, die ein Amtsträger heute (107–111) zu bewältigen hat, am meisten bewußt ist und deswegen auf eine stärkere Spezialisierung der Ämter drängt (111). Auch die beiden anderen Autoren sehen das Problem, daß die berufliche Tätigkeit des Priesters immer vielfältiger wird, versuchen es aber dadurch zu lösen, daß neue Wissensbereiche in die Ausbildung einbezogen (51, 181) und die vielen Einzelaufgaben von einer spirituellen Mitte her (52, 156, 162, 181) interpretiert werden sollen. Dieser Mitte, die alle drei Verfasser im johanneischen Bild des Guten Hirten vorgezeichnet sehen (52–60, 78, 122f, 141, 181), korrespondiert dann freilich eine unterschiedliche Priorität der Tätigkeiten: während der Katholik (126, 132, 156–162) und der Protestant (86) der Verkündigung des Evangeliums den Primat einräumen, sieht der orthodoxe Theologe im fürbittenden Gebet (42) das Zentrum, ja „den ganzen Daseinszweck des Priesterstandes" (ebd.), wobei jeder natürlich betont, daß die anderen Aufgaben wie Gottesdienst, Sakramentenspendung, Gemeindeleitung, Individualseelsorge, Unterricht usw. nicht vernachlässigt werden dürfen.

Das Buch beginnt mit dem orthodoxen Beitrag (13–62), in dem Paul Verghèse sich zunächst mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung im Abendland auseinandersetzt. Dabei wendet er sich vor allem gegen die Verwendung des Hierarchie-Gedankens als „Prinzip einer sakralen Klasse", die über einen passiven Laienstand „herrscht" (19), gegen die Aufteilung in eine hierarchia ordinis im Unterschied zur hierarchia iurisdictionis (20), gegen das abendländische potestas-Denken (21) und einen verfehlten Autoritätsbegriff (54). Nach dem sakramentalen und nicht juristisch zu verstehenden Hierarchie-Begriff des Pseudo-Dionysius Areopagita gehöre dagegen auch der Laienstand samt den noch ungetauften Katechumenen mit zur kirchlichen Hierarchie, die insgesamt, aber in gestufter Ordnung, das göttliche Licht abzubilden und weiterzuspiegeln hat (16–25). Dies ist der kontroverstheologisch interessanteste Teil des ganzen Buches. Ansonsten wäre aus dem Beitrag von Verghèse noch hervorzuheben, daß er für die Aufgabe des Priesters, das Volk in wirksamer Weise von der Knechtschaft der Sünde zu befreien und um seine „geistliche Gesundheit" (51) besorgt zu sein, auch „die marxistische Lehre von der Entfremdung, die Lehren Freuds von Schuld und Angst, die Soziologie, die Psychologie und die Anthropologie in ihren weiten Verzweigungen" (ebd.) genutzt sehen will. Der Priester müsse „als Arzt der Welt" zusammen mit dem priesterlichen Volk Diagnose und Therapie der Menschen unserer Zeit betreiben, „die traurig, entfremdet und haltlos" (52) geworden sind.

Im reformierten Beitrag (63–120) findet man an kontroverstheologisch bedeutsamen Äußerungen vor allem eine scharfe Ablehnung jedes „grundlegenden Unterschiedes" zwischen Amtsträgern und Gläubigen (69), eine Ablehnung der konstitutiven Funktion des Amtes für den Aufbau der Kirche (69: Ämter gehören nur zum „bene esse", nicht zum „esse" der Kirche), der apostolischen Sukzession als Garantie für die Authenzität von Kirche (84) sowie der Ordination als Sakrament (99f), wobei auffällt, daß Michel Leplay gleichwohl die Ordination als „sakramentale Handlung" (99) und „nicht wiederholbar" (97) bezeichnet. Aber nicht hier, nicht in der Aufarbeitung theologischer Lehrdifferenzen sieht der Verf. einen Ansatz, um die Annäherung zwischen den Kirchen voranzubringen, sondern in der pastoralen Alltagspraxis, wo evangelische und katholische Amtsträger, Pastoren und Priester, mit denselben Schwierigkeiten und Problemen der Menschen konfrontiert werden. Die Beispiele, die er dafür bringt und die anscheinend aus Einzelgesprächen und zufälligen Begegnungen stammen (116f), überzeugen freilich nicht so recht, weil sie nicht weiter durchdacht und mit der Theologie des Amtes vermittelt werden. Die Aussage, „daß die Probleme der einen Seite auch die der anderen sind" (116), bezieht sich vor allem auf Fragen (wie die: „Konsumchristentum oder Christentum der Berufung", 117, die ohne Konsequenzen bleiben. So bleibt auch die von P. Beaupère im Vorwort (11) zitierte und freudig begrüßte These Leplays „Was uns auf seiten der Fragen beim Suchen und Forschen eint, ist größer als das, was uns auf seiten der Antworten trennt" (113) recht inhaltsarm und ohne wegweisende Kraft. – Hingegen bekommt die reformierte Tradition des gegliederten Amtes über die bereits bei Calvon gegebenen theologischen Begründungen (75) hinaus zusätzliche Plausibilität, wenn man die Vielfalt der Aufgaben und Rollen der Amtsträger (Beamter, Freiberufler, Funktionär, 107; Anwalt, Psychiater, Arzt, Lehrer, Studienrat, 108, vgl. 111) berücksichtigt. Die sich als notwendig erweisende weitere Spezialisierung der Ausbildung und der Ämter, für die Leplay eintritt (111), könnte durchaus, gerade weil die Probleme in allen Kirchen ähnlich sind, zu Reformen der Ämterstruktur und des Amtsverständnisses führen, in deren Verlauf auch konfessionelle Differenzen geringer werden. Entgegen der Meinung des Autors muß der Weg der Reformen kein „Abweg" sein, „um voranzukommen" (117).

Von einer ausgesprochenen Krise des kirchlichen Amtes ist nur im katholischen Beitrag (121–184) die Rede. Émile Marcus zieht eine Bilanz dieser Krise (121–144) und beschreibt ihre Gründe zunächst aus dem Bereich der Lebensform (Einsamkeit, schlechte Aufgabenverteilung, „kulturelle Unterernährung", 128) und meint: „Der Priester unserer Zeit möchte ein Mensch wie andere unter anderen sein – gerade um Mensch für alle, Gläubige wie Nichtgläubige, zu sein" (129). Erschütternd zu lesen ist in diesem Zusammenhang ein Erfahrungsbericht aus dem Konzentrationslager Dachau, in dem der zwangsweise Wegfall von allem, „was in unserem Beruf Trennung bringt" geradezu als „Geschenk der Gemeinschaft" (130) gefeiert wird. Der Autor meint, daß das heute verbreitete Isolationsgefühl überwunden werden kann durch die Erfahrung der Brüderlichkeit im erneuerten Presbyterium (149, 167ff), durch Teil- oder Vollzeitarbeit (was manchmal auch aus wirtschaftlichen Gründen notwendig ist, 127, 131), dialogale Verkündigungsformen (171–174) sowie durch „Team-Arbeit und Konzelebration" (170). Andere Schwierigkeiten kommen aus dem Bereich der beruflichen Arbeit des Priesters, aus dem „schwindelerregenden Gefühl, daß er nichts zu sagen, nichts zu bieten hat" (133), vom Inhalt her, aber auch wegen der binnenkirchlichen Sprache (139), die den Menschen unverständlich ist. Tiefster Grund ist eine gewandelte „Beziehung zwischen der Kirche und der Welt" (143). – Im zweiten Teil versucht Marcus „Überzeugungen, die sich durchsetzen" (145–166) darzustellen. Dabei ist eine Parallele zum Beitrag von Leplay auffällig, der geschrieben hatte: „Der Pastorenberuf ist ein Beruf zur Herstellung von Beziehungen" (109). Marcus sieht den Priester in ein „komplexes und bewegliches Netz ‚ekklesialer Beziehungen' gestellt" (146) und möchte daraus ein die Kontinuität wahrendes Selbstverständnis gewinnen, das personal (nicht juristisch oder sakramental) begründet ist: Beziehungen zum Bischof, dessen Mitarbeiter (nicht „Multiplikator", 148) der Priester ist, zu den Mitpriestern, zu den Laien, vor denen der Priester „keinerlei Vorrang" (152, vgl. 164), besitzt, und zu den Nichtchristen, die ein „unverjährbares Recht" haben, „sich an die Priester zu wenden" (154). In diesem Netz der Beziehungen haben die Priester die Aufgabe, „den Platz Christi als Haupt des Leibes sichtbar" zu machen und selber Christus als dem Hirten gleichförmig zu werden (162–166). Dementsprechend wird die Ausbildung und Vorbereitung auf das Priesteramt als „Initiation für das Sakrament der Weihe" (180) aufgefaßt, wobei Studium praktische Arbeit in den Gemeinden auf die „konkrete Entdeckung des Presbyteriusm in der Kirche" und die „Erlernung der Hirtenliebe" (181) abzielen. – Die Überwindung der Krise sucht Marcus, in einer Konzentration auf die spirituellen Kerngehalte des überlieferten Amtsverständnisses zu erreichen, bei der die Krisenursachen und vor allem das gewandelte Verhältnis zwischen Kirche und Welt keine große Rolle mehr spielt. Zu bedauern ist vor allem, daß Marcus trotz des betonten Primats der Verkündigung (156–162) nicht einmal einen Seitenblick auf das reformatorische Amtsverständnis wirft und daß seine Sprache trotz der erkannten Notwendigkeit, sich anderen – sogar Nichtgläubigen – verständlich machen zu müssen, so „binnenkirchlich" bleibt.

Münster Peter Lengsfeld

**Tomko**, Josef: **Matrimoni Misti.** – Napoli: Edizioni Dehoniane 1971. 223 S., kart. Lit 2200

Gesetzeskommentare aus der Feder von Ministerialbeamten, die an der Vorbereitung der Gesetzesvorlage mitgearbeitet haben, gelten mit Recht als besonders wertvolle Hilfe für die richtige Anwendung des Gesetzes, aber auch für die Klärung von Motivation, Begründungszusammenhang und Anwendungsbereich des Gesetzes. Etwas ähnliches gilt auch im Bereich des kirchlichen Rechtes; klassisches Beispiel sind in der neueren Rechtsgeschichte die Werke Pietro Gasparris.

J. Tomko steht in einer ähnlichen Situation, was die Entwicklung der Mischehengesetzgebung angeht. 1967, bei der ersten Bischofssynode in Rom, war er der Sekretär für den Themenbereich „Mischehe"; wie bekannt, hat diese Bischofssynode nach ausführlicher Diskussion eine Reihe von Grundsatzbeschlüssen zur Fragen der konfessions- und religionsverschiedenen Ehen festgelegt. Anschließend wurde eine Kardinalskommission berufen, die eine Neufassung der Mischehenbestimmungen über das Motu Proprio „Matrimonii Sacramentum" von 1966 hinaus erarbeiten sollte; Sekretär dieser Kommission war wiederum J. Tomko. Im Anschluß an die Bischofssynode äußerte sich T. über die theologischen Aspekte der Mischehenproblematik und gab nach Erlaß des Motu Proprio „Matrimonia Mixta" kürzere Einführungen in Absicht und Inhalt des neuen Gesetzes (Aspetti theologici della problematica dei matrimoni misti, in: La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa, hgg. von V. Fagiolo und G. Concetti, Vallecchi Editore Firenze 1969 / S. 445–479; De Litteris Apostolicis „Matrimonia Mixta"; Bibliotheca „Monitor Ecclesiasticus" 22, 19 S., D'Auria Editore, Napoli 1970, (Estratto dal Monitor Eccles. (1970) 171–187); La nuova disciplina dei matrimoni misti, in: L'Osservatore Romano, 1. Mai 1970; Il matrimonio die battezati non credenti in: Matrimonio, Famiglia e Divorzio hgg. G. Concetti, Edizioni Dehoniani, Napoli 1971, 349–367.) Sachliche Zuverlässigkeit und Amtsnähe des Buches, das hier besprochen wird, werden durch das Vorwort, das der Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Šeper ihm mitgegeben hat, unterstrichen (5–6).

Das Buch beginnt mit einem einführenden Teil (7–22), in dem die vielschichtige Problematik einer Mischehengesetzgebung deutlich gemacht wird. Dabei geht es sowohl um die unterschiedliche Situation in den verschiedenen Gebieten der Weltkirche, die durch die konfessionelle Gliederung und die Mischehenhäufigkeit charakterisiert wird, wie um soziologisch-gesellschaftliche und um kirchenrechtliche Aspekte bis hin zum kirchlichen Strafrecht. Die pastoralen Probleme hängen damit eng zusammen: sie sind von entscheidender Bedeutung für jede Neuregelung der Mischehengesetzgebung. Was die ökumenische Bedeutung einer Mischehengesetzgebung angeht, so wird betont, daß sie von ökumenischem Geist geprägt sein muß, daß dieses aber nicht einseitig für die katholische Kirche, wie oft gefordert, gelten könne, sondern Norm für alle Kirchen und kirchliche Gemeinschaften sein müsse (21). Die Bedeutung dieses Hinweises hat sich gerade nach Erlaß von „Matrimonia Mixta" in vielen Fällen gezeigt.

Nach dieser kurzen Einführung in die verschiedenen Aspekte, die bei einer Neuregelung einer Mischehengesetzgebung zu beachten waren, werden im Hauptteil des Buches zwei theologisch wichtige Fragen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem jetzigen Diskussionsstand ausführlicher behandelt. Teil I „Die Versprechen und das Göttliche Recht" zeichnet und begründet den Übergang von den – beiden Partnern auferlegten – Kautelen des CIC zu den Versprechen des katholischen Partners nach „Matrimonia Mixta" (23–127). Teil II „Die Kanonische Form" behandelt die Frage der Formpflicht bei der Eheschließung von Katholiken; diese Frage betrifft zwar nicht ausschließlich die Mischehe, hat aber in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung, weil hier indirekt der nichtkatholische Partner bei seiner Eheschließung mit einem Katholiken dessen Formpflicht unterworfen wird (129–206).

Bei der Behandlung beider Fragenkreise bedient T. sich des gleichen Dreischrittes: Historische Entwicklung; Theologische Problematik; Konsequenzen für die heutige Gesetzgebung.

Wir wissen seit langem, daß es leichter ist, göttliches und kirchliches Recht begrifflich voneinander abzugrenzen, als im Einzelfall deutlich auszusagen, welche Norm göttlichen Rechtes, und das heißt unabdingbar, und welche Norm kirchlichen, das heißt menschlichen Rechtes ist. Dazu kommt, daß man mit Recht von einer „Hierarchie der Normen" sprechen kann und muß, wie es das II. Vatikanum von der „Hierarchie der Wahrheiten" tut (Decr. Unitatis redintegratio, 11).

Theologische Grundlage der Bestimmungen über die Kautionen bei Mischehen ist im Recht des CIC (Canon 1061 § 1,2; 1071 CIC) die Auffassung, daß der Katholik nicht nur zur Wahrung seines eigenen Glaubens, sondern auch zur Weitergabe dieses Glaubens an alle seine Kinder durch göttliches Recht u n e i n g e s c h r ä n k t verpflichtet ist. Motiv für eine solche Auffassung ist die Sorge für das eigene ewige Heil und das der Kinder, welches man nur innerhalb der Kirche finden kann („extra ecclesiam nulla salus"). Aus dem gleichen Motiv, sozusagen aus der Verantwortung der Ehegatten füreinander, wird eine Pflicht des katholischen Ehegatten postuliert, sich um die Konversion des nichtkatholischen Gatten zu bemühen (49). Die Dispens von den Ehehindernissen mixta religio und disparitas cultus konnte nur dann gegeben werden, wenn die katholische Erziehung aller Kinder „sichergestellt" war. Diese Sicherung sollte durch verbindliche Erklärung beider Brautleute erfolgen; die Erklärungen mußten im allgemeinen schriftlich, in einigen Diözesen auch beeidet erfolgen. Ihre Innehaltung wurde zusätzlich durch Strafbestimmungen (Canon 2319 CIC) gesichert. Diese kirchenrechtliche Gesamtregelung ist nur aus der zugrunde liegenden Auffassung der Theologen zu verstehen, daß die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung, und zwar in ihrem vollen Umfang g ö t t l i c h e n Rechtes sei.

Die theologische Infragestellung dieser Auffassung und damit der im CIC geltenden Regelung nahm von den pastoralen Problemen einiger Missionsländer ihren Ausgang; bedauerlicherweise ist sie in der wissenschaftlichen Theologie Deutschlands bis heute fast unbeachtet geblieben. T. geht in dem vorliegenden Buch nur kurz darauf ein (52–56); ausführlicher handelt er darüber in dem oben genannten Aufsatz über die theologischen Aspekte der Mischehenproblematik. Entscheidend für die gesamte weitere Behandlung dieser Frage wurde die Antwort des Heiligen Officiums vom 30. März 1938 an den Episkopat von Japan, in der als Bedingung für die Mischehendispens nur gefordert war, daß der katholische Partner ehrlich bereit sei, das zu tun, w a s e r k ö n n e, damit die Kinder getauft und katholisch erzogen würden (54). Trotz dieser an sich klaren Entscheidung wurde unter den Theologen die Frage eifrig diskutiert, ob es genüge, daß derjenige, der die Dispens zu erteilen habe, von der Ehrlichkeit des Versprechens überzeugt sei, oder ob er nicht darüber hinaus sich auch vergewissern müßte, ob die (ehrlich) gegebenen Versprechen tatsächlich erfüllt würden (de effectu secuturo) (55; vgl. auch J. G. Gerhartz, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht in: „Theologie und Philosophie" (42) (1967), (562–567).

Nach der Behandlung dieser grundlegenden Problematik führt der weitere Fortgang der geschichtlichen Übersicht, die T. bietet, zum II. Vatikanum, zur ersten Mischeheninstruktion (1966), zur Bischofssynode (1967) und zum derzeit gültigen Motu Proprio „Matrimonia Mixta" (1970).

So wichtig und nützlich die Übersicht über die geschichtliche Entwicklung ist, entscheidend sind die theologischen Überlegungen, die T. im nächsten Abschnitt seines Werkes behandelt (91–117). Der Verfasser gliedert sie in vier Punkte: Das Recht auf Ehe; Die Notwendigkeit, im Glauben zu verharren; Erfordernisse des Glaubens in Hinsicht auf die Kinder; Das Recht auf Gewissensfreiheit. Auf wenigen Seiten werden hier klar und verständlich die theologischen Grundlagen für die Neuordnung des Mischehenrechtes dargelegt.

Will man die Ausführungen des Verfassers in diesem Teil I „Versprechen und göttliches Recht" kurz würdigen, so muß man feststellen, daß es ihm gelungen ist, bei aller Kürze der Darstellung sowohl die entscheidenden Stationen der Entwicklung des Mischehenrechtes klarzumachen wie insbesondere die theologischen Überlegungen herauszuschälen, die jetzt – nach dem II. Vatikanischen Konzil – zu einer Neuregelung der Mischehengesetzgebung führen konnten.

Weil beides, sowohl die geschichtliche Entwicklung als auch die Arbeit an den theologischen Grundfragen bei den Seelsorgern und Gläubigen fast gänzlich unbekannt war (und ist), konnte nach Erlaß des Motu Proprio „Matrimonia Mixta" der pastoral so schädliche Eindruck entstehen, die Kirche habe sich unter dem Zwang der öffentlichen Diskussion zu einer Änderung ihrer gesetzlichen Bestimmungen genötigt gesehen; sie habe ihre alte Praxis durch eine neue ersetzt, um noch zu retten, was zu retten sei. Diese öffentliche Meinung ist bislang noch nicht berichtigt worden; darum wäre nichts wertvoller, als wenn es gelänge, die Informationen und die theologischen Deduktionen, die T. in diesem Teil seines Buches bringt, zum Allgemeingut unserer theologischen Lehrer, unserer Seelsorger und damit der breiten Öffentlichkeit werden zu lassen.

Die theologische, insbesondere pastorale Bedeutung einer kanonischen Eheschließungsform für Katholiken, die der Verfasser im zweiten Hauptteil seiner Arbeit behandelt, wird nur selten erkannt. Ihre gelegentliche Diskussion seitens der Theologie wie in der kirchlichen Öffentlichkeit zeigt deutlich, daß Opportunität und theologische Motivation einer verpflichtenden kirchlichen Eheschließungsform neu begründet werden müssen. Zur Erreichung dieses Zieles leistet der vorliegende Beitrag einen wesentlichen Dienst.

T. zeigt einleitend die Aktualität der Frage durch den Hinweis auf verschiedene Argumente, mit denen die Abschaffung der Formpflicht für Katholiken gefordert wird (135–140). Danach gibt er, wie im ersten Teil, einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung, wobei naturgemäß das Tridentinum mit der Einführung der Formpflicht im Vordergrund steht. Der Bericht über die Diskussion auf der Bischofssynode 1967 ergibt ein anschauliches Bild der Argumente, die in unserer Zeit für und gegen die Formpflicht ins Feld geführt werden können (auch die Auffassung der Deutschen Bischofskonferenz war geteilt: 168).

Es ist unzweifelhaft, daß die Formvorschrift nicht göttlichen, sondern kirchlichen Rechtes ist. Darum wendet sich T. in den theologischen Ausführungen dieses Teils sogleich der Frage zu, ob die Kirche befugt sei, die Innehaltung der kanonischen Form als Gültigkeitsvoraussetzung festzulegen. T. bejaht das aufgrund der Diskussion während des Tridentinums und nachher; er verkennt aber auch nicht, daß unter den heutigen Verhältnissen Fälle vorkommen können, in denen bei einer bestimmten Person die Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform das Naturrecht auf Ehe in Gefahr bringen kann. In solchen Fällen gehe das Naturrecht vor, und eine Ehe, die dann ohne Einhaltung der kanonischen Form geschlossen wird, müsse gültig und erlaubt sein nach dem bekannten Prinzip: „Lex positiva non obligat cum gravi incommodo" (199). Für die Mischehe ist darum die Möglichkeit der Dispens von der Formvorschrift, wenn ihrer Einhaltung ernste Hindernisse entgegenstehen, geschaffen worden.

Der Nachweis, daß die Kirche eine Eheschließungsform festsetzen kann, beweist aber noch nicht, daß die geltende Vorschrift, die vom Tridentinum aus Motiven erlassen wurde, welche heute keine entscheidende Bedeutung mehr haben, aufrechterhalten werden müsse. T. wendet sich darum im zweiten Abschnitt seiner theologischen Überlegungen den Gründen der Pastoral zu, die sich heute für die Beibehaltung der kirchlichen Eheschließungsform ergeben. Solche Gründe sind bereits auf der Bischofssynode 1967 genannt worden; T. faßt sie unter leitenden Gesichtspunkten zusammen und ergänzt sie: Deutlichmachung und Schutz des sakramentalen Charakters der Ehe; Stärkung der Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber bürgerlichen Eheschließungen; größere Sicherheit über die Gültigkeit des Eheabschlusses und den rechtlichen Ehewillen; bessere Möglichkeiten für eine ehevorbereitende und ehebegleitende Pastoral (200–206).

T. schließt sein Buch mit einem Abschnitt „Ökumenische Prospektiven". Darin geht es um Fragen der Eheauffassung, um die Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe als Probleme, aber auch um die gemeinsamen Grundlagen von Taufe und christlichem Leben als Hilfen bei konfessionsverschiedenen Ehen.

Wegen seines Charakters als Gesetzeskommentar „aus erster Hand", seiner wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und seiner allgemein verständlichen Darstellungsform möchte man dem Buch weiteste Verbreitung wünschen. Es könnte einen wirksamen Beitrag leisten zur wissenschaftlichen Klärung der Entwicklung kirchlicher Normen, zur Diskussion der Abgrenzung von göttlichem und kirchlichem Recht, zur Ausarbeitung einer unserer kirchlichen und gesellschaftlichen Situation entsprechenden Mischehenpastoral. Man könnte die Darlegungen Tomkos zudem als Testfall dafür nehmen, daß die Kirche auch in schwierigen Fragen zu einem „Aggiornamento" ihrer Normen im Sinne Papst Johannes XXIII. in der Lage und bereit ist.

Leider steht einer weiten Verbreitung des Werkes von T. ein schwerwiegendes Hindernis entgegen: die italienische Sprache. Bei der Bedeutung des Buches für die Wissenschaft und breitere Öffentlichkeit ist es bedauerlich, daß sich noch kein Verleger für die Herausgabe einer deutschen Übersetzung gefunden hat. Daß eine solche wünschenswert wäre, steht außer Zweifel. Hoffen wir darauf.

Münster Paul Wesemann

**Humanum**. Moraltheologie im Dienst des Menschen. Hrsg. von Johannes Gründel, Fritz Rauch und Volker Eid. – Düsseldorf: Patmos, 372 S., Ln DM 46.–

Das vorliegende Sachbuch (nach der Intention der Geehrten nicht als „Festschrift" zu verstehen, 13), das nach dem Wunsch Egenters aus dem allerengsten Kreis der Freunde und Schüler heraus entstand, gibt das breite Spektrum wieder, in dem sich Moraltheologie heute entfaltet" (12). Als Forscher und vor allem als akademischer Lehrer hat E. in der Geschichte der jüngsten Moraltheologie das besondere Verdienst, die phänomenologische Methode sowie die leider heute so sträflich vernachlässigte Wertethik in ihrer Fruchtbarkeit herausgestellt zu haben. Die mystisch-pneumatische Sicht der Moral der Gleichgestaltung mit Christus durch die Nachfolge Christi, wie sie in den dreißiger und vierziger Jahren dominierte und die sich anschließende vor allem wertphilosophisch orientierte Betrachtungsweise wurde, abgelöst von einer mehr existenzial-philosophischen und (gelegentlich auch) transzendentalphilosophischen. Heute dominiert das dem Geschichtlich-tatsächlichen und -konkreten und so moderner tatsachenwissenschaftlichen Forschung zugewandte Interesse auch in moraltheologischen und besonders in moralpraktischen Überlegungen.

Hier sucht nun das vorliegende „Sachbuch", um den ethischen Zentralbegriff des „Humanum" gesammelt – alle Ethik ist, wie wir immer wieder betonen: normative Anthropologie! –, in einer bunten Fülle von Themen wichtige Moralprobleme, vor allem auch der Praxis, zu diskutieren. An der „Realisation des Christlichen" im Humanum war es Egenter ja auch vor allem stets gelegen. Es ist natürlich unmöglich, hier die Fülle der bearbeiteten Themen im einzelnen zu behandeln, es kann nur auf dem Rezensenten besonders wichtig Erscheinendes im Rahmen einer allgemeinen Übersicht hingewiesen werden. Im ersten Themenbereich: „Moraltheologische Grundfragen" (15–90) behandeln: Franz Böckle „Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie." (17–46); Alfons Auer „Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos" (47–65); Volker Eid „Tugend als Werthaltung" (66–83); Franz Georg Schubert „Natur und Übernatur bei Magnus Jocham" (84–90).

F. Böckle bringt außer den von ihm schon öfters vorgetragenen Gedanken über: biblischer Glaube und ethische Normen (28–38) Forderungen für eine Neubesinnung der Moraltheologie, wobei jedoch sowohl der philosophisch-metaphysische als auch besonders der theologisch-anthropologische Seinsgrund der Moral noch zu wenig herausgearbeitet erscheint. Die gegenwärtige Krise der Moral und Ethik ist sicher eine „Strukturkrise" (18ff), aber auch eine Normeninhaltskrise und letztlich eine Normenbegründungskrise. In der Behauptung „in naturrechtlicher Sicht steht die moraltheologische Normenbegründung gegenwärtig im Zwielicht" (38) sollte besser stehen „naturgesetzlichen", da wir ja nicht erst seit heute das Naturrecht als Teil des sittlichen Naturgesetzes verstehen, was auch von manchem Kritiker an „Humanae Vitae" nicht beachtet wurde. Diese Enzyklika spricht nur dort „naturrechtlich", wo dem Staat die Einmischung in innereheliche Gestaltungen verboten wird. Der Satz, „Aus dem metaphysisch gewonnenen Satz *bonum faciendum* lassen sich keine inhaltlichen Handlungsbestimmungen ableiten. Das ist auch gar nicht der Sinn der *lex naturae*, deren Kern dieses Prinzip bildet" (39), ist so kaum haltbar, weil das *bonum* immer schon das *bonum humanum* enthält und meint. Bei der Erörterung „Die Funktion des kirchlichen Lehramtes" (43ff) hätte B. auf das Kernproblem: das *effatum infallibile* im Unterschied zur *effatio infallibilis* näher eingehen müssen; denn dort liegen die eigentlichen Probleme auch bei „Humanae Vitae": es ist fundamentaltheologisch und ekklesiologisch undenkbar, daß die katholische Kirche hinsichtlich einer durch ihre ganze Geschichte (und weil unter Sünde verpflichtend!) als Heilswahrheit verkündeten Norm völlig irren kann! (Nebenbei bemerkt: Mausbach-Ermecke wird von B. nach der Ausgabe von 1954 zitiert!).

A. Auer bringt in seinem Beitrag, der schon in seiner Überschrift auf die in ihm behandelte schwierige Problemfülle hindeutet, einen interessanten Versuch, die verschiedenen heutigen Strömungen über das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz zu kategorisieren. Die Annahme, „Gott als Bestimmtheit der menschlichen Existenz" (48–54), führt zur „futuristischen" oder zur „evolutionistischen" oder zur „anthropologischen" „Reduktion der Trans-

zendenz". Wo aber „der Mitmensch als primäre Gestalt der Gnade" (55–65) auftritt, tritt an die Stelle der Transzendenz die Immanenz in Gestalt der „Nächstenliebe" und der „Intersubjektivität". Gegen diese verschiedenen „Interiorisierungs"-versuche der Transzendenz wendet sich der Protest unter dem „Primat der Unmittelbarkeit Gottes" (68–72). Wenn A. sagt (64): „Das Verhältnis von Gottunmittelbarkeit und Weltzugehörigkeit, von transzendenter und immanenter Lebensorientierung, von Heilsethos und Weltethos ist nicht das der Identität, sondern das der Reziprozität", so wäre hier besser Christus einzusetzen, und zwar der inkarnatorische – staurologische – paschale – pentekostale – eschatologische Christus, in dem Gott und Schöpfung ihre letzte und höchste Verbundenheit im Ursprung, Bestand und Ziel besitzen.

Der Beitrag von V. Eid stellt in dankenswerter Weise die Bedeutung der leider weithin vergessenen Wertethik von Scheler über Hartmann bis D. v. Hildebrand heraus und versucht eine „empirisch erschlossene Werthaltung" (73ff) und deren Bedeutung für die „Tugend als Werthaltung" (78ff). Die „letzte Frage: Gibt es spezifisch ‚christliche' Tugenden" (83) und die Antwort: „An sich wohl nicht, weil der Vollzug menschlichen Lebens eben menschlichen Bedingungen folgt", dürften schon darum nicht richtig sein, weil christliches Leben ein Leben ist aus den drei göttlichen Tugenden als Teilhabe am und im Nachvollzug des Lebens Christi, in das das Humane unverkürzt, aber geläutert und geheiligt, aufgenommen ist.

Im zweiten Abschnitt „Empirisch-psychologische Ansätze in der Moraltheologie" (91–157) behandeln Leo Zirker – Karl Berkel „Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium der kirchlichen Sozialmoral" (93–115); Werner Lauer „Glaube und menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse Szondis" (116–130); Otto Hürter „Soziale Konflikte und christliches Ethos" (131–141); Fritz Rauh „Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum" (142–157). Der Beitrag von Leo Zirker – Karl Berkel ist in einer schwierigen Diktion geschrieben und leidet unter der falschen Unterscheidung von Individual- und Sozialmoral. Es wird weiterhin zu wenig gesehen, daß nur der einzelne ethisch (!), sittlich verantwortlich ist und nicht das soziale Ganze, es also z. B. keine Kollektivschuld geben kann. Das soziale Ganze selbst kann nur durch seine Glieder, also mittelbar sich einem sittlichen Schuldvorwurf zuziehen, es kann nicht selbst sittlich gut oder böse, sondern nur richtig oder falsch, gemeinwohlmäßig oder gemeinwohlwidrig sich verhalten.

Trotz dieser und mancher anderer Fragezeichen, die bei ihm anzubringen sind, ist gerade dieser Beitrag wertvoll: die von Egenter seit vielen Jahren gehegte Absicht, eine „kirchliche Sozialmoral" systematisch zu erarbeiten, ein Anliegen, das der Rezensent in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III, Münster 1961, § 9, aufgegriffen hat, wird hier aus sozialwissenschaftlicher, näherhin vorwiegend aus soziologischer Sichtweise aufgegriffen. Von dorther rühren auch die eben kritisierten irrigen Auffassungen vom sozialen Ganzen, näherhin von der Kirche als Moralsubjekt. Die Dalegungen über den Strukturbegriff und seine Bedeutung (96ff) sollten aber noch weiter durchdacht werden, allerdings unter Vermeidung jedes Soziologismus und unter Einsatz einer besseren Sozialphilosophie und -theologie. In der bisherigen Handlungslehre der Moraltheologie wird zwar der Strukturbegriff kaum erwähnt und noch weniger wird er eigens thematisiert; aber auch für diese Sache gilt: *nihil novi sub luna.* Und an die vorhandenen Ansätze in der überkommenden Moraltheologie hätte man anknüpfen sollen. Falsch ist es allerdings zu meinen, und hier wird die Gefahr des Funktionalismus nicht vermieden: „Im Mittelpunkt der Moraltheologie (muß) eine Handlungslehre stehen." Da es ein Handeln oder eine Handlung nicht ohne einen Handelnden geben kann, muß das esse humanum, das agendo in Freiheit darzustellen, am Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Ethik stehen; denn: *agere sequitur esse!*

Der Artikel von O. Hürter ist angesichts einer weitverbreiteten irrealistischen Interpretation der sozialen Wirklichkeit und deren moraltheologischer Bewertung und Bewältigung bis hin zu den Fragen der Friedensethik aktuell, ebenso wie der Beitrag von F. Rauh, der der Verhaltensforschung das rechte Maß von Bedeutsamkeit für die Moraltheologie und für das moralische Verhalten zuweist. Allerdings hätte das Verhältnis von empirischer Tatsachenerkenntnis und metaphysischer Wesenserkenntnis noch klarer herausgestellt werden müssen; denn im Physischen, Gegenstand der Verhaltensforschung, soll das Metaphysische, der Wesenskern des Menschen und Christen, realisiert, konkret werden.

Im Abschnitt „Christliche Spiritualität" (159–226) führt Bernhard Fraling „Hinführung zu freier Entscheidung. Nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola" (161–177) die Schwierigkeit oder auch die Ergiebigkeit phänomonologischer Betrachtungsweise vor. – Ignaz Weilner behandelt „Johann Michael Sailers Begriff der christlichen Innerlichkeit" (178–192); Antonellus Elsässer „Gehorsam – Geist der Untertänigkeit oder Freiheit der Kinder Gottes? Franz von Assisi und die heutige Zeit" (193–214); Sigismund Verheij „Die Sorge um das Humanum in der Ordensreform" (215–226). Alle drei Arbeiten betonen, wie Egenter immer hervorgehoben hat, die innige Beziehung von Mystik – Moral – Aszetik und ziehen daraus praktische Folgerungen für Reformen im Bereich der christlichen Spiritualität.

Der Abschnitt „Dienst am Menschen" (229–295) bringt vor allem den wertvollen Artikel von R. Völkl „Sozialcaritatives Handeln als Dienst am Menschen" (229–248): Obwohl dieses Handeln sich äußerlich von gutem weltlichen Handeln nicht unterscheidet, ist es doch „etwas anderes" (248).

Bernhard Stoeckle untersucht in seinem Beitrag „Verabredung mit der Zeit. Einige Überlegungen zu der Frage nach der sittlichen Bedeutsamkeit der Zeitperspektive und des Zeitverhaltens" (249–263) ein wichtiges Problem. Uns scheint aber, seine zu starke Hypostasierung der Zeit und die zu geringe Einbeziehung von Geschichte müßte zu einer anderen Bearbeitung des Themas führen.

Johannes Gründel „Correctio fraterna und Feedback im Dienst des Menschen und der Gemeinschaft" (264–284) bringt interessante Parallelen zwischen den moralischen Bereichen und der technischen Welt, wobei der Raum der Psychologie die Brücken bildet.

Gislar Aulinger „Erwachsenenbildung als christliches und humanes Anliegen heute" (285–295) beschließt den Abschnitt „Dienst am Menschen".

Dem Rezensenten kommt jedoch am wichtigsten vor der letzte Abschnitt „Christ und Gesellschaft". Hier weist mit Recht Joachim Giers in seinem Beitrag „‚Familie' als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft. Ein Beitrag der kirchlichen Sozialverkündigung zum Verständis der Gesellschaft" (299–319) auf die familialen Fundamente der Gesellschaft hin, die leider heute zu Unrecht vergessen werden. Familie ist nach der christlichen Gesellschaftslehre die menschliche Gruppe als Gemeinschaft (= Personenmehrschaft in Seinsverbundenheit, zum Unterschied von Gesellschaft i. e. S. = Personenmehrschaft in gewillkürter Zweckverbundenheit), in der, wenn auch in verschiedener Weise, volles Menschentum ausgezeugt wird. Darauf beruht der Analogiecharakter der Familie. Nicht die Intimität der Hausfamilie entscheidet – sie gehört ja nicht einmal zu ihrem Wesen! –, sondern jene ontisch-anthropologische seinsprägende Verbundenheit im familienhaft-brüderlichen Wir. Mit Recht wird von G. die Prinzipienbedeutung, vielleicht jedoch zu wenig der Analogiecharakter von Familie herausgestellt.

R. Hofmann behandelt das „Humanum im staatlichen Strafrecht" (320–339). Es geht ihm nicht um einen Beitrag zur gegenwärtigen Strafrechtsdiskussion, sondern um deren Grundlegung. Sowohl für die objektive als auch für die subjektive Seite der Tat muß auch bei strafbarem Verhalten die Bedeutung des Humanum beachtet werden. Die alte und ewig neue und nie völlig gelöste Frage nach dem Ewigen und der Funktion der Strafe ist auch bei H. noch nicht befriedigend beantwortet. Leider hat er die „Rechtsverwirkungstheorie" als bislang wohl einzig befriedigende Beantwortung der genannten Fragen nicht beachtet; wir hatten sie in Mausbauch-Ermecke, Katholische Moraltheologie III (1961!) und in unserer Monographie „Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute", 2. Aufl., Paderborn 1963, dargestellt.

Richard Hauser behandelt in: „Der Mensch in einer ‚Theologie der Revolution'" (340–355) ein heute vielfältig, aber leider zumeist ohne einen klar definierten Revolutionsbegriff diskutiertes Thema. Wenn Revolution per definitionem der widerrechtliche Umsturz einer legalen Gewalt und Ordnung ist – ähnlich wie Mord sich von bloßer Tötung unterscheidet, verhält sich Revolution zu bloßem Umsturz –, dann kann es keine sittliche Erlaubtheit für Revolution geben, es sei denn, 1) die Gewaltausübung sei illegal

und gemeinwohlschädlich (also auch illegitim), und 2) ein höheres Recht, eben das Naturrecht, mache einen solchen Umsturz bei aller Illegalität der angewandten Mittel doch legitim. Das geschieht aber nicht in Revolution, sondern bei Anwendung des „Widerstandsrechts" (vgl. „20. Juli"!). Mit Recht stellt H. heraus: Letzlich entscheidend ist immer das Gemeinwohl (353, 355). –

im ganzen eine Sammlung von Arbeiten, die aktuelle Fragen der Moraltheologie kritisch beleuchten, aber selbst auch kritische Würdigung beanspruchen dürfen.

Bochum Gustav Ermecke

**Natur und Naturrecht.** Ein interfakultäres Gespräch. Hrsg. von Alois Müller, Stephan H. Pfürtner, Bernhard Schnyder. – Köln: Benziger 1972. 359 S., br. DM 28.–

Vorgelegt werden Referate und Diskussionen eines Professorenseminars, das vom 9. bis 11. Juli 1970 an der Universität Freiburg/Schweiz abgehalten wurde. Bei den heute zahlreichen Veröffentlichungen von Tagungsberichten ist der interessierte Leser von vorneherein nur auf Gewinn von Einzelaussagen eingestellt, sofern es sich nicht um ein ganz eng begrenztes Einzelthema handelt. Als leitende letzte Frage steht im Hintergrund dieses Gesprächs die in jüngster Zeit mit besonderer Dringlichkeit aufgegriffene Problematik natürlich-sittlicher Normen in der Theologie bzw. in der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts. Im Bemühen, die ganze Weite der einschlägigen Fragestellungen offen zu lassen – erst die 3 letzten der insgesamt 11 Vorträge sind theologisch – sollte der Beitrag der verschiedenen Disziplinen möglichst unvoreingenommen erarbeitet und dargeboten werden. Das ist bei einer Reihe der Vorträge mit gutem Erfolg gelungen. Sie bringen Erkenntnisse und Erwägungen ihres Faches, die zum Teil weit in die elementaren Vorfragen einer natürlichen Sittlichkeit vordringen und diese als solche ohne vorweggenommene Einengung auf ethische Überlegungen behandeln. Methodisch unzulänglich an der Planung ist die Formulierung des umfassenden Themas: Natur und Naturrecht. Damit werden nicht nur sehr unklare Begriffe zugrunde gelegt, sondern darüber hinaus die Perspektiven unsicher gemacht. „Naturrecht" müßte klar in seiner Funktion als rechtliche Größe belassen werden. Nur in unvermeidlich mißverständlicher Weise kann es als Bezeichnung für den ethischen Sachverhalt verwendet werden, den wir etwa als natürliche menschliche Sittlichkeit, als natürliche sittliche Norm zu verstehen haben. Infolgedessen ist auch das Verhältnis von natürlicher sittlicher Norm zu „Natur" anders als das Verhältnis des Naturrechts. Eine undifferenzierte analoge Verwendung ist unstatthaft. Die Bezeichnung „natürlich" ist in beiden Fällen terminologisch und terminologiegeschichtlich je eigen geprägt. Der Ausgang von einem ganz allgemeinen Naturbegriff ist nicht nur völlig unbestimmt, sondern führt unvermeidlich zu einseitiger Präjudizierung. Wenn Fachleute der verschiedenen Disziplinen in einem gemeinsamen Gespräch über die menschliche Natur je aus ihrer besonderen fachlichen Sicht heraus zu sprechen haben, werden sie die erforderliche Auswahl ihrer fachlichen Beiträge zwangsläufig zumeist nach vagen und allgemeinen Vorstellungen von Natur innerhalb der sittlichen Argumentation treffen.

Es liegt demnach nicht nur in der Weite, Vielseitigkeit und Kompliziertheit des Gegenstandes, sondern zusätzlich auch in dieser methodischen Belastung, wenn „die Bemühungen nicht zu einem abgerundeten Ergebnis geführt haben", wie die Herausgeber einleitend bemerken. Der Wert des Buches besteht in einer breit gefächerten, nicht unmittelbar auf eine ethische oder rechtliche Fragestellung bezogenen Orientierung über naturhafte Grundverhältnisse des menschlichen Lebens und Verhaltens nach dem gegenwärtigen Stand verschiedener Humanwissenschaften. Bei den Referaten tritt nicht selten die Absicht zutage, überholte oder unkritisch weiterlebende Auffassungen zu korrigieren.

Referiert wird über paläontologische Forschungsergebnisse hinsichtlich der Hominisation (Jean Klaus). Ein sorgfältiger Überblick über die menschliche Ontogenese und die säkulare Akzeleration aus dem Forschungsbereich des Anatomen (Adolf Faller) hebt vor allem die dynamischen Gegebenheiten hervor, um Anhaltspunkte für eine Diskussion über biologisch bedingte Labilität und Stabilität des Menschen bereitzustellen. Für den Mediziner (Jean Dubas, Die Medizin in Gegenwart von Mensch und Naturrecht), der in allen Fragen nach der menschlichen Natur stets auch die zu heilende Personganzheit im Auge haben muß, liegt die Gefahr einer transgressio in geisteswissenschaftliche Überlegungen besonders nahe. Die soziologischen Versuche (Heinz Otto Luthe, Menschliche Natur und Gesellschaft. Zum Problem der Verhaltensnormierung), die Natur des Menschen und die Normierung seines Verhaltens zu erhellen, richten sich weniger auf den Ursprung der Normen, sondern auf die Art, den Inhalt, die Institutionalisierung und den Wandel der Normen. Die unscharfe Fragestellung „Naturrecht" veranlaßt ein Referat über den Ermessensbegriff des Rechtspositivismus, insbesondere der reinen Rechtslehre (Thomas Fleiner), das als Ergebnis der sorgfältigen Analyse das Recht als einen Prozeß sich dauernd besser verwirklichender Wertmaßstäbe erscheinen läßt, dessen einmal erreichter Standard nicht mehr aufgegeben werden darf.

Die Anthropologie ist vertreten durch die Referate: Der Mensch im Kosmos: Ethnologische Sicht (Hugo Huber), Die Natur des Menschen: Anthropologische Sicht (Norbert Luyten), Menschliche Natur und moderne Philosophie (Georges Cottier).

Aus dem theologischen Arbeitsbereich berichtet Dominique Barthélemy über das Naturrecht und die Bibel, wobei er in unvoreingenommener Methode reiches und wertvolles Material als biblische Prolegomena für die theologische Problematik des Naturrechts vorlegt. Stephan H. Pfürtner (Das Natürlich-Rechte in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart) bemüht sich in einer Reihe richtiger kritischer Ansätze und guter Argumentationen die naturgesetzliche Lehre der Theologie aus der Enge neuscholastischer Auffassung zu befreien. Besondere Beachtung verdient das letzte Referat (Franz Böckle, Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik), das in dieser zur Zeit reich diskutierten Frage die vielfach in den Hintergrund tretende eigentliche Grundthematik, eine differenzierende Darlegung der theonomen Legitimierung sittlicher Normansprüche in der Bibel, sehr gründlich herausarbeitet.

Die Niederschrift der Diskussionen zeigt vielfach die Unklarheit in den fundierenden Begriffen und in der gesamten Themenstellung. Neben mancherlei mehr zufälligen Erörterungen ergeben sich auch interessante Hinweise auf gewichtige Einzelprobleme, etwa hinsichtlich der normativen Kraft des Faktischen (159ff).

Freiburg i. Br. Rudolf Hofmann

**Willgerodt,** Hans / **Bartel,** Karl / **Schillert,** Ulrich: **Vermögen für alle.** Probleme der Bildung, Verteilung und Werterhaltung des Vermögens in der Marktwirtschaft. – Düsseldorf, Wien: Econ 1971. 452 S. (Schriftenreihe der Ludwig-Erhard-Stiftung, Bd 2) Ln DM 38.–

Der Ordinarius für Wirtschaftspolitik an der Universität Köln legt mit diesem Band die Ergebnisse einer umfangreichen Untersuchung zu einem zentralen Problem der heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik vor. Denn die Erhaltung der freiheitlichen Ordnung hängt entscheidend davon ab, ob es gelingt, die Vermögensbildung bei den breiten Schichten zu erreichen. Dabei fällt das Buch in eine Periode, die dadurch gekennzeichnet ist, daß einerseits die politischen Parteien in der Bundesrepublik eine Art Resignation befallen hat, daß andererseits starke ideologische Kräfte am Werk sind, die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand scheitern zu lassen, um das Privateigentum und damit die Marktwirtschaft ad absurdum führen und eine sozialistische Gesellschaftsordnung etablieren zu können.

Von besonderem Gewicht ist der I. Teil der Untersuchung, der sich mit der „Vermögenspolitik in der Marktwirtschaft – Anlaß, Beurteilungsmaßstäbe, Ziele" beschäftigt. In sauberer wissenschaftlicher Analyse und mit einem eindrucksvollen Zahlenmaterial wird der These der Boden entzogen, als ob trotz aller staatlicher Sparförderungsmaßnahmen die bisherigen Bemühungen um eine Vermögensstreuung ein Schlag ins Wasser gewesen seien und die Vermögenskonzentration unaufhaltsam sei. In der Diskussion hatte eine aus dem sog. „Krelle-Gutachten" verkürzt wiedergegebene Feststellung große Verwirrung angerichtet, daß nämlich 1,7 v. H. der privaten Haushalte über 70 v. H. des produktiven Vermögens besitzen (18). Zum Vermögen darf nicht nur das Produktivvermögen in Form von Alleineigentum, direkten Beteiligungen oder Beteiligungspapieren an gewerblichen Unternehmungen gerechnet werden, sondern ebenso das Grundvermögen und die Geldforderungen. Was nun die soziale Struktur des privaten Vermögens im Jahre 1969 angeht, so weist die Untersuchung nach, daß von einer Konzentration des privaten Vermögens in wenigen Händen nicht die Rede sein kann. Der durchschnittliche Arbeitnehmerhaushalt – also ohne die Beamten- und Angestelltenhaushalte – besitzt zum Zeitpunkt der Untersuchung (1969) ein Sparguthaben von 4000,– DM; einen Bausparvertrag mit einer Vertragssumme von 6000,– DM, auf den 1500,– DM eingezahlt sind; einen Lebensversicherungsvertrag über 9000,– DM; Wertpapiere zum Kurswert von 1000,– DM und Grundbesitz mit einem Einheitswert von 2500,– DM, der einen Verkehrswert von gut 10 000,– DM repräsentiert (70). Der Anstieg des Anteils der Arbeitnehmer an den gesamtwirtschaftlichen Ersparnisse vor allem seit 1960 bedeutet, daß sich die Vermögenskonzentration verringert haben muß. Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir auf dem Weg zu einer Vermögensbildung bei den breiten Schichten nur eine Etappe zurückgelegt haben. Bisher ist es nämlich nicht gelungen, die Arbeitnehmerhaushalte in nen-

nenswertem Umfang am Wertpapiervermögen und insbesondere am Aktienbesitz zu beteiligen. Dabei mag auch eine gewisse Scheu vor diesen abstrakteren Vermögensformen mit im Spiele sein, die den Arbeitnehmer am Sparguthaben festhalten und längerfristige Anlageformen nicht in Erwägung ziehen läßt, entscheidend jedoch ist für diesen Mißstand die bisherige Struktur der Besitzer von Produktivvermögen, die eine andere Zusammensetzung verhindert.

Nach der Erörterung der ordnungspolitischen Grundsätze und kreislauftheoretischen Beziehungen wendet sich die Untersuchung im II. Teil den bisherigen Maßnahmen, den neuen Plänen und den Wegen der ordnungspolitischen Reform zu. Für die aktuelle Diskussion dürften zwei Einsichten von besonderer Bedeutung sein: 1. Die Gewinne der Unternehmungen sind keine unerschöpfliche Quelle, aus der die Vermögensbildung breiter Schichten gespeist werden kann. 2. Große kollektive Fonds entmündigen den Sparer und bedeuten eine Gefahr für die Unternehmungen und den Kapitalmarkt.

Die nachgewiesenen Fakten und die differenzierten Überlegungen werden die Ideologen, die à la Marx im Privateigentum die Ursünde der Menschheit erblicken, wohl kaum zu einer besseren Einsicht bewegen. Für diejenigen aber, denen die sozialgerechte Verteilung der Erdengüter ein Anliegen ist, bedeutet dieses Buch Ermutigung und Wegweisung: Ermutigung, weil es die Schwarz-Weiß-Malerei widerlegt, mit der heute vielfach operiert wird, Wegweisung, weil es neben der grundsätzlichen Richtung der Vermögenspolitik die verschiedenen Pläne kritisch beurteilt und auch die Grenzen einzelner Konzepte und Maßnahmen darlegt.

Augsburg Anton Rauscher

**Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft.** Hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1969. 320 S. Ln DM 38.–

Der Band vereinigt 19 Aufsätze von Mitarbeitern und Freunden des vom Hrsg. aufgebauten Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster. Neben einem Einblick in die Arbeit des 1955 gegründeten Instituts will das Buch den gegenwärtigen Stand der evangelischen Sozialethik reflektieren und zur Fortentwicklung der christlichen Sozialethik auf ökumenischer Basis beitragen, die sowohl durch das II. Vatikanische Konzil als auch durch die Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft" des ökumenischen Rates der Kirchen (1966) neue Anstöße empfangen habe.

In den beiden ersten Beiträgen aus der Feder des Hrsg. werden diese Anliegen eindrucksvoll konkretisiert. Wendland gibt einen Überblick über die Bemühungen der evangelischen Sozialethik, auch über ihre Defizite. Auf dem Gebiet der Wirtschaftsethik konstatiert er das Fehlen einer Antwort auf die ebenso einfache wie fundamentale Frage nach dem Ziel des wirtschaftlichen Handelns und Denkens, wovon die Beurteilung der wirtschaftlichen Größen und Vorgänge abhänge (15). Nicht minder mangele es an einer sozialethischen Kritik der „sog. sozialen Marktwirtschaft, deren sozialer Charakter sehr fragwürdig sein dürfte", weil sie ihre soziale Begrenzung nicht von innen, sondern nur von außen, von dem heutigen System der sozialen Sicherheit, erhalte. Das Problem der modernen Gesellschaft bilde die Tatsache, daß sie durch die überwiegende Masse von Eigentumslosen bestimmt ist. „Die Struktur einer solchen Gesellschaft ist nicht mehr entscheidend durch Eigentumsneubildung zu beeinflussen" (16). Bei der Lösung der Frage, wie Eigentumslose trotzdem an der Macht beteiligt werden und bei der Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft mitwirken können, solle sich die christliche Wirtschaftsethik „sozialistische Elemente" aneignen. Abgesehen von einer Art Resignation in bezug auf die Möglichkeiten und die Notwendigkeit einer breiten Vermögens- und Eigentumsstreuung wird hier und auch an anderen Stellen (25ff) das Verhältnis des evangelischen Christentums zum Sozialismus angesprochen. Die gewisse Hinneigung zum Sozialismus – bei den Schülern Wendlands wird sie bisweilen zu einer unkritischen Parteinahme – dürfte in der fast emotionalen Ablehnung alles Konservativen begründet sein, nicht eigentlich in Maximen der Gerechtigkeit, der Mitmenschlichkeit oder Partnerschaft, die gar kein Spezifikum des Sozialismus darstellen.

Von Interesse sind einige Anmerkungen zur Grundlegung der Sozialethik. Auf die Frage nach dem Proprium einer christlichen Sozialethik antwortet Wendland, daß sie zwar allgemein-humane Forderungen aufstelle, diese jedoch „streng theologisch, christologisch und eschatologisch" begründen müsse. „Die Liebe Gottes, offenbart in Christus, ist ohne Zweifel das universale und grundlegende Proprium der christlichen Ethik, aber diese Liebe ist ja Mensch geworden, und sie handelt ganz und gar human, um des Menschen willen" (19). Der Verf. spürt, daß er damit die Forderung nach „streng theologischer" Begründung doch wieder relativiert, und bestimmt das Verhältnis der christlichen zu der humanen Ethik kurzer Hand als ein „dialektisches". Was anschließend jedoch zum Begriff „Ordnungen" bzw. „Institution" – letzterer könne für den metaphysisch belasteten Begriff der Ordnung stehen – oder auch zum „christlichen Begriff des Naturrechts" gesagt wird, läßt diese dialektische Wende in der Schwebe. Das Problem „der allgemein gültigen und der Vernunft jedes Menschen verständlichen Normen ist selbstverständlich auch der evangelischen Ethik gestellt" (25). Statt von Naturrecht freilich solle man besser von „Gottesrecht" sprechen, weil Freiheit, Gerechtigkeit, Partnerschaft und Mitmenschlichkeit letztlich Gottes Anforderungen an jeden Menschen in jeder Gesellschaft darstellen. Diese „sozial ordnende Kraft des göttlichen Gesetzes" wirkt sich auch als kritische Instanz gegenüber dem gesellschaftlichen Status quo aus. Mit diesem Denkansatz erweist sich Wendland erneut als Wegbereiter einer ökumenischen Sozialethik, die sich heute der Aufgaben annehmen muß, welche die sog. „Weltrevolution" stellt: Gerechtigkeit für die neuen Staaten, die vor dem Problem der Umbildung ihrer Gesellschaften und des Nationalismus stehen, Überwindung der Rassen-Gegensätze, die Schaffung und Sicherung des Weltfriedens (29–38).

Die Beiträge von H. Ringeling über „Das Problem der Modernität auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966" (43–58) und von Ch. Walther „Zur Frage nach einer theologischen Theorie der Revolution" (59–76) wollen die Bedingungen des Christseins im Zeitalter des technischen und sozialen Umbruchs und die progressive Funktion der Theologie für die Zukunft darlegen. Es hat jedoch den Anschein, daß die revolutionäre Welle in der Theologie eher eine kurzlebige Modewelle war und heute bereits die notwendige Korrektur erfährt. Dies gilt mutatis mutandis für die etwas verworrenen Ausführungen T. Rendtorffs über „Kirche und Gesellschaft im Kontext des neuzeitlichen Christentums", der in der Unterscheidung zwischen Christsein und Kirche ein Moment christlicher Freiheit erblickt, „die die Fronten von Kirche und Welt, denen das dogmatische Bewußtsein zuneigt, hinter sich hat" (81), und die eigentlich erst das Feld für die Sozialethik freigeben soll.

Eigens genannt seien noch die Beiträge von Th. Strohm „Der soziale Rechtsstaat als theologisches Problem", P. Heyde „Sozialethik und soziale Sicherung" sowie „Die gesellschaftliche Diakonie als Aufgabe der Kirche", H. Weber „Wirtschaftsethik und Wirtschaftspolitik" und H. Gatzen „Zur Ethik des Berufes in der industriellen Gesellschaft".

Der Sammelband belegt in eindrucksvoller Weise, wie fruchtbar das Wendland-Institut arbeitet. Er bietet auch einen guten Einblick in die Schwerpunkte der evangelischen Sozialethik im deutschsprachigen Raum. Es bleibt zu hoffen, daß die Anstöße zu ökumenischer Gemeinsamkeit in den Grundfragen der heutigen Gesellschaft nicht verpuffen, sondern in konkrete Bemühungen theoretischer und praktischer Art umgesetzt werden.

Augsburg Anton Rauscher

**Zeichen des Glaubens.** Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hansjörg Auf der Maur und Bruno Kleinheyer. – (Zürich-Einsiedeln-Köln): Benziger (Freiburg–Basel–Wien): Herder (1972). 536 S. Ln DM sfr 39.–

Dieses dem Trierer Pastoraltheologen und besonders durch die nachkonziliaren liturgischen Reformarbeiten international renommierten Liturgiewissenschaftler gewidmete Werk gehört zu der Art von Festschriften, die sich durchsetzen sollten: zu einem bestimmten Themenkreis werden gezielte Untersuchungen vorgelegt. Hier unternehmen das 32 Kollegen und Schüler des Jubilars zu verschiedenen Aspekten der durch die Reform aktuellen Probleme von Taufe (T) und Firmung (F). Es wäre sogar eine noch weitergehende Eingrenzung wünschenswert gewesen (was bei der Autorenauswahl für Festschriften aber immer auf Schwierigkeiten stoßen wird, so daß den Hrsg. schon so Dank gebührt), da die Beiträge fast das ganze Spektrum der augenblicklichen Diskussion veranschaulichen:

4 Beiträge befassen sich mit biblischen Fragen (H. Groß zur Umkehr im AT; K. Kertelge zum sog. Taufbefehl Jesu; J. J. von

Allmen zu den Taufberichten in Apg; F. Mußner zur Tauflehre von Jak), 10 mit der theologischen Reflexion (u. a. G. Langgärtner zur T. bei Maximus von Turin; E. Sauser zur Tauftheologie des Augustinus; L. Hofmann zur Ratifizierung der T. im Anschluß an Erasmus von Rotterdam; E. Iserloh zum Taufverständnis bei Thomas Müntzer; H. Schützeichel zu Calvins Kritik an der Firmung; G. Biemer zur T. bei J. H. Newman; J. A. Jungmann zur T. als Lebensweihe; E. von Severus zu T. und geistlichem Leben), 6 mit Verkündigung und pastoraler Praxis (R. Zerfaß zum Taufgespräch im Anschluß an Augustinus; H. Rennings zur Pastoralliturgie der T. der deutschen Diözesansynoden; H. Schmitz zum Taufaufschub; K. Gastgeber zum Glauben der Gemeinde und T.; H. Aufderbeck zur F. als isoliertem Geschehen; A. Thome zur F. als Vollendung der T.) und die restlichen 14 mit dem Umkreis der gottesdienstlichen Feier (u. a. B. Neunheuser zur Liturgie der Kindertaufe in der Geschichte; Th. Maas-Ewerd zu Ort und Gestalt des Taufbrunnens; B. Kleinheyer zum Dienst von Bischof und Presbyter bei der Initiation; A. Adam zum Patenamt; E. J. Lengeling zur Salbung der Initiation mit den dreifachen Aufgaben des Christen; H. Reifenberg zur Salbung bei der T.; H. Auf der Maur zur Firmsalbung; P. M. Gy zur Taufkommunion; E. Quack zum Gesang bei der T.). Dazu kommen eine Bibliographie zu Fischer mit 168 Titeln und die von ihm betreuten Dissertationen.

Schon dieser Überblick zeigt, daß dieses Werk nicht nur Fachtheologen, sondern aufgrund der Behandlung pastoraler Fragen auch Seelsorgern wertvolle Hilfen für die Praxis zu bieten vermag. Es greift dabei nicht mit jedem Beitrag direkt in die gegenwärtige Diskussion um Tauf- und Firmpastoral ein. Doch ergeben die einzelnen Beiträge zusammengenommen ein Bild, das in verschiedenen Fragen oft andere als die heute weit verbreiteten Trends zeichnet. Ausgesprochen deutlich wird der unmittelbare Zusammenhang von T. und F. als der einen christlichen Initiation in verschiedenen Stufen, zu denen ja auch die Eucharistie gehört. So läßt der ostkirchliche Beitrag (E. Theodorou zur Einheit der Initiationsmysterien) die Sorge erkennen, daß die abendländische Kirche bei einer Verfestigung der in der Praxis heute immer häufigeren Abfolge Taufe – Eucharistie – Firmung der Ökumene beträchtliche Schwierigkeiten in den Weg legen könnte, da die Ostkirche an der frühchristlichen Abfolge der Initiation Taufe – Firmung – Eucharistie, wie sie auch das II. Vatikanum unterstreicht, festzuhalten wünscht. Mehrfach wird deutlich, daß die F. als Vollendung der T. nicht Ratifikation der T. bedeutet, die ja auch Geist mitteilt und zur Sendung in die Welt befähigt (u. a. Kleinheyer, Lengeling). Der Meinung Thomes, die F. sei „der spezifische Ritus der messianischen Weltsendung, der prophetisch-charismatischen Teilhabe an dem Aufbau und an der Ausgestaltung des Gottesreiches" im Unterschied zur T. (303), muß wohl trotz der Gleichartigkeit dieser Aussage mit den Dokumenten der Synode der bundesdeutschen Bistümer widersprochen werden. Die Praxis dessen, was wir heute F. nennen, in der frühen Kirche wie einer langen westlichen und ungebrochenen östlichen Tradition, läßt diese Annahme fragwürdig erscheinen. Über das Alter, in dem die Firmspendung erfolgen soll, gibt es unterschiedliche Auffassungen, entsprechend dem heutigen Diskussionsstand. Von den Befürwortern einer von der Kindertaufe getrennten F. im späten Alter (Tendenz: zwischen 7 und 15) wird die Spätfirmung aber keineswegs zum Dogma erhoben, sondern als eine pastorale Möglichkeit gesehen (u. a. Aufderbeck, Thome). In der Frage des Spenders der Firmung ergibt sich der klare Wunsch, daß die F. als Ereignis in der Ortsgemeinde in der sonntäglichen Gemeindefeier und daher nicht ausschließlich durch den Bischof gespendet werden möge. So findet sich breite Zustimmung zum Ordo initiationis christianae adultorum (wird leider nicht vor 1974 in einer deutschen Adaptation vorliegen), der vorsieht, daß bei der T. von Erwachsenen (und übrigens auch von Schulkindern) nur „aus einem besonderen Grund" die F. von der T. getrennt werden soll und mithin der taufende Priester auch Firmspender ist. Mehrere Beiträge beschäftigen sich mit der Frage der Salbung (Lengeling, Reifenberg, Auf der Maur) bei T. und F., die bei der zeitlichen Trennung von T. und F. eine dreifache (prä- und postbaptismale und Firmsalbung), bei der Spendung der F. unmittelbar nach der T. eine zweifache (Entfallen der postbaptismalen Salbung) ist. Interessant der Vorschlag Reifenbergs, wenigstens eine der Taufsalbungen „mit Duftstoffen der Gegenwart" (464) vorzunehmen, um ein zumindest für die Gemeinde als Doppelung erscheinendes Zeichen aufzugliedern. Angesichts der wieder neu gestellten Frage nach der Gestaltung des Kirchenraumes muß der auf die Praxis gerichtete Beitrag von Maas-Ewerd zum Taufbrunnen hervorgehoben werden, der u. a. für die Möglichkeit der Immersionstaufe eintritt und als Voraussetzung fordert, „daß das Wasser ständig erneuert wird und abfließen kann" (377).

Leider ist im Rahmen des Vorstellens einer Festschrift eine ins einzelne gehende Darstellung kaum möglich. So sei für einen Großteil der Beiträge herausgestellt, daß sie im Dienst einer neuen Phase der pastoralliturgischen Erneuerung stehen, nämlich der Umsetzung der konziliaren Anstöße und der Modellriten in die pastorale Praxis der Ortskirche.

Münster Klemens Richter

**Müller,** Josef / **Rück,** Werner: **Taufgespräche.** Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder. – Würzburg: Seelsorge Verlag Echter-Verlag 1972. 131 S. (Pastorale Handreichungen, Band 5) Ppb. DM 9.80

Die verbindliche Einführung des neuen Ritus der Kindertaufe im deutschen Sprachbereich zum 1. Oktober 1972 kann nur dann ihren Sinn erfüllen, wenn daraus Konsequenzen für die Pastoral gezogen werden. Das gilt in erster Linie für eine intensive Vorbereitung der Eltern und auch Paten, die in den der Taufe vorausgehenden Taufgesprächen erfahren und erkennen sollen, welche Folgerungen sich für sie aus der Bitte um die Taufe ihres Kindes ergeben. Erfreulicherweise ist zur Frage von Vorbereitung, Gestaltung und Ablauf solcher Taufgespräche sehr schnell eine Reihe von pastoralen Hilfen erschienen, so daß eigentlich eine Sammelbesprechung am Platze wäre. Dazu gehören vor allem: Arbeitsmappe Taufpastoral, hrsg. vom Seelsorgereferat Würzburg; J. J. Degenhardt, Taufpastoral, Paderborn 1972; I. Jorissen, H. B. Meyer, Die Taufe der Kinder, Innsbruck–Wien–München–Würzburg 1972; W. Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe (Pfeiffer-Werkbuch 104), München 1971; P. Teske, Das Taufgespräch, hrsg. vom Seelsorgerat im Bistum Essen 1972, und als direkte Hilfe für die Eltern, weniger für die Gesprächsführer: Elternbriefe „du und wir", hrsg. vom Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen, Köln–Aachen (Einhard-Verlag), hier bes. der Taufbrief.

In die Reihe dieser Publikationen gehört auch das vorliegende Buch, das im ersten Teil – ausgehend von der pastoraltheologischen Beurteilung der Motivationen der Eltern für die Anmeldung zur Taufe – pastorale Überlegungen über eine wirksame Taufvorbereitung, das zulassende Taufgespräch und die in Zukunft sicher immer bedeutsamer werdende Frage des Taufaufschubs anstellt. In einem zweiten Teil werden praktische Modelle für Taufgespräche und auch Taufseminar vorgelegt. Nach Angaben über Aufbau und Ziel der einzelnen Modelle folgen theologische und didaktische Ausführungen zu den einzelnen Themen sowie methodische Gesichtspunkte. Zu den einzelnen Themen werden Gesprächsanregungen für die Hand der Teilnehmer mit Texten und Fragen geboten.

Begrüßenswert ist die Bemühung der Verf., die Taufvorbereitung in das Gesamt der Gemeindepastoral einzuordnen, obwohl gerade auf diesem Gebiet eine ausführliche Darlegung wünschenswert gewesen wäre. Im Schnitt je eine Seite für Fragen wie die Verantwortung der ganzen Gemeinde, die Feier der Taufe in der Gemeinde, die keineswegs mehr selbstverständliche Patenschaft, die Bedeutung einer einheitlichen Taufpraxis wenigstens im Dekanat etc. ist wohl nicht ganz ausreichend. Erfreulich ist eine gewisse Flexibilität gegenüber der vorgegebenen Ordnung, die in keiner Frage aber zu willkürlichen Schritten führt. Im Gegenteil wäre gerade bei den in der heutigen Praxis fragwürdig gewordenen Dingen oft mehr Konsequenz wünschenswert gewesen. So wird z. B. die Problematik von Paten in unserer urbanisierten Gesellschaft auch angesichts der Bedeutung der Eltern für die Glaubenserziehung, die der Ritus richtig sieht, angesprochen, dann aber nicht konsequent weitergefragt, ob dieses Institut abgeschafft werden soll oder ihm eine neue Bedeutung gewonnen werden kann. Fragen dieser Art ließen sich noch mehrfach an diese Handreichung stellen, die daher weniger für die Eltern selbst geeignet ist. Aus dem gleichen Grunde sollte sie im Gebrauch durch andere Erarbeitungen (s. oben) ergänzt werden.

Münster Klemens Richter

**Ehe und Familie.** Ein pastorales Werkbuch. Hrsg. von Paul Adenauer. – (Mainz): Grünewald (1972). X, 376 Seiten, Snolin DM 38.–

Das pastorale „Werkbuch" wendet sich an den Praktiker in der Seelsorge. Es vermittelt Erkenntnisse und Erfahrungen auf einem noch jungen Feld der Seelsorge und zeigt, welche Fülle von kon-

struktiven Möglichkeiten der Pastoral für die Menschen in Ehe und Familie offensteht.

Im ersten Teil werden Grundfragen der Ehe- und Familienpastoral behandelt. Der zweite Teil zeigt praktische Wege dieser Seelsorge. Das Werkbuch enthält Beiträge von Beratern, Medizinern, Psychologen, Juristen und Theologen, aber auch von Seelsorgern selbst. Umfangreiche Literaturverzeichnisse, eine lexikographische Übersicht über wichtige Institutionen und Organisationen der Hilfe sind angefügt. Das Buch wendet sich vor allem an Seelsorger und Laien in der Gemeindearbeit, an Pastoraltheologen, an Eheberater und Erwachsenenbildner. Aber auch dem Pädagogen vermag es wichtige Einsichten für seine Arbeit zu vermitteln.

Insgesamt sind Beiträge von 33 Autoren aufgenommen. Sie behandeln Fragen der Ehe und Familie in den modernen Sozialverhältnissen, medizinisch-anthropologische Gesichtspunkte für die Ehepastoral, Fragen der Entwicklung der Liebesfähigkeit und Ehereife, des Eherechts sowie die Frage der Werte und Normen in katholischer und evangelischer Sicht.

Neben einer differenzierten Berücksichtigung der Ehe- und Familienpastoral im ländlichen Milieu und in der Großstadt werden mit Beiträgen über Spiritualität und Gebetsleben in Ehe und Familie die Eltern und Ehepartner als Seelsorger herausgestellt.

Es folgen spezifisch priesterliche Aufgaben der Ehe- und Familienpastoral, wie priesterliche Verkündigung, Gottesdienstgestaltung im Blick auf Ehe und Familie, Trau- und Taufgespräch. Die Pastoral für besondere Gruppen, wie Frühehen, Studentenehen, bekenntnisverschiedene, unvollständige und kinderlose Ehen, runden das Werk ab.

Ein Hauptgedanke ist die „Ehe und Familie als Präsenz der Kirche in unserer Welt". Die Aufgabe der Eltern als Seelsorger wird in vielen Beiträgen unterstrichen. Der weitverbreitete Erziehungsnotstand in vielen Familien wird deutlich in einem Versagen der Eltern gesehen. Die Schäden sind schon beim Kleinkind sichtbar und führen zu den heute sich immer mehr ausweitenden Erscheinungsformen: „Verzögerung in der körperlichen und gemüthaften Entwicklung bis hin zu seelischer Verwahrlosung; bei den vorschulpflichtigen Kindern: Depressionen, Angst, Erziehungsschwierigkeiten aller Art, Verwahrlosungs- und Fehlentwicklungsformen (Bettnässen, Nägelkauen, Sprachstörungen); im Schulalter: Konzentrations- und Lernschwäche, Schulversagen; in der Vorpubertät: sexuelle Fehlhaltungen, auch Diebereien; in der Pubertätszeit: Ausbrüche von Aggressivität, Fehlverhalten zur Umgebung in Beruf und Lehrstelle, Asozialität, jugendliche sexuelle Hemmungslosigkeit, Krawalle, Kriminalität" (263).

Wenn auch festgestellt wird, daß die Pfarrer bei „allzu spezifischen und tiefgehenden Krisen" nicht als Fachleute für alle Probleme angesehen werden können (251), so wird doch versucht, Grundkenntnisse der Konflikt-Psychologie zu vermitteln.

Die „medizinisch-anthropologischen Gesichtspunkte für die Seelsorge an Ehe und Familie" von Josef K ö h n e mögen besonders hervorgehoben werden (12–20). Die Familie wird als eine „sehr empfindlich aufeinander reagierende Gruppe" überzeugend dargestellt, in der Kinder mit den genannten weitverbreiteten Fehlformen im Verhalten auf Störungen der ehelichen Harmonie reagieren (20). Bei einer ganzheitlichen Sicht des Menschen unter Einbeziehung seines Unbewußten resultieren viele Eheschwierigkeiten von Potenzstörungen bis zu Streitereien aus einer mangelhaften Erlebnisverarbeitung. Unbewußte Vorgänge sind im menschlichen Miteinander dominierend. Ein Appell an den guten Willen erreicht in der Regel nichts. „Nach ärztlicher Erfahrung gibt es viel mehr guten Willen als zumeist angenommen wird; die Frage ist nur, ob der Betreffende in der Lage ist, seinen Willen richtig einzusetzen" (19). Wegen der Dominanz unbewußter Vorgänge im menschlichen Zusammenleben ist nach Köhne auch die pastorale Beurteilung der psychischen Gesundheit und Ehefähigkeit sehr schwierig. „Der Seelsorger muß einiges über mangelnde Elternlösung, neurotische Partnerwahl, Projektion und Übertragung wissen, wenn er den Ratsuchenden gerecht werden will" (14). Diese Feststellung kann nur unterstrichen werden, da diese psychischen Mechanismen in der gegenwärtigen Zeit bei fast allen Eheschwierigkeiten einen wesentlichen Anteil haben. Hier aber muß in diesem Werkbuch eine Lücke festgestellt werden. Ein Beitrag zur Erhellung solch tiefgründigen Geschehens von einem Vertreter der personalen Anthropologie oder der personalen Psychotherapie hätte unbedingt in die Reihe der Beiträge aufgenommen werden müssen. Die Bedeutung der „Mitte" (Vetter) der Person für die Ehefähigkeit hätte hier auch gebührend herausgestellt werden können. Die Vielzahl der Beiträge spricht nicht dagegen, sondern dafür.

Sieht man aber von dieser Lücke ab, so machen die zumeist recht qualifizierten Beiträge dieses Buch zu einem echten Werkbuch. Es ist eine Fundgrube für alle, die sich mit der alles entscheidenden Primär-Gruppe in Kirche und Gesellschaft beschäftigen und für sie einsetzen.

Osnabrück Hermann Wesseln

**Jaspers,** Reiner: **Die missionarische Erschließung Ozeaniens.** Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. – Münster: Aschendorff (1972), XXIV, 288 S., 4 Faltkarten (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 30. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.) kart. DM 58.–

Die bereits von Ptolemäus vermutete Terra Australis mußte lange auf ihre Entdeckung warten. Dann aber wird sofort jene globale Integration deutlich, deren Grundlinien sich immer mehr vertiefen. Die Arbeit kommt in einem Zeitraum, in dem diese aus dem Verstehen der Gegenwart voll erfaßt werden können. Das Werk erweist sich, auch wenn es nur bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts geht, als großer, ideengeschichtlicher Wurf. Aus zahllosen Einzeltatsachen ergibt sich eine auffallende Einheitlichkeit der historischen Linienführung.

Bewundernd steht man vor der Leistung spanischer Entdecker, die in den Plänen des Pedro Fernandez de Quirós ihren hochfliegenden, wenngleich utopischen Höhepunkt erreichen. Am 14. Mai 1606 (Pfingsten) ergreift er feierlich Besitz von der von ihm irrtümlich entdeckten „Terra Australis". Er nennt das Gebiet „La Austrialia del Espiritu Santo". Der Name seines Herrscherhauses, der Spanischen Austrias, steht in Abhängigkeit neben dem Höchsten Geheimnis der Gottheit, und doch an erster Stelle. Politik und Religion werden von nun an Erfolge und Mißerfolge der Ozeanienmission wesentlich bestimmen.

Nach einer knappen Einführung in Raum, Menschen, Geographie, Kultur und Völker wird das in zwei Hauptteilen mit einem Zwischenteil gegliederte Werk entfaltet.

Spaniens Versuch, im Bereich der Terra Australis ein christliches Imperium zu entfalten, schlägt fehl. Alle Bemühungen der Portugiesen, Holländer, Engländer und Franzosen wirken in der Folge etwas kleinkarierter, epigonenhaft – trotz Anerkennung einzelner Leistungen.

Die frühen katholischen Missionsversuche sind schon damals nicht problemlos. Ihr Niedergang in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts geht mit einer bemerkenswerten Expansion protestantischer Mission aus dem angelsächsischen Raum einher. Aus religiös-patriotischer Verpflichtung gegenüber der Depravation und Unwissenheit der ozeanischen Wilden entsteht ein umfassendes Bekehrungswerk. Nach dem endgültigen Zusammenbruch der katholischen Patronatsmission (1790) wird die katholische Mission bis ins 19. Jh. hinein zu einer „Sackgasse im Pazifik". Dann wiederholt sich verengt jenes Gemisch von religiösem Enthusiasmus, nationalem Engagement plus Ordensinteressen, worin Kanonenboote, nicht zwar in der Intention der Propaganda, wohl aber de facto, keine geringe Rolle spielen. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist in Ozeanien eine Missionsperiode beendet, die trotz ihrer europäischen, kolonial-imperialistischen Prägung Basis für den Ausbau im letzten Viertel des 19. Jh. werden kann. – Künftige Forscher können vorliegendes Werk wohl in Einzelheiten weiterführen. Verbindungen, Ansatzpunkte und Richtungen werden aufgewiesen, die Ausgang für Spezialuntersuchungen sein werden. Durch die Grundkonzeption werden indessen Markierungen gesetzt, über die man kaum hinauskann.

St. Augustin Johannes Bettray

**Baumgartner,** Jakob, SMB: **Mission und Liturgie in Mexiko.** Bd 1. Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens. – Schöneck/Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 1971, XXIV, 422 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Supplementa XVIII) kart. sfr 46.–

Bei dem allerseits ständig wachsenden Interesse für die religiöse Lage Lateinamerikas kann nicht genügend darauf hingewiesen werden, daß die gegenwärtige Umbruchsituation ohne historische Perspektive kaum verständlich gemacht werden kann. Darum verdient die von Baumgartner (als Dissertation in Trier) vor-

gelegte historische Arbeit vollauf das Prädikat „aktuell"; denn der Erneuerung des Gottesdienstes wird im amerikanischen Südkontinent in neuester Zeit, besonders seit dem II. Vatikanum, mit Recht erhöhte Beachtung geschenkt. Obwohl Baumgartner ein Spezialthema zum Gegenstand seiner Forschung gemacht hat, vermittelt die Lektüre seines Werkes eine ausgezeichnete Übersicht über das Wirken der Missionare und ihre Methode in der jungen Kirche Mexikos überhaupt, da (in einem I. Teil) sehr geschickt und plastisch der geistig-kulturelle Rahmen abgesteckt wird, in den die ersten Glaubensboten in Mexiko christliche Kulturformen einzubauen bemüht waren. Dazu werden ergiebige Literaturangaben geboten. So wird auch der Neuling in der Materie ausgezeichnet orientiert und an die Problematik herangeführt.

Teil II behandelt Vorfragen zur Sakramentenspendung (80–143) angesichts der speziellen anthropologischen und ethno-sozialen Situation der Indios Neuspaniens. In einem III. (144–321) und IV. (322–410) Teil wird unter den Titeln „Die Feier der Sakramente" und „Entfaltungen des kirchlich-liturgischen Lebens" die spezielle Thematik der Untersuchung umfänglich und anschaulich behandelt. Obwohl Baumgartner eigentlich keine wesentlich neuen Gesichtspunkte herausstellt, kommt ihm das Verdienst zu, erstmals in dieser Ausführlichkeit fast die gesamte erreichbare Literatur zu Fragen des Gottesdienstes in Neuspanien gesichtet und aufgearbeitet zu haben. In diesem Sinne muß die Veröffentlichung als ein Meilenstein in der lateinamerikanischen Missionsgeschichtsschreibung gewertet werden. Durch die Forschung der letzten Jahrzehnte wurde die allzu negative Darstellung der amerikanischen Missionsgeschichte beträchtlich korrigiert. Auch Baumgartner kommt „zu dem eindeutigen Schluß, daß die hellen Seiten bei weitem überwiegen" (411).

Die durchweg sehr korrekte Orthographie der zahlreichen spanischen Namen und Zitate fällt angenehm auf. Personen- und Sachregister hätten den Wert der Veröffentlichung noch erhöht. Der Band dürfte wohl an erster Stelle für mexikanische Leser bestimmt sein. So erscheint eine Übersetzung ins Spanische wünschenswert.

Münster Werner Promper

**Räisänen,** Heikki: **The idea of divine hardening.** A comparative study of the notion of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'ān. – Helsinki 1972. 108 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society 25) br.

Ein wichtiges Thema der vergleichenden Religionswissenschaft wird in dieser interessanten Studie untersucht: der Begriff der Prädestination im Qur'ān und in der Bibel. Ist die Verstockung des Menschen in Sachen des Glaubens und des moralischen Lebenswandels eine Auswirkung des göttlichen Willens oder eine Folge der menschlichen Freiheit?

Der V. räumt mit den Urteilen der christlichen Polemiker und mancher Islam- bzw. Religionswissenschaftler auf, der Qur'ān lehre von der makkanischen bis zur madinischen Periode der Verkündigung Muḥammads eine immer strengere Prädestination und verneine in zunehmendem Maße die Willensfreiheit des Menschen. Die Ergebnisse seiner einsichtigen Analyse der in Frage kommenden Stellen lautet: Der Gott des Qur'ān ist kein willkürlicher Despot, er ist der Gott der Gerechtigkeit. Übrigens zeigt der Kontext der zitierten Stellen, daß diese Aussagen weniger als die theoretische Lösung einer theologischen Frage gemeint sind als eher der Unterstützung der Glaubensverkündigung dienen. Sie polemisieren zunächst einmal gegen Übeltäter und Abtrünnige, die es ja verdient haben, von Gott in die Irre geführt zu werden; sie sind zum zweiten eine Warnung an die Gläubigen, nicht vom Glauben abzufallen, so daß ihnen kein Helfer mehr beistehen kann; endlich sollen sie dem Propheten Muḥammad angesichts des Unglaubens seiner Zuhörer Trost spenden, denn der Unglaube liegt nicht in seiner Verantwortung, er ist Auswirkung des Willens Gottes. So sind die Prädestinationsaussagen des Qur'āns vor allem eine Reaktion Muḥammads auf die gesellschaftliche Erfahrung des Unglaubens und der Verstockung der Menschen; sie sind ein Instrument der Verkündigung und nicht eine dogmatische Lehre.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt der V. nach der Analyse der einschlägigen Stellen im AT, der späten jüdischen Literatur und dem NT. Der Glaube ist Gnade Gottes, so wird immer wieder betont; auf der anderen Seite appellieren die heiligen Schriften an den Willen der Menschen und rufen alle zum Glauben und zur Umkehr.

Münster Adel-Théodora. Khoury

**The Myth of the State.** Hrsg. von Haralds Biezais. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1972). 188 S. (Scripta Instituti Donneriari Aboensis Bd. VI) skr 40.–, s 50.–, $ 8.–

Das Donner Forschungsinstitut für Religions- und Kulturgeschichte in Åbo/Finnland legt einen neuen Band vor, in dem die Beiträge des Symposiums vom 6.–8. September 1971 in Åbo über den „Mythos vom Staat" gesammelt sind.

Es ist im Rahmen dieser Besprechung kaum möglich, die Beiträge dieses Sammelbandes einzeln zu würdigen. Als Ganzes bieten sie interessante und manchmal sehr beachtenswerte Informationen über die Auffassungen der Völker in bezug auf Gesellschaft und Staat, wie sie im Mythos zum Ausdruck gebracht werden: in Mesopotamien (A. Haldar 31–44), im Alten Testament (B. Albrektson 45–56), im Neuen Testament (G. Lindeskog 57–79), im alten Ägypten (J. Bergman 80–102), im Islam (H. Ringgren 103–108), in Etrurien zur Zeit seiner Romanisierung (P. Bruun 109–120), in Bantu-Afrika (H. von Sicard 128–142), unter den vorchristlichen Germanen (Å. V. Ström 143–159), im mittelalterlichen Westeuropa (L. Ejerfeldt 160–169).

Die Aussagen der ersten christlichen ökumenischen Konzilien über den Staat werden vom Metropolit von Helsinki Johannes dargelegt (121–127). B. Gustafsson untersucht die Auffassung Durkheims von Macht und Heiligkeit (20–30).

Der Sammelband wird durch einen knappen aber inhaltsreichen Beitrag von L. Honko eingeleitet, in dem eine annehmbare „Definition des Mythos" gesucht wird (7–19). V. erwähnt zunächst die verschiedenen Typen von Entmythologisierungsversuchen: den sprachlichen, den total mythosfeindlichen, den partiellen und interpretativen. Es folgt eine Darstellung der Mythosdeutungen in der Antike und der Vergangenheit; daran schließt sich eine Aufzählung der verschiedenen Gesichtspunkte und Tendenzen der modernen Mythosdeutung an. Dann wird eine deskriptive Definition des Mythos vorgeschlagen, welche die narrative Form des Mythos, seinen kosmogonischen Inhalt, seine Funktion als modellhafte Archetypen und endlich seinen Bezug zum Ritus hervorhebt.

Der Band schließt mit einem Beitrag von C. M. Edsman über die immer wieder in Erscheinung tretende Tendenz, den Mythos vom Staat als Instrument der religiösen Legitimierung des Staates zu verwenden (170–188).

Münster Adel-Théodore Khoury

**Wiegels,** Margot: **Die Logik der Spontaneität.** Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura. – Freiburg/München: Karl Alber (1969). 192 S. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe hrsg. v. M. Müller, B. Welte, E. Wolf), br. DM 25.–

Margot Wiegels unternimmt mit ihrer Arbeit den Versuch einer unmittelbaren Verständigung mit dem Text, was ihr den Vorteil gibt, mit der Bonaventura-Interpretation gleichsam von vorn anzufangen und sich nicht selbst in die Forschungsgeschichte einordnen zu müssen. Was ihr – von außen gesehen – zu einem so autonomen Verfahren die Berechtigung geben könnte, ist ihre Sprachfähigkeit. Sie entwickelt ein den lateinischen Texten entsprechendes Vokabular in deutscher Sprache und ist in dieser Hinsicht den meisten vorhergehenden Bonaventura-Arbeiten überlegen. Es ist eine Sprache, die es ohne die Phänomenologie und Heidegger nicht geben könnte, die aber nichts gemein hat mit einem unangenehmen Epigonenstil. (Von einigen allzu häufig wiederholten Prägungen vielleicht abgesehen). Es wird keineswegs jedes Zitat übersetzt, es werden aber in adäquater deutschsprachiger Begrifflichkeit Bonaventuras Gedanken nicht nur nachvollzogen, sie werden interpretiert, und es wird in ihnen weitergedacht. Freilich ist es eine, vom Anfang der Arbeit abgesehen, vollkommen werkimmanent vorgehende Methode, durch keinen komparativen Seitenblick aus ihrer monadenhaften Struktur „erlöst", wie deren in den letzten Jahren mehrere entstanden sind, auch zu anderen mittelalterlichen Autoren, und es wird nicht geringer Mühen der Aufarbeitung solcher Untersuchungen bedürfen, um deren Ergebnisse miteinander in Beziehung zu setzen.

Aufgrund ihrer Methode erspart es sich die Verf. auch weitgehend, bereits vorliegende Interpretationen zu den von ihr be-

handelten Bonaventura-Stellen in ihre Überlegungen einzubeziehen. Für die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hat sie, abgesehen von einigen wenigen Anmerkungen, 10 knappe Seiten Anhang reserviert. So kann es nicht anders sein, als daß sie mit den vorhandenen Forschungsarbeiten zu Bonaventura allzu leicht „fertig wird" und aus dem Bestreben, die Einzigartigkeit ihres Ansatzes zu rechtfertigen, dem jeweils besprochenen Werk nicht ganz gerecht wird. Oder ist der „Riese" Gilson, in dessen Fußstapfen tretend sie selbst nur fähig ist fortzuschreiten, mit folgendem Passus wirklich getroffen?: „So fragt er zwar nach dem einen Ausgangsproblem des Bonaventuranischen Denkens, aber er sucht es aus einer möglichst lückenlosen Erfassung des Materials zu erheben und erfaßt so mit seiner These, Bonaventuras Grundanliegen sei die vollkommene Integration der Philosophie in die Theologie, zwar den einheitstiftenden Grund dieses Denkens, aber er faßt ihn nur in einem sehr weiten und vagen Sinne: als ein methodisches Prinzip, das sich im Aufgreifen relativ beliebiger Denkinhalte realisiert. Er hat also offenbar nicht gesehen, daß Bonaventuras Denken sich eine bestimmte Methode schafft, weil es einen bestimmten Gedanken – den einen Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes in seinem schöpferischen Wort, den Gedanken der Mitte – denkt. Wo aber diese strenge Identität von Sache und Methode nicht wahrgenommen wird, da kann der eigentümliche Systemwille dieses Denkens zwar noch angesprochen, aber nicht mehr eigentlich nachvollzogen werden." (189). Die Verf. scheint sich, wenn man ihre Bemerkungen im Literaturbericht recht versteht, am ehesten nach Ratzinger und nach Welte einzuordnen. Daß sie jedoch auch wichtige in ihren Themenkreis gehörende Titel übergeht, zeigt das Ungenanntbleiben von W. Rauch, Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura, München 1961.

Die Arbeit versteht sich als Deutung einer einzigen Formel, der sog. Schöpfungsformel Hex I, 13: „Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, sc. in Filio...", anhand deren Trinitätsspekulation und Exemplarismus Bonaventuras erläutert und die Schöpfung als Eröffnung von Geschichte erklärt wird. Damit steht die Verf. auch in der Nachfolge von M. Schmaus, der, wie sie selbst sagt, „die Eigenart... der Bonaventuranischen Trinitätsspekulation aus der Koinzidenz seines metaphysischen und seines existenziell-heilshaften, ja heilsgeschichtlichen Interesses" versteht (186).

Zum Inhalt: Die Untersuchung beginnt mit dem – grundsätzlich schon von Gilson geklärten – Verhältnis von Philosophie und Glaube bei Bonaventura als einem Philosophieren innerhalb des Offenbarungsgegebenen: es ist angelegt auf die Möglichkeit einer Begegnung des Denkens mit dem trinitarischen Gott, der zugleich als partnerisches Gegenüber und als schöpferisches Prinzip erfahren wird. Bonaventuras Hinordnung des gesamten vorliegenden philosophiehistorischen Materials auf seinen Exemplarismus und seine Opposition gegenüber der thomistischen Lehre des Gott-Welt-Verhältnisses wird als das Eigenständige an ihm gesehen. „Wenn wir annehmen, daß aus der Verbindung dieser alten und ältesten Gedanken ein neues und ursprüngliches Denken gewachsen ist, dann müssen wir diesem Denken auch zutrauen,... daß es aus sich selbst verstanden und begründet werden kann" (14). Daß der *pauper et tenuis compilator* Bonaventura (vgl. S. 11 Anm. 8 und S. 14), der sich als Bewahrer der Tradition versteht und es auch ist, gegenüber den zu seiner Zeit „modernen" Strömungen dennoch die größere Originalität besitzt, daß dieser ganz andere Denkansatz, wenngleich er wirkungsgeschichtlich nur zu den „unterirdischen Quellen" zu gehören scheint, dennoch die neuzeitlichen Gedanken über den Cusaner bis zu den großen Systementwürfen des deutschen Idealismus mitgeprägt hat (vgl. S. 178), ist die Überzeugung der Verf.

Das Kriterium dieses Denktyps wird gekennzeichnet als „Identität des Prinzips, das hinter und unter dem Denken dieses bestimmt und trägt, und des bewegenden Ziels, das vor und über dem Denken dieses erregt und anfordert" (18), seine Bewegungsform als nicht fortschrittlich, sondern „archäologisch", in der *reductio* alles zum Ursprung hin lösend. Bonaventuras Aufspüren des trinitarischen Ursprungs (Itinerarium) läßt deutlich werden, was mit diesem Kriterium gemeint ist: Nachdem die Fülle der geschöpflichen Bilder der Hierarchie des Weltbaus entsprechend den Denkweg begleitet hat, kehrt das Denken in die Erfahrung Gottes ein, aus der es aufgebrochen ist. Ein erstes Ergebnis der Arbeit ist, daß Bonaventuras Identifikation des Ursprungs Gott mit dem Sein selbst im Gegensatz zu Thomas keine „phänomenologische Differenz" zuläßt, bzw. das Denken diese bei seinem Ansatz bereits hinter sich gelassenen hat: Der Gott als heiliges Du ist der Gott des „ersten Namens", des transzendentalen *ens per se subsistens* (40), was einen sehr reinen Gegentyp zur Gotteserkenntnis bei Thomas ergibt. Dabei wird aber keineswegs die für Thomas wie für Bonaventura bestehende Aporie verschwiegen, die darin liegt, daß endliches Denken es überhaupt unternimmt, des Wesens des Unendlichen innezuwerden, das „in keinem *genus* ist", so daß wir infolgedessen „nicht wissen, was Gott ist" (44). Aber dennoch kann Bonaventura als innerhalb der Glaubenssituation Philosophierender von Anfang an „mehr" wissen und voraussetzen als Thomas. Für ihn ist die Frage nach der *essentia Dei* anders zu verstehen als jede andere Was-Frage. Dies läuft auf die nur bei einem im Glauben philosophierenden Denken mögliche Paradoxie hinaus, daß „Gott im Denken gegenwärtig ist und doch der Unbegreifliche bleibt, ja bleiben soll, und das Denken im Angesicht Gottes aufs Fragen und Begreifen verzichtet und sich doch verstehend in seinem Lichte bewegt und bewegen darf" (47). Bonaventuras Denken, dem üblichen Ansatz beim geschaffenen Seienden entgegen, setzt beim Anfang an und versteht „Schöpfung als freie Tat des göttlichen Partners" zu deuten, was für die Verf. besagt, daß „Schöpfung aus dem Anfang, also das Andere Gottes von Gott her, aus der Identität mit ihm" zu denken versucht wird (80). Das Denken ist sich dabei der „Unselbstverständlichkeit seines unausdenklichen Partners inne" und besteht „den Versuch und die Versuchung, dieses Unausdenkliche denken zu wollen". Die Verf. spricht Bonaventura den Optimismus zu, dem den Prozeß der zur Dreiheit entfalteten Einheit denkenden Gedanken zuzutrauen, daß er dem endlichen Geist den göttlichen Anfang zeigen könne.

Durch keine *differentia cadens in genere* vom Anderen unterschieden, sondern selbst der entschiedene Unterschied, ist die göttliche Einheit dem Anderen nie gegenüber, „weil sie nie nur das Andere ihres Anderen, sondern immer auch dasselbe dieses Anderen, immer auch diese Andere selbst ist" (60). Ausgang und *reductio* des Anderen vom bzw. zum Ursprung bei Bonaventura ermöglichen die Sprechweise der Verf. von Identität und Nicht-Identität des Anderen mit dem *ipsum esse*. Die Verf. versteht Bonaventura so, daß in der „Selbstauslegung Gottes das Andere Gottes sich als Mögliches aus dem Wesen Gottes ‚ergibt', daß es eine Möglichkeit Gottes ist und als solche in seinen Begriff gehört" (37). Die Kühnheit fällt auf, mit der hier von einer Möglichkeit Gottes gesprochen wird, welche die Schöpfung in den Gottesbegriff einschließt, jedoch eben als Möglichkeit und nicht als Notwendigkeit.

Das innere Leben des *ipsum esse*, nach Bonaventura notwendiger Übergang vom *esse ex se* (Ursprung gebend) zum *esse secundum se* (Gestalt bildend), zum *esse propter se* (Ziel gebend) wird als die Selbstauslegung des göttlichen Seins im Zirkel der drei Personen aufgefaßt und damit in der Metaphysik Bonaventuras eine Dynamik gesehen, die in gleicher Weise auf Schöpfung wie auf Offenbarung drängt. Das gleiche ergibt die Interpretation des pseudo-dionysischen Satzes vom *bonum* als *diffusivum sui* bei Bonaventura, die jedoch auch für andere mittelalterliche Autoren gelten könnte, die sich dieses Denkmodells bedienen (vgl. bes. S. 63). Was im einzelnen über die *diffusio summi boni* gesagt ist (vgl. bes. S. 65), scheint, obschon streng von der *summa diffusio* die Rede ist, doch für die Natur des geschaffenen geistigen Lebens mitgesagt zu sein, wenngleich die Verf. darauf nicht immer ausdrücklich aufmerksam macht. Eine neuzeitliche Vorstellung hält sie jedoch von ihrer Interpretation der Bonaventuranischen Trinitätsspekulation als „Identität von Konzentration und Lösung" (69) ausdrücklich fern: „Der trinitarische Gott ist in keinem Sinne ein werdender Gott. Das Verhältnis von Einheit und Mehrheit, das als Entschiedenheit, Unterschiedenheit, Erfüllung gedeutet wurde, hat nicht den Sinn einer Genesis" (71).

Die „Übersetzung" von Bonaventuras „Schöpfungsformel" lautet bei M. Wiegels folgendermaßen: „Der schöpferische Akt (sc. ist) das (Sich-)Sagen, sein Raum das Wort als Worin des Sagens, sein Terminus die Idee, d. h. das ‚Ausgedrückte' bzw. Gemeinte" (82). In ihrer weit ausgeführten phänomenologischen Vororientierung, womit sie – wie es scheint, wiederum in einer nicht ausschließlich für Bonaventura geltenden Weise – an dessen Gedanken der Vermittlung des absoluten Anfangs zu seinem Anderen heranführen will, geht die Verf. von zwei endlichen Modellen aus: dem der künstlerischen Produktivität (Schwerpunkt des Vollzugs beim Setzen) und dem der personalen Begegnung (Schwerpunkt beim Vernehmen). Obwohl im kreatürlichen Bereich das „Es-gibt" nicht selbst hervorgebracht wird, sondern vorausgesetzt ist, im Faktischen also kein wirklicher Anfang möglich zu sein scheint, ist es doch so, daß „in der Form eines Desiderats die Grundelemente eigentlichen Anfangens erfahrbar sind: Originalität, Absolutheit und Totalität" (90). Das Immer-schon-vollendet-Sein, zugleich ein Nie-Abgeschlossensein dieses Anfangsgeschehens, ereignet sich in einem Gespräch, dessen Ort das „Zwischen", das „und" im „Ich und Du" ist. Bonaventuras bildhafte Modelle des göttlichen Ursprungs wie *plenitudo fontalis* und *bonum diffusivum sui* werden als das „Zugleich von Reflexivität und Ekstatik" gedeutet, als „Freiheit des Ursprungs gegenüber seinem eigenen Wesen" (100f).

Es mag üblicher scholastischer Redeweise als gewagt erscheinen, wenn Gottes schöpferisches Wesen als der unmittelbare Ursprung des Geschöpfes bezeichnet wird, jedoch geschieht dies nicht ohne Abschirmung gegen das Mißverständnis der Emanation und unter Zugrundelegung des *facere voluntarie*, so daß nach Bonaventura wie nach der Interpretation der Verf. das Geschöpf nicht „durch die Natur" aus

dem Wesen hervorgeht. „Es bricht auf aus dem Wesensvollzug des Ursprungs selbst und bringt so in der Notwendigkeit des Wesens das Andere des Wesens und der Notwendigkeit zur Geltung: die Freiheit des Ursprungs gegenüber dem eigenen Wesen" (101). Die Freiheit Gottes zum Anderen, die in Bonaventuras Denken sich in der Dazwischenkunft des Wortes ereignet, in dem Gott „sich und alles sagt", so daß Trinitätsspekulation und Exemplarismus im „Sohn" als im „Wort" gleichsam in Personalunion vereinigt sind, ist das von der Verf. eigens intendierte Thema. Gottes immer-schon-Ursprungsein, denn ein „werdender Ursprung" wäre Widerspruch in sich – besagt „Gleichewigkeit des absoluten Ausschlusses und des absoluten Einschlusses des Anders-seins" (107), was für die Freiheit Gottes bedeutet, daß seine Unendlichkeit nicht am Anderen endet, sondern dieses als das Endliche einschließt. Mit dieser Interpretation glaubt die Verf. Bonaventuras Rede von der *Trinitas superessentialis* und vom *superdeus* gerecht zu werden.

Mit der Spontaneität von Bonaventuras Denken in bezug auf das Verhältnis Gott-Schöpfung, dessen Logik sie nachzeichnet, meint die Verf. die paradoxe Identität von Exklusivität und Ekstatik. „Die beiden gegenläufigen Bewegungen des Sich-Schließens und Sich-Erschließens" stören einander nicht, „Totalität und Originalität" konstituieren vielmehr die Absolutheit des Selbstseins, was sie das „Geheimnis des sich ganz gehörenden und ganz gewährenden Ursprungs" nennt (119). In Bonaventuras Begriffen: Die *virtus unita et infinita* findet sich wieder in der *similitudo imitativa (expressa) et exemplativa (expressiva)*. Die paradoxe Identität von Selbstbesitz und Selbstverschwendung, Konzentration und quellhaftem Überfluß, läßt auf die Doppelgesichtigkeit des Bildes stoßen, das als *similitudo expressa et expressiva* bei Bonaventura immer „den Ursprung birgt und verbirgt und im Ursprung geborgen und verborgen bleibt und ... doch zugleich den Ursprung und sich selbst und damit die Vielzahl der möglichen Hinblicke entbirgt" (121).

Großes Gewicht wird von der Verf. darauf gelegt, daß bei Bonaventura aus der Natur der Freiheit die Freiheit als Tat nicht ohne weiteres zu errechnen ist, sondern ihr Vollzug eigens gesetzt werden muß. Wenn jedoch der Vollzug des Wollens als Liebe, und Schöpfung nur als Liebestat angemessen verstanden werden kann, so muß sie zugleich als Eröffnung von Heilsgeschichte verstanden werden. Damit ist die Verf., wenn auch nur noch in einer Art Ausblick, an jenem Punkt angelangt, den sie gleich eingangs anstrebte: „den inneren und wesentlichen Zusammenhang zwischen der zentralen Stellung der Schöpfungsproblematik bei Bonaventura und seinem starken heilsgeschichtlichen Interesse zu klären" (137). Heilsgeschichte ist hier verstanden als die Geschichte einer Beziehung, nämlich des Gesprächs der Welt mit dem göttlichen Ursprung: für den Schöpfer „die Geschichte seiner Verherrlichung, für das Geschöpf die Geschichte seines Heils". Dabei ist in der paradoxienfreundlichen Phänomenenbeschreibung der Verf. von der unbedürftigen Bedürftigkeit Gottes die Rede, der seines Anderen nicht bedarf, dem es aber „nicht genügt, sich selbst zu genügen. Er bedarf seiner (sc. des Anderen), weil er seiner bedürfen will" (138). Heilsgeschichte besagt in dieser Konzeption das Geschichtlichwerden Gottes, aber in einer Weise, daß man sich manchmal fragt, ob der so interpretierte nicht ein allzu sehr auf Hegel hin gelesener Bonaventura ist.

Als abschließende Kritik bleibt folgende Frage übrig: Ist es möglich, bei Bonaventura von Heil und Heilsgeschichte zu sprechen als Gespräch und Handeln zwischen Partnern, ohne daß der Zusammenhang von Schuld thematisiert wird? Ist dies möglich bei dem im Glauben philosophierenden Bonaventura, der den Glauben selbst als die heilende und läuternde Kraft versteht, um den durch Schuld geschwächten Intellekt wieder sehfähig zu machen? Es läßt sich nicht leugnen, daß die Verf. mit Bonaventura sehr viel anzufangen gewußt hat, daß sie nichtssagend Gewordenes wieder vernehmbar gemacht hat und Bonaventuras – von Thomas v. Aquin verschiedene – Grundauffassung des Seins deutlich herausarbeitet (vgl. bes. 151), daß es ihr auch gelungen ist, den typisch Bonaventuranischen Aufbau der Welt (Gravitation nach oben) nachzuzeichnen, wie er sich im menschlichen Intellekt niederschlägt, andererseits bleibt manches zum Thema Gehörige ungesagt, während über das typisch Bonaventuranische hinaus ein Überschuß an Phänomenenbeschreibung gegeben ist, der sich auf andere mittelalterliche Autoren so gut wie auf ihn anwenden ließe.

Tokyo Elisabeth Gössmann

**Nickel**, Erwin: **Die Naturwissenschaft und das Schicksal der Menschheit.** Mit einem Beitrag von Alois Müller. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1971. 79 S. (Collectanea Friburgensia 35) kart. sfr 12.–

Vorliegende Schrift besteht aus zwei Teilen, aus einer systematischen Erwägung N.s (11–54 u. 72–77) und aus einem Dialog zwischen N. und M. über „die sinnstiftende Transzendenz, über den religiösen Menschen von heute und den Glauben von morgen" (55–71). M. erschöpft sich in allgemeinen und geläufigen Sprüchen, wie z. B. „Ist erst der absolute Horizont der Liebe Gottes aufgerichtet, so ordnet sich auch das menschliche Tun in rechter Weise" (66) ... „Es ist Aufgabe des Theologen, die nicht-Weltbild-bedingten Inhalte aktuell (für jede Zeit) herauszustellen" (71). Wir sind m. E. in der Phase, da wir fragen, ob überhaupt und, wenn ja, wie diese allgemeinen Postulate realisiert werden können.

N. hingegen stellt eine sehr ernste Frage, die, wenn ich recht sehe, im wachsenden Maße gläubige Naturwissenschaftler bedrängt. In seinem Buch „Zugang zur Wirklichkeit" hatte er 1963 geschrieben:

„Die heutige Menschheit nimmt vieles zur Kenntnis, doch macht sie keine (echten) Erfahrungen ... Was nutzt aller Denkertrag, wenn sich dadurch nur die Kluft zwischen dem Erkennen und dem Wollen erweitert ... ‚Angst vor Erfahrung' stellt sich ein, da die äußeren Bedingungen unmenschlich geworden sind ... Es scheint so, als ob es einer Autorität bedarf, die den einzelnen Menschen nötigt, sich sinnvoll zu verhalten."

Jedoch:

„Dem mündigen Menschen ist die ‚Existenzerhellung' nicht mehr (durch Dritte) abnehmbar. Und damit ist er überfordert, und darin liegt die Unmenschlichkeit der Lage" (wieder aufgenommen als 4. Kommentar 78/9).

In der vorliegenden Schrift deutet N. unsere Situation pointierter: Die Überforderung des modernen Menschen (und damit die Unmenschlichkeit seiner Lage) erscheint ihm nunmehr nicht nur in der (immer vorhandenen) Spannung zwischen Erkennen und Wollen und „äußeren Bedingungen", sondern in der Struktur menschlichen Denkens selbst gegeben! Könnte es sein, daß „eines Tages die denkerischen Möglichkeiten des Menschen seine menschliche Substanz übersteigen?" (36). Nicht also die durch die Technik ermöglichte Potenzierung menschlichen Ehrgeizes bzw. Machtstrebens bestimmt unsere Lage, sondern das Denken, Wissen, unsere Kenntnisse selbst! „Angesichts der heutigen Kenntnisse gibt es für den Menschen nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist er nur in den bisherigen Strukturen denkbar, und dann wird der Mensch die Wachstumskrise nicht überstehen oder er wandelt sich und versucht, den neuen Gegebenheiten und Möglichkeiten (möge man diese Fortschritt nennen oder nicht!) gewachsen sein, dann darf man weiter hoffen" (36). Die Frage ist, ob „der heutige Mensch das ‚Endprodukt' ist oder nur Durchgang zu einer abstrakteren Existenz" (38). „Die Anpassung könnte Änderungen bedingen, die vom Ausmaße der Verpuppung einer Raupe sind, jedoch ohne die Aussicht auf einen künftigen Schmetterling. Selbst der größte Optimist wird vieles nur dann als Fortschritt zu deklarieren wagen, wenn er bereit ist, von allem abzusehen, was wir als Bildung im klassischen Sinne bezeichnen" (37).

„Dramatisiert" N. unsere heutige Lage? Präziser formuliert: Sieht er als Naturwissenschaftler in Auswirkung eben seiner naturwissenschaftlichen Methode der Analyse und (begrifflichen) Synthese die vielschichtige und komplexe Wirklichkeit des sich entscheidenden Menschen in einer geschichtlich gewordenen und sich wandelnden Welt zu linear? Sein Gewährsmann in bezug auf geschichtliche Daten Fr. Wagner („Die Wissenschaft und die gefährdete Welt", München 1963) urteilt viel zurückhaltender (vergl. z. B. die erschütternde Dokumentation über den Beschluß, die Atombomben über Hieroshima und Nagasaki abzuwerfen, die Fr. Wagner, a. a. O. S. 152–164 [besonders die Anm. dazu], bringt! Da war keine Nötigung aus Erkenntnis, sondern gewissenloser Machtwille am Wirken!) Oder könnte es doch so sein – das ist die oben erwähnte „ernste Frage", daß Naturwissenschaftler (N. steht bekanntlich nicht allein; vergl. die Aussagen Forresters, Meadows einerseits, die Philberts, Müller-Markus' andererseits) bei aller möglichen, ja wahrscheinlichen Einseitigkeit das Entscheidende klarer sehen als andere? Hat vielleicht doch das „Ganze" des evolutiven Geschehens „die Dimension einer kosmischen Schlacht, einer Auseinandersetzung der Geister, eines ‚Dramas zwischen Gott, den Engeln, den Menschen und dem Teufel'"? Sind wir vielleicht nur „die Fußtruppe eines nur dunkel erahnten geistigen Heeres, um dessentwillen überhaupt erst Welt einen apokalyptischen Sinn haben kann?" (42).

Mag der Leser dem Autor in seiner Antwort auf diese Frage nicht ganz folgen (Ist z. B. die Antwort-Basis breit genug?), er wird ihm zweifelsohne danken, sie so eindringlich gestellt zu haben. Gestellt zu haben im Lichte des Glaubens:

„Der Atheist wird die faktische Unerbittlichkeit konstatieren und sich damit abfinden. Dem Theisten aber kann es nicht einleuchten, daß

eine solche Entwicklung die bestmögliche sei: Ein Evolutionsprinzip, das die Unerbittlichkeit zur Grausamkeit (mit der Höhe des erreichten Niveaus) steigert, ist nicht bloß ‚unvollkommen', es ist ‚schlecht'. Der Theist wird daher die Zielvorstellung der ‚paradiesischen Zustände' so interpretieren, daß die faktische Evolution zwar funktioniert, aber von Anfang an einen Defekt hat... Wenn also ein solcher Defekt konstitutionell vorgegeben ist, kann man die Zukunft des Menschen nicht von einer bloß pragmatischen Soziologie her verstehen" (34). In Anm. fügt er hinzu: „Die Art des Defektes ist für uns ein Geheimnis... Bei Wahrung des Geheimnisses scheint der Fingerzeig (den die Offenbarung uns gibt; der Rez.) dahin zu gehen, daß schon vor Anfang des irdischen Zeitenlaufes (durch ein „non serviam" des Geistes) die Weichen gestellt waren."

Bad Honnef Heimo Dolch

**Lexikon der christlichen Ikonographie.** Hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJ†, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz†, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Bd I–IV: Allgemeine Ikonographie, A–Z, Nachträge, Stichwortverzeichnisse. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder Bd I: 1968. 36* S., 720 Sp., 295 Abb.; Bd II: 1970, 716 Sp., 336 Abb.; Bd III: 1971, 578 Sp., 270 Abb.; Bd IV: 1972, 674 Sp., 294 Abb.; Lw. Subskr. je Bd DM 148.–

Vom „Lexikon der christlichen Ikonographie" liegt die „Allgemeine Ikonographie" (A–Z, Nachträge, Stichwortverzeichnisse, 1968–1972) geschlossen vor. Zwei Bände „Heiligen-Ikonographie" stehen noch aus. Das Lexikon ist initiiert von dem 1970 verstorbenen Engelbert Kirschbaum, der als Herausgeber aller genannten Bände erscheint. In der Titelei des 1. Bandes ist eine Reihe von Mitherausgebern aufgeführt, deren namhaftester, Johannes Kollwitz, bereits beim Erscheinen des 1. Bandes nicht mehr lebte. Die Namenreihe ist in den folgenden Bänden nicht ergänzt worden, die Toten werden weiter mitgezählt; alle Bände sind in Zusammenarbeit mit Johannes Kollwitz vorgelegt worden. Da das Gesamtwerk in einer möglichst kurzen Herstellungsdauer abgeschlossen werden soll, darf angenommen werden, daß das restliche lebende Herausgeber-Team, unterstützt von sechs Fachberatern für frühchristliche Kunst, byzantinische Kunst, Früh- und Hochmittelalter, Spätmittelalter und Renaissance, Barock, slavische Kunst, das Begonnene ableisten wird. Zahlreiche gelehrte Mitarbeiter widmeten und widmen sich den Tausenden von Stichwörtern. Was an bearbeiterlosen Stichwörtern übrigblieb und -bleibt sowie alle Lücken innerhalb einzelner Artikel bearbeitet, oftmals in Zwergbeiträgen, die wechselnde Redaktion, deren Leitung gegenwärtig bei den Chefredakteuren Dr. Katja Laske und Dr. Oskar Holl liegt.

Es ist Richtiges an der Behauptung, daß die großen Lexika Gefahr laufen, veraltet zu sein, bevor ihre Beendigung überhaupt in Sicht ist. Der dynamische Rheinländer Kirschbaum wollte mit seiner Initiative dieser Gefahr entgegenwirken, indem er beabsichtigte, ein zügig sich vollendendes, von wissenschaftlicher Einheitlichkeit geprägtes Werk auf dem neuesten Stand der Forschung zu schaffen zum Nutzen für Archäologen, Kunsthistoriker, Theologen, Historiker, Philologen, Kulturanthropologen und Volkskundler. Der Gelehrte, dessen Name für immer mit den erregenden Ausgrabungen von St. Peter in Rom verbunden ist, mußte die Leitung des Lexikons so bald nach dem Anfang für immer aus der Hand geben, und seine bleibende wissenschaftliche Leistung wird nicht in dieser zusammenfassenden Initiative eines eilig geschaffenen Lexikons begründet befunden werden. Was nützt der Artikel „Eleazar", den die Redaktion mit sechs Zeilen ikonographischer Hinweise zusammengestellt hat? Man konnte nach Erscheinen des 1. Bandes Äußerungen hören, daß diejenigen Lemmata gut seien, deren Bearbeitung auch im „Lexikon für Antike und Christentum" (seit 1950 in Verbindung mit anderen herausgegeben von Th. Klauser) bereits vorliege. Den gewissen Zynismus, den man hier heraushören mag, rechtfertigt die Einsicht, daß Artikel um Artikel Einzeluntersuchungen darstellen müssen und daß Lexika den heilsamen Zwang ausüben, alle Gegenstände vorzunehmen. Aber die zeitlichen Grenzen der Fertigstellung kann man nicht fest bestimmen und Lücken nicht vertuschen. Sondern was nicht fertig war oder nicht schnell erledigt werden konnte, mußte in die unausweichlichen Nachträge gewiesen werden, denen allerdings mehr als dreißig Spalten hätten eingeräumt werden müssen. Diese bleiben so, wie sie jetzt am Ende des 4. Bandes vorliegen, ein unbefriedigender Anhang. Zwar ist der Anhang-Artikel „Musik, Musikinstrumente" von H. Braun angenehm bereichernd, und die immense Gelehrsamkeit R. Dauts im Anhang-Lemma „Noe (Noah)" verdient Anerkennung. Aber die vielen Zwergartikel als Lückenfüllung haften allen Bänden als störendes Kennzeichen an, und dies belastet das Urteil über die „Nachträge" im ganzen.

Vielleicht darf man sagen, daß von Band zu Band die Zahl der guten und selbständigen Artikel zugenommen hat. Aber es gibt auch im 1. Band Gutes zu lesen, so das Stichwort „Christus, Christusbild" mit dem vorzüglichen Abschnitt „Das Christusbild der frühchristlichen Kunst" von Johannes Kollwitz, in dem allerdings offenbar die Schnelligkeit technischer Herstellung den für ein solches Lexikon ungewöhnlich störenden Druckfehler Thyana statt Tyana (Apollonios von Tyana) Sp. 357 verursacht hat. Man kann, dessen ungeachtet, den Artikel wirklich lesen, und das will etwas bedeuten in diesem Werk, das für jemand, der Forschung und Forschungsergebnisse lesbar aufnehmen möchte, zunehmend ungenießbarer wird. Die Redaktion übt hier offenbar einen gebieterischen Zwang auf die Autoren aus. Mag sein, daß die Aufgabe der Ikono-Graphie ein Zurückdrängen der Ikonologie und Ikonosophie rechtfertigt (dabei sind ikonologische Ausführungen nach Art jener unter den Stichwörtern „Schöpfer, Schöpfung" und „Verkündigung an Maria" so wichtig). Aber auch bei Beschränkung auf Beschreibung und Information müssen Beschreibung und Information doch zu einer gewissen aufnehmbaren Darstellung gebracht werden, sie können nicht in lapidarster Kürze und obendrein in Abkürzungen unerträglich komprimiert werden. Für die Entwicklung des Lexikons ist vor allem das frühe Ausscheiden von Johannes Kollwitz zu bedauern. Denn für ihn ist Ikonographie Bildbeschreibung und Deutung, und zu beiden braucht man die zusammenhängende Rede, auch solche mit brückenschlagenden, die Zusammenhänge offenbarenden Übergängen.

Wie ist das eigentlich mit der Festlegung der Stichwörter? Personen oder Sachen, die in der christlichen Kunst keine Darstellung gefunden haben, werden nicht berücksichtigt – so ist die Praxis. Aber ist sie gerechtfertigt? Weiß man diese negativen Gewißheiten denn so genau, oder handelt es sich um Forschungslücken? Ein Lexikon soll Auskunft geben und müßte auch den Stand der Negativa erkennen lassen, ihn nicht einfach übergehen, sondern die Desiderate anzeigen. Es ging mir, wie es zu gehen pflegt: ich schlage nach und finde nichts. Es handelt sich um Hermagoras. Diese Gestalt des spätantiken Christentums im Ausstrahlungsbereich von Aquileja, deren Wirklichkeit und Wirksamkeit Rudolf Egger (Der heilige Hermagoras, 1947 und 1948) überzeugend deutlich gemacht hat, ist bisher bildlich unbekannt. Aber müßte man ihn nicht suchen nach Eggers erfolgreichen Bemühungen um diese Persönlichkeit? Wenn diese Aufgabe im Rahmen des Lexikons nicht gelöst werden kann, so sollte sie aber als Thema gestellt werden. Auch (vorerst ungelöste) Themen sind Beiträge zur Ikonographie. Vielleicht wird man in der „Heiligen-Ikonographie" ein Wort über Hermagoras finden (es muß von dem Titelheiligen alter Kirchen alte Darstellungen gegeben haben). Aber man wird ihn nicht nur in der „Heiligen-Ikonographie" suchen, sondern unter den Namen der Geschichte, die die „Allgemeine Ikonographie" berücksichtigt.

Kein Rezensent eines Lexikons könnte oder soll die Artikel einzeln behandeln, kritisieren oder ergänzen. Wollte er beginnen, so könnte er in diesem Fall darauf hinweisen, daß unter „Phönix" (III Sp. 432) das Buch von R. van den Broek, The myth of the Phoenix. According to classical and early christian traditions (1972) nachzutragen wäre und daß es einen wundert, weder unter „Buße, Buß-Sakrament" (I 343ff) noch unter „Eucharistie" (I 687ff) die Arbeit von G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (1910), genannt zu finden, deren Nachdruck 1971 immerhin anzeigt, wie wichtig das Werk für die grundsätzlichen Fragen ist, die beide Artikel mit Recht streifen. Gewiß, nichtarchäologische Literatur wird im allgemeinen nicht genannt. Aber ob diese absolute Einschränkung richtig ist? Gerade solche weiterführende Hilfe erwartet doch der Kunsterforscher vom Lexikon. Für den Artikel „Eucharistie" sei betreffs Archäologie der Darstellungen darauf aufmerksam gemacht, daß der Bienenstock im Rachen des von Samson getöteten Löwen nicht erst im Mittelalter vorkommt, sondern bereits im 4. Jahrhundert in der Katakombe an der Via Latina in Rom (A. Ferrua, Le pitture della Nuova Catacomba di Via Latina Taf. 109).

Warum wird unter dem Stichwort „Adventus" (I Sp. 76) nur auf „Parusie" verwiesen und nicht auch auf „Einzug in Jerusalem", der ikonographisch mit dem kaiserlichen Adventus zusammenhängt (E. Dinkler, Der Einzug in Jerusalem. Ikonographische Untersuchungen im Anschluß an ein bisher unbekanntes Sarkophagfragment, 1970). – Daß man über „Bibelillustration" achtzehn ganze Zeilen für die frühchristliche Zeit (I Sp. 282f) nicht ernst nehmen kann, versteht sich. – Und wo werden eigentlich die bewegenden Fragen nach den Ursprüngen der christlichen Kunst angesprochen, die jüdischen Einflüsse, die pagane ikonographische Tradition, die christliche Originalität und Spontaneität (orientierend über den Forschungsstand P. Franke, Das Münster 24, 1971, 401ff)? In den Themen der Katakombenmalerei „Abrahams Opfer", „Adam und Eva", „Daniel", „Job", „Jonas", „Jünglinge, Babylonische", „Mahl, Gastmahl", „Moses" u. a. habe ich nicht recht etwas finden können. Der summarische Ausblick auf die Anfänge ist in die kommende Entwicklung so stark integriert, daß Unterscheidungen nicht mehr erkennbar sind. Manche dieser Artikel sind geschichtsweite Abrisse ohne deutliche Nähe.

Ich könnte ähnliche Anmerkungen noch fortsetzen, und andere könnten andere Ausstellungen in Fülle hinzufügen. Angeregt durch einen mündlichen Vortrag von Friedrich Ohly über „Diamant und Bocksblut" (Plinius, nat. hist. 20,2 und 37,59f; Physiologus 32 und 42) schlug ich unter „Edelsteine" und „Bock" nach, fand den Diamanten seines Wertes wegen als Christussymbol und ob seiner Härte als Sinnbild der Unbußfertigkeit (I Sp. 579), den Bock in seiner Beziehung zum sündenbeladenen Christus (I Sp. 314) erwähnt, aber die Verknüpfung der heterogenen Bedeutung und ihre logische Verbindlichkeit (das Reinste in der Gewalt des Unreinen; das Gestrenge wie das Widersetzliche vom Blut des Erniedrigten bezwungen) wird nicht angesprochen; ob sie ikonographisch nicht relevant ist? Auch das wäre wissenswert. Genug der Einwendungen. Es kommt darauf an, den Standort des Werkes deutlich zu machen und zuletzt einige Konsequenzen zu ziehen.

Die Einschränkungen, die bisher mehr von außen vorgebracht wurden, werden von innen her ebenso deutlich. Dieter Ahrens (Geist und Leben 1972 S. 62ff) hat dies durch einen Vergleich des vorliegenden Lexikons mit der auf 5 Bände sich erstreckenden „Ikonographie der christlichen Kunst" von Gertrud Schiller (seit 1966) sinnfällig gemacht. Das zuletzt genannte, im Thema so ähnliche, völlig anders aufgebaute und auf vertiefende Deutung gerichtete Werk ordnet den Stoff nicht nach Stichwörtern, sondern nach heilsgeschichtlichen Ereignissen und Symbolen. Von diesem anderen Standpunkt aus erfährt man in greller Beleuchtung die Schwäche des „Lexikons der christlichen Ikonographie" hinsichtlich sinnbildlicher Transparenz, aber man sieht auch seine Stärke im aufzählbaren Detail. Ahrens hat die Unterschiede am Beispiel des Lemmas „Baum" eindrucksvoll dargelegt (63–65). Dieses heilsgeschichtliche Thema vom Baum der Erkenntnis bis zum Baum des Lebens ist eines Buches wert und muß im Lexikon Materialsammlung bleiben.

Ahrens weist noch auf etwas Wichtiges hin. Obwohl auch das Lexikon seine ikonographischen Recherchen vom christlichen Altertum über das Mittelalter in die Neuzeit ausdehnt, so versagt es sich weitgehend den vorchristlichen Anfängen ikonographischer Themen als auch den thematischen Umstürzen der neuesten Zeit. Welche zwei Aspekte tun sich hier auf? Die saubere Bildbeschreibung müßte die vorchristliche Herkunft der christlichen Typen verfolgen (s. meinen Beitrag in der Festschrift für Engelbert Kirschbaum: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 57, 1962, 109ff [Danae und der Gottessohn]); der Gewinn ist in jedem Fall unermeßlich und zwar kunstgeschichtlich, religionsgeschichtlich, kulturgeschichtlich. Thematische Umstürze der neuesten Zeit: eine solche Aussage setzt voraus, daß längst nicht mehr von Typologie der Kunst, sondern von Kunsttheologie oder Kunstphilosophie, noch genauer Ikonosophie die Rede ist, deren umstürzende Weltanschauungstendenzen eine chaotische Erneuerung der Typen, d. h. ihre Überwindung suchen.

Wenn wir es so betrachten, hängt das „Lexikon der christlichen Ikonographie" in einer freien Mitte. Es beginnt früh, aber nicht früh genug. Es führt fast zu weit (bis an unser Jahrhundert heran) und doch nicht weit genug. Wer die christliche Ikonographie als wissenschaftliche Aufgabe angehen will, muß die Anfänge und Grundlagen vor allem klären. Darum bleibt dies zuerst doch eine Aufgabe in dem Bereich zwischen Antike und Christentum.

So ist das vorliegende Werk weniger ein Fortschritt als ein mitschreibendes, begleitendes Resümieren der Forschung, die nicht stillsteht, sondern im Aufbruch sich befindet. Deshalb fragt man sich: cui bono? und die Zweifel, die Engelbert Kirschbaum in seinem Vorwort 1968 andeutete und beiseiteschob, sind nicht beseitigt.

Münster Josef Fink

**Ovadiah**, Asher: **Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land.** Translated from the Hebrew by Rose Kirson. – Bonn: Hanstein 1970. 223 Seiten, 8 Tabellen, 74 Tafeln (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 22) kart. DM 68.–

Das Werk bietet in seinem 1. Teil (17–183) den Katalog von 181 Kirchen (197, wenn man die Neubauten in jüngerer Strate an der gleichen Stelle mitrechnet) im Bereich des gegenwärtigen Staates Israel.

Ein 2. Teil gibt in 8 Tabellen (unpaginiert) eine Synopse der ermittelten Daten, so zunächst nach den Gebäudetypen (dreischiffig, einschiffig, zentralisierend) und ihren wesentlichen Strukturelementen (Apsis, Pastophorien, Querhaus etc.) je in chronologischer Abfolge; dann nach dem Bauzusammenhang (isoliert oder in Verbindung mit Klöstern, Wallfahrtsorten etc.); ferner nach den noch feststellbaren Patrozinien (52 von 181), dem Boden- und Wandschmuck (Mosaiken, Malerei), den Inschriften (aufgeschlüsselt nach Sprache und Inhalt), den gesicherten oder zu vermutenden Bauherren und schließlich nach der regionalen Verteilung (unterschiedliche Dichte in den einzelnen Landesteilen).

Ein 3. Teil, Zusammenfassung und Folgerungen (185–218), versucht diese Listen zu exemplifizieren und, im ständigen Rückverweis auf sie, vorläufig auszuwerten. Auf 74 Tafeln sind schließlich fast alle Monumente im Grundriß verzeichnet, soweit sie bisher vorliegen und in der verstreuten Literatur greifbar sind.

Der Leser erhält durch dieses Buch eine gute Information über den Baubestand, knapp aber redlich und ohne viel Gerede. Der Katalog wählt nicht die sonst meist gewohnte beschreibende Form (wohlbewährt etwa in den Handbüchern von Dehio), sondern gibt in 12 „basic data" (A–L, so Patrozinium, architektonischer Typ, Struktur, Maße, Apsisform, Annexe etc., Bauschmuck, Datierung) die noch eruierbaren Fakten. Diese Form ist sehr nüchtern, aber nützlich: man sieht auf den ersten Blick, was man über das Gebäude weiß und was eben nicht. Diese Sachlichkeit ist bestechend und löblich.

Solche Katalogarbeit erscheint, von Anlage wie Durchführung her, niemandem genial und ist auch meist unbedankt, sie ist aber äußerst nützliche Fleißarbeit, eben „wissenschaftliche Dienstleistung". Ohne solches „Jäger-Sammler-Stadium" entsteht jedoch kaum zuverlässige wissenschaftliche Arbeit. Nur wer solche Katalogarbeit selbst einmal gewissenhaft geleistet hat, weiß ein Lied von der Mühe zu singen! Ein solcher Katalog ist nun aber so wertvoll, wie er zuverlässig und möglichst vollständig ist, gute Information bietet und Durchblicke und Assoziationen vermittelt. Neue Grabungen überholen ihn zwar nach einiger Zeit wieder; aber der Forschungsstand ist für den Augenblick gut greifbar, ein Fazit ist einstweilen gezogen, ein gutes Handwerkszeug gegeben. Diesen Zweck erreicht der Katalog in großem Maße und verdient daher Anerkennung. Die folgenden kritischen Anmerkungen wollen dieses Urteil nicht zurücknehmen, sondern Desiderate anmelden und einige Fakten etwas zurechtrücken.

Mir will zunächst nicht gefallen die geographische Einengung auf den gegenwärtigen Staat Israel. Das scheint mir ein erheblicher Einwand. Denn was soll es, daß man zwar Susita am Ostufer des Sees Genesareth einbezieht, die Dekapolis (besonders mit Gerasa) oder Ras Siagha und Madaba im Ostjordanland ausschließt. Viel sinnvoller wäre es zweifellos, die Abgrenzung für die Entstehungszeit der erhobenen Bauten zugrundezulegen, also das ganze Patriarchat Jerusalem der byzantinischen Zeit mit den antiken Provinzen Palästina I – III, möglichst noch unter Einschluß der Arabia mit der Hauptstadt Bosra. Gegenwärtige Grenzen bedeuten da wenig, so z. B. ob nun das Golan-Gebiet im Augenblick zu Isrel gehört oder nicht. Welcher Nutzen erst entsteht, wenn man das ganze zusammengehörige Kulturgebiet in Blick nimmt, verdeutlicht z. B. schön der hervorragende Band von F. Oswald, L. Schaefer und H. P. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten (München 1971), die den ganzen Bereich „von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt" zusammen sehen. Kein Vernünftiger wird darin ein Politikum sehen, sondern nur eine zwangsläufige Notwendigkeit. Diese Verengung des Blickes rächt sich sofort, wo der Verf. z. B. die Einflüsse von „Syrien" her (er meint aber meist nur den Hauran, der eben zum Patriarchat Jerusalem gehörte, keineswegs die südsyrische Apamene und schon gar nicht die Antiochene) untersucht und natürlich zu unzulässigen Schlüssen kommt (s. u.) –

Leider und unverständlicherweise fehlt eine Karte. Zwar ist auf die 1:100 000er Karte, sogar nach den Planquadraten, bei jedem einzelnen Momument Bezug genommen; aber wer hat die schon, wenn er nicht gerade Generalstäbler oder gar Partisan ist? Ein geographisches Übersichtsblatt hätte auch erst die dürre und abstrakte Tabelle (Nr. 8) der Verteilungsdichte mit Leben erfüllt, zumal Archäologen und Kunsthistoriker doch ausnahmslos optisch begreifen und denken. – Leider fehlen auch die Register, nach Namen, Orten und Sachen gegliedert. Sind sie sonst schon allgemein eine Höflichkeit gegenüber dem Leser, so sind sie unabdingbar in einem Corpus-Werk. So hätte man u. a. auch die leidige Misere der Transkription der Orte aus dem Arabischen besser überwunden: In der Zeit vor 45 hatten bekanntlich Engländer, Franzosen und Deutsche in ihren Grabungs- und Reisepublikationen je eigene transkriptive Schreibweisen, die schon Schwierigkeiten genug machten. Dazu kommt nun die israelische Neubenennung der Orte: für et-Tabga/Heptagpegon hebraisiert nun 'Ein Ha-Shiv'ah, für die unter Sbeita bekannten Monumente Shivta etc., wenn letztere Veränderungen auch im alphabetischen Katalog vermerkt sind. Ein Ortsregister hätte reichlich und unmißverständlich querverweisen können. Natürlich kommt man z. B. bald dahinter, daß 'Ain nun immer 'Ein transkribiert ist. Aber alles könnte man erleichtern. – Dummerweise fehlt auch ein gutes Literaturverzeichnis; angegeben sind nur (11–13) die Abbreviaturen und Siglen der gängigen Periodica und größeren Corpora, dazu eine kurze Bibliographie (vorzüglich der Publikationen der Grabungen oder nur Schürfgrabungen) bei den einzelnen Momunenten. Wenn aber Literatur- und Personenverzeichnis fehlen, ist das Handicap doch erheblich; man kann nur mühsam die überhaupt verwendeten Werke eruieren. – Die Pläne sind erfreulich zahlreich. Leider hat man sich nicht entschlossen, sie – wie sonst heute allgemein üblich – im gleichen Maßstab abzubilden. Doch ist in den weitaus meisten Fällen wenigstens der Maßstab beigegeben. Leider fehlen immer die Annexe, ein Nachteil, der schon besonders deutlich z. B. bei Katchatrians Verzeichnis der Baptisterien (Paris 1962) bemerkbar wurde. Die Orientierung bzw. Deklination von der eindeutigen Ostung ist bei fast allen Grundrissen vermerkt. Die (viel öfter als verzeichnet) noch ablesbaren Spuren von Altar, Synthronos, Bema etc. fehlen häufig, obwohl sie gerade dem Liturgiker hoch willkommen wären. Auch ist die Zuverlässigkeit der Pläne sehr unterschiedlich: einige heben deutlich Ergrabenes und Konjektur voneinander ab, andere geben nur den bekannten Handbuch-Grundriß. Wer je in Palästina an Ort und Stelle die schwachen Stützen für den rekonstruierten Grundriß nachgeprüft hat, wird sofort verstehen, was ich meine. Wieviel gut gemeinter Dilettantismus geistert da nicht durch die älteren Publikationen von Palästinavereinen und Ordens-Bibelinstituten! Hinter die Qualität der sauberen Grabungsgrundrisse etwa der o. g. Vorromanischen Kirchen sollte man heute nicht mehr zurückgehen. Ich weiß vom israelischen Generalkonservator Asher Hiram, daß es sie unterdessen auf Grund von Nachgrabungen zu einem großen Teil gibt. Die Schwierigkeit, sie in einem Band der fixen Größe der vorliegenden Theophaneia-Reihe zu geben, ist mir freilich bewußt. Aber die Mühe hätte sich sicher gelohnt. So bleibt – bei aller aufgewandten Mühe – doch ein gewisser Vorläufigkeits- und Behelfscharakter des Corpus-Werkes.

Es seien noch einige sachliche Korrekturen angefügt. 186: Die Beschreibung Duras ist unzulässig vereinfacht; die Entwicklung von Quirq-Bize ist (nach der Sekundärliteratur von Testini; man hätte aber Tchalenko einsehen müssen!) viel ausgebreiteter und relevanter. 191 Abschn. BI: Ich würde die Anlage von 'Ein Ha-Shiv'ah nicht als „syrisch", sondern eher als hauranisch bezeichnen, wenn auch die Gurtbögen wahrscheinlich holzgedeckt waren. 195: Daß die eine der Pastophorien eine Prothesis war und sich auf einen Liturgiewandel zurückführen läßt, ist seit Liesenberg immer wieder behauptet worden, doch völlig unbewiesen. Ebenso ist die Benennung der Schola cantorum (196) wohl anachronistisch. Ebenso vermute ich in der Kirche „The virgin" in Jericho an der W-Seite keine Gegenapside, sondern eher eine breite Eingangsstufe vor der West-Tür. 200: Der Doppelnarthex erscheint seit byzantinischer Zeit zunehmend häufiger, über seine Verwendung (Bußdisziplin etc.) weiß man mehr als hier vorausgesetzt. Dagegen scheint mir die Taufe am Kantharus unbelegt und unwahrscheinlich: für die Erwachsenentaufe (mit Vollentkleidung) wäre die Situation sicher zu genant; für die Kleinkindertaufe benützte man wohl schon früh eine eigene pelvis. 204: Die Unterscheidung „dedicated churches" – „memorial churches" trifft in dieser Form nicht zu; besser wäre: Memoriae oder Martyria und Eucharistie- oder Gemeindekirchen, je nach ihrer ursprünglichen Funktion, wenn sie auch bald ineinander übergehen. Mit großem Nutzen hätte man die Arbeit von A. Hiram, Die Entwicklung der antiken Synagogen und altchristlichen Kirchenbauten im Heiligen Lande, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 19 (1962) 7–63, besonders die Typentafel 61, heranziehen können. Leider ist diese wichtige Untersuchung gar nicht benutzt worden. 213ff: Der Vergleich zwischen byzantinischen Kirchen in Palästina und „Syrien" ist äußerst unpräzise. Das geht schon – auf den ersten Blick – aus der zitierten Literatur hervor: Die amerikanischen Untersuchungen (hier außerdem nur das Exzerpt Butler, Early Churches benutzt) geben längst nicht mehr genug her. Man müßte heute unbedingt J. Lassus (Sanctuaires chrétiens zitiert, aber offenbar nicht oder nicht genügend eingesehen) und G. Tchalenko heranziehen. So ist dieser Passus ungenau und eher verwirrend und irreführend als hilfreich.

Am Ende sei dem Buch bescheinigt, daß es notwendig und auch nützlich ist. Leider enthält es aber eine Menge Schönheitsfehler, und nicht nur solche. Man wird einstweilen damit – wie mit vielen, eben nicht vollkommenen Handbüchern – arbeiten müssen und da ist dann oft das Gute, weil es nun einmal da ist, Feind oder mindestens Hindernis des Besseren.

Klosterneuburg Johannes H. Emminghaus

---

**Habilitationen im akademischen Jahr 1972/73**

Bonn:

Dr. theol. Josef Stegmann, Augsburg, am 18. 11. 1972 für das Fach Christliche Gesellschaftslehre: „Der soziale Katholizismus Deutschlands und die Mitbestimmung in der ersten Phase der Industrialisierung (1820–1933)" (Groner, Hegel).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol., Dr. phil. Peter Antes, Freiburg, am 24. 11. 1972 für das Fach Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft: vier religionsgeschichtliche Arbeiten (Gramlich, Schimmel).

Dr. phil. Charles Lohr SJ am 30. 11. 1972 für das Fach Theologiegeschichte: sechzehn dogmengeschichtliche Arbeiten besonders zu Raimundus Lullus und zum lateinischen Aristotelismus (Riedlinger, Madre).

Dr. theol. Alexander Sagi, Limburg, am 14. 7. 1973 für das Fach Christliche Sozialwissenschaft und Sozialarbeit: „Entstehung und Korrektur menschlichen Verhaltens – Folgerungen für das christliche Verhalten" (Völkl, Stoeckle).

Mainz:

Dr. Friedrich Wilhelm Jürgensmeier MSF am 20. 6. 1973 für das Fach Mittlere und neuere Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde: „Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie" (Brück, Frank).

München:

Dr. theol. Jost Eckert, Köln, am 1. 3. 1973 für das Fach Neues Testament: „Der Apostel und seine Autorität. Studien zum zweiten Korintherbrief" (Kuss, Michl).

Dr. theol. Werner Lauer, Fulda, am 1. 3. 1973 für das Fach Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Moralpsychologie: „Humor als Ethos" (Egenter, Gründel).

Dr. theol. Richard Heinzmann, München und Freising, am 26. 7. 1973 für das Fach Geschichte der Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit: „Die Summe ‚Colligite fragmenta' des Magister Hubertus (Clm 28799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung der Scholastik" (Dettloff, Gründel).

Dr. theol. Philipp Schäfer, Rottenburg, am 26. 7. 1973 für das Fach Dogmatik: „Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit" (Scheffczyk, Fries).

Regensburg:

Dr. phil. Karl Josef Benz, Regensburg, für das Fach Historische Theologie, Mittlere und Neue Kirchengeschichte: „Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme des Herrschers" (Kottje, Reindel).

Würzburg:

Dr. Gerhard Dautzenberg OFM am 13. 12. 1972 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief" (Schnackenburg, Schreiner).

Dr. Hans Kramer OSC am 8. 2. 1973 für das Fach Moraltheologie: „Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen" (Teichtweier, Fleckenstein).

Dr. Heinrich Pompey, Münster, am 8. 2. 1973 für das Fach Pastoraltheologie: „Aporien und Grenzen der heutigen Pastoral-Anthropologie im Dienst an einer Medizin im Umbruch" (Fleckenstein, Gastgeber).

Dr. Gerhard Lohfink, Limburg, am 4. 6. 1973 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie" (Schnackenburg, Schreiner).

Dr. Dr. Günter Koch, Würzburg, am 14. 6. 1973 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Cyrus" (Hofmann, Betz).

Dr. Cornelius Mayer OSA am 14. 6. 1973 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins" (Ganoczy, Hofmann).

Graz:

Dr. theol. Kurt Fenz (P. Augustinus) OCist. am 2. 2. 1973 für das Fach Altes Testament: „Der Daniel-Memra des Simon von Edessa" (Sauer, Schedl).

Innsbruck:

Dr. theol. Josef Sudbrack SJ am 24. 11. 1972 für das Fach Geistliche Theologie: „Motive-Modelle für ein Leben als Christ" (Kern, Meyer).

Dr. rer. oec. et phil. Herwig Büchele SJ am 23. 8. 1973 für das Fach Sozialethik: „Zur Ontologie der Gesellschaft. Der ‚positive Humanismus' und das Problem der Universalisierung der Denkform von Karl Marx" (Coreth, Rotter).

Salzburg:

Dr. rer. pol. Franz Horner, Salzburg, am 12. 2. 1973 für das Fach Philos. Gesellschaftslehre: „Die sozialen Grundrechte. Weltanschauliche und gesellschaftspolitische Aspekte" (Schmölz, Rehrl).

Wien:

Dr. theol. et rer. pol. Valentin Zsifkovits, Eisenstadt, am 4. 7. 1973 für das Fach Ethik und Sozialwissenschaft: „Der Friede als Wert" (Weiler, Hörmann).

**Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1972/73**

Bochum:

Herbert Mölle, Essen: „Das ‚Erscheinen' Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese" (Ruppert, Görg).

Rudolf Ginters, Paderborn: „Versprechen und Geloben" (Schüller, Ermecke).

Bonn:

Stanislaus Świdziński OSPPE, St. Pauli Orden, Czenstochau: "Constitutio Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae iuxta textum ante annum 1643 conscriptum. Historia – Textus – Sententia" (Stasiewski, Hegel).

Guido Schnellmann, Chur: „Technik und Theologie. 40 Jahre Diskussion um die Technik – Eine Dokumentation, zugleich ein Beitrag zu einer Theologie der Technik" (Dolch, Böckle).

Robert Kümpel, Köln: „Die Berufung Israels. Ein Beitrag zur Theologie des Hosea" (Botterweck, Zimmermann).

Klaus Friedrich OFM: „Bischof Marc Antoine Berdolet von Aachen (1740 bis 1809). Sein Leben und Wirken unter besonderer Berücksichtigung seiner pastoralen Vorstellungen" (Delahaye, Gatz).

Wilhelm Theodor In der Smitten: „Esra-Quellen. Überlieferung und Geschichte" (Botterweck, Zimmermann).

Freiburg i. Br.

Bernhard Krautter, Rottenburg: „Die Bergpredigt im Religionsunterricht. Eine Untersuchung über ihre didaktisch-methodische Erschließung und ihren Bezug zu den exegetischen Ergebnissen seit der Wende zum 20. Jahrhundert in Deutschland" (Biemer, Vögtle).

Klaus Krupp, Freiburg i. Br.: „Das Verhältnis Jahwe-Israel im Sinne eines Ehebundes in Is 40–55" (Deissler, Vögtle).

Jean-Claude Petit, Montreal: „La revelation de l'absolu et l'analyse de l'existence dans l'oeuvre de Paul Tillich. Essai sur la genèse et l'évolution de l'intention originelle de sa théologie" (Welte, Riedlinger).

Alfred Krömer, Paderborn: „Die Sedes apostolica der Stadt Rom in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirchengeschichte bis Leo I." (Kolping, Marschall).

Dieter Zeller, Freiburg: „Juden und Heiden in der Mission des Paulus nach dem Römerbrief" (Vögtle, Deissler).

Dietmar Bader, Freiburg: „Der Weg Loisys zur Erforschung der christlichen Wahrheit" (Riedlinger, Welte).

München:

Duane V. Lapsanski OFM: „Perfectio Evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum" (Dettloff, Schwaiger).

Arnold Stötzel, Paderborn: „Christlicher Glaube und römische Religiosität bei Tertullian" (Stockmeier, Dürig).

Joachim Czech, Köln: „Kirche und Elite. Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie sowie in der Christlichen Sozialethik und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche" (Giers, Fries).

Wayne (Johann) Hellmann OFM: „Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie des hl. Bonaventura" (Dettloff, Finkenzeller).

Harald Schweizer, Freiburg i. Br.: „Elischa in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6, 8–23; 6, 24–7,20" (Richter, Aßfalg).

Richard Penaskovic OFM: „Open to the Spirit: To Notion to the Laity in the Writings of J. H. Newman" (Fries, Scheffczyk).

Franz Courth SAC: „Das ‚Leben Jesu' von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhn. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus" (Scheffczyk, Fries).

Paul Eisenkopf SAC: „Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche" (Fries, Schwaiger).

Walter Gross, Hildesheim: „Bileam. Literatur- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24" (Richter, Stockmeier).

Anton Sirch (P. Bernhard) OSB: „Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara" (Dürig, Hamp).

Manfred Roeder, Augsburg: „Taufe und Firmung nach der Lehre des heiligen Bonaventura" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Münster:

Manfred Balkenohl: „Der Antitheismus in Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Eine anthropologische und theologische Untersuchung" (Heinen, Weber).

Jürgen Freudenberg: „Die synoptische Weherede. Tradition und Redaktion in Mt 23 par." (Gnilka, Thüsing).

Rudolf Ohlig: „Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945" (Iserloh, Ganoczy).

Manfred Probst SAC: „Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Der Standort Johann Michael Sailers (1751–1832) in den liturgischen Bestrebungen der Aufklärungszeit" (Lengeling, Exeler).

Klaus Schmöle: „Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien" (Kötting, Gnilka).

Harvey Egan SJ: „An Anthropocentric-Christocentric Mystagogy. A Study of the Method and Basic Horizon of Thought and Experience in the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola" (Rahner, Vorgrimler).

Siegfried Franke: „Die anthropologischen Grundlagen in der Moraltheologie von Franz Xaver von Linsemann" (Heinen, Weber).

Wolfgang Klein: „‚Gaudium et spes': Zeugnis einer evolutiven Weltschau. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin" (Weber, Hünermann).

Alois Weidert CM: „Elemente einer theologischen Konflikt- und Friedenstheorie. Traditionskritische, biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens" (Weber, Metz).

Regensburg:

Gisela Linde (Schwester Mechthild), Töchter vom Hl. Kreuz: „Das Problem der Gottesvorstellung im Werk von Albert Camus" (Ratzinger, Schurr).

Sergio Silva, Kongregation v. d. H. H.: „Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung" (Schiffers, Ratzinger).

Franz Schnider, Basel: „THEOYE MPOØHTHE. Untersuchungen zu einer urchristlichen Deutung Jesu von Nazareth" (Mußner, Groß).

Michael Johann Marmann, Schönstatt-Inst. Säkularpriester: „Die Entstehung des Axioms ‚Gratia praesupponit naturam'. Ideengeschichtliche Untersuchung des Weges bis zu seiner Artikulation" (Ratzinger, Rief).

Ivo Meyer, Basel: „Jeremia gegen die Propheten. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Jeremiabuch" (Groß, Krinetzki).

Hermann Josef Perrar: „Die Bewährung Jahwes an Israel. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Bitte und Erhörung in den Geschichtswerken des AT" (Groß, Mayer).

Josef Wohlmuth, Eichstätt: „Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient" (Ratzinger, Jedin).

Trier:

Gabriel Heuser OSB: „Soziale Prägung und Glaubensmöglichkeit. Soziologische und sozialpsychologische Determinanten des religionspädagogischen Feldes bei 15–18jährigen Höheren Schülern" (Thome, Zerfaß).

Tübingen:

Richard Wetzel: „Das Vierundzwanzigste Kapitel des Evangelisten Matthäus in der Auslegung durch die Griechischen Väter Origenes und Chrysostomus" (Schelkle, Vogt).

Theodore Crone, Baltimore/Maryland: „Early Christian Prophecy. A Study of its Origin and Function" (Haag, Böhlig).

Howard Bleichner, Baltimore/Maryland: „The Development of the Religious Philosophy of William James" (Möller, Seckler).

Luis Duch OSB, Montserrat/Barcelona: „Das Mythos Problem in der modernen Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung von Mircea Eliade. Darstellung und Kritik" (Seckler, Haag).

Bernd Stappert: „Glauben in der Welt. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten" (Hasenhüttl, Greinacher).

Gerhard Heinz, Speyer: „Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts" (Seckler, Küng).

Arno Schilson, Limburg/Lahn: „Geschichte im Horizont der Vorsehung. Gotthold Ephraim Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte" (Kasper, Barner).

Würzburg:

Burkhard Eising OSB: „Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend" (Reuss, Aßfalg).

Karl Mühlek: „Die Ekklesiologie Herman Schells" (Hasenfuß, Scheele).

Joachim Lange, Paderborn: „Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20" (Schnackenburg, Schmitt).

Franz Untergaßmair OSA: „Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Joh-Evangelium. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den joh. Namensaussagen" (Schnackenburg, Schreiner).

Norbert Zwergel, Fulda: „Die Erweckung des Lazarus Johannes 11, 1–44. Wachstumsprozeß und Sinn der johanneischen Darstellung" (Schnackenburg, Müller).

Dr. med. Wilfried Ruff SJ: „Die sittliche Beurteilung der Mutilatio, dargestellt an den bei Transplantationen auftauchenden Problemen" (Fleckenstein, Teichtweier, Hirschmann).

Vincent van Zutphen OSA: „Studies on the Hymn in Romans 11, 33–36. With Special Emphasis on the τὰ πάντα formula" (Schnackenburg, Schreiner).

Paul-Heinz Schenk, Würzburg: „Die Interpretation des Trinitätsmysteriums bei Hermann Schell" (Hasenfuß, Scheele).

Klaus Stadel, Freiburg: „Buße und Bußsakrament in den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit" (Fleckenstein, Scheele).

Gerhard Doppelfeld OSB: „Mönchtum und kirchlicher Heilsdienst bei den nordamerikanischen Benediktinern im 19. Jahrhundert" (Fleckenstein, Willeke).

Richard Gardner, The Church of the Brethren: „‚Jesus' Appraisal of John the Baptist. An Analysis of the Sayings of Jesus Concerning John the Baptist in the Synoptic Tradition" (Schnackenburg, Neuenzeit).

Artur Reiner, Freiburg: „Suizid und Suizidversuch – Ein Appell an die Seelsorge" (Fleckenstein, Teichtweier, Christian).

Yofre Horacio Simian SJ: „Das Rechten um Jahwes Hügelland. Form- und traditionskritische Untersuchung zur Bearbeitung des Buches Ezechiel" (Schreiner, Müller).

Franz Schicklberger SVD: „Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologie-geschichtliche Untersuchung" (Schreiner, Schnackenburg).

Graz:

Franz Pock, Graz-Seckau: „Religiöses Leben und kirchliche Disziplin in der Nonnenabtei Göß" (Amon, Heimerl).

Kurt Zisler, Graz-Seckau: „Die geistlichen Stiftungen Kaiser Friedrich III" (Amon, Heimerl).

Franz Breid, Linz: „Die Struktur der Gesellschaft im Buche Ben Sira" (Sauer, Schedl).

Maria Griesmayr, Linz: „Spiritualität und Dienst an der Welt in der Linzer Ordensprovinz der Kreuzschwestern" (Gastgeber, Hansemann).

Josef Schmuck, Graz-Seckau: „Die Prophetie ‚Onus ecclesiae'. Des Bischofs Berthold Pürstinger religiöse Kritik der Zustände in Kirche und Welt aus den ersten Jahren der Reformationszeit" (Amon, Heimerl).

Alexander Kronsteiner, Linz: „Heilsdienst für Jugendliche und Jungerwachsene" (Gastgeber, Hansemann).

Anton Gölles, Graz-Seckau: „Schulfernsehen im Religionsunterricht" (Hansemann, Gastgeber).

Johann Grausgruber, Linz: „Geschichte der Vorstadtpfarre Wels von ihrer Gründung (1785) bis zu ihrer Verlegung (1967)" (Amon, Heimerl).

Innsbruck:

Josef Wolsegger, Innsbruck: „Tiroler religiöses Brauchtum im Spannungsfeld des säkularisierten Bewußtseins" (Kern, Jungmann).

Josef-Anton Aigner SJ: „Priesterbild und Priesterberuf. Eine Untersuchung bei Jugendlichen des J. F. Kennedy-Hauses" (Croce, Morel).

Kurt Studhalter, OFMCap.: „Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein" (Richter, Muck).

Wolfgang Schmölders, Aachen: „Inkarnatorische Struktur, Funktion und Relevanz eines Denkmodells in der Theologie von Karl Rahner" (Schupp, Felderer).

Bernhard Kieser SJ: „Moraltheologische Fragen des menschlichen Sterbens" (Rotter, Felderer).

Peter Gruber: „Zur ethischen Situation des Journalisten" (Rotter, Croce).

Ernst Jäger, Innsbruck: „Kirche und Freiheit im 19. Jahrhundert. Der konkupiszenzbezogene Vorbehalt der kirchenamtlichen Beurteilung der modernen Freiheitsrechte" (Kern, Zeller).

Philipp Schwarz: „Das Wahrheits- und Praxisproblem in der marxistischen Philosophie der Gegenwart" (Marlet, Kern).

Charles Ssemuju, Masaka: „Die Sakramentalien. Religions-, Theologiegeschichtliches und Systematisches über das Wesen der Sakramentalien" (Schupp, Meyer).

Karl-Heinz Trausnitz: „Glaubensbegründung an den allgemeinbildenden Höheren Schulen" (Croce, Kern).

Salzburg:

Hubert Kranzfelder, München: „Deutsche Hagiographie im 20. Jahrhundert. Eine pastoraltheologische Analyse aufgrund einer literatursoziologischen Erhebung" (Griesl, Rehrl).

Gerhard Stövesand, Paderborn: „Die Glaubenssituation des Akademikers. Pastoraltheologischer Feldforschungsbeitrag aus einer Großstadtpfarrei" (Griesl, Läpple).

Wien:

Heinrich Gerhold SJ: „Die apokalyptischen Reiter (Apokalypse 6, 1–8)" (Kosnetter, Kornfeld).

Herbert Berger, Wien: „Die christlichen Basisgemeinschaften in Santiago de Chile" (Klostermann, Weiler).

Carlos Elorriaga SP: „Die wichtigsten Strömungen in der gegenwärtigen Theologie der Erbsünde" (Binder, Schulte).

Karl Hoffegger, Wien: „Die Zeugen Jehovas und die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit" (Kosnetter, Kornfeld).

Heribert Lehenhofer, Wien: „Panis noster cottidianus. Mahl und Brotgenuß im Einfluß auf die eucharistische Speise in der alten Kirche" (Emminghaus, Schulte).

Walther Pichler, Wien: „Von der Synagoge zur Kirche. Zur Entstehungsgeschichte der Pfarre St. Leopold, Wien II" (Loidl, Weiler).

Klaus Porstner: „Gottes- und Nächstenliebe bei Gertrud von le Fort" (Hörmann, Schulte).

Anton Stiegler OCist.: „Wilhelm Anton Neumann (1837–1919)" (Loidl, Pritz).

Johann Huber: „Erasmus als Exeget und Bibelherausgeber des Neuen Testamentes" (Kosnetter, Loidl).

Christine Mann: „Der Philosophiehistoriker Vinzenz A. Knauer (1828–1894)" (Pritz, Loidl).

Friedrich Mussbacher OCist.: „Abt Matthäus III. Kolweiß von Lilienfeld (1620–1695). Sein Leben und Wirken" (Loidl, Dordett).

Heribert Bastel, Wien: „Der Kardinal Pierre de Bérulle (1575–1629) als Spiritual des französischen Karmels" (Hörmann, Loidl).

Franz Eichinger, St. Pölten: „Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie" (Pritz, Schulte).

Anton Naderer: „Dr. Josef Cal. Fliesser, Bischof von Linz" (Loidl, Dordett).

Siegmund Schramm: „Karl Werner als Moraltheologe" (Pritz, Hörmann).

Fribourg:

Mathias Nturo, Ruehngeri: „Les dispositions légales et l'éducation chrétienne au Rwanda" (Müller).

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

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

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

Andreas Laun SM: „Die natürliche Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie. Krise und Erneuerung" (Pfürtner).

Cyrill Meier: „Die kirchliche Region Aarau. Modell einer kirchlichen Region im Gebiet des Bistums Basel" (Müller).

Richard Friedli OP: „Das Phänomen der kulturellen Zirkulation und die Problematik des Fremden" (Stirnimann).

Fidelis Nyvimpunga, Kabgayi: „La morale des Non-Chrétiens et le Christianisme au Rwanda" (Pinto).

Bronislaw Mierzwinski: „La famille, cellule active de l'église" (Müller).

Roger Moser OFMCap.: „Die Gotteserfahrung bei Martin Buber" (Wiederkehr).

Johannes Spodgen, Aachen: „Soziale Planung- und Organisationsarbeit in der Jugendpastoral" (Müller).

Karl Jaros OFMCap.: „Die Stellung des Elohisten zur Kanaaneischen Religion" (Keel).

John Mahoney OP: „Charles Hartshorne's ‚dipolar' Conception of God" (Nicolas).

Renzo Petraglio: „Epulae, Epulatio nella Volgata" (Spicq).

Remi Hoeckman OP: „Unité de l'Église, unité du monde" (Pinto).

Johannes Brantschen OP: „Zur Theologie von Ernst Fuchs" (Stirnimann).

# 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

The myth of the State. Based on papers read at the symposium on the myth of the State held at Åbo on the 6th-8th September, 1971. Edited by Haralds Biezais. – Stckhlm: Almqvist & Wiksell (1972). 188 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis VI; skr 40,–.

Comunione interecclesiale. Collegialità, primato, ecumenismo. Acta conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium Ecclesiarum, Romae 1967. Curantibus Iosepho D'Ercole, Alphonso M. Stickler. Vol. I. II. – Roma: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) 1972. LIX, 1036 p. = Communio XII/XIII; Lire 14 000.

Sauter, Gerhard: Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge, Aufsätze. – Mchn: Kaiser Verl. 1972. 321 S. = Theologische Bücherei. Systematische Theologie XLVII; kart. DM 26,50.

Baron, Salo Wittmayer: Ancient and medieval Jewish history. Essays. Ed. with a foreword by Leon A. Feldmann. – New Brunswick, N. J.: Rutgers Univ. Pr. (1972). XXVI, 588 p.; $ 12,50.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Wikmark, Orjan: „In welchem Sinn ist die Bibel Gottes Wort?" Schwedische Diskussion über die Autorität der Schrift. – KuD XIX, 1973, 254–266.

Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur (Exégèse et herméneutique, dt.) [Hrsg.:] Xavier Léon-Dufour. (Ins Deutsche übertragen von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf.) – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 263 S.; kart. DM 35,–.

Lapointe, Roger, OMI: Actualité de l'**apocalyptique**. – EglTh IV, 1973, 197–211.

Janzen, J. Gerald: The Bible and our social institutions. A theoretical perspective. – Interpr XXVII, 1973, 327–348.

#### 2. Altes Testament

Rad, Gerhard von: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Bd II. Hrsg. von Rudolf Smend. – Mchn: Kaiser Verl. 1973. 327 S. = Theologische Bücherei XLVIII; kart. DM 24,–.

Congress volume **Uppsala 1971.** (8th–12th August 1971.) (By H[enrik] S[amuel] Nyberg [e.a.]) – Leiden: Brill 1972. VIII, 293 p., 6 pl. = Vetus Testamentum. Supplements XXII; hfl 96,–.

Abel, E. L.: The nature of the patriarchal God **"El Sadday"**. – Numen XX, 1973, 48–59.

Keel, Othmar: Das Vergraben der „Fremden Götter" **in Genesis XXXV 4 b**. – VT XXIII, 1973, 305–336.

Marti, Kurt: Bundesgenosse Gott. Versuche zu **2. Mose 1–14.** – Basel: Reinhardt (1972). 107 S.; sfr 9,80.

Jackson, Bernard S.: The problem of **Exod. XXI 22–5**. ‹Ius talionis›. – VT XXIII, 1973, 273–304.

McBride, S. Dean, Jr.: The yoke of the Kingdom. An exposition of **Deuteronomy 6 : 4–5**. – Interpr XXVII, 1973, 273–306.

Bächli, Otto: Von der Liste zur Beschreibung. Beobachtungen und Erwägungen zu **Jos 13–19**. – ZDPV LXXXIX, 1973, 1–14.

De Vries, Simon J.: David's victory over the Philistine as saga and as legend. – JBL XCII, 1973, 23–36.

Long, Burke O.: **2 Kings III** and genres of prophetic narrative. – VT XXIII, 1973, 337–348.

Claburn, W. Eugene: The fiscal basis of **Josiah**'s reforms. – JBL XCII, 1973, 11–22.

Neumann, Peter K. D.: Das Wort, das geschehen ist ... Zum Problem der Wortempfangsterminologie in **Jer. I-XXV**. – VT XXIII, 1973, 171–217.

Rodríguez-Herranz, J. C., SJ: La hipóstasis de la sabiduría en **Prov. 8.22–31.** – MCom XXX, 1972, 25–64.

Humphreys, W. Lee: A life-style for diaspora. A study of the tales of Esther and Daniel. – JBL XCII, 1973, 211–223.

Der griechische Text des Buches **Ezechiel** [Ezechiel Propheta: Fragm., griech.]. Nach dem Kölner Teil d. Papyrus 967 hrsg. v. Leopold Günther Jahn. – Bonn: Habelt 1972. 215 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XV; Lw. DM 56,–.

Cathcart, Kevin J.: **Nahum** in the light of northwest semitic. – R: Biblical Institute Pr. 1973. 171 p. = Biblica et Orientalia XXVI.

Pié y Ninot, Salvador: La palabra de Dios en los Libros **Sapienciales.** – Barc: Herder 1972. 319 p. = Facultad de Teología de Barcelona. ‹Sección San Paciano.› Colectánea San Paciano XVII; pes 750.

Studies in the **religion** of ancient Israel. – Leiden: Brill 1972. 181 p. = Vetus Testamentum. Supplements XXIII; hfl 64,–.

Mayes, A. D. H.: Israel in the pre-monarchy period. – VT XXIII, 1973, 151–170.

Le Moyne, Jean, OSB: Les **Sadducéens**. – P: Gabalda 1972. 464 p. = Études bibliques; F 110,–.

Levinson, Nathan Peter: Die **Kultsymbolik** im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Tafelband. – Stu: Hiersemann 1972. 138 S., 102 Illustr. = Symbolik der Religionen XVII; Lw. DM 62,–.

Um das Prinzip der **Vergeltung** in Religion und Recht des Alten Testaments. Hrsg. von Klaus Koch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XIV, 458 S. = Wege der Forschung CXXV.

Koch, Robert, CSSR: La rémission et la confession des **péchés** selon l'Ancien Testament. – Studia moralia X, 1972, 219–247.

Izco Ilundain, José A.: El conocimiento de Dios entre los Gentiles según el Antiguo Testamento. – ETL XLIX, 1973, 36–75.

Stemberger, Günter: Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. ‹ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr› – R: Biblical Institute Press 1972. VIII, 139 S. = Analecta biblica LVI; Lire 3600.

Bee, Ronald E.: The use of statistical methods in Old Testament studies. – VT XXIII, 1973, 257–272.

Sawyer, John F. A.: Semantics in biblical research. New methods of defining Hebrew words for salvation. – Lo: SCM Pr. (1972). XII, 146 p. = Studies in biblical theology II, 24; £ 2,25.

Sawyer, J. F. A.: Hebrew words for the resurrection of the dead. – VT XXIII, 1973, 218–234.

Scrolls from Qumrân Cave I. The great Isaiah scroll. The Order of the Community. The Pesher to Habakuk. From photographs by John C. Trevor. (Ed. [by] Frank Moore Cross, David Noel Freedman [e.a.]). – Jerusalem: Albright Inst. of Archaeological Research, The Shrine of the Book 1972. 163 p. 4°

Arnaldich, Luis: El sacerdocio en Qumran. – Salm XIX, 1972, 279–322.

Tushingham, A. D.: The excavations at **Dibon** ‹Dhībân› in Moab. The third campaign **1952–53.** – Cambridge, Mass.: The American Schools of Oriental Research 1972. XIII, 172 p., 38 fig., 42 pl., 10 tables, 10 plans = The Annual of the American Schools of Oriental Research XL; $ 12,50.

#### 3. Neues Testament

Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach **Matthäus.** Übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 368 S. = Das Neue Testament deutsch. Teilband II; kart. DM 25,–.

Conzelmann, Hans: Die **Apostelgeschichte** erklärt. 2., verb. Aufl. – Tü: Mohr 1972. 168 S. = Handbuch zum Neuen Testament VII.

Käsemann, Ernst: An die **Römer.** – Tü: Mohr 1973. XV, 407 S. = Handbuch zum Neuen Testament VIIIa; Lw. DM 39,–.

Wedderburn, A. J. M.: The theological structure of Romans **V. 12.** – NTSt XIX, 3, 1973, 339–354.

Jaubert, Annie: La voile des femmes **‹I Cor. XI.** 2–16›. – NTSt XVIII, 4, 1972, 419–430.

Crouch, James E.: The origin and intention of the **Colossian** Haustafel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 176 p. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CIX; Lw. DM 38,– [Diss., Tübingen]

Roux, Hébert: L'Evangile de la liberté. Commentaire de l'épître de Paul aux **Galates.** – Genève: Labor et fides (1973). 109 p.; sfr 14,50.

Hübner, Hans: Gal **3,10** und die Herkunft des Paulus. – KuD XIX, 1973, 215–231.

Venetz, Hermann-Josef: «Christus anziehen». Eine Exegese zu Gal **3,26–27** als Beitrag zum paulinischen Taufverständnis. – FZPhTh XX, 1973, 3–36.

Friedrich, Gerhard: **1. Thessalonicher 5,1–11**, der apologetische Einschub eines Späteren. – ZThK LXX, 1973, 288–315.

Merk, Otto: Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp **Gabler** und Georg Lorenz **Bauer** und deren Nachwirkungen. – Marburg: Elwert Verl. 1972. VIII, 309 S. = Marburger theologische Studien IX; Lw. DM 64,80. [Habil.-Schrift, Marburg]

Solages, (Bruno) de: Critique des évangiles et méthode historique. L'exégèse des synoptiques selon R. **Bultmann.** – (Toulouse:) Privat (1972). 219 p.; F 29,–.

Martin, Ralph P.: **Mark:** Evangelist and theologian. – Exeter: The Paternoster Press (1972). 240 p.; $ 3,–.

Taylor, Vincent: The passion narrative of St. Luke. A critical and historical investigation. Ed. by Owen E. Evans. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XII, 148 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XIX; £ 3,80.

Atal, Dosithée: Structure et signification des cinq premiers versets de l'hymne johannique au Logos. – Lv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1972. 88 p. = Recherches africaines de théologie. Travaux de la Faculté de Théologie de Kinshasa III; FB 425,–.

Riedl, Johannes: Das Heilswerk Jesu nach Johannes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 440 S. = Freiburger theologische Studien XCIII; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Ibuki, Yu: Die Wahrheit im Johannesevangelium. – Bo: Hanstein 1972. XXI, 366 S. = Bonner biblische Beiträge **XXXIX**; kart. DM 83,– [Diss., Bonn]

Herzog, Fredrick: Liberation theology: Liberation in the light of the Fourth Gospel. – NY: Seabury Pr. (1972). XV, 272 p.; $ 6,95.

Amphoux, Christian-Bernard: Etudes structurales: Langue de l'Epître de **Jacques.** – RHPhR LIII, 1973, 7–45.

Turrado, Lorenzo: Carisma y ministerio en San Pablo. – Salm XIX, 1972, 323–353.

Patsch, Hermann: Abendmahl und historischer Jesus. – Stu: Calwer Verl. 1972. 390 S. = Calwer theologische Monographien A, 1; kart. DM 34,– [Diss., München]

Schenk, Wolfgang: Naherwartung und Parusieverzögerung. Die urchristliche **Eschatologie** als Problem der Forschung. – Theologische Versuche IV, B (1972), 47–69.

Barrett, Ch[arles] K[ingsley]: The signs of an **apostle.** The Cato Lecture 1969. With an introduction to the American edition by John Reumann. – Phil: Fortress Press (1972). XVI, 144 p.; $ 3,25.

Brockhaus, Ulrich: **Charisma** und **Amt.** Die paulinische Charismen-

lehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. – Wup: Theologischer Verlag Brockhaus (1972). 260 S.; DM 28,– [Diss., Amsterdam]

Ziesler, J. A.: The meaning of **righteousness** in **Paul**. A linguistic and theological enquiry. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XII, 254 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XX; £ 5,80. [Diss., London]

Spicq, C., OP: Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament. – P: Ed. du Cerf 1972. 223 p. = Lectio divina LXXI; F 45,–.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in **Trier** 1473 1973. Hrsg. von Georg Droege, Wolfgang Frühwald, Ferdinand Pauly. – Tr: NCO-Verlag 1973. 418 S.

Beumann, Helmut: Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XII, 500 S.; Lw. DM 78,–.

Hooykas, R.: Religion and the rise of modern science. – GrR: Eerdmans 1972. XIII, 162 p.; $ 2,65.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Conciliorum oecumenicorum decreta curantibus Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti, Perikle P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi, consultante Huberto Jedin. Editio tertia. – Bologna: Istituto per le scienze religiose 1973. XXIV, 1135, 169* p.; Lire 15 000.

Rehberger, Karl: Das Priesterbild in der Urkirche, im 11. Jahrhundert und am Vorabend der Reformation. – Priesterbild im Wandel ... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 49–71; S. 73–85: Zinnhobler, Rudolf: Die mönchischen Strukturen des Priesterbildes; S. 87–104: Hollerweger, Hans: Zwischen Kaiser und Volk. Bemerkungen zur Situation des Priesters in der josephinischen Zeit; S. 105–119: Lenzenweger, Josef: Das Priesterbild im Wandel vom Tridentinum zum Vaticanum II.

Heyen, Franz-Josef: Das Erzbistum Trier. I: Das Stift **St. Paulin** vor **Trier**. – B, NY: de Gruyter 1972. XII, 855 S. = Germania sacra. N. F. VI: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier; Lw. DM 220,–.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Zur Darstellung der Kirchen- und Religionsgeschichte der ersten fünf Jahrhunderte nach Christus. Die Alte Kirche in den Schulbüchern Westeuropas. Hrsg. von Georg Eckert und Otto-Ernst Schüddekopf. – Braunschweig: Albert Limbach Verlag 1973. 174 S. = Schriftenreihe des Internationalen Schulbuchinstituts XVIII.

Regner, Friedemann: Johannes Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes." Gegen eine theologiegeschichtliche fable convenue. – ZKG LXXXIV, 1973, 82–92.

Dassmann, Ernst: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. – Mstr: Aschendorff (1973). IX, 494 S., 51 Taf., 8 Tab. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVI; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Münster]

Martimort, Aimé-Georges: Vingt-cinq ans de travaux et recherches sur la mort de saint Pierre et sur sa sépulture. – BLE LXXIII, 1972, 73–101.

Kötting, Bernhard: Amt und Charisma in Theorie und Praxis der Alten Kirche. – Dienst und Amt. Überlebensfrage der Kirchen, Rgb 1973, 41–60.

Botte, Bernard [, OSB]: Gemeinschaft der Eucharistie und Gemeinschaft der Heiligen. – ErbAuftr XLIX, 1973, 299–308.

Duchatelez, K., OPraem: La «condescendance» divine et l'histoire du salut. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 593–621.

Pani Ermini, Letizia: L'ipogeo detto dei Flavi in Domitilla. – RivAC XLV, 1969, 119–173; XLVIII, 1972, 235–269; 19 fig.

Berger, Klaus: Der traditionsgeschichtliche Ursprung der *traditio legis*. – VigChr XXVII, 1973, 104–122.

Vilela, Albano: Le presbytérium selon saint **Ignace d'Antioche**. – BLE LXXIV, 1973, 161–186.

Swartley, Willard M.: The *Imitatio Christi* in the Ignatian letters. – VigChr XXVII, 1973, 81–103.

Hagner, Donald Alfred: The use of the Old and New Testaments in **Clement** of **Rome**. – Leiden: Brill 1973. XII, 393 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXIV; hfl 88,–.

Vermander, Jean-Marie: La parution de l'ouvrage de **Celse** et la datation de quelques apologies. – RevÉtAug XVIII, 1972, 27–42.

Schmöle, Klaus: Gnosis und Metanoia. Die anthropologische Sicht der Buße bei **Klemens** von **Alexandrien**. – TThZ LXXXII, 1973, 304–312.

Prigent, Pierre et Ralph Stehly: Les fragments du De Apocalypsi d'**Hippolyte**. – ThZ XXIX, 1973, 313–333.

Aland, Barbara: Die Apophasis Megale und die simonianische Gnosis. – ThPh XLVIII, 1973, 410–418.

Novatiani opera quae supersunt. Nunc primum in unum collecta. Ad fidem codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus edidit G. F. Diercks. – Turnhout: Brepols 1972. XL, 348 p. = Corpus christianorum. Series latina IV; FB 1100.

Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum. Ad Fortunatum. Edidit R. Weber. De lapsis. De ecclesiae catholicae unitate. Edidit M. Bévenot. – Turnhout: Brepols 1972. LX, 293 p. = Corpus christianorum. Series latina III, 1; FB 1100.

Heck, Eberhard: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei **Lactantius**. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae institutiones und der Schrift De opificio Dei. – Heid: Winter 1972. 235 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1972, 5; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Chesnut, Glenn F.: Fate, fortune, free will and nature in **Eusebius** of **Caesarea**. – ChH XLII, 1973, 165–182.

Peñamaría de Llano, Antonio, SJ: Exégesis alegórica y significados de *Fides* en San **Hilario** de **Poitiers**. – MCom XXX, 1972, 65–91.

Jansma, T.: **Ephraem** on Exodus II, 5: Reflections on the interplay of human free will and Divine Providence. – OChP XXXIX, 1973, 5–28.

(Didymus) Didymos der Blinde: Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus). T. IV: Kommentar zu Eccl. Kap. 7–8,8. Kap. 7–7,18 hrsg., übers. u. erl. von Johannes Kramer. Kap. 7,19–8,8 hrsg., übers. u. erl. von Bärbel Krebber. In Zusammenarbeit mit d. Ägypt. Museum in Kairo. – Bonn: Habelt 1972. XVII, 169 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XVI; Lw. DM 68,–.

O'Connell, R. J.: Confessions VII, IX, 13 – XXI, 27. Reply to G. Madec. – RevÉtAug XIX, 1973, 87–100; p. 101–120: Bergeron, Richard: La doctrine eucharistique de l'*Enarr. in Ps. XXXIII*; p. 121–157: Veer, Albert de: Aux origines du *De natura et origine animae* de saint Augustin.

Opelt, Ilona: **Hieronymus'** Streitschriften. – Heid: Winter 1973. 219 S. = Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F. II, 44.

Leroy, Marie-Vincent, OP: Le Christ de Chalcédoine. – RThom, A. LXXXI = T. LXXIII, 1973, 75–93.

Recio, Alejandro, OFM: Fragmentos de sarcófagos romano-cristianos en Andalucía. – Antonianum XLVIII, 1973, 343–360.

Flury, P.: Das sechste Gedicht des **Paulinus** von **Nola**. – VigChr XXVII, 1973, 129–145.

Recchia, V.: La visione di S. Benedetto e la «compositio» del secondo libro dei «Dialoghi» di **Gregorio Magno**. – RBén LXXXII, 1972, 140–155.

Robles, Laureano: Anotaciones a la obra del Pseudo-Isidoro "Commonitiuncula ad sororem". – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 5–32.

Johannes ‹Damascenus›. Die Schriften des Johannes von Damaskos. II: Ekdosis akribēs tēs orthodoxu pisteōs = Expositio fidei besorgt von Bonifatius Kotter, O.S.B. – B, NY: de Gruyter 1973. LIX, 291 S. = Patristische Studien und Texte XII; Lw. DM 128,–.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Benediktinerstift Sankt **Stephan** ‹Augsburg›. Ad Sanctum Stephanum: **969–1969**. Festgabe zur Tausendjahr-Feier von St. Stephan in Augsburg. Hrsg. für die Abtei St. Stephan von Egino Weidenhiller [u. a.] – Augsburg: St. Stephan 1969. 317 S., Ill.; Pp. DM 25,–.

Festgabe zum 900-Jahrjubiläum des Bistums **Gurk** 1072–1972. Teil I–II. – Klagenfurth: Verl. des Geschichtsvereins für Kärnten 1971–1972. VIII, 346 S. mit Abb. im Text; IV, 503 S. mit Abb. im Text. = Carinthia I. Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten CLXI/CLXII.

Zinnhobler, Rudolf: Die **Passauer Bistumsmatrikeln** für das westliche Offizialat. Band II: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach. – [Passau]: Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung 1972. XXII, 342 S. = Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung XXXI b; DM 35,–.

Petrowicz, Gregorio: La Chiesa **Armena** in **Polonia**. Parte I: **1350–1624**. – R: Istituto degli Studi Ecclesiastici 1971. XXII, 221 p., 24 tav. = Studia ecclesiastica. 12: Historica. 8. Dissertationes.

Zudaire Huarte, E., OFMCap: Monasterio premonstratense de **Urdax**. – APraem XLVIII, 1972, 308–326; XLIX, 1973, 5–40.

### 5. Mittelalter

Suevia Sacra. Frühe Kunst in **Schwaben**. – Augsb: Stadt Augsburg 1973. 232 S. Text, 222 S. Abb., 10 Farbtaf.; DM 10,–; [enth. u. a.:] S. 17–29: Tüchle, Hermann: Kirche in Schwaben; S. 30–34: Ritz, Gislind M.: Glaube und Frömmigkeit in Schwaben.

Servatius, Carlo: "Per ordinationem principis ordinetur". Zum Modus der Bischofsernennung im Edikt Chlothars II. vom Jahre **614**. – ZKG LXXXIV, 1973, 1–29.

Weinberger, Stephen: Peasant households in Provence: ca. 800–1100. – Speculum XLVIII, 1973, 247–257.

Boshof, Egon: Das Erzstift **Trier** und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden **10.** Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XII, 212 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia IV; Lw. DM 44,– [Habil.-Schrift, Köln]

Knowles, David – C. N. L. Brooke – Vera London: The heads of religious houses: England and Wales 940–1216. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XLVIII, 278 p.; £ 8,–.

Génicot, Luc-Fr.: Les églises mosanes du XIe siècle. Livre 1: Architecture et société. – Lv: Bureaux du Recueil. Bibliothèque de l'Université – Publications Universitaires de Louvain 1972. XLVI, 368 p., 171 fig. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 48; FB 600,–.

Ortmans, Kurt: Das Bistum **Minden** in seinen Beziehungen zu König, Papst und Herzog bis zum Ende des **12.** Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Germania Pontificia. – Bensberg: Schäuble-Verl. 1972. XII, 180 S. = Reihe der Forschungen V; kart. DM 62,– [Diss., Köln]

Rüdebusch, Dieter: Der Anteil Niedersachsens an den Kreuzzügen und Heidenfahrten. – Hild: Lax 1972. XII, 272 S., Ill. u. Beil. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXX; kart. DM 32,– [Diss., Göttingen]

Robinson, I. S.: **Gregory VII** and the soldiers of Christ. – History LVIII, 1973, 169–192.

Gibbs, Marion: The decrees of Agatho and the Gregorian plan for York. – Speculum XLVIII, 1973, 213–246.

Tomasic, Thomas Michael: **William** of **Saint-Thierry** against **Peter Abelard**: A dispute on the meaning of being a person. – AnCist XXVIII, 1972, 3–76.

Simon, Monique: Le «face à face» dans les méditations de Guillaume de St-Thierry. – CCist XXXV, 1973, 121–136.

Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte von Rudolf Hiestand. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 431 S. = Vorarbeiten zum Oriens pontificius I = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse III, 77; brosch. DM 135,–.

Miquel, Pierre: Deux témoins de l'expérience de Dieu: saint Bernard et Pierre le Vénérable. – CCist XXXV, 1973, 108–120.

Marcus, Susan W. D.: A scene on the capital frieze at Chartres and a XII century theological debate. – RThAM XXXIX, 1972, 5–13; p. 14–50: Häring, N.: A treatise on the Trinity by **Gilbert** of **Poitiers**; p. 51–62: Glorieux, P.: **Alain** de **Lille**, le moine et l'abbaye du Bec; p. 63–70: Miquel, P.: La place et le rôle de l'expérience dans la théologie de saint **Thomas**; p. 71–81: Hissette, R.: **Boèce** de **Dacie** et les Questions sur la Physique du Clm 9559 (fol 2ra–14ra). A propos de deux publications récentes; p. 82–112: Macken, R.: La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'**Henri** de **Gand**; p. 113–126: Wright, Nicholas A. R.: **Honoré Bouvet** and the Abbey of Ile-Barbe.

Falkenstein, Ludwig: Ein vergessener Brief **Alexanders III.** an einen «Rex Hibernorum» ‹mit einer Liste der im Codex Vaticanus Reg. lat. 179 überlieferten Papst- u. Kurialkorrespondenz›. – AHP X, 1972, 107–160.

Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. Teil II: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kamerars. Hrsg. von Hermann Hoberg. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 36*, 301 S. = Vatikanische Quellen zur Geschichte der Päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316 – 1378 VIII; br. DM 68,–.

Dufeil, M.-M.: **Guillaume** de **Saint-Amour** et la polémique universitaire parisienne **1250–1259.** – P: Picard 1972. XXXII, 467 p.; F 55,–.

Andenna, Giancarlo: Primi insediamenti francescani a Novara ‹sec XIII–XIV›. – AFrH LXVI, 1973, 3–48.

Pfurtscheller, Friedrich: Die Privilegierung des **Zisterzienserordens** im Rahmen der allgemeinen Schutz- und Exemtionsgeschichte vom Anfang bis zur Bulle Parvus Fons ‹1265›. Ein Überblick unter bes. Berücks. von Schreibers *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert.* – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. IV, XVI, 184 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 13; sfr 43,–.

Nykrog, Per: Two creators of narrative form in twelfth century France: Gautier d'Arras – Chrétien de Troyes. – Speculum XLVIII, 1973, 258–276.

Becker, Karl J., SJ: Articulus fidei ‹1150–1230›. Von der Einführung des Wortes bis zu den drei Definitionen Philipps des Kanzlers. – Gr LIV, 1973, 517–568; S. 568–569: Résumé.

Burke, James F.: The four "Comings" of Christ in Gonzalo de Berceós *Vida de Santa Oria.* – Speculum XLVIII, 1973, 293–312.

La «Lectura ordinaria super Sacram Scripturam» attribuée à **Henri de Gand.** Introductio generalis ad Sacram Scripturam, introductio generalis ad Genesim, expositio trium primorum capitulorum Genesis. Edition critique par Raymond Macken, O.F.M. – Lv: Ed. Univ. de Louvain; P: Ed. Béatrice-Nauwelaerts 1972. XXXI, 290 p. = Analecta mediaevalia Namurcensia XXVI.

Olivi, Petrus Johannes: Peter Olivi's rule commentary. Ed. and presentation: David Flood. – Wiesb: Steiner 1972. XVI, 201 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXVII: Abt. Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 44,–.

Kok, Th. B. W., SM: **Jan** van **Leeuwen** en zijn werkje tegen Eckhart. – OGE XLVII, 1973, 129–172.

Pernoud, Mary Anne: Tradition and innovation in **Ockham**'s theory of the possibility of other worlds. – Antonianum XLVIII, 1973, 209–233.

Walsh, Katherine: The 'De vita evangelica' of Geoffrey **Hardeby**, O.E.S.A. ‹c. **1320** – c. **1385**›: a study in the mendicant controversies of the fourteenth century. – R: Institutum Historicum Augustinianum 1972. 202 p. = Bibliotheca Augustiniana. N.S. Sectio historica IV.

Dykmans, Marc, SJ: Les sermons de **Jean XXII** sur la vision béatifique. Texte précédé d'une introduction et suivi d'une chronologie de la controverse avec la liste des écrits pour et contre le Pape. – R: Presses de l'Université Grégorienne 1973. 236 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXXIV; Lire 12 000.

Zumkeller, Adolar, OSA: Der Wiener Theologieprofessor **Johannes** von **Retz** O.S.A. ‹† nach 1404› und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst. – Augustiniana XXI, 1971, 505–540; XXII, 1972, 118–184. 540–582.

Schneyer, Johannes Baptist: Konstanzer Konzilspredigten: Texte. – Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins CXIX, 1972, 175–231.

Klinkhammer, Karl Joseph, SJ: **Adolf** von **Essen** und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. – Ffm: Knecht 1972. XIX, 434 S. = Frankfurter theologische Studien XIII.

Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Bd III: Johann **Tiergart** ‹1419–1428› bearb. von Hans Koeppen. Halbbd 2: ‹**1424–1428**›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. S. 369–710 = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXIX; brosch. DM 56,–.

Krajcar, Jan, SJ: **Simeon** of **Suzdal**'s account of the Council of Florence. – OChP XXXIX, 1973, 103–130.

Krämer, Sigrid: Die sogenannte **Weihenstephaner Chronik.** Text und Untersuchung. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft (1972). 348 S. = Schriftenreihe der Arbeo-Gesellschaft = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung IX; kart. DM 15,– [Diss., München]

Vleeschouwers, Cyriel: **Joes** van **Dormael**'s kroniek der hervorming binnen de Brabantse Cisterciënserinnenabdij **Hertogendal** ‹**1488**›. – OGE XLVII, 1973, 173–220.

Haverkamp, Alfred: Die Juden in der spätmittelalterlichen Stadt Trier. – Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973, Tr 1973, 90–130.

Doyle, Eric: William Woodford's *De dominio civili clericorum* against John Wiclif. – AFrH LXVI, 1973, 49–109.

Kottman, A.: Fray **Luis** de **León,** OSA: Notebook on the promises of the Old Law. – Augustiniana XXII, 1972, 583–610.

Oakley, Francis: Conciliarism at the Fifth Lateran council? – ChH XLI, 1972, 452–463.

### 6. Gesamte Neuzeit

Treadgold, Donald W.: The West in Russia and China. Religious and secular thought in modern times. Vol. I: Russia, 1472–1917. Vol. II: China, 1582–1949. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1973. XXXIX, 324 p.; XXI, 251 p.; £ 5,–; £ 4,60.

Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche in Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zur Strukturreform der Ev. Kirche in Deutschland. Hrsg. von Karlheinrich Dumrath und Hans-Walter Krumwiede. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1972. XIV, 157 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evang. Kirche IX = Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXIX, 1971. Beih.; kart. DM 35,–.

Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. Pluribus adlaborantibus in unum redegit Paulus Rabikauskas. Vol. I: Dioeceses **Vilnensis** et **Samogitiae.** – R: Academia Lituana Catholica Scientiarum. Sectio Historica 1971. LV, 542 p. = Fontes historiae Lituanae.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dolista, K., OPraem – J. B. Valvekens, OPraem: Acta et decreta capitulorum generalium Ordinis Praemonstratensis. Tomus II: 1501–1530. – Averbode (Belgium): Secretariatus Analectorum Praemonstratensium 1969–1973. 402 p.; BF 300,–.

Schering, Ernst A.: »Dios solo basta«. Charisma, Aktivität und Weisheit der **Teresa** de **Avila.** – ErbAuftr XLIX, 1973, 267–277.

Rouschausse, Jean: La vie et l'œuvre de John **Fisher**, évêque de Rochester, 1496–1535. – Nieuwkoop: de Graaf; Angers: Moreana 1972. XXIV, 416 p. = Collection de Babel à Salem I; hfl 50,–.

Green, Lowell C.: Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen **Melanchthon.** – ZKG LXXXIV, 1973, 30–48.

Neuser, Wilhelm H.: Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkungen im unteren Donauraum. – ZKG LXXXIV, 1973, 49–59.

Vercruysse, Jos. E., SJ: Autorität und Gehorsam in Luthers Erklärungen des vierten Gebotes. – Gr LIV, 1973, 447–475; p. 475–476: Résumé.

Vögeli, Jörg: Schriften zur Reformation in **Konstanz: 1519–1538.** Bearb. u. aus zeitgenössischen Quellen ergänzt u. erklärt von Alfred Vögeli. Mit Gregor Mangolts Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. Halbbd II, 1: Beilagen. – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia Verl. [in Komm.] 1973. XIV, 852 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XL; brosch. DM 27,60.

Pfister, Rudolf: Kirche und Glaube auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar **1523.** – Zwing XIII, 1973, 553–569.

Plümper, Hans-Dieter: Die Gütergemeinschaft bei den **Täufern** des **16.** Jahrhunderts. – Göppingen: Kümmerle 1972. 228 S. = Göppinger akademische Beiträge LXII; kart. DM 26,– [Diss., Würzburg]

Schmidt-Clausing, Fritz: Die liturgietheologische Arbeit Zwinglis am Sintflutgebet des Taufformulars. – Zwing XIII, 1972, 516–543. 591–615.

Schmidt, Hans-Dieter: **Täufertum** und Obrigkeit in **Nürnberg.** – Nürnberg: Stadtarchiv; Nürnberg: Korn u. Berg [in Komm.] 1972. XVI, 323 S. = Nürnberger Werkstücke zur Stadt- u. Landesgeschichte X; kart. DM 12,50.– [Diss., Tübingen]

Schragl, Friedrich: Glaubensspaltung in **Niederösterreich.** Beiträge zur niederösterreichischen Kirchengeschichte. – (Wien:) Wiener Domverl. [1973]. XII, 166 S. = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien XIV; kart. ÖSch 170,– [Diss., Wien]

Rolston, Holmes, III: John **Calvin** versus the Westminster confession. – Richmond, Virginia: John Knox Pr. (1972). 124 p.; $ 2,95.

Canditt, Marion W.: More acceptable than sacrifice. Ethics and election as obedience to God's will in the theology of Calvin. – Bas: Reinhardt 1973. 146 S. = Theologische Dissertationen X; kart. DM 16,80.

Guggisberg, Hans Rudolf: Jakob Würben von Biel ein besonnener Mahner wider Ludwig Hätzer und die Täufer. – Zwing XIII, 1973, 570–590.

Brady, Thomas A., Jr.: Jacob **Sturm** of Strasbourg and the Lutherans **at the Diet of Augsburg, 1530.** – ChH XLII, 1973, 183–202.

Hennig, Gerhard: Zurück zur Sache! Grundlinien und Möglichkeiten einer evangelischen Reformation – dargestellt am Württembergischen Glaubensbekenntnis. – Stu: Calwer Verlag 1973. 45 S.

Gäbler, Ulrich: Zum Problem des Spiritualismus im 16. Jahrhundert. Das Glaubensverständnis bei Johannes Bünderlin von Linz. – ThZ XXIX, 1973, 334–344.

Glade, Winfried: Der Katechismuskommentar des Trierer Universitätsprofessors A. **Macherentinus** und seine Vorgeschichte. – Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität zu Trier 1473 – 1973, Tr 1973, 187–197.

Hauschild, Wolf-Dieter: Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten. – ZKG LXXXIV, 1973, 60–81.

Beumer, Johannes, SJ: Die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier aus dem Jahre 1549 und ihre Bedeutung für die Liturgiereform. – TThZ LXXXII, 1973, 293–303.

### 8. Neuere Zeit

Lekai, Louis J.: The College of **Saint Bernard** in **Paris** in the sixteenth and seventeenth centuries. – AnCist XXVIII, 1972, 167–218.

Gori, Severino: Le lettere inedite di Luca **Wadding** ad Antonio Caracciolo e la riforma liturgica di Urbano VIII. – AFrH LXVI, 1973, 110–141.

Dent, Cynthia A.: The Council of State and the clergy during the reign of Louis XIV: An aspect of the growth of French absolutism. – JEH XXIV, 1973, 245–266.

Treasure, G.R.R.: Cardinal **Richelieu** and the development of Absolutism. – Lo: Black (1972). 316 p.; 1 map; £ 4,–.

Bitterman, M.G.F.: The early **Quaker** literature of defense. – ChH XLII, 1973, 203–228.

Altmann, Eckhard: Christian Friedrich **Richter** ‹1676–1711›: Arzt, Apotheker und Liederdichter des Halleschen Pietismus. – Witten: Luther-Verl. 1972. 241 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus VII; Lw. DM 42,– [Habil.-Schrift, Halle]

Mohr, Eva: **Fénelon** und der Staat. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1971. III, 168 S. = Europäische Hochschulschriften III, 9; kart. DM 32,– [Diss., Frankfurt/M.]

Hausberger, Karl: Gottfried **Langwerth** von **Simmern** ‹**1669–1741**›, Bistumsadministrator und Weihbischof zu Regensburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Regensburg in der Barockzeit. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VII, 1973, 63–370; 6 S. Abb. [Diss., München]

Gottfried **Bessel**: ‹**1672–1749**›. Diplomat in Kurmainz. Abt von Göttweig, Wissenschaftler und Kunstmäzen. – Mz: Gesellsch. für Mittelrhein. Kirchengeschichte 1972. X, 231 S., 2 Ill. u. graph. Darst. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XVI; kart. DM 39,–.

Andreoli, Aldo: Nel mondo di Ludovico Antonio **Muratori**. – (Bologna:) (Società Ed.) Il Mulino (1972). VIII, 368 p. = Saggi CXII.

Coleridge, Samuel Taylor: The collected works. Vol. I: Lectures 1795 on politics and religion. – (Lo:) Routledge & Kegan Paul; (Princeton, N.J.): Princeton University Press (1971). LXXX, 513 p., 7 tabl. = Bollingen series. Publication LXXV; $ 15,–.

Willeke, Venantius, OFM: Volksmissionare unter Goldsuchern ‹1747–1768›. – AFrH LXVI, 1973, 186–201.

Reinhardt, Klaus: Eine Neuinterpretation des Trinitätsdogmas im Zeitalter der Aufklärung. – Die Trinitätslehre des Trierer Exegeten Anton **Oehmbs** ‹**1735–1809**›. – Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973, Tr 1973, 230–259; S. 302–322: Pauly, Ferdinand: Eid und Gewissen. Das Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität Trier über den von den Priestern geforderten Eid auf die Verfassung des Jahres III ‹**1795**› der Französischen Republik und seine Auswirkungen auf das Verhalten des Trierer Generalvikariats und des Klerus.

Stollenwerk, Alexander: Der Deutschkatholizismus in den preußischen Rheinlanden. – Mz: Gesellschaft für Mittelrhein. Kirchengeschichte; Trier: Bistumsarchiv 1971. XVI, 248 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XV.

Lavagne d'Ortigue, X.: Hervé-Julien Le Sage ‹1757–1832›. – APraem XLVIII, 1972, 327–364; Mémoires de Hervé-Julien Le Sage. – APraem XLIX, 1973, 101–127.

Schupp, Franz: Reflexion zwischen Aufklärung und Romantik. – ZkTh XCV, 1973, 325–335.

Felmy, Karl Christian: Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der **russischen Predigt** in der **2.** Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 320 S., 3 Ill. = Kirche im Osten. Monographienreihe XI; brosch. DM 46,– [Diss., Münster]

Rädisch, Wolfgang: Die Evangelisch-Lutherische **Landeskirche Hannovers** und der **preußische Staat 1866–1885**. – Hildesheim: Lax 1972. IX, 294 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen, Bremen und die Ehem. Länder Hannover, Oldenburg, Braunschweig u. Schaumburg-Lippe XXV. Niedersachsen u. Preußen X; kart. DM 24,– [Diss., Göttingen]

Gatz, Erwin: Zur Neubesetzung der (Erz)bistümer Köln, Ermland und Gnesen-Posen 1885/86. – RV XXXVII, 1973, 207–243.

Aubert, Roger: La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIX$^{e}$ siècle. – RBén LXXXIII, 1973, 9–32; p. 33–48: Misonne, Daniel: La restauration monastique du XIX$^{e}$ siecle. Questions de méthodologie; p. 49–118: Turbessi, Giuseppe: Vita monastica dell'Abbazia di San Paolo nel secolo XIX; p. 119–180: Mazis, Antoine des: La vocation monastique de dom Guéranger. Milieu et influences; p. 181–228: Fiala, Virgil E.: Die besondere Ausprägung des benediktinischen Mönchtums in der Beuroner Kongregation; p. 229–257: Ghysens, Gisbert: Fondation et essor de Maredsous 1872–1923; p. 258–277: Huygebaert, Nicolas: Le moine face au monde du XIX$^{e}$ siècle; p. 278–284: Gordan, Paul: Bilan du Colloque historique de Maredsous sur la restauration monastique au XIX$^{e}$ siècle.

Revuelta González, Manuel: Política religiosa de los Liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional. – Madr: Oficina de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1973. XIII, 515 p. = Historia de España en el Mundo Moderno IV; pes 650.

Bacht, Heinrich, SJ: Ein verschollenes Tagebuch zum Ersten Vaticanum. Eine Suchanzeige. – ThPh XLVIII, 1973, 371–397.

Pritz, Joseph: Offenbarung. Eine philosophisch-theologische Analyse nach Anton **Günther**. – ZkTh XCV, 1973, 249–285.

Gaffey, James P.: Patterns of ecclesiastical authority: The problems of the **Chicago succession, 1865–1881**. – ChH XLII, 1973, 257–270.

### 9. Neueste Zeit

Curry, Lérond: Protestant-catholic relations in America. World War I through Vatican II. – (Lexington:) The Univ. Pr. of Kentucky (1972). XI, 124 p.; $ 7,25.

Rose, Ambrosius, OSB: Die Benediktinerabtei **Grüssau** als liturgisches Zentrum in Deutschland ‹**1919–1945**›. – ArSKG XXXI, 1973, 212–222; S. 223–236: Sabisch, Alfred: Die kirchlichen Verhältnisse in **Oberschlesien 1945–1951**. Zu einer Dissertation der Kath. Universität Lublin.

Naveillan, Carlos: Strukturen der Theologie Friedrich **Gogartens**. – (Mchn:) Hueber (1972). 337 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie VII; DM 43,– [Diss., München]

Betty, L. Stafford: The radical pluralism of Arnold **Toynbee**. Its implications for religion. – JESt IX, 4, 1972, 819–837.

Hollmann, Klaus: Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. – Pad: Verlag Bonifacius-Dr. (1972). 360 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXX; Lw. DM 28,– [Diss., München]

Hardwick, Charles D[ean]: Faith and objectivity. Fritz **Buri** and the hermeneutical foundations of a radical theology. Preface by Van A. Harvey. – sGravh: Nijhoff 1971. XXXIV, 261 p.; hfl 40,–.

Farhat, Edmond: Quelques aspects inconnus de la deuxième Assemblée Générale du Synode des évêques ‹1971›. – Euntes docete XXIV, 1971, R (1973), 35–65.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Hoornaert, Eduardo: Para uma história da Igreja no **Brasil**. – REBras XXXIII, 1973, 117–138.

Hoornaert, Eduardo: Verdadeira e falsa religião no Nordeste. – Salvador, Bahia: Editôra Beneditina 1973. 109 p.

Meersman, Achilles, OFM: Documents pertaining to the return of the Franciscans to Burma in the Archidiocesan Archives of Madras-Mylapore (India). – AFrH LXVI, 1973, 142–185.

Teixeira, M.: Missões de **Timor**. – Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa 1972, 388–409. 474–486.

Raguin, Yves, SJ: Bouddhisme – christianisme. – P: Ed. de l'Epi 1973. 136 p.; F 18,–.

Raguin, Yves, SJ: Y a-t-il une spiritualité missionnaire? – Kerygma (Ottawa) VII, 1973, 3–31.

Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz **Bangkok 1973**. Hrsg. v. Philip A. Potter. – Stu: Kreuz-Verlag 1973. 271 S.; DM 21,–.

El misionero, signo liberador. – Misiones extranjeras; segunda época, julio-oct. 1973. Número extraordinario. 238 p.

So sende ich euch. Festschrift für Martin **Pörksen**. Hrsg. v. Otto Waack, mit Justus Freytag u. Gerhard Hoffmann. – Korntal b. Stu: Ev. Missionsverl. 1973. 344 S.; DM 35,–.

Relevant theology for **Africa**. – Korntal b. Stu: Ev. Missionsverl. 1973. 198 S.; DM 9,80.

Abeelen, Frans van den: Die Liturgiereform in **Brasilien**. – LJ XXIII, 1973, 116–126.

Daneel, M.L.: The Christian gospel and the ancester cult. – Missionalia (Pretoria) I, 1973, 46–73.

Hastings, Adrian: Christian marriage in Africa. – Lo: Cloves 1973. VI, 113 p.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LIV, 1973, 40–65. 149–163.

Australien im Jahre 1973. – HK XXVII, 1973, 196–202.

Beyerhaus, Peter: In der Inselwelt Südostasiens erlebt. – Stu: Ev. Missionsverl. 1973. 143 S.; DM 9,80.

La Chine et nous. – Frères du Monde, n. LXXXII, 1973, 1–80.

Maurier, Henri, PB: Situation de l'Eglise catholique au Zaïre. – LumVit XXVIII, 1973, 235–264.

Medina, C.A. / P.A. Ribeiro de Oliveira: A Igreja católica no Brasil. Uma perspectiva sociológica. – REBras XXXIII, 1973, 72–91.

Nürnberger, Klaus: Möglichkeiten und Notwendigkeiten missionarischen Einsatzes in der heutigen südafrikanischen Situation. – EMZ XXX, 1973, 134–149.

Zwiefelhofer, Hans, SJ: Die Kirche in Lateinamerika – Instrument der Politik? – HK XXVII, 1973, 276–283.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Jg. V: 1972. – Baden-Baden: Koerner (1972). 209 S.; kart. DM 40,–.

Comparative religion. The Charles Strong Trust lectures 1962–1970. Ed. by John Bowman. – Leiden: Brill 1972. XVI, 119 p.; hfl 24,–.

Boelaars, H., CSSR: Riflessioni sulla **magia**. – Studia moralia X, 1972, 73–126.

Das Nepālamāhātmyam des Skandapurānam. Legenden um die hinduistischen Heiligtümer **Nepals**. [Hrsg.] von Helga Uebach. – Mchn: Fink 1970. 255 S., 1 Kt. = Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philos. Fakultät VIII; kart. DM 38,– [Diss., München]

Conio, Caterina: La creazione nell'**Orfismo** e nel **Vedismo**. – Contributi dell'Istituto di Filosofia. Vol. II, Mil (1972), 1–29.

Fleischer, Robert: **Artemis** von **Ephesos** und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. – Leiden: Brill 1973. XVII, 450 S., 2 Abb., 171 Taf. und 2 Karten = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXXV; hfl 216,–.

Schilling, Robert: La situation des études relatives à la religion romaine de la République ‹1950–1970›. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd I: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Bd 2, B/NY 1972, 317–347; p. 348–376: Wagenvoort, Hendrik: Wesenszüge altrömischer Religion; p. 377–396: Calderone, Salvatore: Superstitio; p. 397–420: Hommel, Hildebrecht: Vesta und die frührömische Religion; p. 421–441: Radke, Gerhard: Acca Larentia und die fratres Arvales. Ein Stück römisch-sabinischer Frühgeschichte; p. 442–453: Lemosse, Maxime: Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine.

Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI von Martin Krause und Pahor Labib. – Glückstadt: Augustin 1971. XV, 239, 32 S., 32 Abb. = Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Koptische Reihe II; kart. DM 100,–.

Tadrieux, Michel: Pour un phénix gnostique. – RHR CLXXXIII, 1973, 117–142.

Middleton, John: Secrecy in **Lugbara** religion. – HRel XII, 4, 1973, 299–316.

Laubscher, Matthias S(amuel): Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt u. die Herkunft der Menschen. – Basel: Pharos-Verl. 1971. 243 S., 4 Kt. = Basler Beiträge zur Ethnologie X.

## VI. Religionsphilosophie

Mayr, Franz K.: Der aristologische Gottesbeweis im Lichte der Geistesgeschichte. – ZRGG XXIV, 1972, 97–121.

Charlesworth, M. J.: Philosophy of religion: The historic approaches. – (Lo, Barsingstoke): Macmillan (1972). XIV, 216 p. = Philosophy of religion series.

Alvarez Tourienzo, Saturnio, OSA: Exploración en torno a la doctrina del hombre y al humanismo agustinianos. – CD CLXXXVI, 1973, 165–250.

Bizzotto, Natale: Erkenntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre **Bonaventuras**. – Wien: Verlag Notring 1972. XVI, 250 S. = Dissertationen der Universität Wien LXXV; ÖSch 75,– [Diss., Wien]

Pérez Fernández, Isacio: Carácter circunstancial de la incorporación de la temática y problemática filosofícas a la «Suma teológica». – Studium XII, 1972, 291–318.

Dorter, Kenneth: Science and religion in **Descartes'** Meditations. – Thomist XXXVII, 1973, 313–340.

Reboul, Olivier: **Kant** et le problème du mal. Préface de Paul Ricœur. – Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal 1971. XVIII, 272 p.; $ 9,–.

Xhaufflaire, Marcel: Feuerbach, Marx et la religion. – Angelicum L, 1973, 66–78; p. 79–98: Patfoort, Albert, OP: Réflexions sur les éclaircissements et sur l'entreprise théologique de M. Xhaufflaire.

Ferretti, Giovanni: Max **Scheler**, Vol. I: Fenomenologia e antropologia personalistica. II: Filosofia della religione. – Milano: Vita e Pensiero 1972. VII, 338 p.; IX, 387 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze filosofiche IX. X; Lire 12 000.

Gnemmi, Angelo: Metafisica divina o l'ascesa a Dio in A. **Masnovo**. – Contributi dell' Istituto di Filosofia. Vol. II, Mil (1972), 130–160.

Hommes, Ulrich: Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice **Blondel**. – Ffm: Klostermann 1972. 399 S. = Philosophische Abhandlungen XLI; kart. DM 48,50. [Habil.-Schrift, München. Teildr.]

Holland, J. A. B.: A system of classical atheism. – SJTh XXVI, 1973, 271–294.

Gott-Frage und moderner Atheismus. [Von] Josef Blank [u.a.] – Rgb: Pustet 1972. 104 S.; kart. DM 9,80.

Schlette, Heinz Robert: Pietät und Empörung. Über die Metamorphose der religiösen Zustimmung. – PhJ LXXX, 2, 1973, 267–281.

## VII. Fundamentaltheologie

Bayer, Oswald: Was ist das: Theologie? Eine Skizze. – Stu: Calwer Verl. (1973). 116 S.; kart. DM 9,80.

Beni, Arialdo: Teologia fondamentale. – (Firenze:) Libr. Editrice Fiorentina (1972). 299 p. = Nuova collana di teologia cattolica I; Lire 3000.

Pfister, Friedrich: Religion und Wissenschaft. Ihr Verhältnis von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Bern, Mchn: Francke (1972). 363 S. = Sammlung Dalp CIV; sfr 28,–.

Fischer, Rudolf: Zum Religionsproblem in der neueren theologischen Diskussion – Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth Kittel zum 70. Geburtstag, Dortmund 1972, 109–121.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Religionskritik der Neuzeit. Einführung in ihre Geschichte und Probleme. – Mchn: Goldmann 1972. 173 S. = Das wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Geisteswissenschaften XII; kart. DM 28,–.

Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik. Hrsg. von Thomas Michels und Ansgar Paus. – Sa, Mchn: Univ. Verl. Pustet 1973. 288 S. = Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Forschungsgespräch XII; kart. DM 29,50.

Religious language and knowledge. Ed. by Robert H. Ayers and William R. Blackstone. – Athens: Univ. of Georgia Pr. 1972. 149 p.; $ 5,–.

Faith: its nature and meaning. Ed. by Paul Surlis. Papers of the Maynooth Union Summer School 1970. – (Dublin:) Gill and Macmillan (1972). XIII, 184 p.; £ 2,25; [cont. e. a.:] p. 18–52: Fransen, Piet: Divine revelation: source of man's faith; p. 53–69: Mackey, James P.: Christian faith as personal response; p. 70–98: Dorr, Donal J.: Religious experience and christian faith; p. 99–115: Berkhof, Hendrikus: The act of faith in the reformed tradition; p. 116–132: Mackey, James P.: The historical church as mediator of faith; p. 133–149: McGrath, P. J.: Faith and reason; p. 150–173: Philbin, William J.: The way of faith.

Bellet, Maurice, SJ: Le déplacement de la religion. Recherche sur la région réelle de la foi chrétienne. – Bruges: Desclée [&] de Brouwer (1972). 255 p.; F 29,–.

Molari, Carlo: La fede e il suo linguaggio. Saggi di teologia. – Assisi: Città della Editrice (1972). 296 p. = Orizzonti nuovi; Lire 2000.

Morel, Julius [Hrsg.:] Glaube und Säkularisierung. Religion im Christentum als Problem. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1972). 81 S.; kart. DM 14,80.

Biser, Eugen: Atheismus und Christentum. – Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B, Bas, Wien (1972), 89–115.

Mondin, Battista: Speranza, salvezza, infallibilità. Saggi di teologia fondamentale. – (R:) Coines Ed. (1972). 218 p. = Cristianesimo e mondo d'oggi; Lire 2000.

Prümm, Karl, SJ: Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung. – Sa: Müller (1972). 720 S.

## VIII. Dogmatik

Graß, Hans: Christliche Glaubenslehre. Teil I. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 169 S. = Theologische Wissenschaft XII, 1.

Rougier, Louis: La genèse des dogmes chrétiens. – P: Michel (1972). 306 p.; F 29,–.

Lehmann, Karl: Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild. – Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B, Bas, Wien (1972), 116–140.

Schmaus, Michael: Vom Mysterium der göttlichen **Dreieinigkeit**. – Karlsruhe: Badenia-Verl. 1972. 36 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg XXVIII; geh. DM 3,80.

Garrigues, Jean-Miguel, OP: Procession et ekporèse du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et réception œcuménique. – Istina XVII, 1972, 345–366.

Guimet, Fernand: Gott empfangen im Heiligen Geist. – Internationale Kathol. Zeitschrift »Communio« II, 1973, 109–132.

Sabourin, Leopold, SJ: **Original sin** reappraised. – Biblical theology bulletin III, 1973, 51–81.

Rizzi, Armido: Cristo – verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica. – Roma: Editrice A.V.E. (1972). X, 375 p. = Teologia oggi XX; Lire 5000.

Philippe de la Trinité, OCD: Théologie trinitaire de la grâce et des vertus théologales. Pour une évolution homogène de la pensée thomiste. – Div XVII, 1973, 159–179.

Couto, Filipe José: Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XX, 297 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXVIII; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Combaluzier, Charles: Dieu demain. Ébauche pour une dialectique de la **nature** et du **divin**. – P: Editions du Seuil (1972). 197 p.; F 20,–.

Ratzinger, Joseph: **Taufe** und Formulierung des Glaubens. – ETL XLIX, 1973, 76–86.

Pesch, Otto Hermann: Bußandacht und Bußsakrament. Dogmatische Überlegungen zu einem pastoralen Problem. – FZPhTh XIX, 1972, 311–330.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Internationale oekumenische Bibliographie ... IOB. Band VI: **1967**. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald Verl. (1973). 759 S.; kart. DM 98,–.

Die kommende Ökumene. Theologische Untersuchungen. Zum 25-jährigen Bestehen des ökumenischen Seminars an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Wilhelm **Winterhager** ... gewidmet und hrsg. von Hans-Friedemann Richter. Mit 8 Bildtaf. – Wuppertal: Theol. Verl. Brockhaus (1972). 288 S.; kart. DM 36,–; S. 273–279: Bibliographie J. W. Winterhager. Eine Auswahl zusammengestellt von Bernd Brockhaus.

Tappert, Theodore G. [Ed.:] **Lutheran** confessional theology in **America, 1840–1880**. – NY: Oxford Univ. Pr. 1972. VIII, 364 p. = A library of Protestant thought.

Heyer, Friedrich: Die äthiopische Orthodoxie als russisches Forschungsthema. – Kyrios N.F. XII, 1972, 199–232.

Christus, das Heil der Welt. 2. Theol. Gespräch zwischen dem ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und der Evang. Kirche in Deutschland vom 4. – 8. Okt. 1971. Hrsg. vom Kirchl. Aussenamt. Mit einem Vorw. von Adolf Wischmann. – Stu: Evang. Missionsverl. 1972. 127 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. XXII; kart. DM 10,80.

Der auferstandene Christus und das Heil der Welt. Das Kirchberger Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Witten: Luther-Verlag 1972. 278 S., 4 Tafeln = Studienheft VII; kart. DM 24,–.

Der priesterliche Dienst. V: **Amt** und **Ordination** in ökumenischer Sicht. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Mit Beitr. von Gerald F. Moede [u.a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 303 S. = Quaestiones disputatae L; kart. DM 40,–; [enth.:] S. 9–71: Moede, Gerald F.: Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion; S. 72–113: Zizioulas, Ioannes D.: Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie; S. 114–131: Prenter, Regin: Haushalter über Gottes Geheimnisse. Kirchliches Amt und Ordination aus lutherischer Sicht; S. 152–164: Ott, Heinrich: Kirchliches Amt und Ordination aus der Sicht eines reformierten Theologen; S. 166–195: McAdoo, Henry R.: Amt und Eucharistie im Anglikanismus; S. 196–234: Davies, Rupert E.: Weihe und Priestertum in den englischen Freikirchen; S. 235–268: Küppers, Werner: Das alt-katholische Priesterbild. Voraussetzungen, Krise, Perspektiven, Gesichtspunkte und Überlegungen; S. 278–303: Vorgrimler, Herbert: Das Priesterdokument der römischen Bischofssynode 1971 in ökumenischer Sicht.

Stalder, Kurt: Ein Beitrag zur Frage nach dem ordinierten Amt. Bericht über ein ökumenisches Gespräch an der theologischen Fakultät der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad. – IKZ N.F. LXIII, 1973, 35–61; S. 62–93: Dimitrijević, Dimitrije: Priesteramt und Amtsstrukturen.

Stirnimann, Heinrich: Der kirchliche Dienst. Zur Entwicklung der ökumenischen Problematik. Eine Interpretation der Texte des Vatikanum II. – FZPhTh XX, 1973, 37–66.

Vogel, Arthur A.: Church and Eucharist. – One in Christ IX, 1973, 111–130; p. 131–193: Tillard, J.M.R.: Roman Catholics and Anglicans: the Eucharist.

Paul, Rajaiah D.: Ecumenism in action: A historical survey of the Church of **South India.** – Madras: Christian Literature Society 1972. 370 p.; Rs 16,–.

## X. Moraltheologie

Laeuchli, Samuel: Power and sexuality. The emergence of canon law at the Synod of **Elvira.** – Philadelphia: Temple Univ. Pr. (1972). IX, 143 p.; $ 6,–.

Guerber, Jean, SJ: Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé **Gousset** et ses précurseurs ‹**1785–1832**›. – R: Università Gregoriana Editrice 1973. XIX, 378 p. = Analecta Gregoriana CXCIII = Ser. Fac. theol. Sectio B, n. LXII; Lire 7600.

Braun, Jerzy: **Paolo VI** e la riforma della politica. (Il testo italiano a cura di Maria Antonietta Ricard Sas Kulczycka). – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1972. 266 p.; Lire 3000.

Curran, Charles E.: Moral theology. The present state of the discipline. – ThSt XXXIV, 1973, 446–467.

Schrey, Heinz-Horst: Einführung in die Ethik. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. 178 S. = Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen.

Demmer, Klaus, MSC: Moralische Norm und theologische Anthropologie. – Gr LIV, 1973, 263–305; S. 305–306: Summary.

Lovin, Robin W.: The universal perspective and moral development. – HThR LXV, 1973, 495–508.

Delhaye, Philippe: La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Etude de quelques prises de position récentes et réflexion critique. – RTL IV, 1973, 308–339.

Schultze, Harald: Das **Gewissen** als normgebundene und normsetzende Instanz. – Theologische Versuche IV, B (1972), 145–162.

Outka, Gene: **Agape.** An ethical analysis. – NH, Lo: Yale University Press 1972. VIII, 321 p. = Yale publications in religion XVII; $ 11,–.

Nelson, James B.: Moral nexus: Ethics of christian identity and community. – Phil: Westminster Pr. 1972. 255 p.; $ 7,95.

Endres, Josef, CSSR: Die **Zukunft** des Menschen. – Studia moralia X, 1972, 7–43.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bauer, Gerhard: **Claustrum animae.** Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster. Bd I: Entstehungsgeschichte. – Mchn: Fink 1973. 465 S., graph. Darst.; Lw. DM 128,– [Habil.-Schrift, Mannheim]

Platelle, Henri: La violence et ses remèdes en Flandre au **XI**e siècle. – Stola S. Godelevae = SE XX, 1971, 101–173.

The Corpus Christi Play of the English Middle Ages. An edition with introduction and notes by R. T. Davies. – Lo: Faber and Faber (1972). 458 p.; £ 8,–.

Damonte, Mario: Da Firenza a Santiago di Compostella: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno **1477.** – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 1043–1071.

Camón Aznar, José: Arte y pensamiento en San **Juan de la Cruz.** – Madr: Editorial Católica 1972. X, 271 p. = Biblioteca de autores cristianos. Minor XXVI; pes 150.

Duvivier, Roger: Le problème critique de la «Montée du Carmel» de saint Jean de la Croix. Autorité mythique et intérêt réel du manuscrit d'Alcaudete. – RHRel T. CLXXXVIII, 1973, 19–65.

Le Brun, Jacques: La spiritualité de **Bossuet.** – P: Klincksieck (1972). 816 p. = Bibliothèque française et romane C, 39; F 100,–.

Fernández de la Fuente, Luis, SJ: El P. Ordeñana, S.J., en la controversia en torno al objeto del culto al Corazón de Jesús. – MCom XXX, 1972, 293–328.

Sutter, Amatus de, OCD: La prière de sainte **Thérèse** de **Lisieux.** – ECarm XXIV, 1973, 44–85.

Harkness, Georgia: Mysticism: Its meaning and message. – Nashv: Abingdon Pr. 1973. 192 p.; $ 5,50.

Religion und die **Droge.** Ein Symposion über religiöse Erfahrungen unter Einfluß von Halluzinogenen. Hrsg. von Manfred Josuttis, Hanscarl Leuner. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 167 S. = Kohlhammer T-Reihe; kart. DM 14,–.

Benz, Ernst: Christliche Mystik und Drogen-»Mystik«. – Zeitwende XLIV, 1973, 217–234; S. 235–247: Jaffé, Aniela: Gott und das Selbst. C. G. Jung als Mystiker.

Thomas, Klaus: Seelsorge und Psychotherapie. Bd I: **Meditation** in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung. – Stu: Steinkopf; Stu: Thieme (1973). X, 409 S., 25 Abb. im Text, 9 Tab. im Text, 2 Tab. auf Tafeln = Seelsorge und Psychotherapie I; kart. DM 39,–.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur: Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat... Bd V: 1969–1971. Unter Mitw. von B[rigitta] v. Galen, P[eter] P[aul] Müller-Schmid. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 569 S.; Lw. DM 65,–.

Maes, D. H., OPraem: La femme et le sacerdoce d'après Gabriel **Vásquez.** – Studia moralia X, 1972, 279–346.

Trautwein, Joachim: Religiosität und Sozialstruktur. Untersucht anhand der Entwicklung des württembergischen **Pietismus.** – Stu: Calwer Verl. 1972. 71 S. = Calwer Hefte CXXIII; kart. DM 2,90.

Rigby, Andrew – Bryan S. Turner: Communes, Hippies et religions sécularisées. Quelques aspects sociologiques de formes actuelles de religiosité. – SocComp XX, 1973, 5–18; p. 19–30: Goodridge, R. Martin: The secular practice and the spirit of religion; p. 31–48: Bocock, Robert J.: Anglo-Catholic socialism: A study of a protest movement within a Church; p. 49–71: Streib, Gordon F.: Attitudes of the Irish toward changes in the Catholic Church; p. 73–82: Oršolič, Marco: La sociologie de la religion d'inspiration marxiste en Yougoslavie.

Miranda, José Porfirio: **Marx** y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión. – Salamanca: Ediciones Sígueme 1972. 342 p.; pes 250,–.

Reynolds, Charles H.: Elements of a decision procedure for christian social ethics. – HThR LXV, 1972, 509–530.

Schmidtchen, Gerhard: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. – Bern, Mchn: Francke Verlag (1973). 544 S.; Lw. DM 90,–.

Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten. Erarbeitet von der Kammer der Evang. Kirche in Deutschland. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 31 S.; geh. DM 2,20.

Der Entwicklungsdienst der Kirche. Ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evang. Kirche in Deutschland für Kirchl. Entwicklungsdienst. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 67 S.; geh. DM 3,20.

Kapitalismus im Widerstreit. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem 1973. 215 S. = Veröffentlichungen der kathol. Sozialwissenschaftl. Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 19,80.

Weber, Wilhelm: Der **Unternehmer.** Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. – Köln: Hanstein (1973). 128 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft. Hrsg. von der Internationalen Stiftung Humanum VII; kart. DM 19,–.

## XIII. Kirchenrecht

Wolf, Erik: Ausgewählte Schriften. II: Rechtstheologische Studien. – Ffm: Klostermann 1972. XII, 352 S.; kart. DM 48,50.

Gaudemet, Jean: La législation des conciles **gaulois** du **IV**e siècle. – Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law, Strasbourg, 3–6 Sept. 1968, CdV 1971, 3–13; p. 15–30: Mordek, Hubert: Die '**Collectio Vetus Gallica**': Die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien; p. 31–42: Sheehy, Maurice: Influences of ancient Irish law on the '**Collectio Hibernensis**'; p. 43–50: Munier, Charles: A propos des textes patristiques du Décret de Gratien; p. 51–57: Vetulani, Adam: Les sommaires-rubriques dans le Décret de Gratien; p. 59–79: Weigand, Rudolf: Kanonistische Ehetraktate aus dem **12.** Jahrhundert; p. 81–102: Landau, Peter: Zum Ursprung des '**ius ad rem**' in der Kanonistik; p. 103–111: Martín Avedillo, José A.: Estado actual de la investigación sobre el canonista **Ambrosius**; p. 113–130: Post, Gaines: **Bracton** as jurist and theologian on Kingship; p. 131–141: Caron, Pier Giovanni: '**Aequitas et interpretatio**' dans la doctrine canonique aux **XIII**e et **XIV**e siècles; p. 143–163: Sayers, Jane E.: Proctors representing British interests at the papal court, 1198–1415; p. 165–189: Kay, Richard: 'Ad nostram praesentiam evocamus': **Boniface VIII** and the Roman convocation of **1302**; p. 191–204: Kejř, Jiří: Das **Hussitentum** und das kanonische Recht; p. 205–215: Jacob, E.F.: **Panormitanus** and the Council of Basel; p. 217–236: Maffei, Domenico: La biblioteca di Gimignano Inghirami e la 'Lectura Clementinarum' di Simone da Borsano; p. 237–254: Schoeck, Richard J.: Common law and canon law in the writings of **Thomas More**: The affair of Richard Hunne.

Rodríguez, Félix, SJ: El crecimiento de la colección canónica Hispana a través de sus "Capitula". – MCom XXX, 1972, 5–24.

Noonan, John T., Jr.: Power to dissolve. Lawyers and marriages in the Courts of the Roman Curia. – Cambridge, Mass.: The Belknap Pr. of Harvard University Press 1972. XIX, 489 p.; $ 15,–.

Krämer, Peter: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur **Sacra Potestas**-Lehre des **II. Vatikanischen Konzils.** – Trier: Paulinus-Verlag 1973. IX, 138 S. = Trierer theologische Studien XXVIII; kart. DM 18,– [Diss., Trier]

Ramallo, Valentin, SJ: El derecho y el misterio de la Iglesia. – R: Università Gregoriana Editrice 1972. XV, 473 p. = Analecta Gregoriana CXC = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, n. XXXII; Lire 8000.

Fuchs, J. G.: Neuere Entwicklung des Katholischen Kirchenrechts auf **Schweiz**er Boden. – ÖAKR XXIII, 1972, 163–194.

Corcoran, Patrick: Marriage theology today: Breakthrough or breakdown. – Studia canonica VII, 1973, 39–48; p. 49–57: Murtagh, Cyril: The iudicial importance of "Amor conjugalis".

Zapp, Hartmut: **Incapacitas** im Sinn von Erfüllungsunvermögen des Ehevertrages – ein neuer Ehenichtigkeitsgrund? – AkKR CXLI, 1972, 449–482.

Cabreros de Anta, Marcelino: Reforma del proceso en las causas matrimoniales según la Carta Apostólica «Causas matrimoniales». – IusCan XII, 1972, 225–257.

Del Amo, Léon: Los informes probatorios en las causas matrimoniales. – REDC XXVIII, 1972, 279–360.

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Esquerda Bifet, Juan: La distribución del clero. Teología-pastoral-derecho. – Burgos: Ediciones Aldecoa (1972). XVIII, 191 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos XXVII; pes 250.

Volk, Hermann: Priestertum heute. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 498–517; II, 1973, 45–58.

Toinet, Paul: La condition sacerdotale dans la monde de ce temps. – RThom, A. LXXX = T. LXXII, 1972, 357–391.

Egenter, Richard: Echtheit des priesterlichen Lebensvollzugs. – Urbild und Ablanz... Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag, Rgb 1972, 391–407; S. 409–456: Tenzler, Johannes: Um den Gestaltkreis des Zölibats. Eine Antwort an den Aktionskreis München.

Galot, Jean, SJ: La motivation évangélique du célibat. – Gr LIII, 1972, 731–757; p. 758: Summary: The evangelical motivation of celibacy.

Le laïc dans l'Église canadienne-française de **1830** à nos jours. Par Pierre Hurtubise [e. a.] – Montréal: Fides (1972). 223 p. = Histoire religieuse du Canada; $ 7,–.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: **Homiletik**. III: Die Praxis der Verkündigung: Möglichkeiten geistlicher Rede in unserer Zeit. – Hbg: Furche-Verl. 1973. 159 S.; kart. DM 35,–.

Winter, Friedrich: Der Hörer und die Hörer der Predigt. – Theologische Versuche IV, B (1972), 163–178.

Steuber, Klaus: **Militärseelsorge** in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). XVIII, 226 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern B, 12; kart. DM 44,– [Diss., München]

Bizer, Christoph: Unterricht und Predigt. Analysen und Skizzen zum Ansatz katechetischer Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 155 S.; kart. DM 30,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese. Soll man unterscheiden. Mögliche Ansätze. Erste Konturen. [Hrsg. von:] Georg Baudler. Mitautoren: F. X. Bantle [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. 1973. 204 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 19,–.

Streit um den problemorientierten Unterricht in Schule und Kirche. Hrsg. [von] Hans-Bernhard Kaufmann. – Mchn: Diesterweg 1973. 128 S. = Diskussionen.

Padberg, Rudolf: Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts? Zur Frage des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. – Pad: Schöningh 1973. 99 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXIII.

Rück, Hermann: Die Revision der **Curricula** im Fach Religion. Eine kritische Befragung gegenwärtiger Modellentwicklung innerhalb des Fachcurriculums. – WissPr LXII, 1973, 417–433.

Martin, Gerhard: Didaktische Überlegungen zum Religionsunterricht in der reformierten gymnasialen Oberstufe. – EvE XXV, 1973, 107–127.

### XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Knauber, Adolf: „Aus apostolischer Überlieferung...". ‹Liturgiekonstitution Art. 106›. Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung. – ThGl LXIII, 1973, 308–321.

Adriányi, Gabriel: Die Bestrebungen der ungarischen Katholiken des byzantinischen Ritus um eigene Liturgie und Kirchenorganisation um **1000**. – OstkSt XXI, 1972, 116–131.

Lemairé, Joseph: Les formules de prières du manuscrit du Mont Saint-Michel, Avranches B. M. 213. – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 1013–1042.

Arranz, Miguel, SJ: Les prières presbytérales des petites heures dans l'ancien Euchologe byzantin. – OChP XXXIX, 1973, 29–82.

Faber, H[eije]: Cirkelen om een geheim. Deel I: Dieptepsychologen over de godsdienst. Deel II: Godsdienst in het licht van moderne psychoanalytische theoriën. – Meppel: Boom (1972). 382 blz. = Boom paperback LVIII; hfl 21,50.

Petzold, Hilarion: Die eschatologische Dimension der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und Mysterium pascale. – Kyrios N. F. XII, 1972, 67–95.

Hauseucharistie. Gedanken und Modelle. Mit Beitr. von Otto Dietz [u. a.] (Hrsg. von) Hermann Reifenberg. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 180 S.; kart. DM 15,–.

Sidarus, Adel: La divine liturgie d'après les sources chrysostomiennes. Note bibliographique. – POC XX, 1972, 305–322.

Bertonière, Gabriel: The historical development of the Easter Vigil and related services in the Greek Church. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1972. XXVII, 321 p., 17 charts = Orientalia christiana analecta CXCIII; Lire 7000.

Malak, Hanna: Die Rolle der eucharistischen göttlichen Liturgie im Leben der koptischen Kirche gestern und heute. – Kyrios N. F. XII, 1972, 159–184.

Pahl, Irmgard: Das Eucharistische Hochgebet in den Abendmahlsordnungen der Reformationskirchen. – QL LIII, 1972, 219–244; p. 245–250: Summary. Résumé.

Albarosa, Nino: Comportamento delle virghe nei gruppi subbipunctes resupini seguiti da clivis finale nel Codice Laon 239. – EtGrég XIII, 1972, 15–52.

Jammers, Ewald: Das **Alleluia** in der gregorianischen Messe. Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung. – Mstr: Aschendorff (1973). (IV), 172 S., 25 Notenbeispiele = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LV; kart. DM 34,–.

Duval, Noël: Les Églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord. T. I: Recherches archéologiques à Sbeitla. Vol. I: Les basiliques de Sbeitla à deux sanctuaires opposés ‹Basiliques I, II et IV›. Dessins exécutés sous la direction de Gilbert Hallier. – P: Ed. de Boccard 1971. XVII, 471 p., 441 fig., 8 dépliants 4° = Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome CCXVIII; F 180,–.

Martin, F. David: Art and the religious experience: The "language" of the sacred. – Lewisburg: Bucknell University Press (1972). 288 p., 29 plates on 24 tables; $ 15,–.

Thümmel, Georg: Typologische und analogische Argumentation in der christlichen Kunst. – Theologische Versuche IV, B (1972), 195–215; 7 Abb.

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Dr. Theofried Baumeister OFM, I-00120 Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17; Dr. Johannes Bettray SVD, 5205 St. Augustin üb. Siegburg; Prof. Dr. Eugen Biser, 87 Würzburg, Sanderring 2; Dr. Wilhelmus C. Delsman, 44 Münster, Pferdegasse 3; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Joh. H. Emminghaus, A-3400 Klosterneuburg b. Wien, Schredtgasse 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Fink, 44 Münster, Rudolfstr. 24; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Priv. Doz. Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Tokyo/Japan, 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn üb. Mainz, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, 78 Freiburg i. Br., Burgunderstr. 17; Prof. Dr. Jaroslav Kadlec, Litoměřice CSSR, Komenského 4, Theol. Fakultät; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, 8 München 50, Am Blütenanger 7; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Pfarrer Dr. Leo Langemeyer, 4401 Gimbte, Dorfstr. 49; Prof. Dr. Peter Lengsfeld, 44 Münster, Annette-von-Droste-Hülshoff-Allee 18; Prof. Dr. Oswald Loretz, 44 Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Rudolf Mosis, 8833 Eichstätt, Philos.-Theol. Hochschule; Dr. Werner Promper, 44 Münster, Josefstr. 2; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Dr. Klemens Richter, 4401 Bösensell, Johannisstr. 30; Doz. Dr. Dr. Walter F. Simonis, 8702 Estenfeld üb. Würzburg, Obere Ritterstr. 6; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Alfred Stuiber, 463 Bochum-Querenburg, Platanenweg 31; Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverria, Logroño (Spanien), Alferez Provisional 4; Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Dr. Hermann Wesseln, 45 Osnabrück, Domhof 12; Prof. Dr. Joseph Ziegler, 8706 Höchberg üb. Würzburg, Albrecht-Dürer-Str. 112.

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 73/2716